
PERCEVAL ET JOB

Etude du *Conte du Graal* en lien avec les *Moralia in Job* de Grégoire le Grand



MASTER EN LITTÉRATURE MÉDIÉVALE

Lucienne Girardier Serex

2017

MAISON DES LITTÉRATURES

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

Professeur

Alain

Corbellari

Table des matières

INTRODUCTION.....	3
1. INTRODUCTION AU CONTE DU GRAAL	6
1.1. MANUSCRITS ET VERSIONS DU <i>CONTE DU GRAAL</i>	6
1.2. LE PROLOGUE DE CHRÉTIEN DE TROYES.....	7
2. INTRODUCTION AUX MORALIA IN JOB DE GRÉGOIRE LE GRAND.....	16
2.1. MANUSCRITS ET VERSIONS DES <i>MORALIA</i>	16
2.2. L'INFLUENCE DES <i>MORALIA</i> AU XII ^E SIÈCLE.....	18
2.3. LA PENSÉE DE GRÉGOIRE, TELLE QU'ELLE AFFLEURE DANS LE <i>CONTE DU GRAAL</i>	21
3. POURQUOI JOB ?	24
3.1. LES TABLEAUX	24
3.1.1. <i>Ah ! si je savais où le trouver !</i>	24
3.1.2. <i>Je ne te connaissais que par ouï-dire, maintenant, mes yeux t'ont vu.</i>	26
3.2. LES SIMILITUDES	27
4. ÉTUDE COMPARÉE DU CONTE DU GRAAL ET DES MORALIA IN JOB	32
4.1. DEUX PASSAGES SYMÉTRIQUES.....	32
4.2. ÉTUDE DE LA SCÈNE DU GRAAL.....	36
5. SYNTHÈSE.....	74
5.1. DEUX QUESTIONS	74
5.2. LA FAUTE	79
5.2.1. <i>Le décalogue</i>	79
5.2.2. <i>Les accusations des amis de Job</i>	87
5.3. UNE VÉRIFICATION DANS LA « PARTIE GAUVAIN ».....	88
CONCLUSION.....	95
BIBLIOGRAPHIE	100
SOURCES.....	100
LITTÉRATURE SECONDAIRE.....	102
SOURCES DIGITALISÉES.....	107

Introduction

Le roi Arthur reconnaît très vite en Perceval un chevalier exceptionnel. Malgré son éducation plus que rapide dans le métier des armes, Perceval est un excellent combattant ; il le prouve en défendant son amie Blanchefleur. Car un jeune noble n'a pas besoin d'éducation, comme le souligne Philippe Walter ; ses qualités sont innées puisqu'il descend d'un haut lignage¹. Il devient le meilleur chevalier du monde, en quelque sorte par décret divin, comme le souligne la prophétie qu'il reçoit par une jeune fille à Carduel. Dès lors, on peut se demander pourquoi l'exploit qui est attendu de ce chevalier ne consiste qu'en de simples questions à poser. De quelle nature cette aventure est-elle ? Il est vrai que dans les romans de Chrétien de Troyes, les héros arthuriens, Erec, Yvain, Lancelot, passent chacun, par des épisodes humiliants, bien peu « chevaleresques ». Mais c'est une humilité courtoise, liée à un grand amour. Dans le *Conte du Graal*, Perceval, qui réussit tout ce qu'il entreprend, semble pourtant ballotté au gré d'événements qui le dépassent. Il échoue alors qu'il suit le conseil de son mentor : ne pas poser de questions.

Jean Marx, soutient qu'il y a dans « l'importance, le nombre et les conséquences » de ces questions « un problème capital pour la compréhension et l'interprétation de cette partie essentielle des romans ou poèmes de la quête du Graal »². Les celtisants évoquent le motif de la femme divine qui personnifiait l'Irlande et qui versait un breuvage en demandant aux rois d'Irlande : « Qui boira de cette coupe ? », rare motif celtique qualifié de pertinent par Kenneth Jackson³. Force est de constater que le jeune naïf ne saurait rivaliser avec une déesse ; quel pourrait être l'enjeu de ses questions ? Leonardo Olschki avoue sa difficulté à croire qu'un héros si ingénu soit le protagoniste d'un roman qui promet dans son prologue une si haute morale⁴. Jean Frappier souligne la *conjointure* que l'auteur effectue entre les récits

¹ WALTER Philippe, *Perceval, le pêcheur et le Graal*, Paris, Imago, 2004, p. 47, *sqq.*

² MARX Jean, « Le problème des questions du château du Graal » dans *Les romans du Graal aux XII^e et XIII^e siècles*, Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Strasbourg 29 mars - 3 avril 1954, Paris, Editions du CNRS, 1956, p. 249.

³ JACKSON Kenneth, « Les sources celtiques du roman du Graal » dans *Les romans du Graal...*, *op. cit.*, p. 225.

⁴ OLSCHKI Leonardo, *The Grail castle and its mysteries*. Manchester, Manchester University Press, [1961], p. 7.

païens et l'instruction chrétienne⁵. De même, Pierre Gallais, souligne la dualité des thèmes évoqués⁶. A la suite de Mario Roques⁷, il discerne, dans l'aventure de Perceval, un conte d'initiation chrétienne et chevaleresque⁸, ce que corrobore l'orientation chrétienne des continuations⁹. Martin Aurell, estime quant à lui, que Perceval progresse intérieurement « vers un amour accru pour son prochain et pour Dieu »¹⁰. Les commentateurs ont cherché la source de cette aventure mystique.

Léopold Grill suggère une source patristique¹¹, Baptiste Franceschini évoque la « promesse d'un récit édifiant qui perpétue les Écritures »¹². Il va de soi que la thèse chrétienne (Altieri)¹³ ou même cathare (Olschki)¹⁴, portent également leur attention sur le caractère religieux du *Conte*. Pour les historicistes, d'Helen Adolf à Laurent Guyenot, l'aventure, derrière laquelle transparaît la croisade, est également spirituelle. Enfin, tous ceux qui, depuis Gaston Paris et Jean Marx, identifient le graal à un ancien mythe, qu'il soit celtique, germanique ou oriental, s'accordent sur le fait que le « merveilleux » supplante la matière guerrière.

Au vu de ces diverses études, nous ne croyons pas faire fausse route en qualifiant l'aventure de Perceval, de « spirituelle ». Sans renier ce que le récit doit à des sources païennes mais sans vouloir explorer cette partie de la trame, nous nous pencherons essentiellement sur l'obédience chrétienne. Un clerc qui s'apprête à adapter un conte populaire en non moins de neuf mille vers, appliquera forcément sa structure narrative sur les œuvres qu'il connaît et qu'il maîtrise. C'est cette partie de la *conjointure* que nous tenterons d'étudier. Le *Conte du Graal*, qui ne présente ni apparition divine, ni martyre, ni miracle, n'a pas les attributs d'une « vie de saint ». Par contre, l'obédience cistercienne de la *Queste del saint Graal* a été démontrée, à la

⁵ FRAPPIER Jean, *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal, Etude sur Perceval ou le Conte du Graal*, Société d'Edition d'enseignement supérieur, Paris, 1972, p. 206.

⁶ GALLAIS Pierre, *Perceval et l'initiation*, Paris, Les éditions du Sirac, 1972, p. 65.

⁷ ROQUES Mario, « Le Graal de Chrétien de Troyes » dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Année 1954, Volume 98, Numéro 3, pp. 366-367.

⁸ GALLAIS, *Perceval et l'initiation*, op. cit., p. 291.

⁹ FRAPPIER, Chrétien de Troyes...op. cit., p. 150.

¹⁰ AURELL Martin, *La légende du roi Arthur, 550-1250*, Paris, Perrin, 2007, p. 291.

¹¹ GRILL P. Léopold, « Château du Graal : Clairvaux » dans *Analecta Sacri Ordini Cisteriensis*, t. 17, 1961, p. 115-126.

¹² FRANCESCHINI Baptiste, « "Qui sème peu récolte peu" : Chrétien de Troyes au champ romanesque » dans *Études littéraires*, vol. 40, n° 2, 2009, p. 69-77.

¹³ ALTIERI Marcelle, *Les romans de Chrétien de Troyes, leur perspective proverbiale et gnomique*, Paris, A.G. Nizet, 1976, p. 192 : « Nous restons persuadés que la matière du *Conte du Graal* est chrétienne ».

¹⁴ OLSCHKI, *The Grail Castle ...*, op. cit., p. 25.

suite de Pauphilet, par Etienne Gilson¹⁵ et de fait on peut discerner certains motifs chers à saint Bernard dans le *Conte*¹⁶. Cependant, nous avons buté sur une autre question, selon les mots de Süheylâ Bayrav : « Pourquoi le silence du jeune héros est-il considéré comme une faute ? »¹⁷. Problématique plus complexe encore que nous reformulons ainsi : pourquoi le fait de ne pas poser de questions est-il un péché ? Rien, dans la morale chrétienne, ne ressemble à un commandement de ce type.

Un livre biblique cependant, mêle le questionnement, le péché et le mutisme, c'est le livre de *Job*. Or, les deux principales images de cette œuvre de sagesse sont reconnaissables, sous forme paraphrasée, au début de l'histoire de Perceval¹⁸. Nous nous sommes penchés sur sa trame. Il nous a semblé légitime également de rechercher un ouvrage qui, à l'époque de Chrétien de Troyes, ait mis le livre de *Job*, en quelque sorte en relief, au point d'en suggérer l'emploi à un auteur de récits laïques. Les *Morales sur Job*, commentaire en trente-cinq livres du texte biblique, par Grégoire le grand, était un ouvrage très répandu dans toute la clergie. On observe un intérêt renouvelé pour cette somme théologique au XII^e siècle. On en trouve des copies et des abrégés de diverses sortes dans toute l'Europe et notamment en Champagne et en Flandre. Nous verrons la large influence de cette œuvre morale dans l'Eglise, qu'elle soit séculaire, scolastique ou monastique, en nous basant sur les travaux de Marcel Angheben¹⁹ et surtout de René Wasselynck²⁰. Sur ces constatations, nous avons choisi de confronter cette œuvre avec le *Conte du Graal*.

Notre hypothèse consiste à dire que Chrétien de Troyes s'est appuyé sur les *Moralia in Job* pour la composition de son œuvre. Dans un premier temps, nous consoliderons les indices qui nous ont permis de rapprocher les deux textes. Nous tenterons d'établir la correspondance entre les œuvres et nous en déterminerons la

¹⁵ GILSON Étienne, « La mystique de la grâce dans la *Queste del Saint Graal* » dans *Romania*, 51, 1925, p. 321-347. PAUPHILET Albert, *Etude sur la Queste del Saint Graal*, Paris, Champion, 1921.

¹⁶ HOFER Stefan, «Bemerkungen zum "Perceval"» dans *Romanische Forschungen*, 67. Bd., 1./2. H. (1955), pp. 36-54, p. 45.

¹⁷ BAYRAV Süheylâ, *Le symbolisme médiéval*, Istanbul Matbaasi, Publications de la faculté des lettres d'Istanbul, n°672, 1956, p 87.

¹⁸ A) « Mais si je vais à l'Orient, il n'y est pas, à l'Occident, je ne l'aperçois pas. Est-il occupé au Nord, je ne peux l'y découvrir, se cache-t-il au Midi, je ne l'y vois pas » (Job 23, 8-9). B) « Je ne te connaissais que par ouï-dire, maintenant, mes yeux t'ont vu » (Job 42, 5).

¹⁹ ANGHEBEN Marcel, « Le combat du guerrier contre un animal fantastique : à propos de trois chapiteaux de Vézelay » dans *Bulletin Monumental*, t. 152, n°3, année 1994. pp. 245-256.

²⁰ WASSELYNCK René, *L'influence des Moralia in Job de S. Grégoire le Grand sur la théologie morale entre le VII^e et le XIII^e siècle*, Lille, Faculté de théologie, 1956.

vraisemblance. Puis nous lirons par le détail la scène du château du graal à la lumière de saint Grégoire. Nous déterminerons ainsi la solidité de notre hypothèse. Nous tenterons ensuite de trouver une cohérence entre les conclusions de l'analyse et les autres parties du *Conte*, à savoir le discours du prologue et les aventures de Gauvain. Enfin, nous déterminerons la forme de cet emprunt et nous verrons s'il permet d'envisager de manière cohérente la nature de l'aventure de ce chevalier à qui il est reproché de ne pas poser de questions.

1. Introduction au *Conte du Graal*

1.1. Manuscrits et versions du *Conte du Graal*



Perceval à Carduel, BN 1453, fol. 6r.

Le *Conte du Graal* est connu jusqu'ici par quinze manuscrits médiévaux complets ou quasi complets²¹, quatre fragments et neuf éditions. Alexandre Micha et Keith Busby en font une description détaillée et nous reportons le lecteur à leurs études²². Nous signalons les deux manuscrits principaux, qualifiés d'« excellents » par Keith Busby, par rapport à d'autres copies, lacunaires ou de moindre qualité littéraire. Le BN 794, qu'il appelle le manuscrit A, contient la plupart des romans de Chrétien

de Troyes, ainsi que le *Brut* de Wace, le *Roman de Troie* et d'autres récits. Cette copie est connue sous le nom de copie *Guiot*, ainsi que se présente le copiste au folio 105 vc : *Cil qui l'escrist guioz a non*. Il précise qu'il écrit à Notre Dame du Val, abbaye identifiée à une fille de Cîteaux. Le document quant à lui est estimé de la fin du XII^e siècle, début XIII^e, dialecte champenois ou champenois-bourguignon. Le BN 12576, appelé T, par Busby, contient essentiellement le *Perceval*, quatre continuations (1^{ère}, 2^e, Gerbert de Montreuil, Manessier) et vingt feuillets divers. Il date du XIII^e siècle

²¹ Selon Keith Busby dans CHRETIEN DE TROYES, *Le Roman de Perceval ou le Conte du Graal*, édition critique d'après tous les manuscrits par Keith BUSBY, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, p. LV.

²² MICHA Alexandre, *La tradition manuscrite des romans de Chrétien de Troyes*, Paris, Droz, 1939, p. 29, sqq. Et BUSBY, *Le roman de Perceval...*, op. cit., p. IX, sqq.

(début selon Micha et fin selon Busby) ; il a été écrit en dialecte picard. C'est sur ce manuscrit que William Roach s'est appuyé pour sa traduction et Roger Dragonetti pour son analyse, qui s'intéresse également aux enluminures. Mentionnons encore le manuscrit 354 de la bibliothèque de la Bourgeoisie de Berne, estimé du XIV^e siècle, doté d'une jolie enluminure qui montre Perceval en costume gallois. Il a été édité et traduit par Charles Méla en 1990. Plusieurs manuscrits contiennent des enluminures, la plupart du temps disponibles sur Internet : le BN 1453, le BN 12576, nous l'avons mentionné, le BN 12577 (mais il n'est pas numérisé), le Montpellier H. 249 et celui de Mons 4568.

Pour notre travail, nous nous baserons sur l'édition de Keith Busby de 1993 et sur l'édition-traduction de Daniel Poirion, publiée dans la Bibliothèque de la Pléiade en 1994. Ce sont les éditions les plus récentes. Elles se basent sur deux manuscrits différents : Busby sur BN 12576, avec cependant un soin particulier à retrouver, au moyen des autres copies, le texte le plus scientifiquement abouti et Poirion sur la copie de Guiot, BN 794. Il en signale également les variantes. La traduction de Jean Dufournet, publiée en 1997 en GF Flammarion bilingue, se base sur l'édition de Hilka de 1932 ; nous la tiendrons en regard. Face à l'édition Hilka, qualifiée par Dufournet de « monument du genre », les éditions choisies ont l'avantage de faire état de soixante ans de recherches supplémentaires. Puisque l'édition Busby permet d'avoir en parallèle toutes les variantes, nous en suivrons le texte et la numérotation des vers. Lorsqu'un auteur cite une autre version ou que nous faisons allusion à l'édition Poirion, nous indiquerons les numéros entre crochets.

1.2. Le prologue de Chrétien de Troyes

Ce prologue a été abondamment étudié. Plusieurs pensent que loin d'une déclaration préliminaire sur le *sen*, le prologue du *Conte du Graal* est un lieu commun ou un positionnement obséquieux envers Philippe d'Alsace. Selon Tony Hunt, par exemple, un prologue n'a même généralement rien à voir avec le sens du conte qui le suit. Hunt prétend que ce sont les règles de la rhétorique cicéronienne qui commandent à la structure des prologues médiévaux²³.

²³ HUNT Tony, « The Prologue to Chrestien's *Li contes del Graal* » dans *Romania*, Vol. 92, n° 367, année 1971, pp. 359-379, p. 362.

Roger Dragonetti et Marcelle Altieri à sa suite, citent Geoffroi de Vinsauf qui, dans sa *Poetria nova*, « distingue sous le nom de *ordo artificialis*, huit façons de commencer un discours, parmi lesquelles, l'usage de la sentence ou du proverbe est l'une des formes les plus remarquables »²⁴. Le premier vers du *Conte du Graal* pourrait donc être identifié à un proverbe de la sagesse populaire. Dragonetti signale ensuite avec quelle subtilité l'auteur l'entrelace à une parole d'Évangile pour lui donner une « couleur chrétienne », dans le but d'éviter la « dissémination » de la pensée. Par ailleurs, Jean Frappier souligne :

[Ces citations servent à] rehausser la dignité de l'œuvre, à célébrer le rôle de l'auteur, ou, si l'on veut, la fonction du poète, possesseur d'une sagesse qu'il entend ne pas garder pour lui seul, à préparer l'esprit des auditeurs à comprendre et à recueillir le sens contenu dans le récit des aventures²⁵.

Si pour Pierre-Yves Badel, le prologue a pour fonction de rendre légitime le roman²⁶, on peut arguer que ces versets bibliques ne servent que de faire valoir. L'Évangile n'est-il pas la référence par excellence ; Dieu, le « garant ultime »²⁷ ?

Nous ne pouvons pas adhérer aux thèses de Hunt puisque, nous le montrerons, le prologue de Chrétien se réclame essentiellement de saint Paul. Il ne semble pas qu'une telle autorité puisse être revendiquée à la légère, uniquement pour la rhétorique. Le proverbe qui constitue le premier vers du *Conte du Graal*, a été notablement cité par l'apôtre Paul dans sa deuxième épître aux Corinthiens²⁸. La première phrase du *Conte* est donc paulinienne, tout comme l'obéissance évoquée au vers 49 : *Sainz Pos le dit et je le lui*. Chrétien entame ici une sorte de prédication, mettant en relation la deuxième épître aux Corinthiens avec la parabole du semeur. Car en effet, l'auteur ne fait pas que citer les textes sous forme de proverbes : il en fait le thème de son prologue. Le ton est donné dès le premier vers : Chrétien se réclame du prédicateur par excellence, qu'il cite ou qu'il traduit en langue romane. Bien entendu, la Bible est le livre de travail de tous les clercs du Moyen Âge et nous les voyons régulièrement la citer de tête. Chrétien étant certainement l'un d'eux²⁹, il n'y a rien là d'exceptionnel au premier abord.

²⁴ DRAGONETTI Roger, *La vie de la lettre au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1980, p. 101.

²⁵ FRAPPIER, *Chrétien de Troyes...*, op. cit., p. 47.

²⁶ BADEL, Pierre-Yves. « Rhétorique et polémique dans les romans au Moyen Âge » dans *Littérature*, n°20, 1975, pp. 81-94.

²⁷ *Ibid.* p. 89, mais aussi DRAGONETTI, *La vie de la lettre au Moyen Âge*, op. cit., p. 107.

²⁸ II Cor. 9, 6.

²⁹ AURELL, *La légende ...op.cit.*, p. 283.

Nous nous permettons ici un excursus pour regarder d'un peu plus près ces faits : l'auteur traduit des textes sacrés en langue vernaculaire et son œuvre profane s'approche de la forme des sermons. La traduction d'un texte biblique en langue vernaculaire et, dans le cas de Chrétien de Troyes, notamment, en vers, n'est pas un acte anodin. Selon Samuel Berger, la traduction de la Bible en ancien français débute au XII^e siècle. Il cite premièrement une traduction des psaumes en anglo-normand basée vraisemblablement sur une triple traduction de Jérôme, les versions hébraïque, gallicane et romaine. Cette version des psaumes daterait de 1100 et n'aurait connu aucune concurrence jusqu'à la traduction d'Olivetani en 1690. Le mouvement ainsi initié, occupa de nombreux traducteurs à travers toute la Romania à l'époque même de l'écriture des romans arthuriens, avant qu'Innocent III condamne ce mouvement et le fige jusqu'en 1250³⁰. Il est intéressant ici de citer une phrase de l'argumentaire de ce pape, qui contient une allusion aux épîtres de Paul et aux *Moralia in Job* de Grégoire le Grand :

Une multitude nombreuse de laïques et de femmes, entraînée par une sorte de passion de l'Ecriture sainte, se fit traduire en langue française les Evangiles, les Epîtres de saint Paul, le Psautier, les Moralités sur Job, et plusieurs autres livres³¹.

Dans son article sur les Bibles provençales, Samuel Berger précise que « les versions de la Bible ont toutes, ou à peu près toutes, le latin pour texte original »³². Il ne s'agit pas toujours de la Vulgate ; certains textes semblent mêler différentes anciennes versions, « mais aucun des traducteurs ne connaissait, à aucun degré, ni le grec, ni l'hébreu »³³. Il semble donc, qu'avant l'interdiction d'Innocent III, l'usage et la transmission des textes bibliques ait primé sur la rectitude de leur transcription.

L'appropriation des textes sacrés ne touche pas seulement la Bible. Henri d'Avranches, dans les années 1220, compose des « Vies de saint » en latin, mais dans une versification à l'ornementation exigeante, qui rappelle l'épopée comme le montre Elsa Marguin-Hamon³⁴. Il commence, par exemple, la *Vita sancti Hugonis* par des

³⁰ BERGER Samuel, *La Bible française au Moyen-Âge, étude sur les plus anciennes versions de la Bible écrite en prose de langue d'Oïl*, Paris, Imprimerie nationale, 1884, p. V.

³¹ *Ibid.* p. 38. Bulle d'Innocent III adressée à l'évêque et au chapitre de Metz, 12 juillet 1199. Les laïques en question sont certainement des Vaudois, selon l'auteur.

³² BERGER Samuel, « Les Bibles provençales et vaudoises » dans *Romania*, 1889, pp. 353-421, p. 354.

³³ BERGER, *La Bible française au Moyen-Âge, op.cit.*, p. 1.

³⁴ MARGUIN-HAMON Elsa, « La matière becketienne, de la source à l'épopée » dans EVDOKIMOVA Ludmilla et SMIRNOVA Victoria (dir.), *L'œuvre littéraire du Moyen Âge aux yeux de l'historien et du philologue*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 187.

mots se référant à la fois à Virgile (*Enéide*, premiers vers) - alors que celui-ci invoque des dieux païens dans son prologue - et à saint Paul (Eph. 6) :

Je chante les armes et l'homme, sous le jugement duquel la chair ne fut pas chère, ni le monde émondé ; ses deux ailes déchirées,
L'antique rampant ne put de [sic] ramper.
Audacieuse recrue de Dieu, vaillant pupille de la vertu,
Ne craignant pas de déclarer la guerre à tous les vices,
Il mit proprement le mors au destrier de la chair : ses armes furent
le bouclier de la justice, l'éperon de la croix, l'armure de la loi,
la lance de l'espoir, le heaume de la foi, la dague de la religion,
et tout ce que la bravoure put opposer aux vices³⁵.

Pour Henri d'Avranches, « le mètre est une espèce divine de parler ».

Et de même que Dieu a fait le monde selon un nombre, une mesure, un poids, de ces trois éléments resplendit une quintessence,
c'est ainsi que la loi fut donnée à Moïse, comme tout langage prophétique,
c'est ainsi que parle l'Évangile, et que, sculptées,
les paroles donnent un beau son [...] ³⁶.

On trouve, dans l'œuvre d'Henri d'Avranches, le même souci de la langue que dans les romans de Chrétien de Troyes et cette sorte de tissage de plusieurs sources païennes et chrétiennes. Le mètre « divin » et l'application à *rimoier* semble leur donner un droit d'usage sur l'Écriture sainte. *A contrario*, Guibert de Nogent explique, entre 1106 et 1111 :

Il est convenable et licite d'orner l'histoire de l'élégance artificieuse du vocabulaire, alors que les mystères du discours sacré doivent être exposés non au moyen du bavardage poétique, mais avec une simplicité ecclésiastique³⁷.

Michel Zink identifie les premiers sermons en prose et en langue d'Oc, dans un manuscrit limousin autour de 1120³⁸. Il indique également que les sermons de saint Bernard ont été traduits en langue vernaculaire, parfois de manière maladroite³⁹. Il montre par ailleurs que la culture profane déteint parfois dans les sermons en langue vulgaire. Des rondeaux peuvent être utilisés comme thèmes, des proverbes sont

³⁵ Henri D'AVRANCHES, *Vita sancti Hugonis*, 1-9, éd. Russel, traduction Marguin-Hamon, cité par MARGUIN-HAMON, dans « la matière becketienne ... » *op. cit.*, p. 193.

³⁶ Henri D'AVRANCHES, *Ad Fredericum II*, 1-18, éd. Winkelmann, traduction Marguin-Hamon, cité par MARGUIN-HAMON, dans « la matière becketienne ... », *op. cit.*, p. 184.

³⁷ *Guiberti abbatiss Sancta Mariae Novigenti Historia quae inscribitur Dei gesta per Francos*, epistula nuncupatoria, ed. par HUYGENS Robert B.C., Turnhout, Brepols, 1996, p. 78, cité par TILLETTE Jean-Yves, « *Opus oratorium* » dans EVDOKIMOVA Ludmilla et SMIRNOVA Victoria (dir.), *L'œuvre littéraire du Moyen Âge ... op. cit.*, p. 175.

³⁸ Selon la datation de Chabaneau. ZINK Michel, *La prédication en langue romane avant 1300*. Paris, Honoré Champion, 1976. *Nouvelle bibliothèque du Moyen âge*, p. 12.

³⁹ *Ibid.*, p. 107.

mentionnés ou servent d'exemples, parfois pour les critiquer. Il note aussi la présence de passages versifiés ou assonancés :

Certes les uns et les autres s'expliquent par des raisons pédagogiques, à l'usage du public, et par des raisons mnémotechniques, à l'usage du prédicateur, [...], mais ces raisons ne suffisent pas, quand on trouve, au détour d'un sermon, une véritable strophe printanière, qui est visiblement là pour le plaisir. [...] Les proverbes rimés se trouvent presque dans tous les recueils⁴⁰.

En parallèle, Catalina Girbea affirme la présence de « sermons » dans les œuvres de fiction au Moyen Âge, mais elle indique les différences fondamentales qui interdisent d'utiliser proprement ce terme, à savoir la légitimité du locuteur et la forme non canonique du texte. Nous renvoyons à son étude⁴¹. Notons, pour résumer, que ces textes, émaillés de citations bibliques, participent d'une sorte d'engouement aux XII et XIII^e siècles, rapidement étouffé par Innocent III. Nous ne pouvons pas ici rechercher quelles étaient les compétences de Chrétien de Troyes, ni s'il a effectué sa propre traduction, à partir du latin ou même, pour *Job*, à partir de l'hébreux ou s'il l'a empruntée à des ouvrages existants. Cependant, si on découvrait dans les versets cités par Chrétien les caractéristiques d'une traduction à partir de l'hébreux, on pourrait s'assurer de sa connaissance de cette langue.

Revenons au prologue et aux citations de Paul. L'insistance sur cette obéissance au vers 49, soi-disant erreur que Frappier et Olschki croient relever⁴², donne du sens à l'ensemble. Premièrement, Jean-Guy Gouttebroze indique fort clairement que les prédicateurs du Moyen Âge plaçaient sous le générique de « saint Paul » une compilation de phrases des épîtres, des Actes ainsi que de l'Evangile, ce qui explique aisément l'apparente erreur de Chrétien⁴³.

Nous remarquerons ensuite que l'allusion à la seconde épître aux Corinthiens est largement développée dans la *laudatio* du comte Philippe. Paul, en effet, dans la suite de sa lettre, sollicite de manière appuyée la générosité des Corinthiens. Il leur annonce également la multiplication de leur semence : « Il vous multipliera la semence, et il augmentera les fruits de votre justice »⁴⁴. La semence ici s'entend en

⁴⁰ *Ibid.*, p. 271.

⁴¹ GIRBEA Catalina, *Communiquer pour convertir dans les romans du Graal (XIIe – XIIIe siècle)*, Paris, Classiques Garnier, 2010. *Bibliothèque d'histoire médiévale*, p. 46.

⁴² FRAPPIER, *Chrétien de Troyes, op. cit.*, p. 21 et OLSCHKI, *The Grail castle, op.cit.*, p. 74.

⁴³ GOUTTEBROZE Jean-Guy, « *Sainz Pos lo dit, et je le lui*, Chrétien de Troyes lecteur » dans *Romania*, Vol. 114, n° 455, 1996, pp. 524-535.

⁴⁴ II Cor. 9, 10.

espèces sonnantes et trébuchantes et Chrétien compare la libéralité du comte Philippe à celle des Corinthiens. L'allusion à Alexandre est amusante puisque Paul prend les Macédoniens à témoin de la libéralité de ses destinataires⁴⁵. Chrétien joue avec les textes devant un auditoire certainement au fait de cette épître. En ces temps de croisades, en effet, le texte de II Corinthiens a certainement été utilisé par les prédicateurs pour demander un soutien matériel à l'armée chrétienne, ce qui exclut à nos yeux une banalisation rhétorique du propos.

On pourra dire que Chrétien ne se gêne pas ici de demander une large récompense à son destinataire. Ces considérations financières sont certainement à mettre en rapport avec l'orgueil affiché de Chrétien qui s'applique à *rimoier le meillor conte qui soit contez en cort real* (vv.63-65). Mais elles ne représentent qu'une partie de ce prologue essentiellement polysémique. Marcelle Altieri pense elle aussi que Chrétien ne commet pas d'erreur en attribuant à Paul les paroles de Jean, car cette obédience qualifie le texte. Elle écrit :

[...] il s'agit de définir dans quel sens Chrétien emploie le mot charité. Il s'agit de la charité, sentiment d'amour qui est à la base d'une *bone œuvre* ou d'un don. Il est clair que pour Chrétien, le concept de charité contient à la fois celui d'amour et de libéralité et qu'il répond assez bien à ce que dit Paul (II Cor. 9, 8) [...] ceci indique, nous le croyons, que c'est la pensée de Paul qu'il veut communiquer et qui représente le mieux son état d'esprit⁴⁶.

Pour Dragonetti, le fait d'attribuer à Paul le verset de l'Evangile lui permet d'endosser la *vantance* de l'apôtre et de s'en prévaloir⁴⁷. Nous adhérons à cette hypothèse et y ajoutons cette nuance : pour saint Grégoire, Paul est le modèle du prédicateur⁴⁸. Les *Moralia* font constamment référence à l'exégèse de cet apôtre. Afin d'ancrer son propos, Chrétien se place sous l'autorité de l'apôtre, dans une posture de prédicateur.

Remarquons que la polysémie, revendiquée dès la première phrase du texte, est une marque de ce récit, comme du livre de *Job*, qu'analyse Grégoire le Grand. Elle n'est pas seulement un jeu d'auteur, mais correspond à une posture spirituelle que nous croyons empruntée au théologien. Comme le dit Barbara Sargent Baur, « Le

⁴⁵ Barbara Nelson Sargent-Baur explicite largement les raisons probables de l'emploi d'Alexandre par ailleurs.

⁴⁶ ALTIERI, *Les romans de Chrétien de Troyes*, op. cit., p. 187.

⁴⁷ DRAGONETTI, *La vie de la lettre...*, op. cit. p. 123.

⁴⁸ GREGOIRE, Livre XXXI, MONIALES DE WISQUES, Cerf, Livres XXX-XXXII, pp. 278, sqq : « *Videamus Paulum terram cordis audientium qua ostensae virtutis ungula fodiat* » ou « *Hic quippe se in bello fidei Paulus armaverat* », etc. : Paul est comparé au « cheval de Dieu ».

prologue apprend à l'auditeur ou au lecteur avisé que le récit à venir sera bien plus qu'un divertissement de cour, plus qu'un conte d'aventure comme tant d'autres »⁴⁹.

En utilisant ensuite les paroles du Christ sur le don : « Que ta main gauche ne sache pas ce que fait ta droite »⁵⁰, Chrétien indique la manière employée pour garantir cette polysémie : le texte de Matthieu 6 parle bien du don, mais Chrétien, en exégète, en extrait le sens caché. En bref, la main gauche est la « vaine gloire » et la droite, la charité ; il tire ce sens caché de l'*estoire*. Que peut bien être cette « *estoire* » ? Comme le dictionnaire Godefroy n'en donne que deux occurrences qui n'ont rien à voir avec le texte, il faut donc prendre ce terme pour ce qu'il signifie aujourd'hui : « histoire », en tant que récit ou tradition. Selon Pierre-Yves Badel, les prologues indiquent si le récit qui va suivre est véridique ou s'il s'agit d'une *estoire*. Ce mot, qui suggère une source latine, s'oppose à *fable*. « La fable est fiction et mensonge ; l'histoire raconte un événement, une aventure, qui a eu sa place dans la succession des générations »⁵¹. Charles Méla et Daniel Poirion, choisissent de traduire *estoire* par « tradition ». Dans les autres traductions que nous avons à disposition, le terme *estoire* est transcrit de la manière suivante :

- « *der heiligen Geschichte* », pour Monica Schöler-Beinhauer (p. 71)
- La « doctrine », pour Jean Dufournet (p. 41)
- La rumeur « à ce qu'on dit », selon Jacques Ribard (p.13)
- Quant à Lucien Foulet, il élide la source par une paraphrase : « c'est que la main gauche signifie... »⁵². (p. 32)

Les traducteurs hésitent donc entre la tradition religieuse et la tradition populaire ou orale. Or, cette association entre main gauche et main droite est connue par le fameux : *In sinistra vanitas*⁵³ de saint Augustin. L'*estoire* représente donc vraisemblablement la tradition patristique, bien vivante au temps de la composition du *Perceval*.

Chrétien annonce donc la couleur dans le premier vers de son conte : il cite librement Paul qui lui-même cite librement les *Proverbes* et les associe à d'autres passages bibliques. Paul, dans son épître, suit l'ordre de ce texte des *Proverbes*,

⁴⁹ NELSON SARGENT-BAUR, Barbara. « *La destre et la senestre* : étude sur le *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes », dans *Faux-titre*, n° 185, 2000. p. 1.

⁵⁰ Matt. 6, 1-4.

⁵¹ BADEL, « Rhétorique et polémique... », *op.cit.*, p. 90.

⁵² Ces ouvrages sont référencés dans la bibliographie : « Sources ».

⁵³ Sancti AURELII AUGUSTINI, *Opera omnia*, Sermon LXIII, 2, t. 6, part. 2, Venise, Joseph Antonelli, 1844, p. 163.

comme le fera Chrétien pour le livre des *Moralia in Job*. En citant l'apôtre : « qui sème peu récolte peu » (II Cor. 9 : 6) et en complétant son propos par la parabole évangélique du grain qui donne un rendement cent fois supérieur (Matt. 8 : 3-23), Chrétien utilise la méthode exégétique de saint Paul, empruntée avant lui par saint Grégoire. Notre auteur déclare ainsi, dès le début de sa composition, qu'il se pose en quelque sorte en théologien et non seulement en conteur.

Le *Conte du Graal* lui-même, se positionne entre deux mondes : celui de la spiritualité – le graal contient bien une hostie et Perceval termine sa course dans un monastère – et celui de l'Histoire ; car tel peut également être compris le mot *estoire*. *L'Historia Regum Britanniae* a en effet été mise par écrit sous la forme d'une chronique historique par Geoffroy de Monmouth. La traduction de Wace s'étoffe au point de vue de la rhétorique et parachève le statut héroïque du roi Arthur. Chrétien écrit tout autrement qui, s'il reprend certaines « données » arthuriennes, crée des caractères antihéroïques et leur prête des aventures hors du champ de la chronique historique⁵⁴. Il agit avec l'Histoire de la même façon qu'avec la théologie – ainsi qu'avec les contes celtes. Il se permet d'en broder une *conjointure* poétique, ne restant fidèle à aucun de ces genres. C'est ainsi qu'il se positionne dans le paysage littéraire et spirituel de son époque.

Ce prologue est donc bien une introduction au sens de l'œuvre, ce que confirme Roger Dragonetti lorsqu'il écrit :

Il existe une relation organique entre le prologue et le récit par la communauté de leur langage et de leur processus de déplacement. On pourrait déjà en donner pour preuve la *conjointure* spectaculaire que Chrétien opère entre la métaphore de la parole-semence et la scène des semeurs et des herseurs d'*avaine* qui ouvre la narration proprement dite⁵⁵.

L'étude de Mireille Séguy⁵⁶, soutient notre argumentaire. Selon cette chercheuse, la fin du XII^e siècle voit émerger une réflexion sur les textes profanes. En effet, les pères de l'Eglise ont établi les spécificités des textes bibliques par rapports aux récits laïques. Il semble qu'au XII^e siècle, après que les images aient reçu le statut d'intermédiaire à la divinité, par le biais de statues-reliquaires, il ait été admis que les textes romancés puissent parler du divin et puissent être interprétés à cet effet de manière allégorique, comme les textes bibliques. Pour Mireille Séguy, la réflexion sur

⁵⁴ Nous avons étudié le portrait du roi Arthur chez Monmouth, Wace et Chrétien dans notre travail « Portrait d'Arthur » du 13 juin 2016, ce qui nous permet d'en citer ici les conclusions.

⁵⁵ DRAGONETTI, *La vie de la lettre...*, op. cit., p. 122.

⁵⁶ SEGUY Mireille, *Les romans de Graal ou le signe imaginé*, Honoré Champion, Paris, 2001, p. 202.

les formes et fonctions de l'allégorie dans la littérature ou dans l'Écriture, esquissée par Augustin, puis précisée par Bède le Vénérable, était encore débattue par Thomas d'Aquin au milieu du XIII^e siècle⁵⁷. Ce dernier, dans ses *Questiones quodlibetales*, expose :

On ne peut nier (...) que les auteurs profanes usent d'allégories, d'expressions figurées, de fables à entendre au sens moral. Par des contes fictifs, tirés de la vie des animaux, ils nous incitent à bien vivre ; par des mythes, ils représentent les forces naturelles sous des formes plastiques. Dans la littérature profane, on trouve donc aussi bien que dans l'Écriture des sens multiples et par conséquent la lettre y peut couvrir l'esprit, la surface une signification profonde, l'histoire un sens allégorique. D'autre part, en tant qu'œuvre littéraire, l'Écriture elle-même désigne souvent par des expressions figurées d'autres choses que des réalités spirituelles (...). Ailleurs, elle enseigne des vérités morales d'une manière directe et le sens tropologique se confond alors avec le sens littéral⁵⁸.

La discussion à ce niveau est donc d'actualité à l'époque de Chrétien et dans les décennies suivantes. Il n'est pas étonnant que l'écrivain ait eu l'ambition d'y apporter sa contribution dans les faits, en créant un récit à portée allégorique et morale, seul moyen de communiquer une pensée profonde à un public non initié. En effet, Chrétien se targue de semer dans de la bonne terre ; il consacre toute son application et tous ses efforts à rimer. Enfin, il demande à ses auditeurs de juger son travail sur pièce. Dans le préambule d'*Erec et Enide*, il souligne également ses qualités d'écrivain au point de suggérer que ses écrits dureront aussi longtemps que la chrétienté⁵⁹. Dans notre raisonnement, il est donc impératif de tenir compte de sa volonté de construire une œuvre importante, sous la forme d'une *conjointure*.

L'étude des continuations montre que l'œuvre, aux XII^e et XIII^e siècles a été comprise par les contemporains comme une œuvre chrétienne. Quelles que soient les intentions des continuateurs, récupération ou interprétation, la composante chrétienne a été soulignée, bien que la composante celtique soit toujours restée présente. Il semblerait étonnant qu'un auteur se réclamant de saint Paul de manière si ostentatoire soit un païen. Si Chrétien utilise l'épître aux Corinthiens pour suggérer à son mandataire d'être généreux avec lui et, comme le suggère Roger Dragonetti⁶⁰, s'il en profite pour écorner au passage le *Roman d'Alexandre* et déclarer la supériorité de son *Conte* (comte), tout cela participe de la polyphonie de cette œuvre magistrale.

⁵⁷ SEGUY, *Les romans du Graal...*, op.cit., pp. 204-208.

⁵⁸ THOMAS D'AQUIN, *Questiones quodlibetales* VIII, art. 1, éd. Fr. Raymundi Spiazzi, Turin, Marietti, 1956.

⁵⁹ CHRETIEN, *Erec et Enide*, v. 25.

⁶⁰ DRAGONETTI, *La vie de la lettre*, op. cit., p. 111.

Remarquons *a contrario* que, selon Jean Marx, fervent défenseur de la thèse celtique, l'Eglise ne s'est jamais approprié l'épopée arthurienne, même dans ses versions les plus sacerdotales⁶¹.

En conclusion, à la suite de Roger Dragonetti, nous croyons en la « relation organique » qui lie le prologue à l'œuvre. Nous pensons donc que le *Conte* est de nature volontairement polysémique et nous chercherons les clefs d'une possible interprétation chrétienne dans la théologie paulinienne et la patristique, comme le suggère l'auteur lui-même.

2. Introduction aux *Moralia in Job* de Grégoire le Grand

2.1. Manuscrits et versions des *Moralia*



Morales sur Job, manuscrits de Cîteaux, Dijon ms 168-170.

Pendant plus d'une dizaine d'années, à Constantinople, puis à Rome, Grégoire le Grand rédige des sermons à partir du livre de Job, qu'il recueille en un livre de « Morales ». Il l'offrira à Léandre de Séville, vers 585⁶². Nous verrons que les *Moralia in Job*, comme la pensée de saint Grégoire, ont eu un grand impact parmi les pères de l'Eglise. Selon les

conservateurs de la bibliothèque de Dijon qui en détient une copie issue de Cîteaux, les *Moralia* est l'un des textes les plus répandus dans les bibliothèques des monastères au Moyen Âge⁶³. Si on ne prend comme outil de mesure que le nombre de manuscrits existant encore, force est de constater l'ampleur de la diffusion de cet ouvrage, pourtant particulièrement volumineux, avec ses trente-cinq livres.

En se basant sur une abondante bibliographie, René Wasselynck, dénombre la plupart des manuscrits connus, dont un certain nombre ont aujourd'hui disparus, mais

⁶¹ MARX Jean, La légende arthurienne et le Graal, Paris, PUF, 1952, p.7.

⁶² Selon sa propre lettre dédicace que l'on peut lire, par exemple dans GREGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job, Première partie, Livres I et II*, traduction GAUDEMARIS, Paris, Cerf, 1989. *Sources chrétiennes*, pp. 9 (date) et 115 (dédicace).

⁶³ Bibliothèque de Dijon, manuscrits : http://patrimoine.bm-dijon.fr/citeaux/doc/Les_manuscrits_celebres.pdf, consulté le 3 mars 2017.

demeurent identifiables par des références ou par leur présence dans des catalogues. Selon la liste qu'il a établie en 1956, il reste en France, en Amérique et en Italie, trois copies du VII^e siècle⁶⁴. Les copies des VIII^e, IX^e, X^e et XI^e siècles se montent à plus d'une centaine, réparties dans la plupart des pays d'Europe : Allemagne, Angleterre, Autriche, Belgique, Espagne, France, Italie, Suisse. Au XII^e siècle, le nombre de manuscrits des *Moralia* explose. Uniquement en France, trente et une villes en possèdent, parfois plusieurs exemplaires, dont certains, comme la copie cistercienne conservée à Dijon, sont de luxueux monuments de l'enluminure. Bien entendu, plus les copies sont récentes, mieux elles sont conservées. Cependant la multiplication des manuscrits au XII^e siècle indique un regain d'intérêt pour cette somme théologique : à l'époque de Chrétien de Troyes, « la doctrine de S. Grégoire [...] domine le débat et régent l'exégèse »⁶⁵. Actuellement, on trouve cet ouvrage, numérisé, dans de nombreuses bibliothèques patrimoniales de France⁶⁶. La base de données « Médium » du CNRS en dénombre cinq à Troyes, dont une abrégée⁶⁷. Dijon, qui possède les manuscrits de Cîteaux, en compte deux (dont celui de 1111 en trois codex). Autun en conserve plusieurs exemplaires dont un du VIII^e siècle, Reims en possède sept et Douai, fief de Philippe d'Alsace, pas moins de huit manuscrits datant d'avant le XIII^e siècle. Il est intéressant de noter que la ville de Beauvais, où se trouvait la bibliothèque dont Chrétien a tiré sa source pour le conte de *Cligès*⁶⁸, détenait au moins trois copies des VII^e et VIII^e siècles, aujourd'hui perdues ou dispersées. Paris réunit près de quarante manuscrits des VII^e au XII^e siècles, parfois rapatriés de divers monastères.

Nous pouvons donc sans autre assurer que Chrétien de Troyes a été en mesure de consulter cet ouvrage ou l'un des abrégés. Le clerc qu'il était a certainement baigné dans la théologie grégorienne, qu'il ait été séculier, régulier ou scolastique, ce que nous détaillerons plus tard. Nous verrons dans l'analyse comment la pensée ou plutôt l'enseignement grégorien s'inscrit dans l'œuvre que nous étudions.

⁶⁴ WASSELYNCK, *L'influence...op.cit.*, pp. 416-422.

⁶⁵ WASSELYNCK, *L'influence...op.cit.*, p. 206.

⁶⁶ Par exemple, celle de Chalon-sur-Saône, document ms 0007 datant de 1134 :

http://www.culture.gouv.fr/documentation/enlumine/fr/BM/chalon-sur-saone_004-01.htm ,

ou celle de la bibliothèque de Vendôme, document ms 0048 datant du deuxième quart (?) du XII^e siècle :

http://www.culture.gouv.fr/documentation/enlumine/fr/BM/vendome_046-01.htm.

⁶⁷ CNRS, Répertoire des manuscrits reproduits et recensés : <http://medium.irht.cnrs.fr/> , consulté le 3 mars 2017.

⁶⁸ CHRETIEN DE TROYES, « Cligès », dans *Œuvres complètes*, Daniel POIRION (dir.), Paris, Gallimard, 1994. *Nrf*, p. 173, v. 21.

Malgré tous les manuscrits en présence, nous n'avons trouvé qu'une traduction complète des trente-cinq livres, celle du duc de Luynes, qui date du XVII^e siècle (voir bibliographie). Dans nos citations de cet ouvrage, nous avons corrigé la graphie et l'orthographe pour plus de confort de lecture. Cependant nous avons conservé la prose du duc de Luynes. Malheureusement, nous ne savons pas sur quel manuscrit celui-ci a travaillé : certainement l'un des manuscrits complets conservé à Paris. Nous nous sommes référé également à la collection « sources chrétiennes » (Editions du Cerf) qui a publié un certain nombre de livres de cette œuvre en latin avec traduction en regard. Notre bibliographie donne les différents auteurs de ces traductions, en fonction des livres. Les éditeurs ne se sont pas basés sur des manuscrits, mais sur des éditions existantes du texte latin, notamment celle des Bénédictins de Saint-Maur de 1705, repris par Migne en 1849. Nous nous sommes référés à cette édition lorsqu'une vérification du latin était nécessaire. Afin de garantir une lecture cohérente de l'œuvre de saint Grégoire, nous avons d'abord lu et annoté les livres de la collection bilingue du Cerf, puis nous avons, au moyen de la version digitalisée du duc de Luynes, complété la recherche par mots-clefs. Dans les notes, nous identifierons généralement cette dernière source digitalisée en précisant GREGOIRE, Livre, Chapitre, Bnf 1, 2 ou 3, page. Lorsque le passage n'a pas pu être retrouvé par le moteur de recherche (vocabulaire différent), que nous nous référons au latin ou que nous utilisons la traduction des Editions du Cerf, nous notons : GREGOIRE, Livre, N^o, Traducteur, Cerf, Livres, page.

2.2. L'influence des *Moralia* au XII^e siècle

Le rôle supposé des *Moralia* dans la création iconographique n'est pas surprenant si l'on considère que ce texte a joué la fonction de traité de morale durant tout le haut Moyen Âge. C'est ce qu'attestent les très nombreuses copies exécutées durant cette période, ainsi que les abrégés ou « digests » qui permettaient de retrouver rapidement l'opinion de Grégoire. Les *Moralia* ont également joué un rôle très important dans la pastorale. Le texte, dépouillé sur le plan philosophique, s'attache au plus urgent, à savoir, la lutte contre le péché, et convenait donc à l'élaboration des sermons. C'est ainsi que les considérations morales de saint Grégoire se sont retrouvées dans maints sermons du XII^e siècle [...] Ce texte ayant servi de résumé dogmatique à de nombreux prédicateurs, on imagine l'impact qu'a pu produire – directement ou indirectement – l'œuvre de Grégoire. Cet impact a été particulièrement sensible dans le monde clunisien. L'intérêt pour saint Grégoire est constant de saint Odon à Pierre le Vénérable⁶⁹.

⁶⁹ ANGHEBEN, « Le combat du guerrier contre un animal fantastique... », *op. cit.*, p. 250.

Incontestablement, les *Moralia in Job* de Grégoire le Grand représentent un monument de la patristique dont l'influence au Moyen Âge a été considérable. René Wasselynck consacre sa thèse de doctorat en théologie à l'influence des *Moralia in Job* sur la théologie morale entre le VII^e siècle et les XII^e siècle. Son étude permet d'aller au-delà des chiffres seuls, que nous avons récapitulés au chapitre précédent. En effet, dans son analyse des traités théologiques et moraux de l'Eglise, des monastères et des écoles, il retrouve sans cesse des citations, des emprunts et des influences plus diffuses de l'enseignement de Grégoire. Wasselynck montre que la plupart des moralistes successeurs de Grégoire, se sont profondément inspirés de ses œuvres et particulièrement des *Moralia*. Pour n'en citer que quelques-uns, nommons Isidore de Séville, qui écrit au sujet de Grégoire : « Aucun docteur ne fut son égal »⁷⁰, Raban Maur, qui apprend à connaître Grégoire à Fulda, Hincmar de Reims, qui composa pour le roi Charles II, un traité basé sur les *Moralia*. Rupert, abbé de Saint-Héribert de Deutz, vers 1120, écrit :

Le bienheureux Grégoire est la lampe magnifique du Siècle de Rome, il est de la Sainte Eglise universelle, la colonne d'argent et l'appui d'or ; sans aucun doute, la Sagesse elle-même s'est penchée sur lui⁷¹.

Hugues de Saint Victor s'y réfère également : « Parmi tous les écrits des docteurs, j'estime qu'il faut s'attacher d'une manière toute spéciale à ceux de S. Grégoire »⁷². Dans son *Microcosmus*, Godefroy de Saint-Victor conseille à ses élèves le recours au texte original des *Moralia*⁷³. Gilbert Dahan mentionne également les *Moralia* de Grégoire le Grand parmi les textes patristiques régulièrement cités par les exégètes au XII^e siècle⁷⁴. Selon lui, son influence se fait particulièrement sentir dans l'exégèse monastique à laquelle l'importance accordée à la tropologie donne une « saveur si particulière »⁷⁵.

Nous observons donc que le manuscrit des *Moralia* était non seulement à disposition de Chrétien de Troyes, mais qu'il était un ouvrage de référence classique dans les monastères comme dans les écoles. Wasselynck résume :

⁷⁰ ISIDORE DE SEVILLE, *De viris illustribus*, ch. 40, cité par WASELYNCK, *L'influence...*, op. cit., p. 86.

⁷¹ RUPERT, *In Regulam S. Benedicti*, Livre. IV, ch. 8, cité par *ibid.* p. 170.

⁷² HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Didascalion*, Livre.V.ch.7, cité par *Ibid.* p. 190.

⁷³ GODEFROY DE SAINT-VICTOR, *Microcosmus*, Livre III, ch. 199, cité par *Ibid.* p. 206.

⁷⁴ DAHAN Gilbert, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècles*, Paris, Cerf, 1999. *Patrimoines du christianisme*, p. 83.

⁷⁵ *Ibid.* p. 86.

En théologie notamment, il [l'enseignement de Grégoire le Grand] a marqué les siècles suivants par ses doctrines spirituelles, mystiques et morales. Ses *Moralia in Job* ont été par excellence l'ouvrage classique de la morale chrétienne pour le haut Moyen Âge⁷⁶.

Puis, il précise :

Les *Moralia in Job* sont tout autant un traité de morale qu'une œuvre d'exégèse. Le livre de *Job* fournit la seule unité de cette vaste encyclopédie théologique par laquelle S. Grégoire léguait à la postérité non seulement un enseignement moral, mais une solide méthode exégétique qui devait être adoptée par tous les théologiens médiévaux⁷⁷.

Enfin, il conclut : « L'influence de S. Grégoire est au moins aussi grande pour la morale que celle de S. Augustin pour les questions de dogmes »⁷⁸. Le duc de Luynes, avoue sa vénération pour saint Grégoire :

[...] Parce qu'il n'y eu peut-être aucun père, hors saint Augustin, qu'il a regardé comme son maître, qui ait été plus rempli des vérités chrétiennes et surtout de celles qui vont à l'édification des mœurs et à établir une piété solide dans les âmes⁷⁹.

Les nombreuses abréviations effectuées pour diminuer le volume des trente-cinq livres des *Moralia*, sont également un signe de l'intérêt suscité par cette œuvre au Moyen Âge. Paterius, notamment, contemporain de Grégoire, a relevé les enseignements exégétiques des *Moralia*, qu'il a classés, non en fonction du livre de *Job*, mais dans l'ordre des livres bibliques cités par le commentaire. Le condensé de Paterius a été abondamment utilisé par l'Eglise dans les siècles suivants. Pierre de Londres classe les enseignements de Grégoire selon un ordre logique par thèmes⁸⁰. Pour les ordres, Odon de Cluny a rédigé un abrégé, *l'Epitome moralium*. L'école n'est pas en reste, puisque Guillaume de Champeaux écrit un *Moralia in Job abbreviata*⁸¹. Saint Grégoire doit, « dans une large proportion, à ses compilateurs, d'avoir été si bien connu et si universellement utilisé par les théologiens »⁸².

L'ouvrage était certes extrêmement long et touffu, mais les nombreuses abréviations le rendaient accessible à tous. Wasselynck conclut :

L'influence de S. Grégoire, en particulier celle des *Moralia*, sort donc intacte, sinon grandie, du remous du XII^e siècle, alors que d'autres autorités, incontestées jusque-là, Bède et Raban, par exemple, n'ont pas résisté à l'épuration⁸³.

⁷⁶ WASSELYNCK, *L'influence...*, op. cit., p. 3.

⁷⁷ *Ibid.* p. 55.

⁷⁸ *Ibid.* p. 330.

⁷⁹ LUYNES duc de, « Avis au lecteur » dans GREGOIRE, *Morales sur Job*, op.cit., Bnf 1, p.12.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 156.

⁸¹ *Ibid.*, p. 138.

⁸² WASSELYNCK, *L'influence...*, op. cit., p.157.

⁸³ *Ibid.*, op. cit., p. 206.

Vu son importance et sa diffusion, la pensée de Grégoire devait être familière à tout membre du clergé. Il n'est pas impensable que Chrétien ait tenté de la rendre accessible aux laïques. Nous avons constaté que plusieurs livres n'offraient aucune correspondance avec l'épisode du graal (Livres 3, 4, 14 et 19), alors que certains sont abondamment cités (Livres 1, 2, 13, 18 et 30 à 34). Il serait intéressant de vérifier si ces manques s'étendent à tout le roman et s'ils correspondent aux parties supprimées dans l'un des abrégés.

2.3. La pensée de Grégoire, telle qu'elle affleure dans le *Conte du graal*.

Il n'est pas possible ici de nous attarder sur la théologie de Grégoire le Grand, qui fait l'objet de trente-cinq livres. Dans une somme d'une telle richesse, il semble que nous pourrions trouver des similitudes avec n'importe quel texte médiéval. L'ambition de Chrétien de Troyes n'est tout simplement pas comparable à celle de Grégoire, ni sur le fond, ni sur la forme. Cependant, nous pouvons noter la récurrence de thèmes de la « vaine gloire » et de la charité, qui se trouvent en bonne place dans les deux œuvres. La grâce et le péché sont des thèmes traités avec insistance par Grégoire. Ils paraissent également essentiels dans le *Conte du graal*. L'orgueil est pour Grégoire le péché capital, puisqu'il pousse à commettre tous les autres⁸⁴. Or, chez Chrétien, Perceval comme Gauvain, ont à supporter les attaques d'un Orgueilleux, respectivement d'une Orgueilleuse. Wasselynck souligne l'importance de cette notion chez Grégoire :

Sans l'humilité, toutes les vertus possibles sont battues en brèche par le génie du mal qui tend des pièges jusque dans la pratique même de ces vertus. L'orgueil, son plus grand ennemi, se travestit souvent d'apparences si trompeuses que l'âme novice le prend pour une vertu. Cette duperie guette aussi ceux qui, parvenus à un certain degré de perfection se félicitent des résultats obtenus. Heureusement, Dieu protège les cœurs qui se donnent à lui, et sa Providence ne manque pas d'envoyer quelque défaite morale, qui ramène les âmes à plus de vigilance⁸⁵.

Le commentaire de Grégoire est basé sur trois sens de l'Écriture. L'auteur s'attache premièrement au sens littéral, qu'il explicite patiemment, puis il souligne le sens allégorique pour s'attarder sur le sens moral, du moins dans les premiers livres. Il élude le sens anagogique. Gilbert Dahan affirme que, de saint Augustin à Hugues de Saint Victor, « pour la plupart des exégètes médiévaux, la coexistence entre une

⁸⁴ GREGOIRE, Livre XXXI, Ch. XX, Bnf 3, p. 660 : « L'orgueil est le commencement de tout péché. Ses premières productions sont les sept vices principaux » - « *Initium omnis peccati superbia. Primae autem eius soboles, septem nimirum principalia vitia* ».

⁸⁵ WASELYNCK, *L'influence...*, op. cit., p. 21.

signification des mots et une signification des réalités est caractéristique de l'Écriture sainte et de son exégèse »⁸⁶. Notre hypothèse, qui suppose l'utilisation par Chrétien de Troyes des symboles et des méthodes de la patristique dans un conte laïque, fait endosser à l'auteur une ambition qui pourrait paraître blasphématoire.

Cependant, Mireille Séguy cite de nombreux auteurs qui ont cru reconnaître dans le *Perlesvaus* et la *Queste del Saint Graal* une volonté de traduire en quelque sorte l'exégèse sacrée⁸⁷. Nous avons vu que le thème des qualités d'une œuvre profane en regard de celles de l'Écriture sainte était en plein débat, à l'époque scolastique. Elle n'était pas tranchée et Thomas d'Aquin accordera aux œuvres profanes un certain apport moral. Frappier souligne la savante *conjointure* effectuée par Chrétien entre les traditions bibliques et celtiques. Marcelle Altieri a relevé le tribut que le *Conte* doit aux proverbes (la plupart du temps bibliques) et aux figures gnomiques. Le procédé que nous attribuons à Chrétien de Troyes n'est donc pas stigmatisé à son époque ; au contraire, il est même dans l'air du temps. Les continuations, à caractère plus ostensiblement biblique, sont à notre avis moins des récupérations que le prolongement de cette mode exploratoire d'une certaine littérature morale en langue vernaculaire.

Grégoire donne la signification de tous les objets ou actions mentionnés dans le livre de *Job*. Il en passe des centaines en revue au long des trente-cinq livres de son œuvre. Notre hypothèse est que celle-ci a fait office de recueil de symboles pour Chrétien ; il y aurait puisé les objets de son *Conte* qui trouvent leur polysémie en cette interprétation grégorienne.

Les *Moralia* forment une exégèse extrêmement fouillée, basée sur la sagesse et les connaissances immenses de Grégoire le Grand. L'auteur y explique des procédés littéraires que l'on retrouvera appliqués dans le *Conte du Graal*. Nous indiquons ici ceux dont le rapport avec le *Perceval* est le plus évident.

La manière dont Grégoire analyse le temps et les moments semble s'appliquer parfaitement au texte de Chrétien. Il écrit :

C'est par l'indication du moment que [l'Écriture] exprime l'aboutissement d'un événement. Comme Judas n'aura pas recours au pardon, on nous montre son départ dans la nuit... [...] Donc, comme la tentation de Job se termine en victoire, elle nous est montrée commençant « de jour »⁸⁸.

⁸⁶ DAHAN Gilbert, *L'exégèse chrétienne de la Bible...*, op.cit., p.302.

⁸⁷ SEGUY, *Les romans du Graal...*, op.cit., pp. 203 sqq.

⁸⁸ GREGOIRE, Livre II, GAUDEMARIS, Cerf, Livres I et II, p. 257, sens littéral.

Ainsi l'aventure de Perceval commence-t-elle un beau jour de printemps. Tout indique dans ce texte un commencement, et un commencement joyeux – l'histoire se terminera bien. Notons aussi que le jour de la Pentecôte semble se passer deux fois le même printemps. Francis Dubost relève que les deux Pentecôtes citées dans le *Conte* ne correspondent pas à la « vision quantitative du temps » à laquelle il faut « substituer une vision qualitative »⁸⁹. Nous pensons que Chrétien suit Grégoire en situant ses événements en fonction de la symbolique des instants : la Pentecôte - venue de l'Esprit Saint, illumination, qui permet de comprendre les mystères de Dieu et de le servir avec une foi renouvelée - est le temps idéal pour que la cour du roi Arthur reçoive la visite de messagers. Parallèlement, Perceval quitte Beaurepaire lorsque la foule semble fêter l'Ascension. C'est donc également dans le temps de Pentecôte qu'il reçoit la révélation du graal. Ensuite, Perceval se convertit un vendredi saint et communie le jour de Pâques, ce qui qualifie sa résurrection spirituelle (vv. 6512-13). Le jour de Pâques, « printemps » spirituel, est le dernier où on entend parler de Perceval, *De Perchevax plus longuement ne parole li contes chi* (vv. 6514-15).

Dominique Boutet, qui n'en identifie pas la source, montre cependant que ce procédé est largement utilisé dans les chansons de geste et que les grandes fêtes religieuses sont les temps préférés des auteurs⁹⁰. Antoinette Saly apporte un regard intéressant qui met en évidence une symétrie entre la partie Perceval et la partie Gauvain et qui corrobore l'utilisation symbolique des temps : « [il s'agit] pour l'auteur de souligner une correspondance dans une composition d'un type particulier et non d'établir un calendrier des aventures »⁹¹.

Nous avons noté également la manière dont Grégoire utilise la symbolique des chiffres et notamment son intérêt particulier pour les nombres 5, 10 (2x5), 50 et 500, que nous retrouvons de manière marquée chez Chrétien. Notons *a contrario* que Grégoire s'attache également au chiffre sept, quasi inexistant chez Chrétien. Grégoire est d'ailleurs connu pour avoir porté à sept la liste des péchés capitaux⁹² ; or, comme nous allons le voir, Perceval enfreint de manière identifiable les dix commandements, mais on a plus de mal à lui attribuer les sept péchés.

⁸⁹ DUBOST, Francis, *Le Conte du Graal ou l'art de faire signe*, Paris, Honoré Champion, 1998, pp. 39, *sqq.*

⁹⁰ BOUTET Dominique, *Formes littéraires et conscience historique, aux origines de la littérature française 1110-1250*, Paris, PUF, 1999, p. 112.

⁹¹ SALY Antoinette, « La récurrence des motifs en symétrie inversée et la structure du Perceval » dans HUE Denis (dir), *Polyphonie du Graal*, Orléans, Paradigme, 1998, pp. 147-168, p. 156.

⁹² WASELYNCK, *L'influence...*, *op.cit.*, p. 31.

Plusieurs éléments du prologue de Chrétien de Troyes sont des thèmes affectionnés par saint Grégoire, notamment la parabole du semeur, celle de la main gauche et de la main droite, le péché d'orgueil et la représentation de saint Paul comme l'exemple même du Prédicateur. C'est leur conjonction qui conforte notre hypothèse.

3. Pourquoi *Job* ?

3.1. Les tableaux

Deux scènes, que nous appelons ici « tableaux », ont attiré notre attention dès le début du récit. Ce sont l'épisode des javelots, lancés dans quatre directions (v. 96-100), et celui des chevaliers que Perceval rencontre au début du *Conte* (v.111, *sqq*). Ces deux tableaux, placés au début du roman, forment comme des illustrations des deux scènes les plus symboliques du livre de *Job* : l'absence de Dieu dénoncée par Job, sa plainte de ne pas le trouver, même en le cherchant aux quatre points cardinaux (Job 23, 8-9) ; et la fameuse confession de Job : « Je ne te connaissais que par ouï-dire, maintenant, mes yeux t'ont vu » (Job 42,5).

3.1.1. Ah ! si je savais où le trouver !

Au début du *Conte du Graal*, Perceval, en jouant avec ses javelots, semble tracer une croix, dont la signification nous échappe. Or cette figure est très proche d'une image fameuse du livre de *Job* où le sage se plaint de l'absence de Dieu, qu'il cherche aux quatre points cardinaux. Citons le passage de *Job* en trois versions :

Ah ! si je savais où le trouver, j'arriverais jusqu'à sa demeure.
[...] Mais si je vais à l'Orient, il n'y est pas, à l'Occident, je ne l'aperçois pas.
Est-il occupé au Nord, je ne peux l'y découvrir, se cache-t-il au Midi, je ne l'y vois pas⁹³.

*Si ad orientem iero, non apparet ; si ad occidentem, non intellegam eum ; si ad sinistram, quid agam ? non apprehendam eum ; si me vertam ad dexteram, non videbo illum*⁹⁴.

Mais voici, je vais devant, il n'est pas ; derrière, je ne le discerne pas
A gauche, quand il agit, je ne le contemple pas
Il s'enveloppe à droite, je ne le vois pas⁹⁵.

⁹³ Job 23, 8,9, traduction TOB.

⁹⁴ *Corpus christianorum*, Liber XVI, XXX-XXXI, p. 821.

⁹⁵ Job 23, 8,9, traduction Chouraqui.

Citons le passage de Perceval correspondant :

Des gaveloz que il avoit
Aloit environ lui lanchant
Une eure [arriere] et autre avant
Une eure en bas et autre en haut⁹⁶.

Cette image énigmatique du *Conte du Graal*, trouve donc son pendant dans le livre de *Job*. Saint Grégoire souligne cet aspect : Dieu est partout mais on ne peut le voir. Au livre XVI des *Moralia*, il définit Orient, Occident, gauche et droite comme diverses attitudes du croyant qui l'empêchent de contempler Dieu⁹⁷. Lancer des javelots en arrière, en haut et en bas n'est pas pratique, on y décèle naturellement un symbole. On peut y voir la croix du Christ, comme tracée dans l'air. Ces deux réflexions théologiques sont complémentaires : la recherche de Dieu, pour être fructueuse, doit passer par le Christ. C'est ce que dit l'apôtre Jean, au verset 18 du premier chapitre de son Evangile : « Personne n'a jamais vu Dieu ; Dieu Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a dévoilé ». La « croix de Perceval », si difficile à analyser, trouve une justification dans ce parallélisme. Soulignons que cette croix est verticale, alors que celle de Job est horizontale ; on peut se demander si elle ne constitue pas un indice de la conversion de l'auteur.

La correspondance entre cet épisode du *Conte du graal* et la version Chouraqui est encore meilleure puisqu'il traduit « avant » et « arrière » au lieu d'Orient et Occident. Nous avons recherché les commentaires de Rachi de Troyes sur ce passage : ils sont édifiants. Rachi cite les mots hébreux à l'origine d'Orient et Occident et commente : « Parce que l'Est est le devant du monde, l'Ouest en est l'arrière »⁹⁸ ; et il précise : Nord, littéralement en hébreux : gauche⁹⁹. Nous n'avons pas les capacités d'étudier le texte en hébreu, la seule traduction qui existe des commentaires de Rachi sur le livre de *Job* est en anglais : il ne nous semble donc pas possible d'effectuer une étude valable sur ces points. Notons cependant que, si notre hypothèse de l'utilisation de *Job* est avérée, ce genre de points de traduction pourrait faire pencher la balance vers l'identification juive de Chrétien de Troyes. On pourrait du moins supposer une

⁹⁶ vv. 96-99.

⁹⁷ GREGOIRE, Livre XVI, Ch. XI, Bnf 2, p. 334. [Bocognano, Cerf, Livres XI-XVI, p. 198].

⁹⁸ Commentaire de Rachi en anglais : *since the east is the front of the world, the west is found to be the back of the world*. RACHI, commentaires sur Job : http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/16425#showrashi=true, consulté le 3 mars.

⁹⁹ La gauche des vanités (Grégoire dit : aller à gauche, c'est consentir aux délices du péché – *peccatorum delectationibus consentire*) peut bien correspondre au « bas » alors que la droite suggère le « haut » (*virtutibus elevatur*).

érudition particulière de cet auteur ; puisque, selon Gilbert Dahan, « la présence significative d'interprétations juives dans l'exégèse chrétienne des XII^e et XIII^e siècles » est établie. Ceci pourrait rapprocher notre auteur aussi bien de Cîteaux¹⁰⁰, par exemple, que des Victorins.

3.1.2. Je ne te connaissais que par ouï-dire, maintenant, mes yeux t'ont vu.

Cette parole de Job est l'une des plus importantes du livre de sagesse. Il vaut la peine ici de reproduire en entier le dernier poème du livre avant la conclusion en prose, au chapitre 42.

Alors Job répondit au Seigneur :
Je reconnais que tout est possible pour toi,
je sais qu'aucun projet ne peut t'embarrasser.
Tu l'as dit : j'ai osé rendre tes plans obscurs
à force de parler de ce que j'ignorais.
Je l'avoue : j'ai parlé d'un sujet trop ardu,
je n'y comprenais rien et ne le savais pas !
« Écoute, disais-tu, et laisse-moi parler ;
je t'interrogerai et tu me répondras. »
Je ne savais de toi que ce qu'on m'avait dit,
mais maintenant, c'est de mes yeux que je t'ai vu.
C'est pourquoi je retire ce que j'affirmais,
je reconnais avoir eu tort et m'humilie
en m'asseyant dans la poussière et dans la cendre¹⁰¹.

« Je ne savais de toi que ce qu'on m'avait dit, mais maintenant, c'est de mes yeux que je t'ai vu ». Chrétien place cette problématique également tout au début de son *Conte*. Il la souligne à plusieurs reprises de manière littéraire. Perceval rencontre les chevaliers premièrement par l'ouïe, puis par la vue. Tout un champ sémantique de l'ouïe, puis de la vue opère dans le passage des vers 100 à 125 (ouïe), puis 126 à 158 (vue).

tant qu'il oï parmi le gaut (v. 100).

Le champ sémantique est celui d'un grand vacarme, les chevaliers heurtent les branchages de leurs armes, les hauberts crissent, les écus résonnent. Le jeune homme entend mais ne voit pas ceux qui s'approchent rapidement.

¹⁰⁰ On se souvient qu'Etienne Harding avait consulté les savants juifs pour l'édition de sa fameuse Bible. Il a également fait recopier les *Morales sur Job*, nous l'avons vu.

¹⁰¹ Job 2, vv. 2-6.

li vallés ains qu'il les **veïst** (v. 126).

Le champ sémantique devient celui de la vue. Le jeune homme voit les hauberts étincelants, les heaumes brillants, les lances, les écus qu'il n'avait encore jamais vus, de couleurs verte et vermeille brillant sous le soleil, et l'or et l'azur et l'argent, tout cela lui paraît beau et séduisant.

Enfin, le dialogue de Perceval et de sa mère après la rencontre avec les chevaliers reprend à trois reprises le champ sémantique de l'entendre et du voir, dans l'ordre. D'abord par Perceval : « Mere dont ne soliez vos **dire**... » (v. 383), puis « Ne **vi** ge ore... » (v. 390) ; ensuite par sa mère : « Biax filx, encor le **di** ge bien » (v. 388), puis « tu as **veü**... » (v. 398). Enfin, la mère résume son désir de protéger son fils de la chevalerie : « Que ja n'en **oïssiez parler** ne que ja nul n'en **veïssiez** » (vv. 410, 411).

3.2. Les similitudes

En analysant les personnages, nous avons cru discerner des similitudes frappantes entre Job et Perceval. Les deux hommes sont présentés de la même façon, cependant leurs caractéristiques sont inversées. Il semble que Perceval soit défini comme une figure de Job en miroir. Si notre proposition est correcte, elle doit se décliner sur toutes leurs caractéristiques. Si nous admettons que l'auteur tente une *conjointure* et que celle-ci est pour lui *senefiante*, alors, ces correspondances peuvent être symétriques ou spéculaires, mais elles doivent être systématiques. Si seuls quelques points concordent, nous devrons en déduire qu'il n'y a de la part de l'auteur qu'une recherche de couleur ou de décor. Nous étudions la description des personnages à partir du livre de *Job* :

Présentations de Job au début du conte, Job 1, 1*sq*q (TOB) :

- Il y avait, au pays de Ouç, un homme du nom de Job,
- Il était, cet homme, intègre et droit, craignait Dieu et s'écartait du mal,
- Sept fils et trois filles lui étaient nés,
- Il possédait sept mille moutons, trois mille chameaux, cinq cents paires de bœufs, cinq cents ânesses et une très nombreuse domesticité,
- Cet homme était le plus grand de tous les fils de l'Orient.

Présentation de Perceval au début du conte, vv. 74-481 :

- [Il] avait pour domaine la *Gaste Forêt soutainne* [v. 75] ; il ne sait pas son nom : sa mère l'appelle *Biax Filz*. [vv. 344-360],
- Passage des chevaliers : on voit qu'il est « simple » (sot) mais non droit, puisqu'on l'entend penser une désobéissance aux préceptes de sa mère et de la religion [vv. 111 *sqq.*],
- Le fils de la veuve est donc orphelin [v. 74] ; il a perdu son père et ses frères [v. 481],
- Sa mère possède douze bœufs [v. 84],
- Sa famille est tombée en grande pauvreté [v. 441].

Nous constatons qu'au début de chaque conte, les personnages sont présentés selon les mêmes éléments :

- A un homme du pays d'Ouç, correspond un Gallois de la *Gaste Forêt soutainne*. A un homme connu de tous, correspond un garçon qui n'est connu de personne, incapable de révéler son identité,
- A un homme mûr, simple et droit correspond un homme jeune, sot et tortueux,
- A un père de famille nombreuse correspond un orphelin,
- A un homme qui possède un immense cheptel (les bœufs sont mentionnés) correspond un homme qui possède douze bœufs,
- A un riche et « grand » Oriental correspond un Gallois de haute naissance, mais tombé en grande pauvreté,

Par ailleurs, Chrétien sème des indices permettant d'identifier son texte de référence. Au début des malheurs chez Job, les bœufs labourent (nous soulignons) :

Un jour... **Les bœufs** labouraient et les ânesses paissaient à côté d'eux (Job, 1, 13 -14).

Au début de l'aventure chez Perceval, les bœufs hersent :

Il pensa que veoir iroit
 Herceors que sa mere avoit
 Ses avaines li herçoient ;
Bués .xii. et .vi. herces avoient (vv. 81-84).

Le point d'ancrage est clairement les bœufs. Autre indice frappant, aussi bien dans le conte de *Job* que dans le *Conte du Graal* : les chiffres. Dans le livre de *Job*,

au début et à la fin du conte, sont dénombrés les enfants de Job. Au temps de la prospérité :

Il lui naquit sept fils et trois filles (Job, 1,2).

A la restauration :

Il eut sept fils et trois filles (Job, 42,13).

Dans les aventures de Perceval, on constate un décompte semblable qui n'a apparemment pas de signification. Au début du conte, Perceval rencontre cinq chevaliers qui lui demandent :

Veïs tu hui en ceste lande
.v. chevaliers et .iii. pucelles ? (Vv. 184, 185.)

A la fin de la partie qui le concerne (et peut-être est-ce un indice qu'elle est effectivement terminée), il rencontre les pénitents, (édition Poirion) :

S'a cinc chevaliers ancontrez
Et, avoec, dames jusqu'a dis. [Vv. 6242, 6243]¹⁰²

Le changement du nombre de jeunes filles dans l'histoire de Perceval indique une dissymétrie que nous montrerons signifiante. Remarquons ici que, comme dans le livre de *Job*, ces chiffres encadrent l'histoire de Perceval, ce qui ne semble pas fortuit. L'établissement d'un personnage en miroir ou en opposition par rapport à un héros connu de leur public est un procédé littéraire apprécié des romanciers. Nous avons constaté la correspondance inversée des éléments de comparaison des deux héros : lieu, nom, famille, biens, reconnaissance publique, caractère. D'autres points concordent de manière parallèle.

a) Deux hommes qui parlent trop !

Parler trop, c'est le défaut aussi bien de Job que de Perceval. En cela ils se ressemblent, il est aisé de le prouver. *A contrario*, devant les mystères du ciel, ils agissent pareillement ; alors que Dieu lui expose les merveilles de la création, Job se tait, tout comme Perceval au passage de la lumière du graal. Voyons cela dans le livre de *Job* :

¹⁰² Dans le manuscrit Guiot, édité par Poirion, il s'agit de cinq chevaliers. Dans les autres manuscrits, les chevaliers sont au nombre de trois ou d'un, ce qui introduit une dissymétrie.

Intervention de Çofar :

Un tel flot de paroles restera-t-il sans réponse ?
L'homme éloquent aura-t-il raison ? (Job 11, 2).

Et de l'ami Elifaz :

Est-ce d'un sage de répondre par une science du vent, de s'enfler le ventre de sirocco,
d'argumenter avec des mots sans portée, avec des discours qui ne servent à rien ?
(Job15 : 2,3).

Enfin, la sévère interpellation de Dieu lui-même :

Qui est celui qui obscurcit mes desseins par des discours sans intelligence ? (Job 38 : 2).

Job est un homme que la douleur aveugle, mais il est caricaturé par ses amis comme un imbécile bavard. Or, le caractère principal de Perceval au début du conte est bien d'être un imbécile bavard ! Chrétien force encore le trait, ce qui rend le conte très amusant. Le premier dialogue montre un Perceval impatient de connaître les armes du chevalier. Il pose d'innombrables questions, montrant l'étendue de son ignorance, et ne répond pas à celles du chevalier :

Or sui je molt bien assenez
Fait li chevaliers, ce m'est vis.
Je quidoie, biax dols amis,
Noveles aprendre de toi,
Et tu les vels oïr de moi.
[...]
Naie, vallet tu iez toz sos !
[...]
Vallet, de che n'ai-je que faire. (Vv. 192, 200, 208).

La scène de la première entrevue de Perceval à la cour du roi Arthur est trop longue à décrire, mais il y est clairement caricaturé comme un fieffé imbécile qui parle à tort et à travers. Il commence par entrer à cheval dans la grande salle et c'est lui qui parle en premier : il demande à un valet de lui dire qui est le roi ! Lorsqu'il rencontre celui qui va devenir son initiateur au métier des armes, Perceval se distingue dès qu'il ouvre la bouche :

Sire, ce m'ensaigna ma mere.
Diex beneïe toi, biax frere,
Fait li preudom, qui niche et sot
Au parler reconneü l'ot. (Vv. 1363, *sqq.*).

Ces passages sont amusants. Le précepteur, Gornemant de Goort est un vrai *preudom* qui ne tient pas rigueur au jeune homme de sa sottise et qui discerne en lui le talent de chevalier. A la fin de son apprentissage, il lui fait cependant la recommandation suivante :

Et gardez que vos ne soiez
Trop parlans ne trop noveliers :
Nus ne puet estre trop parliers
Qui sovent tel chose ne die
Qu'en li atorne a vilonie,
Car li sages dit et retrait :
« Qui trop parole, pechié fait. »
Por che, biax frere, vos chastoi
De trop parler. (Vv.1648, *sqq.*).

Le bavardage caractérise donc bien Perceval.

b) Le questionnement et le silence

Le livre de *Job* est celui du questionnement. Dieu commence par questionner Satan, lui demandant d'où il vient, puis s'il a vu son serviteur Job (Job, 1, 7). Le Malin lui répond par une question : « Est-ce pour rien que Job craint Dieu ? » (Job 1, 8). Les discours des amis, comme les réponses que leur fait Job, sont jalonnés de questions existentielles : « Tes espérances fondaient-elle seules ta bonne conduite ? » (Job 4, 6) ; « L'homme serait-il plus pur que son auteur ? » (Job 4, 17) ; « Serait-ce donc le néant, ce secours que j'attends ? » (Job 6, 13). A partir du chapitre 38 jusqu'au 42, le questionnement est central. D'abord Dieu intervient par cette interrogation : « Qui est celui qui dénigre la providence par des discours insensés ? » (Job 38, 2) ; « Je vais t'interroger et tu m'instruiras » (Job, 38, 3), puis il harcèle Job de questions et termine : « Celui qui ergote avec Dieu voudrait-il répondre ? » (Job 40, 1,2).

Le livre de *Job* est aussi celui de la parole dite et de la parole tue. Après le premier discours de Dieu, Job répond : « Je mets ma main sur la bouche. J'ai parlé une fois, je ne répondrai plus, deux fois, je n'ajouterai rien » (Job 40 : 4,5). Dieu continue la présentation de ses œuvres, à la fin de quoi, Job se « convertit » et avoue : « Eh oui ! j'ai abordé sans le savoir des mystères qui me confondent. [...] Je ne te connaissais que par ouï-dire, maintenant mes yeux t'ont vu. » (Job 42 : 3, 4). Ce passage présente trois éléments caractéristiques du *Conte du Graal* : le questionnement, le mutisme, les discours insensés. A cela s'ajoute l'humble

conversion du héros. Nous étudierons plus en détail le questionnement et le mutisme de Perceval.

Cependant, nous n'analyserons pas plus avant les personnages, ni leurs similitudes ni leurs différences, car notre propos n'est pas d'identifier Perceval à Job. La condensation remarquable des caractéristiques principales du livre de *Job* au sein du *Conte du Graal* nous a servi de piste pour identifier les *Moralia in Job* comme l'une des sources possibles du *Conte du Graal*. Nous allons maintenant nous pencher sur ce texte car la moisson y est plus abondante et plus précise.

4. Étude comparée du *Conte du Graal* et des *Moralia in Job*.

Les deux livres sont trop volumineux pour être analysés entièrement dans cette étude. Aussi, nous a-t-il semblé intéressant de choisir un passage significatif : le château du graal. Ce choix se justifierait simplement par l'intérêt de cet épisode et par son hermétisme. Cependant, une autre raison nous a poussé à choisir cette partie du texte : sa similitude avec le récit de la première rencontre de Perceval avec Arthur. En effet, les mêmes objets apparaissent dans les deux passages, ce qui permet une plus large application du symbolisme découvert dans les *Moralia*. Cette correspondance permet également de ne s'attacher qu'aux objets importants. Les deux récits sont riches en descriptions : objets de décor ou de costume, plats et nombreux personnages. La concordance de ces deux passages nous permet de sélectionner prioritairement ceux qui se retrouvent dans les deux tableaux pour ensuite aller chercher dans les *Morales sur Job* leurs significations. Dans un premier temps, nous chercherons les corrélations entre les deux récits évoqués.

4.1. Deux passages symétriques

L'arrivée de Perceval à la cour d'Arthur est racontée entre le vers 834 et le vers 1306, alors que la scène du château du graal commence au vers 2976 pour se terminer au vers 3419. Chrétien semble procéder ici de la même manière qu'avec le livre de Job, ce qui tend à confirmer notre première analyse : il utilise les mêmes éléments, mais il opère un retournement systématique. L'aventure est bien délimitée dans les deux cas. Elle commence par le fait que Perceval demande son chemin (à un charbonnier dans le premier cas et au pêcheur dans le second), puis par la description du

château de Carduel où se trouve la cour d'Arthur ou celui du roi Pêcheur. Elle se termine alors que Perceval repart seul de chacun de ces châteaux, à cheval, et qu'il entre dans la forêt. Un élément est notable dans les deux épisodes : l'un des protagonistes fait preuve de mutisme. A Carduel, c'est Arthur qui se tait par cinq fois (et nous verrons que ce chiffre est important) alors qu'au château du graal, bien entendu, c'est Perceval. (Traduction Poirion)

v. 908 Arthur est pensif v. 911 Arthur est pensif et muet v. 924 Le roi se tait et ne dit mot v. 926 Le roi est pensif et ne dit mot v. 929 Perceval se plaint qu'on ne peut en tirer une seule parole [du roi]	v. 3204 Perceval se retient de demander v. 3209 Il a appris à se garder de trop parler v. 3244 Il n'ose demander v. 3253 il ne pose aucune question vv. 3292-3298 Il ne demanda pas, il s'est tu plus longtemps qu'il ne convenait
---	--

L'inversion des deux tableaux est parfaitement mise en scène par l'ambiance générale des châteaux. La cour d'Arthur est désordonnée et bruyante alors que le château du roi Pêcheur est tranquille. Par contre, il est très illuminé ; ici, une correspondance sémantique bruit/lumière est mise en place. Il est possible d'apparier les événements les uns après les autres. Nous ne soulignerons ici que ceux qui nous semblent importants.

Au château de Carduel, Perceval arrive dans une salle carrée. Tout est en désordre, les chevaliers parlent à tort et à travers et échangent des plaisanteries. Il n'y a pas de préséance, puisque Perceval ne perçoit pas qui est le roi. Une coupe de vin a été renversée sur la reine qui, désespérée, est partie précipitamment. Le nouveau venu entre à cheval dans la salle et personne ne lui en fait le reproche. Il n'est pas salué, ni accueilli comme il se doit. Il fait tomber le chapeau du roi avec son cheval. Une jeune fille rit et parle fort, Keu se fâche et la giflé, il culbute le sot dans le feu, l'un crie et l'autre pleure. Perceval se montre impertinent et impatient. La scène est burlesque. Reprenons en détail :

Yonet arrive avec un couteau. Ce fait en apparence insignifiant est intrigant : à quoi un tel détail peut-il servir, s'il n'est symbolique ? Nous le croyons complément au tailloir ; en effet, les deux objets forment une paire. Perceval demande au jeune homme de lui indiquer qui est le roi. « Qui est le roi ? » est à notre avis une question essentielle que le jeune homme ose poser à Carduel et qui pourrait correspondre à

celle qu'il n'a pas posée au château du Roi Pêcheur : « Qui sert-on de ce graal ? ». Nous reprenons ce point au chapitre 5.1.

La coupe de vin - complément au graal qui contient l'hostie - a été renversée. La reine, personnage absent, au même titre que le vieil homme *esperitaus* qui survit quasi éternellement, forme avec ce dernier une paire spéculaire puisqu'elle est *en sa chambre ou ele s'ocist*¹⁰³. Perceval se moque des ennuis du roi et de la reine, mais il ramènera la coupe. Il s'entretient avec une belle jeune fille qui rit. Elle parle fort et lui prédit un brillant avenir dans la chevalerie. On assiste ensuite à l'intervention de Keu et du sot, très bruyante elle aussi et surtout violente puisque Keu frappe la jeune fille, puis pousse le sot dans le feu.

Perceval s'en va chercher les armes du chevalier Vermeil. Celui-ci le renverse avec sa lance, Perceval le tue avec son javelot. Il endosse les armes du chevalier Vermeil. Yonet lui donne l'épée et lui enseigne comment la ceindre. Au château du graal, revêtir un habit rouge et ceindre une épée sont les premières choses que Perceval est invité à faire. A l'intérieur du château, l'ambiance diffère entièrement de celle de Carduel et les objets du cortège apparaissent exactement en sens inverse. La salle est également carrée¹⁰⁴, au milieu se trouvent un lit et un feu. Il y a de la place pour beaucoup de monde, mais on ne parle de personne, la salle semble silencieuse. Par contre, elle est éclairée par un grand luminaire *si grant com on le pooit faire de chandoiles en .i. hostel*¹⁰⁵. Ici, le champ sémantique est celui de la lumière alors que c'est le bruit qui était mis en avant dans le château de Carduel. De même, le graal, porté par une belle jeune femme, émet une forte lumière, alors que la belle jeune fille de Carduel rit et prophétise en parlant fort. Enfin, le graal est précédé de deux jeunes hommes qui portent des chandelles tandis que l'épisode de la jeune fille est suivi d'une dispute bruyante entre Keu et le sot.

Contrairement au roi Arthur, le roi du château du graal est reconnaissable à son air noble et par sa position au centre de la pièce. Il porte un chapeau noir enturbanné de pourpre. Il accueille chaleureusement le jeune homme et le prie de s'asseoir sur son lit. Il s'enquiert de lui alors qu'Arthur, dont Perceval avait fait tomber le chapeau, ne se préoccupait que de ses propres soucis. Tout oppose ces deux rois.

¹⁰³ V. 965.

¹⁰⁴ Comme le souligne Pierre Gallais dans GALLAIS, *Perceval et l'initiation*, op. cit., pp. 285-286.

¹⁰⁵ V. 3188.

Dans les deux scènes, Perceval reçoit des informations sur son destin. A Carduel, il apprend que dans le monde *n'il n'i ert, n'en ne l'i savra nul meillor chevalier de toi* ¹⁰⁶ ; au château du roi Pêcheur, c'est l'épée qui lui est destinée. A Carduel, Perceval, en lui rapportant sa coupe, sauve le roi, sans le savoir. Au château du Roi Pêcheur, il condamne le roi, sans le savoir. Au sortir des châteaux, le Roi Pêcheur ne se préoccupe pas de Perceval alors qu'Arthur prend des nouvelles du jeune homme auprès de Yonet ; il regrette de ne pas l'avoir retenu et s'inquiète de son sort. Les divers éléments peuvent être mis en parfaite correspondance spéculaire et en chiasme, ce qui éclaire certains détails étranges des deux scènes, comme le couteau de Yonet ou la volonté exagérée de mourir prêtée à la reine. Le tableau ci-dessous nous permet de déceler les objets importants de ces scènes, puisqu'ils peuvent se placer par paires cohérentes.

Château du graal (Roi Pêcheur)				Carduel (Arthur)
Le Roi offre une épée à Perceval qui la ceint		1		Yonet arrive avec un couteau
La lance qui saigne d'un sang vermeil passe devant le Roi blessé par un javelot		2		La coupe de vin est renversée sur la reine qui s'enferme dans sa chambre pour mourir
Les lumières portées par deux jeunes hommes sur des chandeliers		3		Le bruit de la gifle et de la dispute de Keu avec le sot
Le graal qui contient l' hostie est porté dans la chambre à côté où il fait vivre un vieillard <i>espritaus</i>		4		Le chevalier Vermeil blesse Perceval avec sa lance ; il verse son sang , blessé par le javelot de Perceval,
Une jeune fille porte le tailloir d'argent		5		Perceval prend l' épée et la ceint

Une telle mise en correspondance n'est pas la seule du récit. La relation Beaurepaire/Escavalon, en miroir et en chiasme, a été effectuée par Antoinette Saly¹⁰⁷. Roger Dragonetti a parfaitement montré la symétrie entre la partie Perceval et Gauvain dont la cohérence ne permet plus de douter de l'unité de l'œuvre. Dans ces

¹⁰⁶ Vv. 1042-1043.

¹⁰⁷ Saly Antoinette, « Beaurepaire et Escavalon », dans HÜE Denis (dir.), *Polyphonie du Graal*, Orléans, Paradigme, 1998, pp.

deux études, c'est le château des reines mortes qui est comparé à celui du graal parce que, dans les deux épisodes, se passent des merveilles. Dans le château du graal, Perceval rencontre sa famille, composée de deux rois ; au château des reines, Gauvain rencontre sa famille composée de deux reines. Les correspondances, là encore, souvent spéculaires, sont nombreuses ; nous utiliserons cet épisode pour la vérification de notre hypothèse dans la partie Gauvain.

La correspondance que nous venons de relever, nous permet d'établir une liste cohérente des objets dont nous irons chercher la signification dans les *Moralia* de Grégoire le grand. Nous analyserons la scène du château du graal à la lumière de Grégoire, en étudiant particulièrement les objets ou objets complémentaires (tailloir/couteau), que l'on retrouve dans les deux épisodes.

4.2. Étude de la scène du graal

Nous étudierons le passage compris entre le vers 2976 et le vers 3421. Cet épisode est introduit par une situation dite « ouverte » : le jeune homme cherche son chemin, comme il le fait dans l'épisode de Carduel. Cependant, l'approche du château du graal est marquée spirituellement. Premièrement par une intervention du narrateur qui précise (nous soulignons) :

Et tote jor sa **voie** tint
Qu'il n'encontra rien terïene
Ne crestien ne crestiene
Qui li seüst **voie** ensaignier (vv. 2976-2979).

Cet en-tête montre que Perceval cherche sa « voie » ; le mot, souligné à deux reprises, est le même dans tous les manuscrits. L'ambiguïté de ce nom, qui évoque un chemin, aussi bien spirituel que matériel, ainsi que ceux de « chrétien et chrétienne » qui peuvent désigner le quidam aussi bien que la personne croyante, marquent le début de cette aventure spirituelle.

Cette phrase à double sens suggère que Perceval effectue un voyage au sens propre comme au sens figuré pour lequel il ne trouve personne pour le guider, « ni chrétien, ni chrétienne qui puisse lui indiquer la voie » ¹⁰⁸. Elle correspond également au début du récit : la croix que Perceval trace avec ses javelots. Si cette croix est bien en rapport avec la recherche de Job, comme nous l'avons montré, on perçoit un jeune

¹⁰⁸ Ici Poirion traduit « voie » par « route », mais le mot « **voie** » nous paraît plus indiqué puisqu'il préserve la polysémie.

homme qui cherche Dieu dans toutes les directions, et c'est ainsi que l'histoire commence, dans une perspective toute augustinienne :

L'homme, avant de croire au Christ n'est pas en route, il erre. Il cherche sa patrie mais il ne la connaît pas. Que veut dire : il cherche sa patrie ? Il recherche le repos, il cherche le bonheur. Demande à un homme s'il veut être heureux, il te répondra affirmativement sans hésiter. Le bonheur est le but de toutes nos existences. Mais où est la route, où trouver le bonheur, voilà ce que les hommes ignorent. Ils errent. Errer est déjà une recherche. Mais le Christ nous a remis sur la bonne route : en devenant ses fidèles par la foi, nous ne sommes pas encore parvenus à la patrie, mais nous marchons déjà sur la route qui y mène. L'amour de Dieu, l'amour du prochain sont comme les pas que nous faisons sur cette route¹⁰⁹.

Le jeune homme est issu d'une terre « gaste », dévastée, c'est-à-dire, selon Grégoire : païenne¹¹⁰. Il n'est jamais entré dans une église. Son père a été blessé par la luxure (blessure aux reins) et son frère a reçu le trait de l'orgueil dans l'œil¹¹¹. On retrouve le mot « voie », là encore semblable dans tous les manuscrits, cinq ans plus tard, lorsque Perceval demande le chemin de l'ermitage aux pénitents qu'il rencontre dans la forêt¹¹². Cette voie le mène à la repentance. Contrairement à l'approche du château de Carduel, Perceval, aux abords du château du graal, se met à prier, ce qui ne semble pas anodin. La prière, si elle a plusieurs fonctions, n'a pas de sens ambigu.

Et il ne fina de proier
Damedieu le souverain pere,
Qu'il li donast trover sa mere (vv. 2980-2982).

Notons ce que Grégoire dit des effets de la prière en son premier livre :

...nous reconnâtrons mieux quelles sont véritablement nos vertus par la prière, que par les plus exactes discussions que nous en ferions. Et il arrive souvent, dans les choses que nous avons examinées en nous-mêmes avec plus de soin, nous y pénétrons beaucoup mieux par les lumières de l'oraison, que par nos propres recherches¹¹³.

Ce passage donne une couleur particulière à la recherche de la mère. S'il y a « quête », dans ce conte, ce n'est pas celle du graal, plutôt le fait des continuations, mais bien quête de la mère. Si l'on se réfère à Grégoire, il pourrait s'agir d'une recherche intérieure, d'un examen de conscience. Selon Catalina Girbea, la mère, qui

¹⁰⁹ *Sermon Mai*, 12, extraits, d'après HAMMAN Adalbert, *Saint Augustin prie les Psaumes*. Paris, Desclée de Brouwer, 1980, p. 41.

¹¹⁰ Il compare la terre païenne à un désert. GREGOIRE, Livre XXIX, Ch. XIV, Bnf 3, p. 474. Grégoire mentionne également que le pays d'Hus dans lequel vit Job est habité par des païens, au Livre I, Ch. I, Bnf 1, p. 38.

¹¹¹ « Ceux qui combattent sous les enseignes du roi de l'humilité [...] s'opposent de toutes leurs forces aux traits de l'orgueil qui leur sont lancés et ils n'ont point de plus grand soin que de parer les coups qui pourraient les blesser dans l'œil ». GREGOIRE, Livre XXXIV, Ch. XIV, Bnf 3, p. 864.

¹¹² V. 6320.

¹¹³ GREGOIRE, Livre I, Ch. 15, Bnf 1, p. 73.

se nomme *Iglais* dans le *Perlesvaus*, symbolise l'*Ecclesia* qui est représentée ici dans sa fragilité¹¹⁴. Selon nous, c'est non seulement la mère de Perceval mais encore toute sa famille qui représente l'*Ecclesia*, car il s'agit bien d'une lignée matrilinéaire, comme l'ont remarqué les celtisants. La mère de Perceval représenterait l'Eglise rurale, isolée en pays païen, dont les prêches sont méprisés et mal compris et qui ne possède pas même de bâtiment consacré. Le Roi Pêcheur, maître, lui, d'une belle construction, est peut-être l'image de la riche Eglise séculière, blessée, mais garante des lumières des patriarches et du catéchisme de la rédemption. L'oncle ermite représenterait l'Eglise régulière que l'on sent obtenir les faveurs de Chrétien. C'est pour retrouver sa mère que Perceval se met en route, qu'il quitte son maître et son amie, qu'il cherche en vain sa voie. Dans ce schéma, il n'est pas étonnant qu'ayant quitté une Eglise minorisée et démunie en pays païen, il trouve le chemin de l'Eglise cathédrale et son enseignement. Alors que Carduel est au bord de la mer et que Perceval l'aperçoit facilement, dans l'épisode du graal, le jeune chevalier est tout d'abord retenu par une rivière :

Et tant dura ceste priiere
Que il vint sor une riviere,
En l'avalee d'une angarde (vv. 2985-2987).

On trouve chez Grégoire deux significations pour la rivière ou le fleuve.

Les prédicateurs sont nommés, en effet, tantôt fleuves (*flumina*), tantôt éclairs. Ils sont appelés fleuves parce qu'ils arrosent le cœur de leurs auditeurs ; et éclairs, car ils allument en eux le feu¹¹⁵.

[...] les rivières d'or (*torrentes aureos*) figurent les lumières de la doctrine¹¹⁶.

Et encore :

David dit encore en parlant de la prédication de la vérité, qui a été accordée aux Gentils :
*Vous avez fait couler des fleuves (flumina) dans le désert*¹¹⁷.

Il est intéressant de remarquer que l'expression est utilisée par Godefroy de Saint-Victor, dans son *Fons Philosophiae*. Après avoir appris le Trivium et le Quadrivium, le chanoine dit avoir abordé la théologie en « buvant au fleuve » de la Sainte Ecriture¹¹⁸. Pour Odon de Cluny, ce sont les *Moralia* qui sont un fleuve majestueux :

¹¹⁴ GIRBEA Catalina, *Communiquer pour convertir...*, op. cit., p. 86.

¹¹⁵ GREGOIRE, Livre XXX, Ch. II, Bnf 3, p. 514. [Moniales de Wisques, Cerf, Livres XXX-XXXII, p. 40].

¹¹⁶ GREGOIRE, Livre XVI, Ch. V, Bnf 2, p. 318. [Bocognano, Cerf, Livres XI-XVI, p. 170].

¹¹⁷ GREGOIRE, Livre XXIX, Ch. XIV, Bnf 3, p. 475. [Moniales de Wisques, Cerf, Livres XXVIII-XXIX, p. 262].

¹¹⁸ WASELYNCK, *L'influence...*, op. cit., p. 161.

Comme je me livrais avec ardeur à la lecture des livres saints, dans la mesure de mes faibles moyens, écrivait-il plus tard dans la préface de son *Epitome*, il arriva qu'un jour un ouvrage me tomba sous la main, celui que S. Grégoire a écrit sur l'histoire du saint homme Job. Cet illustre docteur, inspiré par l'Esprit-Saint, désaltéré par la source d'En-Haut, se répandit sur l'histoire dudit saint homme, comme un fleuve majestueux¹¹⁹.

Ecoles et ordres puisent aux mêmes sources. Précisons que, selon Agnès Baril, la distinction entre la rivière et le fleuve ne se fait pas en ancien français. Le fleuve, mot savant, ne s'appliquait qu'aux fleuves de l'Écriture. On nommait les autres cours d'eau « rivières » quelle que soit leur taille, le substantif pouvant même désigner une rive maritime¹²⁰. Cherchant sa voie, Perceval en prière se met donc à suivre en quelque sorte des prédicateurs. Cependant Grégoire ne donne presque jamais une seule acception d'un terme. Ici, le fleuve peut aussi signifier les chrétiens qui négligent de vivre selon la foi :

Ceux que nous avons dit être figurés par le *Jourdain* le peuvent aussi être par le *fleuve*. Car ceux qui, après avoir reçu la foi de la vérité, négligent de vivre selon cette foi, sont fort bien comparés à un fleuve puisqu'ils penchent et coulent sans cesse vers les choses basses¹²¹.

Grégoire explique que ceux-ci ont une vie excellente loin du monde, mais que l'ennemi les attend pour les avaler. En effet, s'ils ne veillent pas sur eux-mêmes, ils risquent d'être frappés des traits de la vaine gloire. Nous nous rappelons ici que le château de Carduel, *Mout bien seant et fort et bel* ¹²², se trouvait au bord de la mer, c'est-à-dire tout en bas, dans le royaume de l'orgueil. Alors qu'il longe la rivière, Perceval aperçoit une barque et un pêcheur :

Atant vit par l'eve avaler
Une nef qui d'amont venoit (vv. 2998, 2999).
[...]
Et il s'arestent ambedui,
Enmi l'eve tot coi s'esturent,
Que molt bien aancré se furent.
Et cil qui fu devant peschoit
A la ligne et si aeschoit
Son ameçon d'un poissonet
Petit greignor d'un vaironnet (vv. 3004 – 3010).

Notons la variante de Poirion aux vv. 3008-9 :

¹¹⁹ *Ibid.* p. 130.

¹²⁰ BARIL Agnès, *Perceval ou le Conte du Graal de Chrétien de Troyes, commentaire grammatical et philologique des vers 1301 à 3407*, Paris, Ellipses, 1998, p. 16.

¹²¹ GREGOIRE, Livre XXXIII, Ch. IV, Bnf 3, p. 751.

¹²² V. 864.

A l'esmeçon, si aechoit
Son ameçon d'un poissonnet.

Comme le mot « voie », le mot pêcheur/pêcheur est à double sens. On pense rapidement à l'expression du Christ à l'égard de ses disciples au verset 19 de l'Evangile de Matthieu, chapitre 4 : « Venez avec moi et je ferai de vous des pêcheurs d'hommes »¹²³, ce qui a conduit Laurent Guyenot à identifier le Roi Pêcheur avec le Christ¹²⁴. La blessure du roi *par mi les hanches*¹²⁵ fait penser à l'homophone : Roi pêcheur. Grégoire parle abondamment des pêcheurs, il en identifie de nombreuses sortes et mentionne leur comportement. Il est impossible ici de les relever tous et il serait aléatoire de n'en choisir qu'une occurrence. Par contre, il n'évoque qu'à deux reprises le pêcheur. La première fois, suite au passage de *Job* 40, 23, qui montre Béhémoth engloutir le fleuve, Grégoire compare le Christ à l'appât que le pêcheur dispose sur son hameçon (l'Incarnation) pour attirer le malin et le transpercer « de la pointe de la divinité [...] Notre Seigneur venant pour racheter la nature humaine, a fait de soi-même comme une manière d'hameçon (*hamus*), pour faire mourir le dé-mon »¹²⁶. Ce passage correspond à notre épisode. On y retrouve le fleuve, l'hameçon (mot répété dans la copie Guiot) et l'appât que Chrétien se donne la peine de décrire. Lors d'une seconde évocation liée à la pêche, Grégoire cite l'une des paraboles du Royaume dans l'Evangile de Matthieu¹²⁷. Le Royaume y est comparé non au pêcheur, mais au filet qu'on jette dans la mer, qui figure l'Eglise. Cette description d'un pêcheur qui jette ses filets à la mer ne correspond pas au tableau de notre pêcheur à la ligne dans une rivière. Cependant cette Eglise « jetée dans le siècle de la gentilité »¹²⁸ et qui s'ouvre à tous, fait penser malgré tout à ce pêcheur solidement ancré au milieu du courant et qui y plonge l'appât du Christ. Perceval monte ensuite sur la montagne, par une faille dans la roche, grâce aux indications du pêcheur :

Montez vos ent par cele fraite
Qui est an cele roche faite,
Et quant vos la amont venrez,
Devant vos, en .i. val, verrez
Une maison ou je estois,

¹²³ Matth. 4, 19.

¹²⁴ GUYENOT Laurent, *La lance qui saigne, métatextes et hypertextes du Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, Paris, Honoré Champion, 2010, p. 187.

¹²⁵ v. 3513.

¹²⁶ GREGOIRE, Livre XXXIII, Ch. V, Bnf 3, p. 754. [Moniales de Wisques, Cerf, Livres XXXIII-XXXV, p. 62].

¹²⁷ Matth. 13, 47.

¹²⁸ GREGOIRE, Livre XXXIII, Ch. XI, Bnf 3, p. 780.

Pres de riviére et pres de bois. »
Maintenant cil s'en vait amont
Tant que il vint enson le mont,
Et quant il fu enson le pui,
Si esgarda loing devant lui,
Si ne vit rien fors ciel et terre (vv. 3029, *sqq.*).

Commentant le passage de *Job* 39, 8, « il regarde alentour les montagnes, lieu de son pâturage », Grégoire précise (nous soulignons) :

Les montagnes, lieu de pâturage, sont les hautes contemplations du **repas intérieur** (*internae refectiois*). Plus les saints se tiennent pour méprisables et s'abaissent extérieurement, plus ils sont rassasiés intérieurement par la contemplation des **mystères révélés** (*revelationum contemplationem*)¹²⁹.

Après avoir longé le fleuve de la prédication, et aperçu le moyen de sa rédemption, Perceval monte sur la montagne de la contemplation où il pourra découvrir, lors d'un repas, les mystères révélés. C'est, à notre sens la raison pour laquelle il ne découvre pas tout de suite le château. Dans l'affrontement Frappier-Delbouille concernant l'apparition du château¹³⁰, notre lecture ne penche ni vers la réalité, ni vers la magie. C'est l'esprit de Perceval, qui n'est pas encore ouvert aux réalités spirituelles, qui l'empêche de voir le château ; autrement dit, les réalités spirituelles ne sont pas d'appréhension immédiate, elles nécessitent l'implication du sujet. Ces secrets ne sont pas révélés à moins d'une « haute contemplation ». Au sommet de son belvédère, après un temps, Perceval aperçoit un château. Pierre Gallais a raison de souligner que le roi Pêcheur et Perceval lui-même qualifient cet endroit de *maison* et non de *chastel*¹³¹. Nous verrons, en étudiant la disposition de la salle, qu'à notre avis, Perceval s'y trouve effectivement « chez lui ». Son aventure n'est ni réelle, ni magique, ni même « imaginée », comme le soutient Gallais, mais tout simplement spirituelle. Les éléments de la mise en scène, si l'on compare le texte avec celui des *Moralia*, sont allégoriques ; c'est donc une aventure intérieure ou « morale » que Perceval expérimente au château du graal.

Lors vit devant lui en un val
Le chief d'une tor qui parut.
L'en ne trovast jusqu'a Barut
Si bele ne si bien assise ;

¹²⁹ GREGOIRE, Livre XXX, Ch. XIV, Bnf 3, p. 565. [Moniales de Wisques, Cerf, Livres XXX-XXXII, p.141].

¹³⁰ DELBOUILLE Maurice, « Réalité du Château du Roi Pêcheur dans le *Conte del Graal* » dans *Mélanges René Crozet*, t. II, Poitiers, Société d'études médiévales, 1996, pp. 903-913 et FRAPPIER Jean, « Féerie du château du Roi Pêcheur dans le *Conte du Graal* » dans *Mélanges pour Jean Fourquet*, Paris, Klincksieck, 1969, pp. 101-117.

¹³¹ GALLAIS Pierre, « La maison du Roi-Pêcheur » dans HÜE Denis (dir.), *Polyphonie du Graal*, Orléans, Paradigme, 1998, p. 50, *sqq.*

Quarree fu de roche bise,
S'avoit .iii. torneles entor.
La sale fu devant la tor,
Et les loges devant la sale (vv. 3050, *sqq.*).

Au vers 3055, les autres manuscrits (A et *FMP*) ne précisent pas le nombre de tourelles : *Si avoit torneles antor*. Dans son livre XI, Grégoire compare les dons de l'Esprit à un palais :

Enseignement des prophètes, diversité des langues, charisme des guérisons sont comme les palais (*moenia*) de l'esprit ; en est-on privé, on peut tenir derrière les remparts de la foi et de la justice, si dépourvu que l'on puisse paraître de l'ornement de ces hautes vertus. Mais l'espérance, la foi, la charité ne sont pas nos palais (*moenia*), elles sont nos remparts (*munitiones*) : si nous négligeons de les posséder, nous voilà exposés aux embûches de l'ennemi¹³².

C'est donc bien dans un château, le palais de l'Esprit, que le croyant entre lorsqu'il suit l'enseignement des prophètes. Au moment où Perceval l'aborde, les remparts ne sont pas décrits. Mais nous retrouverons l'espérance, la foi, la charité à l'intérieur de ce palais. Perceval entre dans le château, par le pont levis, des écuyers le désarment et s'occupent de son cheval. On le revêt d'un manteau écarlate :

Li quars li affuble .i. mantel
D'escarlate, fres et novel (vv. 3073,3074).

L'écarlate, pour Grégoire, est assimilée à la charité, liée à la foi, à l'espérance et, au livre XXX, en particulier, à l'amour des choses célestes annoncées.

C'est pourquoi on voit dans les livres de Moïse que lorsqu'on immolait une vache en sacrifice, il était commandé de l'écarlate teinte deux fois, avec de l'hysope et du bois de cèdre. Car nous immolons une vache en sacrifice lorsque nous mortifions dans notre chair la mollesse de ses voluptés et nous l'offrons avec de l'hysope, du bois de cèdre et de l'écarlate lorsque nous joignons à la mortification de notre chair, le sacrifice de la foi, de l'espérance et de la charité¹³³.

Grégoire dit aussi :

L'écarlate est de couleur de feu ; parce que la charité embrase ceux qu'elle remplit ; d'où vient que la vérité dit dans l'Évangile : Je suis venu apporter le feu sur la terre¹³⁴.

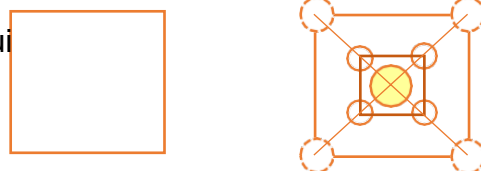
Entrant dans ce château de la foi et des dons du Saint Esprit, Perceval se couvre d'un manteau de la charité *fres et novel*. Il se fait inviter dans la grande salle. Cette

¹³² GREGOIRE Livre XI, BOCAGNANO, Cerf, Livres XI-XVI, p. 81.

¹³³ GREGOIRE, Livre VI, Ch. 18, Bnf 1, p. 465.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 465.

salle, au centre de laquelle brûle un grand feu, est décrite avec soin, de même que le roi qui accueille Perceval. Comme à Carduel, la salle est carrée. Mais au centre, il y a un lit, sur lequel se trouve le Roi Pêcheur et un feu entouré de quatre piliers sur qui repose un manteau de cheminée en airain¹³⁵. Si l'on compare les deux salles, on obtient les schémas sui



La salle de Carduel forme un simple carré, elle est *longue autant come lee* (v. 906). La salle du château du graal est aussi *carree et autant longue com lee* (v. 3084). Ribard la sous-entend mauvaise, puisque de chiffre pair¹³⁶. Mais elle comporte un point central : le feu. Du chiffre quatre, on passe alors à une représentation du chiffre cinq, disposé à la manière d'un dé. Quatre est le chiffre de la terre, du cycle saisonnier, du « créé contingent »¹³⁷. Cinq, c'est le carré centré ; c'est le chiffre du milieu, le chiffre de l'équilibre, selon Hildegarde de Bingen¹³⁸. C'est le point d'intersection, représenté par le feu, qui transforme la recherche désespérée de Perceval, la même que celle de Job aux quatre points cardinaux, en une rencontre avec la croix du Christ, avec le salut. Selon Süheylâ Bayrav, cinq est le nombre des sens dont Jésus expia les fautes par ses cinq blessures, cinq est le nombre de la matière pénétrée par l'Esprit de Dieu¹³⁹.

Jacques Ribard soutient l'opposition entre chiffres pairs, qui, divisibles, symbolisent le corruptible, c'est-à-dire, le monde créé, soumis à l'imperfection et au mal, et nombres impairs qui connotent le parfait, le divin. Il souligne que Perceval, à l'entrée du château du graal, est reçu par quatre jeunes hommes (le manuscrit Guiot en dénombre trois), avant d'être conduit au seigneur par deux autres *vaslez*. Il nous semble qu'une fois encore, il faut faire confiance à Guiot qui nous permet de dire que Perceval est reçu au château du graal par cinq jeunes pages (3+2). Jacques Ribard fait d'ailleurs

¹³⁵ On a aussi imaginé les quatre colonnes en ligne, mais on ne voit alors pas comment celles-ci supporteraient le manteau de cheminée.

¹³⁶ RIBARD, Jacques, *Le Moyen âge, littérature et symbolisme*, Genève, Slatkine, 1984, p. 19.

¹³⁷ CHAMPEAUX Gérard et STERCKX Don Sebastien, *Introduction au monde des symboles*, La Pierre qui Vire, Ed. du Zodiaque, 1980, p. 29.

¹³⁸ DAVY Marie-Madeleine, « Hildegarde de Bingen » dans CHEVALIER Jean (dir.), *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs nombres*, Paris, Ed. Seghers, 1969, p. 44.

¹³⁹ BAYRAV, *Le symbolisme médiéval, op.cit.*, p. 215.

remarquer que le cinq « totalise en lui le deux et le trois, le corruptible et l'incorruptible, le charnel et le spirituel, le créé et l'incrée. Aussi est-il par excellence le nombre de l'homme, être fini, imparfait, englué dans la matière, mais qu'habite une soif inextinguible de perfection et d'absolu »¹⁴⁰. Ce portrait correspond particulièrement bien à Perceval, champion du chiffre cinq¹⁴¹.

Son aventure, en effet, commence avec la rencontre de cinq chevaliers. Le roi Arthur reste cinq fois muet au château de Carduel, tandis que Perceval, se tait cinq fois au château du graal. Il y a quatre objets dans le cortège du graal, auxquels on peut ajouter l'épée. La structure 4+1, celle de Hildegarde, se décline aussi dans la salle du château du Roi Pêcheur, qui est un carré centré. A la fin du repas, on sert cinq fruits et cinq électuaires. Pour absorber ce qu'il a acquis au château du graal, il faudra à Perceval cinq ans pendant lesquels il combat cinquante chevaliers pour Arthur. Peut-être Chrétien pousse-t-il le jeu jusqu'à disposer volontairement les rencontres de la cour d'Arthur à Pentecôte et fait-il venir le chevalier Vermeil de Quinqueroi...

Or le chiffre cinq est important dans les *Moralia*. Grégoire, pour qui les symboles ne sont jamais anodins, mentionne les cinq discours des amis de Job. Il montre que le texte est ainsi structuré en deux fois cinq parties (les interventions des amis et les réponses de Job), soit dix parties. Pour Grégoire, le chiffre cinq n'est pas seulement utilisé symboliquement, mais il fait aussi partie de la structure du texte, ce que nous voyons appliqué dans le *Conte du Graal*. Il est en effet noté cinq fois que Perceval rencontre cinq chevaliers. Dans le château du graal, le mot graal apparaît dix fois (dont deux au cas sujet – soit deux fois la structure 4+1). Il est dit cinq fois que Perceval passe cinq ans loin de Dieu. Nous analyserons, au chapitre 5.2.1., une raison toute théologique, liée au décalogue, qui aurait elle aussi pu pousser Chrétien à donner à Perceval l'attribut du chiffre cinq.

Les manuscrits *A* et *FMP* laissent entendre que les tourelles du château du graal n'étaient pas au nombre de deux, mais de quatre, comme celles du château de Gornemant. Dans ce cas, le schéma de la salle du graal tracerait avec les colonnes de la cheminée un double cinq, soit un dix, chiffre de la perfection, selon Grégoire, ce qui

¹⁴⁰ RIBARD, Jacques, *Le Moyen âge...*, op. cit., p. 27.

¹⁴¹ Et Ribard (*Ibid.* p. 28) souligne que Chrétien insiste « lourdement » sur ce chiffre.

fait, à notre sens, de la salle du graal, non un lieu malfaisant, mais l'espace idéal pour l'épisode le plus important du roman. Grégoire, qui explicite ces nombres à propos des richesses de Job qui possède cinq cents bœufs et cinq cents ânesses ne s'arrête pas au dix. Pour lui, cinq cents, produit du cinquante, chiffre du repos du Jubilé par le dix de la perfection, est le nombre du repos parfait¹⁴². Or cinq cents est le nombre de la partie Gauvain, et notamment du château de la merveille qui l'accueille à la fin du *Conte*. C'est un palais qui notamment possède cinq cents fenêtres et qui est gardé par cinq cents arbalètes (v. 7244 et v. 7521). On observe nettement, entre les châteaux, une progression que nous pourrions qualifier de spirituelle. La salle de Carduel, dont l'architecture carrée évoque le chiffre quatre, est surtout remplie de bruit et de confusion. Le château du graal, marqué du chiffre cinq, présente un centre qui forme le point d'intersection de la croix ; on y apprend la rédemption. Le château de la merveille, avec ses cinq cents fenêtres, ouvre sur le repos parfait.

Au point central du château du graal se trouve le feu, objet que nous devons maintenant étudier. Grégoire donne de nombreuses acceptions au feu. On peut les classer en deux types opposés qui qualifient tous des états intérieurs de l'homme :

- Le feu de la haine, celui de l'avarice, de l'impudicité, de l'aveuglement, de la convoitise, des vices, des désirs terrestres, de l'envie, des passions, de l'orgueil, de la vaine gloire,
- Le feu de la charité, le feu de la foi, celui du zèle, de la vérité, celui de l'Esprit Saint. Grégoire utilise le vocabulaire du feu pour décrire la charité : les flammes de la charité, brûlé ou consumé par la charité, brillant par la charité, la chaleur de la charité, etc.

Deux mêmes catégories peuvent s'appliquer à Dieu :

- Le feu de l'indignation divine, de la colère de Dieu, le feu du jugement, le feu des tribulations de l'enfer,
- Le feu de l'amour divin.

¹⁴² GREGOIRE, Livre I, Ch. VII, Bnf 1, p. 52.

Nous commençons à entrevoir ici la subtilité de cette *conjointure*. Le feu qui éclaire, brûle aussi et Grégoire montre à plusieurs reprises, nous le verrons, que le feu du zèle peut devenir le feu de l'orgueil. Il explique, par exemple :

Il arrive assez souvent aux plus grands et plus admirables docteurs, que le feu de l'éminente charité qui les embrase leur fait excéder les bornes d'une juste correction et que leur langue s'emporte à dire des choses qui ne devraient pas être dites parce qu'ils brûlent autant qu'ils le doivent de l'amour de Dieu¹⁴³.

On pense ici à Keu, qui, on peut le remarquer, est zélé et pallie les manquements apparents du roi ; mais il est aussi orgueilleux et son zèle lui fait prononcer des paroles de méchanceté qui lui seront reprochées. Le feu qui brûle à Carduel est celui du zèle orgueilleux, dans lequel tombe le sot qui a voulu affronter Keu.

Au château du graal, le feu est entouré de quatre colonnes. Nous avons étudié le symbolisme de ce chiffre. Grégoire, quant à lui, en donne une autre interprétation à propos des enfants de Job enfouis sous les décombres de leur maison dont les quatre piliers ont été renversés par la tempête. Il identifie ces quatre piliers aux théologiens de l'ancienne loi : les prêtres, les scribes, les anciens et les pharisiens, renversés par le sacrifice du Christ¹⁴⁴. Pour Grégoire, les colonnes sont partout associées aux saints, aux docteurs de la loi, aux apôtres. Il dit :

Quiconque s'affermir solidement dans le service de Dieu s'érige comme une sainte colonne dans le bâtiment spirituel de son temple c'est-à-dire de son Eglise afin d'y servir utilement et de l'embellir¹⁴⁵.

Lorsque les colonnes sont au nombre de quatre, Grégoire nous montre qu'il s'agit des quatre Evangélistes. Il les compare pour cela aux quatre colonnes (*columnas*) qui soutiennent le Tabernacle¹⁴⁶. Au niveau moral, Grégoire fait des colonnes les vertus qui soutiennent la vie¹⁴⁷.

L'édifice de notre âme est fondé sur les quatre vertus, de Prudence, de Tempérance, de Force et de Justice. Et comme cette maison des enfants de Job se soutenait sur ces quatre angles, de même toute la structure de nos bonnes œuvres est élevée sur la fermeté de ces quatre vertus principales. C'est pourquoi il y avait autrefois quatre grands fleuves qui arrosaient tout le Paradis terrestre ; parce que l'âme qui est arrosée de ces quatre divines vertus n'est plus brûlée des ardeurs de tous ses désirs charnels¹⁴⁸.

¹⁴³ GREGOIRE, Livre X, Ch. VI, Bnf 1, p. 775.

¹⁴⁴ GREGOIRE, Livre II, Ch. XXII, Bnf 1, p. 139.

¹⁴⁵ GREGOIRE, Livre XVII, Ch. X, Bnf 2, p. 411.

¹⁴⁶ GREGOIRE, Livre XXVIII, Ch. V, Bnf 3, p. 391. [Moniales de Wisques, Cerf, Livres XXVIII-XXIX, p. 110].

¹⁴⁷ GREGOIRE, Livre XXVIII, Ch. VIII, Bnf 3, p. 406.

¹⁴⁸ GREGOIRE, Livre II, Ch. XXVIII, Bnf 1, p. 157.

De fait, dans notre conte, les colonnes soutiennent un manteau de cheminée en airain. Grégoire donne à l'airain deux significations. Chaque fois, c'est l'homme qui est d'airain, plus particulièrement, les âmes élues.

La nature de l'airain est de n'être pas sujet à la rouille. [...] Les âmes élues ne se laissent plus consumer par la rouille d'aucun changement qui puisse les faire déchoir de cet état de vertu et de sainteté où ils ont été élevés¹⁴⁹.

Ainsi le fer signifie la parole de la prédication et l'airain, la dureté et la fermeté de la patience¹⁵⁰.

Notons que Chrétien qualifie ce manteau d'airain de *espés et haut et lé*¹⁵¹, adjectifs qui peuvent correspondre aux trois qualités relevées par Grégoire : dureté, fermeté et patience. Mais Grégoire cite également, au sujet de l'airain, l'épître aux Corinthiens, l'hymne à l'amour. Cette allusion à la charité au milieu de la scène du graal nous semble cohérente avec le prologue dans lequel Chrétien la mentionne six fois. L'allusion à l'épître de Paul est sans nul doute comprise par le public de l'époque. Elle apporte une vision négative de l'airain.

Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je suis un airain qui résonne, une cymbale qui retentit¹⁵².

D'autres, semblables à l'airain, rendent à la vérité quelque son par l'humble confession de leurs iniquités passées, mais comme ces voix ne partent pas d'un cœur véritablement converti, ils ne se souviennent plus de tout ce qu'ils ont promis, dès qu'ils reviennent en prospérité. Ils lui promettent ce qu'ils n'exécutent point, lui parlent, lui crient, sans avoir de vie¹⁵³.

Enfin, le lit, selon Grégoire, c'est l'homme intérieur :

Car dans l'Écriture, le lit signifie d'ordinaire le secret du cœur et c'est pour cette raison que l'épouse sacrée, qui est la figure de chaque âme sainte, étant pressée de l'ardeur d'un divin amour, dit dans le Cantique des cantiques : *J'ai cherché toutes les nuits dans mon lit celui que j'aime*. Ce bien-aimé est cherché dans le lit et durant la nuit, parce que la beauté invisible de Dieu ne se peut voir que dans le lit du cœur, après avoir chassé toutes les images sensibles et corporelles.

C'est encore pour cela que David dit parlant des justes : *Les saint seront comblés de joie dans leur gloire et ils chanteront avec allégresse étant assis sur leurs lits*. Car ayant fui les maux extérieurs, ils se glorifient et se réjouissent avec sûreté dans le secret de leurs âmes. [...] D'où vient que David dit encore dans un autre psaume : *Vous avez remué tout son lit*

¹⁴⁹ GREGOIRE, Livre XXVII, Ch. XVIII, Bnf 3. p. 356-7.

¹⁵⁰ GREGOIRE, Livre XXXIV, Ch. IV, Bnf 3. p. 830.

¹⁵¹ V. 3101. Certains manuscrits (B et Q) disent « fort » plutôt que « haut ».

¹⁵² I Cor. 13, 1, trad. Louis Segond.

¹⁵³ GREGOIRE, Livre VII, Ch. VI, Bnf 1, p. 502.

dans sa maladie. Parce que quand les tentations de la chair nous attaquent, toute notre infirmité en étant troublée, le lit de notre âme est aussi tout ébranlé¹⁵⁴.

Nous nous trouvons dans le secret de l'âme de Perceval. La salle est une représentation de son âme, telle qu'elle pourrait être, solidement soutenue par les quatre Evangiles ou par les quatre vertus que sont Prudence, Tempérance, Force et Justice. Elle pourrait devenir aussi incorruptible que l'airain, mais elle pourrait aussi résonner dans le vide, s'il laissait choir le manteau de charité qu'il a reçu à l'entrée. De même, le feu qui brûle en son cœur peut être celui de l'Esprit ou du zèle, mais aussi celui de la convoitise ou de l'orgueil. Tout est mis en place pour que son âme accède au mystère de la foi, tout, cependant, dépendra de son choix, conformément au Prologue de Chrétien :

[...] « ne sache ta senestre
Le bien quant le fera la destre. »
Cil le sache qui le reçoit,
Et Diex, qui toz les secrez voit,
Et set totes les repostailles
Qui sont es cuers et es entrailles (Vv. 31-35).

Ce choix, nous le verrons, sera également signifié par la table d'ivoire et d'ébène. Continuant le récit, nous voyons que le roi Pêcheur porte un chapeau noir, enturbanné de pourpre.

Et ses chiés fu enchapelés
D'un sebelin noir come meure,
D'une porpre vals par deseur,
Et d'autel fu la roube toute (Vv. 3088-3091).

Le chapeau du roi semble important puisque, dans l'épisode parallèle, Perceval fait tomber celui du roi Arthur. La noirceur est souvent celle du péché ou des lieux infernaux, comme le montre Jacques Ribard¹⁵⁵. Cependant, on en trouve chez Grégoire une acception positive liée aux « prédicateurs de la vérité » et à l'Eglise humble au Livre XVIII, lorsqu'il qualifie la noirceur des corbeaux :

[...] Et ils sont appelés corbeaux parce que ne s'élevant point avec orgueil dans les lumières de leur justice, ils se conservent avec une soigneuse discrétion dans la grâce de l'humilité et dans la reconnaissance sincère de leur noirceur et de leurs péchés. C'est pourquoi la sainte Eglise des élus dit dans les Cantiques : *Je suis noire, mais je suis belle*.¹⁵⁶

¹⁵⁴ GREGOIRE, Livre VIII, chapitre XVI, Bnf 1, p. 590-91.

¹⁵⁵ RIBARD, *Le Moyen Âge, littérature et symbolisme*, op.cit., p. 39.

¹⁵⁶ GREGOIRE, Livre XVIII, Ch. XII, Bnf 2, p. 470. Ce verset est cité dans la *Quête du Saint-Graal*, pour expliquer également qu'un oiseau noir représente l'Eglise. (*La Quête du Saint-Graal, roman en prose du XIII^e siècle, texte établi et présenté par Fanny BOGDANOW, traduction par Anne BERRIE, Paris, Le livre de Poche, 2006. Lettres gothiques, p. 463*).

Quant à la pourpre, Grégoire lui donne la signification suivante qui se marie parfaitement avec le noir de ces corbeaux que sont les prédicateurs de la vérité :

La pourpre signifie le sang et la souffrance des maux du monde, pour l'amour du royaume de l'éternité¹⁵⁷.

Cette humilité et cette souffrance correspondent à ce roi blessé qui s'excuse de ne pouvoir accueillir son hôte comme il le devrait. En effet, il n'a pas la force de se lever, il est souffrant.

Quant li sires le vit venant,
Si le salua maintenant
Et dist: « Amis, ne vos soit grief
Se encontre vos ne me lief,
Que je n'en sui mie aeisiez (vv. 3105, *sqq.*).

Ici, l'auditeur ne sait pas pourquoi le roi est souffrant. C'est la cousine de Perceval, qu'il rencontre plus tard, qui lui dira, dès le vers 3507, que ce roi a été blessé par un javelot entre les deux hanches. Il nous semble intéressant d'interroger Grégoire sur la blessure du roi par un javelot. Dans sa préface, Grégoire identifie les amis de Job aux hérétiques qui assaillent l'Eglise par leurs paroles.

Ils ne peuvent trouver de remède efficace que par les mérites de celle qu'assaillaient et frappaient les javelots de leurs paroles¹⁵⁸.

C'est donc l'Eglise qui est frappée par les javelots des hérétiques. Grégoire fait également allusion à l'Eglise « entourée de lances ». Commentant Job 16, 14, Grégoire montre que l'Eglise est fortement atteinte par les attaques de son ennemi :

La sainte Eglise est entourée de lances (*lanceis*) par son ennemi quand son roué agresseur la crible des coups de sa tentation. Souvent en effet, on restreint la gourmandise afin de subjuguier le désir, et voici que l'aiguillon d'une gloire vaine (*inanis gloriae*) ébranle l'esprit. [...] C'est dans les reins (*lumbis*), en effet, que gît la luxure, [...] c'est bien aux reins qu'il la frappe¹⁵⁹.

La lance ici est bien l'arme qui agresse l'Eglise et l'image vient du texte de Grégoire : cette lance blesse aux reins. Soulignons que Chrétien précise, au début du roman, lors de l'épisode des chevaliers (vv. 197-207), la différence entre un javelot et une lance ; pour lui, la distinction est donc importante. Perceval qui joue avec ses javelots ne connaît pas la lance, les chevaliers lui apprennent qu'on ne la « lance » pas. La

¹⁵⁷ GREGOIRE, Livre XXX, Ch. VI, Bnf 3, p. 530.

¹⁵⁸ GREGOIRE, Préface, Cerf, Livres I et II, p. 169.

¹⁵⁹ GREGOIRE, Livre XIII, Ch. V, Bnf 2, p. 134. [Bocognano, Cerf, Livres XI-XVI, p. 272].

mère de Perceval semble vouloir croire qu'un seul javelot peut ressembler à une lance, mais Perceval ne fait pas illusion à la cour de Carduel. Il semble peu probable qu'au XII^e siècle, une confusion apparaisse aux yeux du public, entre lance et javelot. Cependant, Philippe Ménard, qui souligne ce problème, n'exclut pas que la lance qui saigne soit bien celle qui a blessé le Roi *méhaigné*¹⁶⁰. Si l'on se base sur Grégoire, on assiste au combat de l'Eglise contre toutes sortes d'ennemis qui l'assaillent du dedans (orgueil, luxure = lance) comme du dehors (hérétiques = javelot). Le RoiPêcheur, en qui l'on reconnaît l'Eglise – et nous aurons à le préciser – est donc assailli par les deux armes.

A peine introduit auprès du roi, Perceval reçoit de sa part une épée avec son fourreau et son baudrier.

Un[s] vaslé entre par la por[t]e
 De la maison et si aporte,
 Une espee a son col pendue,
 Si l'a al riche home rendue.
 [...]
 Et dist : « Biax frere, ceste espee
 Vos fu jugie et destinee,
 Et je weil molt que vos l'aiez ;
 Mais çainniez le, si le traiez. »
 Cil l'en merchie, si le chaint
 Einsi que pas ne s'en estraint,
 Puis l'a traite del fuerre nue;
 Et quant il l'ot .i. poi tenue,
 Si la remist el fuerre arriere (vv. 3131-3175).

Le passage de l'épée est très complexe. Chrétien donne de nombreux détails sur cet objet, son fourreau, son baudrier, sa destinée. Il est pourtant peu pris en compte dans les analyses de la scène, la lance et le graal ayant été jugés plus importants, suite à la confession de Perceval qui semble, chez son oncle, oublier les autres éléments de la scène du graal¹⁶¹. Pourtant, avec la lance, l'épée est l'arme noble du chevalier médiéval. Dès les premières continuations, il sera fait grand cas de cette épée qui se brise. Nous avons montré, par la symétrie des châteaux du graal et de Carduel qu'elle est l'un des cinq symboles importants de ces scènes. Dernier objet que Perceval ceint après avoir abattu le chevalier Vermeil, premier objet qu'il reçoit à la cour du

¹⁶⁰ MENARD Philippe, « Problèmes et mystères du Conte du Graal un essai d'interprétation » dans HUE Denis (dir), *Polyphonie du Graal*, Orléans, Paradigme, 1998, pp. 59-75 et pp. 70-71.

¹⁶¹ GUYENOT, *La lance qui saigne*, op. cit., p. 182. Voir aussi LACHET Claude, « La confession de Perceval chez l'ermite, étude littéraire des vers 6136-6217 » dans QUERUEL Danielle (dir.) *Le Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, Paris, Ellipses, 1998, p. 65.

Roi Pêcheur : un chiasme tel que les aime Chrétien de Troyes. Dans les deux cas, au moment où il ceint l'épée, Perceval est vêtu de rouge, la première fois le vermillon, couleur du sang, puis l'écarlate, couleur de la charité. Pour Grégoire, l'épée n'est pas un objet aussi simple qu'il y paraît. En référence au jugement de Salomon, c'est l'épée de la justice¹⁶². Par ailleurs, il fait bien entendu allusion à l'épée de la Parole selon Paul :

Salomon, voulant marquer ces guerriers spirituels, qui étaient forts et courageux, dit : « ils avaient tous l'épée à la main et étaient très adroits à la guerre. » Saint Paul nous apprend ce que l'Écriture nous veut ici marquer par l'épée, lorsqu'il dit : « L'épée de l'esprit, qui est la parole de Dieu ». Or Salomon ne dit pas simplement, ils avaient tous leur épée, mais ils avaient tous l'épée à la main ; parce que c'est peu de chose de savoir la parole de Dieu si on ne la suit. En effet, celui-là a comme une épée à son côté, mais non à la main, qui ayant l'intelligence de la parole divine, néglige de vivre selon ses préceptes et celui-là ne peut pas être adroit à la guerre, qui ne se sert jamais de l'épée qu'il porte, ni résister aux tentations, lorsque par sa mauvaise vie il laisse toujours cette épée de la parole de Dieu inutile dans son fourreau¹⁶³ [...]

Dans le récit de Chrétien, Perceval semble être capable de bien se servir de l'épée ; on le voit la brandir d'une main sûre. Mais il la remet sagement dans son fourreau, puis la donne à un serviteur, comme s'il n'en décelait pas la valeur. Son attitude négligente est conforme à ce passage de Grégoire. L'épée peut aussi devenir celle de la contrition. Lorsque Grégoire commente le chapitre 6 du *Lévitique* sur les holocaustes, l'épée, liée au feu de la charité, devient celle d'une conversion véritable :

Car quiconque allume en son âme le feu de la charité, il se met soi-même par-dessus comme un holocauste spirituel, en y faisant brûler tous les vices qui étaient vivants en lui. Et en effet, quand il considère le fond de toutes ses pensées et qu'il immole sa vie d'iniquité par l'épée d'une conversion véritable, c'est comme s'il se mettait soi-même sur l'autel de son cœur et s'il s'y consumait par les flammes ardentes de la charité¹⁶⁴.

Pour Grégoire, c'est à nouveau l'épée qui permet au croyant de se prémunir contre la tentation : nous le verrons dans le chapitre 5.3. ; dans lequel nous analyserons une aventure de Gauvain. Il est intéressant, dans ce passage, de voir l'épée liée au feu et à la charité, sachant que Perceval se tient devant le feu, revêtu du manteau écarlate de la charité au moment où il reçoit l'épée.

A *contrario*, Grégoire mentionne dans ses chapitres XXX et XXXI, l'épée des péchés qui transpercent le croyant ou celle des hérétiques qui attaquent l'Eglise¹⁶⁵,

¹⁶² GREGOIRE, Livre XXI, Ch. IV, Bnf 2, p. 699.

¹⁶³ GREGOIRE, Livre IX, Ch. XVII, Bnf 2, p. 587.

¹⁶⁴ GREGOIRE, Livre XXV, Ch. V, Bnf 3, p. 152.

¹⁶⁵ GREGOIRE, Livre XXX, Ch. XIII, Bnf 3, p. 560 et Livre XXXI, Ch. XIV, Bnf 3, p. 636.

rejoignant ainsi le javelot et la lance dans l'arsenal des opposants à la vraie foi. Mais surtout, elle est l'épée de la présomption :

Car il arrive souvent que la vertu que nous possédons ne sert qu'à nous arracher la vie : parce qu'en nous inspirant une vaine confiance en nous-mêmes, elle nous perce le cœur de l'épée de la présomption¹⁶⁶.

...ou de la vaine gloire, comme le souligne Grégoire dans son introduction, au Livre XXVIII, parlant de Job :

Mais comme Dieu avait résolu de lui redonner le double des choses qu'il avait perdues et de le rétablir dans sa première santé, [...] il était nécessaire, pour empêcher que sa victoire même ne le fit tomber sous l'épée mortelle de la vaine gloire (*elationis gladium*), que Dieu le reprit encore ici avec beaucoup de sévérité...¹⁶⁷

Cette vaine gloire, que l'on trouve en de nombreuses occurrences dans l'œuvre de Grégoire est stigmatisée par Chrétien dans son prologue : *Le senestre, selonc l'estoire, senefie, la vaine gloire* (vv. 39 - 41), et s'oppose à la *destre* qui elle, représente la charité. Chrétien met le lecteur en garde, dans son prologue, afin que la vaine gloire ne vienne pas entacher les bonnes œuvres. A nouveau, il se conforme à l'enseignement de Grégoire.

La double nature de ce symbole est peut-être à l'origine du manque de fiabilité de l'épée donnée à Perceval. Cependant, on trouve d'autres acceptions négatives de l'objet, notamment dans le Ps 143, 10, que cite Grégoire : « Toi qui as libéré David ton serviteur de l'épée du malin ». Elle peut devenir signe des tourments de la damnation qu'il qualifie d'épée cruelle et vengeresse ; on pensera encore à l'épée de flammes de l'ange du Paradis : l'épée du jugement.

Notons que cet objet auquel Chrétien confère une certaine importance dans la scène du château du graal trouve une importance similaire dans le texte de Grégoire. Cette proportionnalité fait, elle aussi, partie des indices de concordance que nous recherchons. Les acceptions positives et négatives de cet objet font écho, nous l'avons vu, au prologue de Chrétien, qui place à gauche la vaine gloire et à droite la charité. Nous verrons que chaque objet présenté au château du graal possède ces deux connotations, le croyant étant sans cesse confronté à ce choix : la vaine gloire ou la charité.

¹⁶⁶ GREGOIRE, Livre VII, Ch. VII, Bnf 1, p. 502.

¹⁶⁷ GREGOIRE, Livre XXVIII, Avant-Propos, Bnf 3, p. 371. [Moniales de Wisques, Cerf, Livres XXVIII-XXIX, p. 72].

La lance qui saigne est un objet phare de notre scène. Dans le même ordre de proportionnalité, nous retrouvons de nombreuses acceptions de la lance dans les *Moralia*. Nous avons cherché également une lance liée au sang ou des explications sur un sang qui coulerait.

.I. vallés d'une chambre vint,
Qui une blanche lance tint
Empoignie par le mileu,
Si passa par entre le feu
Et cels qui el lit se seoient.
Et tot cil de laiens veoient
Le lance blanche et le fer blanc,
S'issoit une goutte de sanc
Del fer de la lance en somet
Et jusqu'a la main au vallet
Coloit cele goutte vermeille (vv. 3191-3201).

Dans un sens positif, la lance est assimilée au combat du prédicateur :

Chacun sait que nous frappons notre ennemi de la lance (*hasta*) et que, par la cuirasse, nous nous protégeons de cet adversaire. [...] que désigne donc la lance, sinon les traits de la prédication ¹⁶⁸?

A contrario, la lance est brandie par l'Ennemi contre le prédicateur. Dans son livre XXXI, Grégoire commente le verset de *Job* 39, 23 : « La lance sera brandie ». Il la décrit même comme la lance des supplices :

[...] Après le bruit du carquois, la lance est brandie en direction du prédicateur de Dieu, quand, après l'effroi entrevu, c'est de près maintenant que se produit le choc manifeste de la douleur¹⁶⁹.

Sous la forme du cheval qui ne craint pas la bataille (*Job* ch. 39), Grégoire décrit Paul, le modèle du prédicateur et par lui, chaque soldat du Christ¹⁷⁰. De la lance du château du graal, le sang dégouline sans discontinuer. Jean Marx l'identifie à celle du Dieu Oengus¹⁷¹, alors que le Didot-Perceval l'attribue au soldat Longin. Regardons premièrement ce que Grégoire propose. Au sujet du flot de sang, il cite le prophète Osée : « Malédiction et injure, mensonge et homicide, vol et adultère ont répandu leurs flots et le sang est tombé sur le sang »¹⁷² « car le sang, écrit-il, désigne d'ordinaire le

¹⁶⁸ GREGOIRE, Livre XXXIV, Ch. IV, Bnf 3, p. 829. [Moniales de Wisques, Cerf, Livres XXXIII-XXXV, p. 208].

¹⁶⁹ GREGOIRE, Livre XXXI, Ch. XV, Bnf 3, p. 641.

¹⁷⁰ GREGOIRE, Livre XXXI, ch. XII, Bnf 3, p. 631.

¹⁷¹ MARX Jean, *La légende arthurienne et le Graal*, op. cit., p. 131.

¹⁷² Osée 4, 2.

péché » (*Solet enim sanguinis nomine signari peccatum*)¹⁷³. Et celui qui ressent le désir d'être délivré de ses péchés par la pénitence s'écrie :

Délivre-moi de mes taches de sang. Le sang tombe donc sur le sang quand une faute à mis le comble à la faute¹⁷⁴.

Reprenant ses explications, Grégoire identifie les malheurs de Job à ceux de l'Eglise et du Christ lui-même, dont le sang a été répandu avec fureur par ses persécuteurs. Ne nous étonnons donc pas, alors qu'il continue dans le même passage de *Job*, qu'il attribue au sang une seconde nature :

Oui, c'est ce sang qui inspire encore ces heureuses paroles : *Terre, ne couvre pas mon sang, et qu'en toi mon cri ne trouve pas un seul lieu où il serait caché*¹⁷⁵!

Grégoire fait le lien entre le sang et la terre en liant ces paroles à celles que Dieu adresse à Caïn :

Le sang de ton frère crie de la terre jusqu'à moi. Mais le sang de Jésus est plus éloquent que celui d'Abel, parce que le sang d'Abel a demandé la mort d'un frère fratricide, et le sang du Seigneur a obtenu la vie pour ses persécuteurs¹⁷⁶.

Ce passage est fascinant dans la comparaison avec le *Conte du Graal*. En effet, ici, le lien entre la blessure du roi et la maladie de sa terre trouve une source plausible. La terre (dans laquelle la Parole est semée), contient le sang de la rédemption, mais elle reste stérile si le pécheur ne convient pas de son péché. Grégoire continue pour souligner le devoir du croyant de « faire connaître le mystère de sa régénération » :

Si nous voulons donc que le sacrement de la passion du Seigneur ne soit pas en nous sans rien nous apporter, nous avons le devoir d'imiter ce que nous recevons et d'annoncer aux autres ce que nous vénérons. Son cri, en effet, trouve en nous un lieu où il demeure caché si notre langue se tait de ce que notre âme a cru. Mais pour qu'en nous son cri ne demeure pas caché, il reste que chacun, dans toute la mesure de ses moyens, doit faire connaître à ceux qui l'entourent le mystère de sa régénération¹⁷⁷.

Ici la question du mutisme de Perceval trouve également une source plausible. En effet, c'est bien le plus grand des mystères qui voit une simple question guérir un roi blessé et une terre dévastée. Nous avons convenu que la chose était forcément

¹⁷³ GREGOIRE, Livre XIII, BOCCAGNO, Cerf, Livres XI-XVI, p. 274.

¹⁷⁴ GREGOIRE, Livre XIII, BOCCAGNO, Cerf, Livres XI-XVI, p.275.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 281.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 281.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 281.

spirituelle. La plupart des commentateurs (comme Jean Marx, qui attribue le silence de Perceval à une *geis*¹⁷⁸) y décèlent une implication de la magie. Grégoire ici apporte à nouveau un éclairage convaincant : Perceval, en se taisant, a failli à son devoir. Notons la présence ici d'un nouvel élément caractéristique de la scène du graal, non pas au château, mais explicité plus tard par l'oncle de Perceval : le vieux roi et « le mystère de sa régénération ». On peut comprendre ici la régénération du vieux roi qui survit d'une seule hostie depuis quinze ans comme celle du croyant dont le péché a été lavé par le sang du Christ.

Parce que le Médiateur d'entre Dieu et l'homme, qui est notre chef et la vraie hostie qui nous purifie s'est véritablement uni à nous, en souffrant la mort pour nous¹⁷⁹.

Dans ce même passage, Grégoire parle de la colombe du sacrifice dont on ne coupe pas entièrement la gorge « parce que l'Eglise n'a pas pu être séparée de Jésus-Christ, même par sa mort ». On ne peut alors s'empêcher de penser aux trois gouttes de sang laissées dans la neige par une oie sauvage blessée au cou. Nous verrons que l'hostie dans le graal est le « pain du ciel », nom que Jésus se donne à lui-même dans l'Evangile de Jean, chapitre 6. Or ce « pain de vie » rassasie éternellement, l'épisode est d'ailleurs lié à la multiplication des pains, nous le verrons.

Le lien entre le Père et le Fils, si important dans cet épisode du graal, suit comme naturellement dans le discours de Grégoire. Nous trouvons en effet au Livre XIII :

Quand le Fils chancelait sur la terre, il avait un témoin dans le ciel. Car le Père est le témoin du Fils [...] parce que personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père (Matth. 11, 27) [...] si les hommes étaient dans l'ignorance, dans sa mort, cependant, le Médiateur entre Dieu et les hommes savait que le Père œuvrait avec lui¹⁸⁰.

Grégoire continue :

Mais peut-être ces paroles peuvent-elles convenir aussi à son corps (mystique). Car si la sainte Eglise supporte les adversités de la vie présente, c'est pour être conduite, par une grâce d'en haut, jusqu'aux récompenses éternelles. Elle méprise la mort de sa chair, parce qu'elle aspire à la gloire de la résurrection¹⁸¹.

¹⁷⁸ MARX Jean, *La légende arthurienne et le Graal*, op. cit., p. 78.

¹⁷⁹ GREGOIRE, Livre VI, Ch. X, Bnf 1, p. 440, citation suivante, pp. 440, 441.

¹⁸⁰ GREGOIRE, Livre XIII, Ch. VI, Bnf 2, p. 139.

¹⁸¹ GREGOIRE, Livre XIII, Ch. VII, Bnf 2, p. 140.

Ainsi, dans ce même livre XIII des *Moralia*, où Grégoire analyse le chapitre 16 du livre de *Job*, nous découvrons une succession d'objets, de personnages et de comportements qui peuvent se rapporter au texte de Chrétien. Résumons l'enchaînement : Lance – reins – sang – terre – mutisme – mystère et régénération – Père et Fils. Cette suite compacte d'éléments conforte notre hypothèse.

Après la lance vient le cortège du graal qui commence par les chandeliers :

Atan dui autre vallet vindrent
Qui candeliers en lor mains tindrent
De fin or, ovrez a neel.
Li vallet estoient molt bel,
Qui les chandeliers apportoient.
En chascun chandelier ardoient
.X. chandeilles a tot le mains (vv. 3213-3219).

Notons que ces chandeliers perdent leur clarté à l'arrivée du graal comme les étoiles au lever du soleil ou de la lune :

Une si grans clartez i vint,
Qu'ausi perdirent les chandoiles
Lor clarté comme les estoiles
Quant li solaus lieve ou la lune (vv. 3226-3229).

Le mot chandelier trouve des occurrences chez Grégoire :

[...] C'est pour cela que la mort de ces deux grands prédicateurs de la vérité, Elie et Hénoch, a été différée jusqu'à la fin des siècles, qu'ils seront rappelés sur la terre afin de l'annoncer aux hommes. Saint Jean parle d'eux lorsqu'il dit : « ce sont comme deux olives, et deux chandeliers qui demeurent en la présence du Seigneur de la terre ». [...] Ces deux saints sont comme des étoiles maintenant cachées sous le sceau de Dieu pour n'être point vues, mais qui se manifesteront un jour, pour le salut de ceux qui suivront la clarté de leurs lumières¹⁸².

Il est intéressant ici de noter que les chandeliers sont associés aux étoiles, comme chez Chrétien. On retrouve une telle association au Livre IX :

Qu'entendons-nous donc par « l'ourse », qui étant située dans le ciel sur l'axe du monde est composée de sept étoiles, sinon l'Eglise universelle, qui nous est figurée dans l'Apocalypse par sept Eglises et sept chandeliers et qui contenant en soi les sept divers dons du saint Esprit, brille de l'éclat d'une vertu toute céleste, et lance ses vifs rayons comme du pôle et du centre de la Vérité¹⁸³.

¹⁸² GREGOIRE, Livre IX, Ch. III, Bnf 1, p. 662.

¹⁸³ GREGOIRE, Livre IX, Ch. V, Bnf 1, p. 667.

Dans ce chapitre, Grégoire mentionne aussi l'épisode de la lampe qu'on ne doit pas mettre sous le boisseau, mais sur un chandelier (Matth. 5). Il relève la nécessité d'un témoignage par les bonnes œuvres. Il reprend ce verset au Livre XXX, dans lequel il précise :

Car le chandelier (*candelabrum*) nous figure l'état du corps. De sorte qu'on met la lampe dessus lorsqu'on préfère le soin de la prédication à celui du corps¹⁸⁴.

Si la lumière des chandeliers est celle des prédicateurs, on peut les identifier dans ce passage du livre XXX (nous soulignons) :

Quand les hommes saints se préparent à la prédication, ils se renouvellent d'abord intérieurement par les vertus, en sorte que leur vie concorde avec leur enseignement. Ils examinent d'abord leur conscience et se purifient des souillures de tous les vices ; contre la colère, ils veillent avec soin à **resplendir** de la lumière de la patience ; contre la luxure de la chair, à **étinceler** par la pureté du cœur ; contre la torpeur, à être **enflammés** de zèle ; contre le trouble de la précipitation, à **luire** par une gravité sereine ; contre l'orgueil, à **rayonner** d'humilité véritable ; contre la peur, à **briller de l'éclat** de leur influence¹⁸⁵.

Nous nous souvenons, que, par rapport à Carduel, noyé dans le bruit, c'est le champ sémantique de la lumière qui caractérise le château du graal, illuminé par un *luminaire si grant comme on le pooit faire de chandoiles en .i. hostel*¹⁸⁶. Le nombre de chandelles est certainement significatif. Nous avons vu la récurrence des chiffres 5 et 10 dans le *Conte*. Pour Grégoire, le chiffre dix est celui de la perfection. Il représente la somme de sept et de trois. On peut imaginer, si on poursuit la thèse de la judaïté de l'auteur, qu'il rend hommage aux patriarches ainsi qu'aux rabbins comme Rachi en plaçant dans la scène du graal des chandeliers à dix branches, (7+3) ; peut-être y a-t-il là une piste à suivre. Nous garderons que les deux jeunes hommes portent haut les lumières des patriarches et des pères de l'Eglise, lumières qui cependant seront éclipsées par le graal.

Après les chandeliers, vient le graal. Nous n'avons pas trouvé d'occurrences liées à cet objet dans les *Moralia*. Le mot GRAAL lui-même ne saurait se retrouver chez Grégoire, comme le démontre parfaitement Philippe Walter, puisque le mot n'est pas issu du latin classique, mais un terme de la langue populaire, passé plus tard en latin médiéval¹⁸⁷. Cependant, nous verrons que cela n'empêche pas, au contraire de ce

¹⁸⁴ GREGOIRE, Livre XXX, Ch. XI, Bnf 3, p. 577.

¹⁸⁵ GREGOIRE, Livre XXX, Ch. XVII, Bnf 3, p. 576.

¹⁸⁶ Vv. 3187-3189.

¹⁸⁷ WALTER, *Perceval, op. cit.*, p. 18, *sqq.*

qu'affirme Walter, que le mot n'ait une ascendance biblique¹⁸⁸. La matière de l'objet, l'or et les pierres précieuses ainsi que la lumière extraordinaire qu'il dégage se trouvent dans les *Moralia* en quantité digne de la fonction de l'objet.

.I. graal antre ses .ii. mains
Une damoisele tenoit
Qui avec les vallés venoit,
Bele et gente et bien acesmee.
Quant ele fu laiens entree
Atot le graal qu'ele tint,
Une si grans clartez i vint,
Qu'ausi perdirent les chandoiles
Lor clarté comme les estoiles
Qant li solaus lieve ou la lune (Vv. 3220-3229).

Li graals, qui aloit devant [graaus (Roach), graax (Poirion), cas sujet]
De fin or esmeré estoit;
Pierres prescieuses avoit
El graal de maintes manieres,
Des plus riches et des plus chieres
Qui en mer ne an terre soient;
Totes autres pierres passoient
Celes del graal sanz dotance (vv. 3232-3239).

Grégoire identifie l'or à l'âme humaine « qui, étant épurée par le feu de l'amour divin, conserve un continuel renouvellement de son éclat et de sa beauté »¹⁸⁹ ainsi qu'à la sainteté, il parle même de « l'éclat de la sainteté » (*claritas sanctitatis*)¹⁹⁰. Les pierres précieuses, sont les anges et les saints¹⁹¹ ; celles que l'on trouve sur l'Ephod sont les douze prédicateurs de la vérité et bien entendu les saints apôtres¹⁹². Grégoire associe l'or, l'argent et les pierres précieuses aux bonnes œuvres des croyants en parlant des flammes qui sortent de la bouche du Léviathan :

Or ceux qui ne travaillent pas à devenir des précieux métaux, seront consumés par les feux de la concupiscence terrestre. De sorte que quiconque voudra éviter cette flamme qui sort de sa gueule, doit, selon les préceptes d'un grand docteur de la vérité, être dans le denier jour, non pas du bois, ni du foin, ni de la paille, mais de l'or ou de l'argent, ou des pierres précieuses¹⁹³.

¹⁸⁸ WALTER, *Perceval*, op. cit., p. 21.

¹⁸⁹ GREGOIRE, Livre XXII, Ch. II, Bnf 2, p. 729.

¹⁹⁰ GREGOIRE, Livre XXXIV, Ch. VII, Bnf 3, p. 840. [Moniales de Wisques, Cerf, Livres XXXIII-XXXV, p.230].

¹⁹¹ GREGOIRE, Livre XXXII, Ch. XIII, Bnf 3, p. 730.

¹⁹² GREGOIRE, Livre XXVIII, Ch. IV, Bnf 3, p. 387.

¹⁹³ GREGOIRE, Livre XXXIII, Ch. XX, Bnf 3, p. 813.

Grégoire explique que ces qualités s'acquièrent par la prière et il termine par l'affirmation : « parce que rien n'éteint plus vite les flammes des tentations que l'eau des larmes »¹⁹⁴. On pense alors aux larmes que verse Perceval à son arrivée dans l'ermitage (v. 6316, 6337, 6351-6353, 6496). Il s'agit bien ici de la disposition d'esprit du croyant et de son repentir qui lui permettent de recueillir la grâce. Or, selon Grégoire, la grâce est justement une éclatante lumière. Grégoire nomme très souvent la lumière. Celle qui vient de Dieu est qualifiée de différentes façons : lumière de vie, vraie lumière, lumière du ciel, lumière divine, lumière de la grâce, lumière de la vérité, lumière de la foi, lumière de Dieu. Le nombre de citations montre l'importance de ce sujet chez Grégoire et nous nous rappelons que c'est ce registre que Chrétien met en scène au château du graal. Dans un premier sens, on trouve une lumière liée au premier chapitre de l'Evangile de Jean : « Cette vie était la lumière des hommes. La lumière brille dans l'obscurité, mais l'obscurité ne l'a pas reçue »¹⁹⁵.

Car cette vie [...] n'est pas une terre de ténèbres, pour ceux que la miséricorde de Dieu rappelle à la lumière du ciel par la grâce d'une véritable conversion¹⁹⁶.

« La véritable conversion », c'est ce à quoi doit mener le périple de celui « qui cherche sa voie ». Une occurrence nous approche de la vision du graal, « splendeur de cette lumière infinie », au livre X. Il s'agit de la grâce que le saint Esprit répand dans notre âme (nous soulignons) :

Maintenant ses yeux spirituels font tous leurs efforts pour pénétrer dans la **splendeur de cette lumière infinie**, mais ils ne le peuvent et l'âme ne laisse pas d'aimer toujours ce souverain être, quoi qu'elle soit **incapable de contempler ses rayons brillants**. Car le peu que le créateur nous découvre de ses beautés, suffit à nous **enflammer**, encore qu'il nous cache durant cette vie mortelle la claire vue de l'excellence de sa nature. Ainsi nous marchons à la seule vue de ses traces, c'est-à-dire par la communication de ses dons ; **en le suivant à la clarté de la lumière de sa grâce**, pendant que nous ne le voyons pas encore¹⁹⁷.

Nous trouvons ici une acception décelée intuitivement par plusieurs commentateurs, à commencer par les continuateurs, comme Robert de Boron, qui associe les mots graal-grâce¹⁹⁸ et cette lumière éclatante. Ce jeu phonétique est encore plus frappant lorsque le mot graal se trouve au cas sujet. Frappier le mentionne qui prétend

¹⁹⁴ GREGOIRE, Livre XXXIII, Ch. XX, Bnf 3, p. 813.

¹⁹⁵ Jean 1, 4-5

¹⁹⁶ GREGOIRE, Livre IX, Ch. XXVII, Bnf 1, p. 747.

¹⁹⁷ GREGOIRE, Livre X, Ch. VII, Bnf 1, p. 777.

¹⁹⁸ WALTER, *Perceval*, op.cit., p. 26.

qu'« une *senefiance* est attachée à l'élément sonore du mot »¹⁹⁹. En lisant Grégoire, nous comprenons que le contenant est tout son contenu. Ou plutôt, il est formé de sa matière et de son contenu. Son nom, *li graaus*, qui ne signifie rien qu'une vulgaire écuelle, l'assimile, par homophonie, à la grâce : *tant sainte chose est li graals* (v.6425, [V. 6424 (Roach)]). Ce graal s'apparente à celui que décrit Francis Dubost : « Méaphore du *Deus absconditus*, le graal assure le passage vers la sainteté. En ce sens, il n'a pas à être recherché pour lui-même »²⁰⁰. En effet, si nous continuons la comparaison des deux scènes de Carduel et du château du Roi Pêcheur, nous nous rendons compte que le graal est apparié à la coupe d'or dérobée au roi Arthur. Ces deux objets se retrouvent ensemble dans la sainte Cène : le plat pour l'hostie, la patène, et la coupe de vin, le calice, corps et sang du Christ. La Cène est donc présente, dans le récit, mais par la mémoire, en filigrane. Les commentateurs, qui sont quasi unanimement sur le sujet, l'ont bien remarqué : le cortège du graal n'est pas une liturgie, bien qu'il y fasse terriblement penser ; *La Quête du Saint-Graal* l'interprète ainsi²⁰¹.

Comme chacun des objets observés, la coupe de vin peut revêtir, selon Grégoire, un aspect négatif. C'est le sens qu'elle prend à Carduel, lieu du pouvoir temporel, lieu de confusion (nous soulignons) :

L'or signifie l'éclat de la **gloire temporelle** dans ces paroles d'un prophète : **Babylone est une coupe d'or** (*calix aureus*). Car, que nous figure Babylone, sinon la gloire du monde (*mundi gloria*) ? Et elle est appelée une coupe d'or parce qu'en faisant paraître la beauté des choses temporelles, elle enivre de sa convoitise les âmes folles, en les portant à rechercher le faux éclat des biens invisibles. [...] Babylone est donc une coupe d'or ; parce qu'en faisant paraître une beauté éclatante au dehors, elle fait perdre le sens de la justice intérieure²⁰².

Il est donc évident que le graal ne pouvait être une coupe d'or, trop connotée, et Chrétien devait se démarquer de la scène de Carduel. Il a trouvé cependant une solution élégante : un contenant à valeur complémentaire dont l'existence ne se révèle que par sa matière et par son contenu ; un mot issu de la langue populaire, peu usité, mais ayant une consonance permettant l'assimilation métonymique à la grâce. Ce *graals*, récipient quelconque mais fabriqué de l'or et des pierres précieuses d'une vie humaine sanctifiée par la grâce et contenant la grâce elle-même, c'est-à-dire Jésus-Christ, sous

¹⁹⁹ FRAPPIER, *Chrétien de Troyes et le mythe...*, op. cit., p. 11.

²⁰⁰ DUBOST, Francis, *Le Conte du Graal*, op. cit., p. 101.

²⁰¹ *La Quête du Saint-Graal*, op.cit, p. ~~XXX~~.

²⁰² GREGOIRE, Livre XXXIV, Ch. VII, Bnf 3, p. 839. [Moniales de Wisques, Cerf, Livres XXXIII-XXXV, p.228].

les formes de la lumière et de l'hostie, est une riche illustration de ce verset de Jean que Chrétien cite dans son prologue en l'attribuant à Paul : « Dieu est Charité et qui vit en Charité, vit en Dieu et Dieu en lui »²⁰³. Nous verrons d'ailleurs, que la scène est fondée sur l'Evangile de Jean, chapitre 6, dans lequel nous trouvons cette parole : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui »²⁰⁴.

Enfin, nous trouvons au tout début des *Moralia*, livre I, et du livre de *Job*, *Job* 1, ce qui n'est pas anodin en soi, une lumière en lien avec l'hostie et le festin.

*Se levant de bon matin, il offrait un holocauste pour chacun d'eux*²⁰⁵. Nous nous levons de bon matin quand, à la clarté répandue par notre componction, nous abandonnons la nuit de notre nature humaine et ouvrons les yeux de notre âme aux rayons de la vraie lumière. Nous offrons un sacrifice pour chacun de nos enfants, quand, pour chacune de nos vertus, nous immolons l'hostie de notre prière [...] pour que le cœur flambe sur l'autel de l'amour, et qu'il consume les impuretés de nos pensées, comme les fautes de nos propres enfants²⁰⁶.

Au livre XXXIV, qui correspond au commentaire de *Job*, 41, soit pratiquement à la fin de l'un comme de l'autre livre, la lumière se conjugue avec le soleil et la lune, comme nous le lisons dans le *Conte du Graal* (nous soulignons) :

Une si grans clartez i vint,
Qu'ausi perdirent les chandoiles
Lor clarté comme les estoiles
Quant **li solaus lieve ou la lune** (V.3226 sqq.)

Les rayons du soleil seront au-dessous de lui. Le soleil désigne le Seigneur, comme il est rapporté au Livre de la Sagesse, parce qu'au jour du jugement, tous les impies diront en apprenant leur damnation : *Nous avons erré loin du chemin de la vérité, et la lumière de la justice n'a pas lui pour nous et le soleil ne s'est pas levé pour nous.* Comme s'ils disaient clairement : L'éclat de la lumière intérieure n'a pas brillé pour nous. [...] **Le soleil** signifie l'illumination de la vérité ; **la lune**, qui croît et qui décroît chaque mois, la mutabilité des réalités temporelles. La sainte Eglise, parce qu'elle est enveloppée de splendeur par la lumière céleste, est comme vêtue de soleil, et parce qu'elle dédaigne tout ce qui est sujet au temps, elle tient la lune sous ses pieds²⁰⁷.

Comme pour les autres éléments importants de la scène du graal, nous constatons que l'on trouve, chez Grégoire, la lumière en série avec d'autres objets mentionnés par Chrétien dans cette scène. Dernier objet du cortège, le tailloir d'argent, qui correspond au couteau de Yonet, dont il est le complément. Cet objet est important

²⁰³ | Jean 4, 16, selon les vers 46-50.

²⁰⁴ Jean 6, 56.

²⁰⁵ A cause des festins qu'ils faisaient et des péchés qu'ils pourraient y avoir commis.

²⁰⁶ GREGOIRE, Livre I, GAUDEMARIS, Cerf, Livres I-II, p.235, sens moral.

²⁰⁷ GREGOIRE, Livre XXXIV, MONIALES DE WISQUES, Cerf, Livres XXXIII-XXXV, pp. 221-223.

puisqu'il est le seul qui réapparaît comme ustensile dans le festin du Roi Pêcheur. De même d'ailleurs que du mot graal, nous n'avons trouvé chez Grégoire aucune occurrence du mot tailloir, ni même couteau ni encore les verbes trancher ou tailler. En revanche, nous avons obtenu une moisson importante pour sa matière et son contenu. L'argent, selon Grégoire, c'est la Parole de Dieu. Il le répète plusieurs fois, évoquant le Psaume 11, « Les paroles du Seigneur sont toutes chastes : elles sont pures comme de l'argent qui a été raffiné par le feu ». Mais il précise ici, en commentant *Job*, au chapitre 22 :

[...] Mais parce que nul ne peut surmonter par ses propres forces des ennemis si puissants, Eliphaz ajoute ici : *Le Tout-Puissant s'armera contre vos ennemis et vous amasserez des monceaux d'argent*. Comme s'il disait plus clairement : Quand le Seigneur vous aura délivrés de l'infestation de ces esprits de malice, alors les richesses intérieures de la parole divine rempliront votre esprit de leur abondance et de leur lumière²⁰⁸.

L'argent constitue donc la richesse intérieure du croyant. Comme les autres matières, il peut être utilisé de différentes manières : en effet, Grégoire reprend le psaume 11 au Livre XVIII, pour l'appliquer aux hérétiques qui ne font que se revêtir d'argent et qui n'utilisent la Parole de Dieu que pour s'attirer les louanges humaines²⁰⁹. Dans la suite du même livre, Grégoire associe l'argent à l'or : l'argent signifie la parole et l'or marque l'éclat de la vie ou de la sagesse. Le livre XVIII contient encore plusieurs occurrences qui lient l'or, l'argent et, plus tard aussi les pierres précieuses. Mais surtout, ces passages comportent également deux questions importantes que pose Job et auxquelles Grégoire se réfère. (Nous soulignons les passages qui nous semblent particulièrement importants. Nous les explicitons plus loin.)

Il faut ici remarquer que Job se propose deux choses, puisqu'il y fait deux réponses. A ces premières paroles, ***Où la sagesse se trouve-t-elle et en quelle lieu est l'intelligence ?*** il répond par celles-ci : L'abîme dit : *elle n'est pas en moi* et la mer dit aussi : *elle n'est point avec moi*. Et à ces autres paroles : *L'homme ne connaît nullement le prix et elle ne se rencontre pas dans la terre de ceux qui vivent dans les plaisirs et dans les délices*, il y répond par celles-ci : *On ne donnera point pour elle de fin or et c'est en vain que l'on pèsera de l'argent, afin de l'échanger contre elle*. Ainsi il répond à l'une et à l'autre de ces **deux questions** qu'il s'était d'abord posées, mais en augmentant encore la difficulté, au lieu de l'éclaircir et de la résoudre. Car lorsque cherchant où l'on peut trouver la sagesse, il fait répondre à l'abîme, *elle n'est pas en moi* : il montre bien où elle n'est pas, mais il ne dit pas où elle est. De même lorsqu'après avoir déclaré que l'homme n'en connaît pas le prix, il répond qu'elle ne se donnera pas pour l'or le plus fin, il ne remarque pas quel est son

²⁰⁸ GREGOIRE, Livre XVI, Ch. VI, Bnf 2, p. 319, 320.

²⁰⁹ GREGOIRE, Livre XVIII, Ch. VI, Bnf 2, p. 445.

prix, mais seulement ce qu'il n'est pas. D'ailleurs tout le monde le sait assez que la sagesse humaine ne peut être enfermée dans aucun lieu, ni être achetée à prix d'argent. **Mais le saint homme Job, qui était tout rempli de sens mystérieux et spirituels, nous veut porter par ces paroles à une intelligence plus sublime et nous faire rechercher, non une sagesse créée, mais la sagesse divine qui a créé toute chose**²¹⁰.

Ce passage pourrait bien être en lui-même une clef de la mystérieuse scène du graal, comme le montrent les multiples concordances aussi bien en lien avec la scène du banquet qu'avec le prologue. Au château de Carduel, Yonet, qui tient le couteau, complément au tailloir, assume des tâches importantes qui se doivent d'être relevées. Premièrement, il désigne pour Perceval la personne du roi. En d'autres termes, il lui permet de lire la scène confuse qu'il a sous les yeux et d'y discerner l'important, c'est-à-dire, la place du roi. C'est également Yonet qui enseigne à Perceval à séparer l'armure du chevalier et à la revêtir. Enfin, c'est lui qui rapportera la coupe d'or de la reine à la cour. Nous constatons que le personnage au couteau assume un rôle de discernement qui s'applique aux trois fonctions et qui se marie bien avec le sens assigné au tailloir, par la concordance avec les *Moralia*.

Grégoire pousse le raisonnement sur la richesse spirituelle jusqu'au livre XX, dans lequel il cite Paul (nous soulignons) :

*Puisque donc nous descendons de la race de Dieu même. Nous ne devons pas estimer que l'or, ni l'argent, ni les pierres les mieux taillées, ni tout ce qui vient de la pensée de l'homme, puisse être semblable à Dieu*²¹¹. Ainsi nous sommes de la race de Dieu, non pas que nous faisons partie de sa propre nature et de son essence, mais parce que nous avons été formés par son Esprit Saint et par le mouvement de sa souveraine volonté et que nous avons tiré une seconde naissance de l'adoption de sa **grâce**²¹².

On retrouve dans ce passage unique de Grégoire l'argent et l'or, les pierres précieuses et la grâce, telles que nous les soulignons dans le quatrain que forment les vers 3231 à 3234 :

Qui tint .i. tailleoir d'**argant**.
Li **graals**, qui aloit devant
De **fin or** esmeré estoit
Pierres précieuses avoit.

²¹⁰ GREGOIRE, Livre XVIII, Ch. XVI, Bnf 2, p. 483, *sqq.*

²¹¹ Actes 17, 29.

²¹² GREGOIRE, Livre XX, Ch. XIII, Bnf 2, p. 636.

On remarquera tout d'abord qu'il s'agit ici de l'occurrence du graal au cas sujet dont la consonance le rapproche au plus près de la grâce. Dans chacun de ces vers se trouve l'un des symboles que nous venons d'étudier : l'argent/Parole de Dieu, qui révèle la charité de Dieu ; *Li graaus*/la grâce, *qui aloit devant* (ici précision non de temps, mais de préséance, car la grâce offre le Salut) ; l'or, c'est-à-dire l'âme humaine purifiée, la sainteté, obtenue par une seconde naissance (verbe « être » à la rime) ; enfin les pierres précieuses, qui symbolisent la vie sage et les bonnes œuvres que le croyant offre à Dieu après avoir reçu la grâce gratuitement (verbe « avoir » à la rime). Chrétien semble signer sa référence à Grégoire puisqu'il s'en fait l'écho, au sujet de ces pierres précieuses : *Des plus riches et des plus chieres qui en mer ne en terre soient* (vv. 3236,37), alors que Grégoire, nous l'avons vu plus haut, en cherchant le lieu où se trouvent sagesse et intelligence, répond par ces mots : « L'abîme dit : elle n'est pas en moi et la **mer** dit aussi : elle n'est point avec moi » et « L'homme ne connaît nullement le prix et elle ne se rencontre pas dans la **terre** de ceux qui vivent dans les plaisirs et dans les délices ». On peut à juste droit se demander si ces deux questions, miroir de celle de Carduel, ne correspondent pas à celles qu'on attendait de Perceval. Nous étudierons ce point au chapitre 5.1.

Au cœur de la scène du graal, les éléments qui correspondent au chapitre XVI du livre XIII des *Moralia* sont donc : argent - or - pierres précieuses - grâce - terre - mer et deux questions. A nouveau, cet ensemble compact soutient notre hypothèse. Notons finalement dans ce passage le nombre important de références à Paul, citées dans le prologue de Chrétien : c'est la théologie de l'apôtre que Grégoire explicite ici. Grégoire soulève également la complexité et le « mystère » de l'Écriture en soulignant la faculté de Job de ne pas répondre aux questions qu'il pose.

Enfin, évoquons cette dernière occurrence qui évoque un plateau et un banquet : commentant les mots de *Job* 17,7, « Mes yeux sont obscurcis d'indignation », Grégoire évoque l'épisode d'Hérodiade :

[...] qui obtient d'un roi ivre, par une danse de sa fille, que la tête de l'ami de l'Époux, d'un prophète et plus qu'un prophète, lui soit apportée sur un plateau au milieu d'un banquet ? (*ante ora convivantium in disco deferatur*)²¹³

²¹³ GREGOIRE, Livre XIII, BOCOgnANO, Cerf, Livres XI-XVI, p. 299.

Il est intéressant non seulement de trouver ensemble plateau et banquet (des invités), mais aussi de se rapprocher du conte de *Peredur* (postérieur, mais contenant des archaïsmes), selon lequel le graal contient une tête sanglante²¹⁴. La source peut avoir été celtique, mais, Selon Kenneth Jackson, ces motifs, s'ils apparaissent, ne peuvent plus porter leurs significations initiales pour l'auditoire, après six ou sept siècles de christianisation²¹⁵. Pour Süheylâ Bayrav également, le caractère celtique de nombreux motifs du *Conte de Graal* ne fait aucun doute. Mais pour autant, pouvons-nous dire que l'auteur les a employés dans le sens qu'ils avaient pour les populations celtiques ?

Chrétien ne refuse certes pas le merveilleux. Ses romans se déroulent dans un pays où habitent des géants et qui sert de décor à de mystérieuses et extraordinaires aventures. Mais ceci est la matière de son œuvre. Quel en est le sens ? Chrétien respecte-il le sens même de ces mythes, ou bien les a-t-il chargés d'un message personnel²¹⁶ ?

Philippe Walter, lui, écarte mais sans conviction, une source chrétienne à cet épisode :

Rien dans le contexte du roman ne permet de supposer que l'épisode biblique a été inséré dans le *Peredur* pour sa seule valeur spectaculaire. Par contre, il n'est pas impossible que ce même épisode biblique soit présent en filigrane dans ce texte (et implicitement dans le roman de Chrétien) pour suggérer la valeur sacrificielle du rite²¹⁷.

Sur le tailloir sera sacrifié un cuissot de cerf. Jean Marx, dans son livre sur *La légende arthurienne et le graal*²¹⁸, décrit le *Potlatch*, ancienne tradition celte, déjà mise en évidence par Posidonius au I^{er} siècle, sorte de lutte (parfois à mort) des chefs lors d'un festin pour l'obtention du meilleur morceau de viande : le cuissot. Or, le cuissot est justement mentionné dans le festin du graal, mais il n'est pas sujet à lutte. Jackson met par ailleurs cette filiation celtique fortement en doute²¹⁹.

Pour Grégoire, les cerfs sont les âmes des élus, des prophètes. [...] « A l'exemple des cerfs, ils foulent aux pieds, avec un généreux mépris, tous les obstacles de la terre pour s'élever aux choses célestes »²²⁰. Nous avons remarqué que le tailloir est le seul

²¹⁴ Ref. DUBOST, p. 99 qui cite LAMBERT Pierre-Yves, *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes*, Paris, Gallimard, 1993, p. 249, ainsi que MARX, *La légende arthurienne et le Graal*, op. cit., p. 136.

²¹⁵ JACKSON, « Les sources celtiques... », op. cit., p. 220.

²¹⁶ BAYRAV, *Le symbolisme médiéval*, op. cit., p. 84.

²¹⁷ WALTER, *Perceval...*, op. cit., p. 113.

²¹⁸ MARX, *La Légende arthurienne et le Graal*, op.cit., p. 74.

²¹⁹ JACKSON, « Les sources celtiques... », op. cit., p. 223.

²²⁰ GREGOIRE, Livre XXVI, Ch. VII, Bnf 3, p. 214.

objet du cortège qui est utilisé durant le festin. Si ce plateau d'argent représente la Parole de Dieu, il est bien entendu légitime de l'utiliser pendant la prédication. Détaillées par le couteau du discernement (celui de Yonet), les vies des prophètes forment la nourriture spirituelle présentée durant le festin du graal. Le message ici, en rapport à Jean Baptiste, serait : « Convertissez-vous et venez », paroles de Job, citées par Grégoire dans la suite du Livre XIII²²¹.

Plusieurs exégètes ont souligné l'absence de réaction des acteurs de la scène au passage du graal. Olschki précise: «There is no cross, no liturgical gesture, not one single religious figure, to accompany the supposed relics of Christ's Passion». Il souligne en outre le caractère sacrilège de cette supposée procession lors d'un banquet. Il en déduit que Chrétien ne pouvait pas être membre d'une abbaye tout en décrivant une cérémonie aussi répugnante pour sa foi²²². Notre analyse montre que le cortège est une prédication et que s'il donne à voir de « très saintes choses », ce n'est pas une liturgie.

Nous abordons maintenant le festin dont nous pensons que les éléments sont symboliques en recherchant leur signification dans les *Moralia*. Après le premier cortège du graal, le Roi Pêcheur ordonne qu'on serve le banquet. Remarquons que Perceval arrive à Carduel dans une salle pleine de convives, mais le repas n'y est pas mentionné. Le festin est au centre du *Conte du Graal* ; il est aussi au centre du livre de *Job*, puisque c'est lors des habituels festins que se donnaient les fils et les filles de Job, qu'ils furent frappés par Satan. La question du festin est donc traitée par Grégoire avec minutie. Nous l'étudierons comme un objet à part entière.

Et li sire as vallés comande
L'eve doner et napes traire.
[...]
Et dui vallet ont apportee
Une table lee d'yvoire ;
Ensi com tesmoigne l'estoire,
Ele estoit toute d'une pièce.
[...]
Tant que dui autre vallet vindrent,
Qui apporterent .ii. eschaces.
Li fus a .ii. molt bones graces

²²¹ GREGOIRE, Livre XIII, BOCOGNANO, Cerf, Livres XI-XVI, p. 303.

²²² OLSCHKI, *The Grail castle, op.cit.*, p. 13.

Dont les eschaces faites furent,
 Que les pieces toz jors endurent.
 Dont furent eles d'ebenus,
 D'un fust a coi ja ne bet nus [De celui fust ne dot ja nus]
 Que il porrisse ne qu'il arde ;
 [...]
 L'en n'apporte mie a dangier
 Les mes et les vins a la table,
 Qui sont plaisant et delitable.
 Li mengiers fu et biax et buens ;
 De toz les mes que rois ne quens
 Ne empereres doive avoir
 Fu li preudom servis le soir,
 Et li vallés ensamble od lui (v. 3254, *sqq.*).

Grégoire compare le festin aux apôtres prêchant dans les diverses régions du monde, offrant à leurs auditeurs, comme à des convives, l'aliment des vertus.

C'est à ces mêmes fils (Grégoire parle des fils de Job, identifiés aux apôtres) qu'il est encore dit : *Travaillez non pour la nourriture qui périt, mais pour celle qui demeure dans la vie éternelle* (Jean 6, 27)²²³.

Grégoire continue en commentant le fait que les fils donnaient un festin « chacun son jour » :

Chacun de ces enfants offre un repas à son jour, parce que le saint prédicateur nourrit les âmes de ceux qui l'écoutent avec l'aliment de vérité, proportionnellement à l'illumination de son intelligence.

Relevant le sens allégorique de ce même texte, il écrit :

[...] voyant ces âmes affamées de l'aliment de vérité, ils les nourrissent à la table de la parole de Dieu. [...] car la sainte Ecriture est pour nous tantôt une nourriture, et tantôt un breuvage (en note : idée courante dans la patristique) ... Elle est nourriture dans ses passages difficiles, parce qu'elle est en sorte rompue quand on l'expose, et absorbée quand on en vient à la mâcher. Elle est breuvage dans ses passages clairs parce qu'on peut l'absorber telle qu'on la trouve²²⁴.

Puis au sens moral :

Ses fils vont les uns chez les autres et se donnent des festins quand chaque vertu repaît l'esprit selon son mode particulier. Et le texte dit bien « chacun son jour ». Le jour de chacun de ces fils, c'est l'illumination provoquée par chaque vertu [les 7 dons de la grâce : sagesse, intelligence, conseil, force, science, piété, crainte ». La sagesse fait un festin en son jour, quand elle rassasie par l'espérance et la certitude des biens éternels. L'intelligence fait un festin en son jour quand, nous faisant pénétrer les vérités entendues, elle rassasie le cœur dont elle dissipe les ténèbres. Le conseil fait un festin en son jour quand,

²²³ GREGOIRE, Livre I, GAUDEMARIS, Cerf, Livres I et II, p. 207.

²²⁴ *Ibid.*, p. 209.

empêchant la précipitation, il remplit l'âme de raison. La force fait un festin en son jour quand, enlevant la crainte des adversités, elle offre à l'esprit tremblant la nourriture de la confiance. La science fait un festin en son jour quand, dans le ventre de l'esprit, elle rompt le jeûne de l'ignorance. La piété fait un festin en son jour, quand elle remplit les entrailles du cœur des œuvres de miséricorde. La crainte fait un festin en son jour, quand, abattant l'esprit pour l'empêcher de s'enorgueillir du présent, elle le fortifie, pour l'avenir, de la nourriture de l'espérance²²⁵.

Nous comprenons donc que le festin du graal offre à Perceval toutes sortes de nourritures spirituelles comme, nous le pensons, le récit de Chrétien à ses auditeurs. Notons à nouveau que Grégoire mentionne une part négative au festin. Il montre qu'il est une occasion propice de tomber dans le péché, c'est pourquoi Satan choisit ce moment pour frapper Job²²⁶. Au début du festin, les serviteurs apportent l'eau et les nappes. Liée à l'action de laver et à la blancheur, on découvre cette citation au Livre XXIX :

Comme David a dit dans un psaume : *Vous me laverez et je deviendrai plus blanc que neige (super nievem dealbabor)*. L'on peut entendre ici par la neige, les âmes des Saints, à qui la lumière de justice donne une blancheur éclatante²²⁷.

Il est assez étonnant qu'on apporte les nappes avant la table. Si Chrétien lie l'action de se laver avec les nappes, nous pensons que c'est à ce verset précis de Grégoire qui lie la purification avec la blancheur, qu'il fait allusion. On remarque ici une occurrence qui pourrait servir à interpréter les gouttes de sang sur la neige. Chez Grégoire, la blancheur de la neige est toujours associée à l'âme des saints, à leur pureté, leur abstinence, leur proximité des hautes sphères spirituelles. Si Chrétien se base bien sur Grégoire, le fait que cette blancheur ne puisse se voir chez les légats ni chez les cardinaux, ni même chez le pape peut prendre un petit air subversif. On voit que Chrétien mentionne aussi, à la fin du repas, la hiérarchie laïque, rois, comtes et empereurs, ce qui n'est bien entendu pas anodin. Le festin auquel Perceval a participé, le place au-dessus aussi bien du clergé que de la hiérarchie laïque. Ce repas est donc une sainte chose, ce qui nous permet, dans ce contexte, d'éliminer les quelques occurrences négatives liées à la volupté et aux besoins du corps. Les critiques ont mentionné le fait que Perceval se laisse aller à boire et à manger (v. 3311) au lieu de poser les questions et Agnès Baril voit même dans le péché de gourmandise la raison de

²²⁵ GREGOIRE, Livre I, GAUDEMARIS, Cerf, Livres I et II, p. 229, sens moral.

²²⁶ GREGOIRE, Livre II, GAUDEMARIS, Cerf, Livres I et II, p. 291 Livre II, sens littéral.

²²⁷ GREGOIRE, Livre XXVII, Ch. 11, Bnf 3, p. 332. [Moniales de Wisques, Cerf, Livres XXVIII-XXIX, p. 242].

son échec²²⁸. Mais nous pensons au contraire qu'il a bien agi en se repaissant de si haute nourriture (ou *norreture*, l'allusion est encore plus forte en ancien français). Perceval ne s'est pas assis à la table du roi Arthur, à Carduel. Il n'a pas voulu partager le repas bruyant et désordonné des chevaliers, mais il se repaît au château du graal de la nourriture spirituelle. Nous citerons donc cette allusion de Grégoire au dernier repas terrestre du Christ :

D'ailleurs, nous lisons dans l'Évangile, que le Seigneur étant ressuscité et s'étant [sic] souvent apparu à ses disciples, mangea dans le dernier repas qu'il fit sur la terre, avec sept d'entre eux : pour nous apprendre que ceux qui sont parfaits en lui durant cette vie seront un jour pleinement rassasiés par lui dans l'éternité²²⁹.

Mais revenons au début, à la disposition de la table. Cette table d'ivoire et d'ébène revêt une forte connotation mythologique, comme le souligne Jean-René Valette²³⁰. Nous ne pouvons éviter cette signification puisque certainement les auditeurs du *Conte* connaissaient l'*Odyssée* ainsi que l'histoire d'Enée dans lesquelles sont mentionnées les portes des songes²³¹. Les portes d'ivoire et d'ébène sont celles du château de la merveille mais, ici, il s'agit d'une table. L'allusion aux songes ou aux enfers ne semble donc pas déterminante au château du graal, bien que l'atmosphère y soit quelque peu onirique. Retenons plutôt l'opposition blanc/noir et, au niveau du symbole des nombres, l'unité et la dualité (une table, deux *eschaces*), qui sont plus adaptées à notre récit. Elles pourraient se rapporter au « choix » proposé dans le prologue et à ses considérations sur la main droite et la main gauche, selon cette citation très augustinienne de Grégoire au livre XVIII (nous soulignons) :

Car il n'y en a que trop qui ne prêchent la parole de la vie que pour faire ostentation de leur savoir et de leur esprit et qui ne font des **aumônes** que par un sentiment de **vaine gloire**. Il semble qu'ils agissent pour la **céleste Jérusalem** et cependant, ils sont toujours citoyens de **Babylone**²³².

Pour appuyer cette thèse, citons le vers 3272 : *De celui fust ne dot ja nus*. Nous voyons apparaître à la rime, phonétiquement, le nom de Janus, le dieu double, le dieu des portes. Notons cependant que ce vers comporte presque une leçon différente par

²²⁸ BARIL Agnès, « De l'intempérance alimentaire à l'abstinence : contribution à l'étude du péché de Perceval dans le *Conte du Graal*. » dans *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 50, n° 199, année 2007, pp. 313-333, p. 318.

²²⁹ GREGOIRE, Livre XXXV, Ch. V, Bnf 3, p. 880.

²³⁰ VALETTE, Jean-René. « Merveille et merveilleux dans Le Conte du Graal : éléments de poétique » dans QUERUEL (dir.), *Le Conte du Graal de Chrétien de Troyes, op.cit.*, pp. 118-135, p. 144.

²³¹ Qui sont, plus précisément, en ivoire et en corne.

²³² GREGOIRE, suite du Livre XVIII, Ch. XVIII, Bnf 2, p. 494.

manuscrit. La leçon « *ja nus* » ne se trouve que dans les copies *R* et *A*, celle de Guiot, dont nous avons jusqu'ici préféré les leçons. On mesure ici toute la subtilité de la *conjointure* qu'effectue Chrétien qui utilise un mythe païen que l'élite cultivée est à même d'interpréter, le souligne d'un jeu de mot à la rime, puis d'une symbolique toute médiévale, basée sur les chiffres et les couleurs pour figurer une vérité théologique profonde qu'il puise chez saint Grégoire et, par lui, chez saint Augustin.

En résumé, dans le palais de la foi que découvre Perceval, tout n'est pas joué : « Il faut donc veiller au-dedans de nous, de crainte que notre âme ne tombe dangereusement en se voulant élever »²³³, dit Grégoire. Les dispositions du cœur décideront de quelle ville le croyant est citoyen. Le libre arbitre augustinien est d'ailleurs évoqué à de nombreuses reprises par Grégoire.

A la fin du banquet, on prépare les lits et les fruits pour le coucher. Là encore, comme pour la nappe, il semble illogique que l'on apporte les lits avec les fruits. Ces derniers sont donc spirituels et poussent dans le cœur de l'homme, puisque nous avons vu que c'est la définition que donne Grégoire du mot « lit ». On pense alors aux « fruits de la conversion » dont parle l'Évangile de Luc²³⁴, ce qui est parfaitement cohérent : du croyant converti et instruit, on attend maintenant qu'il produise de bons fruits, d'autant que ceux-ci, chez Chrétien, sont au nombre de cinq, chiffre dont nous avons vu l'importance. Car « c'est un sujet de consolation aux prédicateurs de voir que leurs auditeurs tirent un fruit considérable de leurs paroles »²³⁵. Pour Grégoire, à part quelques fruits des désordres et le fruit défendu, les fruits sont généralement ceux que l'on attend effectivement du bon chrétien : les fruits de la piété, de la foi et des bonnes œuvres, tous fruits spirituels. Grégoire parle de l'apôtre Paul avant sa conversion :

Il faisait tous ses efforts pour étouffer la semence de la parole de Dieu dans leurs cœurs et l'empêcher d'y germer et de produire les fruits des bonnes œuvres²³⁶.

On est à nouveau stupéfait de voir insérée ici la parabole du semeur que Chrétien cite dans son prologue, ce qui ne laisse pas de nous conforter dans notre hypothèse. Une occurrence du mot fruit dans les *Moralia* nous permet de lier ce festin à la terre

²³³ GREGOIRE, Livre XXV, Ch. VII, Bnf 3, p. 159 ou GREGOIRE, Livre II, Ch. III, Bnf 1, p. 180, par exemple.

²³⁴ Luc 3, 8.

²³⁵ GREGOIRE, Livre XXXV, Ch. VII, Bnf 3, p. 888.

²³⁶ GREGOIRE, Livre XXVII, Ch. XIV, Bnf 3, p. 344.

dévastée : en effet, Grégoire présente la prédication de l'Evangile de cette manière (nous soulignons) :

Les paroles qui suivent montrent bien dans quel état les prédicateurs de l'Evangile se trouvèrent : *Pour remplir cette **terre** où il n'y avait **nulle trace de chemin** et qui était toute **désolée** (*inviām et desolatam*). Et ces autres-ci marquent assez la fertilité de cette terre, après qu'elle a été arrosée de la pluie : *Et lui fait produire des herbes vertes*. Et en effet, le paganisme (*gentilitas*) était comme une terre sans chemin, lors que la parole de Dieu ne s'y était point encore ouvert de **voie** (*via*) et elle reçut la vocation de la **grâce** à la venue du **Rédempteur**, sans qu'elle y eut auparavant été préparée par les prophètes. Elle est appelée désolée à cause qu'elle était destituée ou **de bons conseils** ou de bonnes œuvres. Le Seigneur a donc [...] accompagné des ses inspirations intérieures les paroles extérieures de la **prédication** pour faire comme reverdir les cœurs flétris des Gentils, ouvrir ceux qui étaient fermés, remplir ceux qui étaient vides et faire **porter du fruit** à ceux qui étaient stériles et infructueux²³⁷.*

On découvre dans ce passage comme un résumé de la vie de Perceval. Le jeune homme vient d'une terre désolée (*gaste*), c'est-à-dire non évangélisée : la Parole de Dieu ne s'y était pas encore fait de voie (et on se souvient qu'en rencontrant le roi Pêcheur, Perceval cherchait sa « voie »). Elle était désolée parce qu'elle n'avait pas reçu de bons conseils. Par la prédication et le soutien intérieur du Seigneur, elle peut maintenant porter du fruit. Porter du fruit est précisément de la responsabilité de Perceval. S'il ne porte pas de fruits spirituels, il faillira à son devoir de chrétien et sa terre restera *gaste*. Cela rend les questions importantes : elles montrent la disposition du croyant à mettre en pratique ce qu'il a entendu de la prédication et ce qu'il a reçu de la grâce.

Le repas de Perceval, riche et agréable se termine par des liqueurs. A ce propos, Grégoire explique :

Ainsi ces divines paroles sont tout ensemble appelées une moisson et des richesses. Une moisson parce qu'elles rassasient notre âme affamée ; des richesses par qu'elles la parent de l'ornement des bonnes mœurs. Et il est dit qu'on les mange et qu'on les boit. D'autant que lorsqu'il s'en rencontre des lieux obscurs qu'on ne peut entendre sans être expliqués, on peut dire que nous ne les avalons qu'après les avoir comme mâchés. Mais lorsque nous entendons des lieux faciles sans qu'il soit besoin qu'on nous les explique, c'est comme une liqueur que nous buvons et avalons sans la mâcher et la diviser²³⁸.

Les cinq électuaires qui terminent le repas et dont les noms ne sauraient être découverts dans le texte latin de Grégoire, sont tous des digestifs : servent-ils à faire

²³⁷ GREGOIRE, Livre XXIX, Ch. XIV, Bnf 3, p. 475. [Moniales de Wisques, Cerf, Livres XXVIII-XXIX, p. 264].

²³⁸ GREGOIRE, Livre VI, Ch. II, Bnf 1, p. 413.

digérer l'enseignement copieux et ardu que Perceval vient de recevoir ? S'agit-il d'un trait d'humour de l'auteur ? Le vin et les liqueurs sont donc servis après le repas, car ils ne nécessitent pas d'explications. Le Roi Pêcheur semble même avoir un peu pitié de son hôte à qui il sert, en fin de soirée, des boissons plus légères et même un *cler sirop*, soit des paroles simples et faciles à assimiler. Enfin, le roi retourne dans ses appartements et Perceval va se coucher, dans des draps de fin lin.

Quant lui plot, si le deschauchierent
Et desvestirent et couchierent
En blans dras delïes de lin.
Et il dormi jusqu'al matin (V. 3353, *sqq.*)

Ce dernier objet de la scène mérite qu'on s'y attarde. En effet, en citant le Proverbe 31, 24, Grégoire commente :

Elle a fait un tissu de fin lin (sindon)²³⁹ [...]. Que désigne ce fin tissu de lin, sinon le délicat tissage de la prédication ? On s'y repose avec abandon, car, en elle, l'âme des fidèles est réconfortée par l'espérance céleste²⁴⁰.

A nouveau, la référence lie deux objets ou actions de notre texte : le tissu de fin lin et le repos. Le rapprochement est de Grégoire puisque dans le proverbe, le tissu de lin n'est pas forcément un drap de lit. Le sens de cette dernière occurrence reste en parfaite cohérence avec le propos que suggèrent les autres objets.

La scène se termine par le réveil de Perceval dans un château vide. Le jeune homme s'habille seul, cherche une personne capable de répondre à ses questions sur le graal et la lance qui saigne. Mais le château est vide. Lorsqu'enfin il se décide à partir, le pont-levis se relève comme pour lui interdire de revenir. Perceval essaie en vain d'adresser la parole à celui qui actionne le pont.

« Di va ! fait il, tu qui le pont
As levé, cor parole a moi.
Ou iez tu quant je ne te voi ?
Trai toi avant, si te verrai
Et d'une chose t'enquerrai
Noveles que savoir voldroie. »
Ensi de parler se foloie,
Que nus respondre ne li velt (v. 3414, *sqq.*).

²³⁹ Tissus de fin lin, mousseline.

²⁴⁰ GREGOIRE, Livre XXXIII, MONIALES DE WISQUES, Cerf, Livres XXXIII-XXXV, p. 105.

Ce monologue correspond aux questions que Dieu pose à Job en *Job* 38, 1-4 et à la réponse de *Job* 42, 2-5 :

Qui est celui qui obscurcit mon projet
par des discours insensés ?
Ceins donc tes reins, comme un brave :
je vais t'interroger et tu m'instruiras.
Où est-ce que tu étais quand je fondai la terre ?
Dis-le-moi puisque tu es si savant.
[...]
Je sais que tu peux tout
et qu'aucun projet n'échappe à tes prises.
« Qui est celui qui obscurcit mon projet
sans y rien connaître ? »
Eh oui ! j'ai abordé, sans le savoir,
des mystères qui me confondent.
« Ecoute-moi », disais-je, « à moi la parole,
je vais t'interroger et tu m'instruiras. »

« Où es-tu, j'ai des questions à te poser, je n'ai pas parlé, je ne te vois pas », telle est la position de Perceval ; alors que celle de Job est : « Où étais-tu, je t'interrogerai, j'ai trop parlé, je te vois ». Si nous lisons l'analyse de Grégoire :

Je t'ai entendu de mon oreille, mais maintenant mon œil te voit. Par ces mots, assurément, il montre clairement que, autant la vue est supérieure à l'ouïe, autant diffère aussi de ce qui a précédé le progrès qu'il a par la suite accompli grâce à ses épreuves. Et, parce qu'avec l'œil intérieur, il avait contemplé davantage la lumière de la vérité, il voyait avec plus de discernement les ténèbres de sa condition humaine²⁴¹.

Perceval, contrairement à Job, n'est pas au bout de ses peines. Il vient de contempler la lumière, mais ceci l'a plongé dans les ténèbres de sa condition. Le personnage de Chrétien, à l'inverse de Job, n'a pas parlé, il ne voit pas non plus, pas encore. Cependant, très vite, il apprend son nom et il prend la juste mesure des conséquences de ses actes : la mort de sa mère, la condition lamentable de la jeune fille de la tente, le malheur de la terre *gaste*. Il dit qu'il va prendre une autre route (v.3625), puis il « mâche » les aliments reçus au château du graal pendant cinq ans. Si nous suivons Grégoire, Chrétien ne condamne pas son héros, il laisse le temps à son libre arbitre de désirer enfin le bien, selon ce tableau des *Moralia* :

²⁴¹ GREGOIRE, Livre XXXV, MONIALES DE WISQUES, Cerf, Livres XXXIII-XXXV, p. 293.

La bonté divine agit donc premièrement sans nous, dans nous-mêmes, afin que notre libre arbitre (*libero arbitrio*) suivant ce doux mouvement de la grâce, elle opère ensuite avec nous, le bien qu'elle nous fait désirer²⁴².

Relevons enfin la présence dans le château du graal de trois jeunes filles. Nous avons vu que dans ce palais du Roi Pêcheur, elles avaient leur place et que Grégoire les identifie à la Foi, à l'Espérance et à l'Amour, filles de Job et remparts du chrétien²⁴³. La belle cousine qui offre l'épée de la justice ou celle d'une conversion véritable ou celle de la Parole, pourrait représenter la Foi. La porteuse du tailloir d'argent, c'est-à-dire la parole de Dieu ou le sacrifice, représenterait l'Espérance. Quant à la porteuse du graal, c'est-à-dire, de la grâce, elle pourrait être l'Amour (la charité) et Paul ne démentira pas, qui précise : « Et la plus belle des trois, c'est l'amour »²⁴⁴. Chrétien en effet décrit celle-ci : *Bele et gente et bien acesmee* (v. 3223). Nous pensons également que ces trois jeunes filles sont celles que poursuivaient les cinq chevaliers au début du *Conte*, dont les exégètes perdent généralement la trace, car le croyant recherche les trois vertus théologales. Contrairement à ce qu'affirmait Jacques Ribard²⁴⁵, l'auteur n'a pas, selon nous, oublié ces trois jeunes filles : elles réapparaissent au château du graal.

5. Synthèse.

L'analyse du *Conte du Graal* au moyen des *Moralia in Job* apporte des résultats satisfaisants. Voyons si par cet outil, nous pouvons répondre à notre interrogation première.

5.1. Deux questions.

Nous nous sommes demandé de quelle nature était l'aventure de Perceval, dont l'exploit attendu n'est qu'un questionnement. Nous avons conclu qu'elle était forcément spirituelle. On en trouve peut-être la source dans les questions de Job, que saint Grégoire explicite au livre XVIII des *Moralia*²⁴⁶. Ce passage, nous l'avons vu, correspond au cœur de la scène du graal. Job demande : « Où la sagesse se trouve-t-elle

²⁴² GREGOIRE, Livre XVI, Ch. VIII, Bnf 2, p. 325. [Bocognano, Cerf, Livres XI-XVI, p. 182].

²⁴³ GREGOIRE, Livre I, Ch. XI, Bnf 1, p. 65.

²⁴⁴ I Cor. 13, 13.

²⁴⁵ RIBARD, *Le Moyen Âge*, op. cit., p. 29.

²⁴⁶ Cf. page 62.

et en quelle lieu est l'intelligence ? »²⁴⁷. Il est légitime d'interroger saint Paul, dont Chrétien se réclame et notamment les épîtres aux Corinthiens, dont nous avons retrouvé plusieurs fois la trace. Ces textes fondamentaux sont bien connus dans la chrétienté. L'apôtre cite Esaïe : « Car il est écrit : Je détruirai la sagesse des sages, j'anéantirai l'intelligence des intelligents »²⁴⁸. Il apporte une réponse à Job et ce faisant, une nouvelle compréhension de Dieu :

Or nous, nous proclamons un Christ crucifié, cause de chute pour les Juifs et folie pour les non-Juifs ; mais pour ceux qui sont appelés, Juifs et Grecs, un Christ qui est la puissance de Dieu et la sagesse de Dieu²⁴⁹.

Il place la folie de la croix au centre de la foi chrétienne. La question sur la lance qui saigne, nous l'avons vu, du sang de la rédemption, est donc primordiale. Demander *Comant ceste chose avenoit* (v. 3205) correspond à la recherche de la sagesse qui n'est autre que le Christ dont le sang a coulé pour nos péchés. Paul précise :

Nous énonçons la sagesse de Dieu, mystérieuse et cachée, celle que Dieu a destinée d'avance, depuis toujours, à notre gloire ; [...] Mais c'est, comme il est écrit, ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, et ce qui n'est pas venu au cœur de l'homme, ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment²⁵⁰.

Comprendre pourquoi la lance saigne, c'est comprendre le mystère de la rédemption. Mystère révélé non aux sages et aux puissants, mais aux faibles et aux fous²⁵¹. Les continuateurs, (Robert de Boron, *La Quête du Saint-Graal*) ont assimilé le sang qui coule de la lance à celui du Christ²⁵². Ils ont donc, de notre point de vue, identifié le texte source de cet épisode, d'ailleurs revendiqué dans le prologue par Chrétien de Troyes.

La seconde question est posée au sujet du graal. Si l'on en croit l'oncle de Perceval, on en sert un vieillard qui ne vit que de l'hostie, « pain de vie », selon l'expression de l'Évangile de Jean. A nouveau, il est légitime de se pencher sur cet Évangile qui fonde le concept même d'hostie. Au chapitre cinq (encore une apparition de ce chiffre), Jésus annonce la vie éternelle (Jean 5, 24). Ensuite, il gravit la montagne

²⁴⁷ Job 28, 12. *Sapientia vero ubi invenitur et quis est locus intelligentiae.*

²⁴⁸ I Cor 1, 19. *Scriptum est enim: Perdam sapientiam sapientium, et prudentiam prudentium reprobabo.*

²⁴⁹ I Cor 1, 23, 24.

²⁵⁰ I Cor 2, 7, 9.

²⁵¹ I Cor. 1, 27.

²⁵² Notamment, dans la troisième continuation (Manessier), vv. 32657-32662. Cet ouvrage est référencé dans la bibliographie : « Sources ».

(Jean 6,3). C'est là que se produit le miracle de la multiplication des pains et des poissons, épisode que l'on peut mettre en parallèle avec celui du graal celtique et de celui des continuations, dispensateur d'une nourriture abondante et miraculeuse. Puis les disciples prennent leur barque pour traverser la mer et alors qu'ils se trouvent au milieu du voyage, Jésus les rejoint en marchant sur l'eau. Devant leur frayeur, il leur dit : « n'ayez pas peur » (Jean 6, 20). C'est aussi ce que dit le Roi Pêcheur à Perceval : *ne vos esmaiez* (v. 3116). Comme la foule ne comprend pas comment Jésus est arrivé à Capharnaüm, les auditeurs de la scène du château du graal ne comprennent pas comment le Roi Pêcheur peut être déjà installé dans la salle du banquet alors qu'il était encore au milieu de l'eau lorsque Perceval est arrivé au château. Jésus leur dit :

Ce n'est pas parce que vous avez vu des signes que vous me cherchez, mais parce que vous avez mangé des pains à satiété. Il faut vous mettre à l'œuvre pour obtenir, non pas cette nourriture périssable, mais la nourriture qui demeure en vie éternelle [...] ²⁵³.

Il précise au verset 33 : « Le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde ». Enfin, sur l'insistance de la foule, il affirme : « Je suis le pain de vie. Celui qui vient à moi n'aura jamais faim et celui qui croit en moi n'aura jamais soif » (Jean 6, 35). C'est, nous l'avons vu, le cas du vieillard *esperitaus*. Olschki, un auteur qui pourtant s'oppose avec véhémence à l'interprétation chrétienne, remarque :

It is this contrast that Chretien wished to emphasize, by opposing this man who feeds upon a purely spiritual nourishment to those who can take delight in the most tasty dishes. The *esperitaus* in the castle is a man who, in his retreat, has reached the height of spiritual perfection²⁵⁴.

Si Chrétien insiste sur ce contraste c'est, à notre avis, qu'il fait allusion à cette parole de Jésus en Jean 6. Au château du graal, Perceval a la possibilité de choisir entre la nourriture terrestre et la nourriture spirituelle, « pain du ciel » ou « pain de vie ». En ne posant pas la question, *Del graal cui l'en en servoit* (v. 3245), il manque cette occasion. Tiède dans sa foi, incapable de comprendre la préséance du Christ, il est comme « vomé » par le château du graal ²⁵⁵. Notre hypothèse permet de comprendre pourquoi, en n'entrant ni dans une église, ni dans un monastère, pendant cinq ans, Perceval n'a pas pu retrouver le graal/grâce. Il n'y a rien de magique à cela. Grégoire détaille ce qui arrive à Perceval comme une éventualité dans la vie du

²⁵³ Jean 6, 26-27.

²⁵⁴ OLSCHKI, *The Grail castle, op.cit.*, p. 18.

²⁵⁵ Apocalypse, 3, 16.

croyant : « [...] la prédication de la vérité frappe les oreilles ; mais la grâce de Dieu cessant d'agir intérieurement, elle ne passe pas jusqu'au cœur »²⁵⁶. Tel est aussi le constat de Jésus qui dit au peuple, dans le même chapitre au verset 36 : « vous avez vu et pourtant, vous ne croyez pas ».

Dans ce passage de Jean 6, Jésus parle également de son sang, vraie boisson : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui ». Une scène d'ailleurs parfaitement en adéquation avec les légendes celtiques sanglantes²⁵⁷, lance destructrice, têtes coupées sur des plateaux, cadavres saignant lorsque leur meurtrier passe, tant elle fait allusion à une sorte de cannibalisme qui faisait déjà scandale au temps de Jésus (Jean 6, 60 - 62). Cette parole est proche de la citation du prologue que Chrétien met dans la bouche de Paul : « Quiconque pratique la charité vit en Dieu et Dieu en lui »²⁵⁸. Les deux éléments s'éclairent. Le sang coule toujours sur la lance car il désaltère pour toujours les croyants et leur donne la vie éternelle. Le graal est servi à toute personne qui veut demeurer en Dieu et qui pratique la charité ; il s'agit du croyant - que représente le vieillard *esperitaus* - qui ne cherche pas seulement la nourriture matérielle, mais le « pain de vie ». A ce tableau, ajoutons la parole de Jésus en Jean 8, 12 : « Je suis la lumière du monde », que nous associons sans difficulté à la lumière du graal ; ce qui vient conforter notre interprétation.

Tel est le catéchisme offert à Perceval lors de ce banquet par le prédicateur, dont Paul est le modèle. Grégoire dit de lui qu'il annonçait « la grâce de la vie éternelle »²⁵⁹. C'est le cœur de l'Évangile que les symboles, explicités par Grégoire, permettent de voir mis en scène. Les continuateurs ne s'y sont pas trompés, même si parfois leur ton hautement pédagogique fait perdre au récit son mystère et son charme. Les commentateurs, comme Olschki, ont dénoncé une « récupération » chrétienne. Il dit pourtant lui-même :

In a poem such as Robert's [de Boron] inspired by evangelical sentiments and episodes, it is easy to recognize in the light of the Grail the *lux mundi* with which Jesus identified himself, according to St John's Gospel (8, 12), saying that *qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae*²⁶⁰.

²⁵⁶ GREGOIRE, Livre XXIX, Ch. XIII, Bnf 3, p. 471.

²⁵⁷ A ce sujet, que nous n'abordons pas, on pourra se référer aux recherches de VENDRYÈS Joseph, *Les éléments celtiques de la légende du Graal*, Genève, Arbre d'Or, 2001, pp. 14-22 en ce qui concerne la coupe et la lance.

²⁵⁸ Vv. 47-50 : *Diex est carité selonc l'escrit – Sainz Pols le dist et je le lui – Il maint en Dieu et Diex en lui*.

²⁵⁹ GREGOIRE, Livre XXXI, ch. XXIV, Bnf 3, p. 677.

²⁶⁰ OLSCHKI, *The Grail castle...*, op. cit., p. 20.

Les continuateurs sont les premiers lecteurs de Chrétien de Troyes, ils l'ont lu alors qu'ils baignaient dans la même culture et avaient les mêmes références que lui. Clercs, ils ont certainement reconnu Job, les enseignements de Grégoire, les allusions à l'Evangile de Jean et aux enseignements de Paul. Nous pensons que leur promptitude à christianiser le graal a pu venir de leur enthousiasme d'en avoir compris le ressort.

Il est certainement possible de lier ces deux questions à la scène de Carduel. En effet, dans cet épisode, Perceval pose deux questions à Yonet, dont nous avons vu qu'il aide au discernement. *Mostrez moi li quex est li rois* ²⁶¹, peut se rapporter à la réflexion sur le graal, puisque qu'il contient le Christ, Roi des cieux. Perceval montre alors l'étendue de son ignorance. Le jeune homme refuse également de se séparer de sa chemise de chanvre et interpelle Yonet de cette manière : *Ma grosse chemise de chanvre por la soe qui mout est tanve voldriez vos que je lessasse ?*²⁶². Cette question peut rappeler l'enseignement paulinien sur le vieil homme dont l'apôtre invite à se dépouiller comme d'un vêtement²⁶³. Dans l'épître aux Romains, il précise : « Comprendons bien ceci : notre vieil homme a été crucifié avec lui pour que soit détruit ce corps de péché et qu'ainsi nous ne soyons plus esclaves du péché »²⁶⁴. La préoccupation de Perceval sur ses vêtements est donc bien liée à la rédemption. A Carduel, il ne veut pas se dépouiller de son « vieil homme », au contraire, il endosse une armure de péché.

La fin de cet épisode de l'Evangile de Jean se termine pour bien des protagonistes comme l'aventure du château du graal pour Perceval : « Dès lors, beaucoup de ses disciples s'en retournèrent et cessèrent de faire route avec lui » (Jean 6, 66). Nous voyons que l'enchevêtrement des sources, loin d'en compliquer la lecture, renforce la cohésion du récit. Cette analyse permet de rendre compte de l'importance des questions que Perceval aurait pu poser au château du graal. Elles amènent à la compréhension de la rédemption et à la vie éternelle. Ne pas les poser est-il pour autant un péché ?

²⁶¹ [v. 919].

²⁶² [vv. 1164-1167].

²⁶³ Col. 3, 9-10.

²⁶⁴ Rom. 6,6.

5.2. La faute.

La faute est au cœur du *Conte du Graal*. L'outil que nous avons mis en place devrait nous permettre d'analyser la nature du péché de Perceval.

5.2.1. Le décalogue.

Nous l'avons vu, le chiffre dix intervient au début et à la fin des aventures de Perceval, comme de celles de Job. A notre sens, ce chiffre fait ici référence au décalogue. Grégoire en parle au sujet des discours des amis de Job :

*Voici la dixième fois que vous me couvrez de confusion. Si l'on compte les discours des amis de Job, l'on trouvera que jusqu'ici, ils ne lui ont parlé que cinq fois. Mais comme il a répondu cinq fois à leurs cinq discours, ce n'est pas sans raison qu'il dit avoir reçu la confusion par dix fois ; puisqu'il n'a pas seulement eu la mortification et la peine d'être cinq fois repris si injustement par ses amis, mais qu'il a encore souffert la confusion d'avoir été si mal écouté les cinq autres fois [...] Et c'est sur ce sujet qu'il dit ci-devant : *Que ferai-je ? Si je parle, ma douleur ne cessera point, et si je me tais, elle ne s'éloignera pas de moi.* Que si on met ces paroles dans la bouche de l'Eglise sainte, il est vrai de dire que sa grande joie consiste dans l'observation des commandements du Décalogue. Mais les méchants la chargent par dix fois de confusion, puisque toutes les fois qu'ils pèchent, ils s'éloignent des préceptes du Décalogue et s'opposent à ses lois divines²⁶⁵.*

On trouve ici deux fois le chiffre cinq, représenté, dans le *Conte*, par les cinq chevaliers qui recherchent cinq chevaliers, puis le chiffre dix, par les dix pénitentes. Ribard constate également la relation entre les deux fois cinq chevaliers et trois jeunes filles du début du roman (vv. 101-329) et le groupe de pénitents de la fin de la partie de Perceval (vv. 6242-43). Se basant sur l'édition de Roach, il ne signale dans cet épisode que trois chevaliers et non cinq. Il souligne que Chrétien ne reparle plus des chevaliers rencontrés au début et que cela pourrait paraître une négligence de l'auteur²⁶⁶. La symétrie des deux épisodes est au contraire frappante, du moins selon le manuscrit de Guiot qui indique, lui - à nouveau en correspondance avec notre source grégorienne - le chiffre de cinq chevaliers. En suivant notre analyse, nous pouvons dire que les cinq chevaliers qui recherchaient les trois jeunes filles, les ont trouvées auprès de l'ermite, s'il s'agissait de la Foi, de l'Espérance et de l'Amour. Ils repartent de l'ermitage avec les dix commandements (les dix pénitentes), qu'ils sont maintenant à même de respecter en chrétiens convertis. Rappelons-les rapidement :

1. Tu n'auras pas d'autres dieux face à moi [...]
2. Tu ne te feras pas d'idole, tu ne te prosterneras pas devant ces dieux [...]

²⁶⁵ GREGOIRE, Livre XIV, Ch. VII, Bnf 2, p. 186.

²⁶⁶ RIBARD, *Le Moyen âge*, op. cit., pp. 29-34.

3. Tu ne prononceras pas à tort le nom du SEIGNEUR ton Dieu [...]
4. Qu'on garde le jour du sabbat pour le sanctifier [...]
5. Honore ton père et ta mère [...]
6. Tu ne commettras pas de meurtre.
7. Tu ne commettras pas d'adultère.
8. Tu ne commettras pas de rapt.
9. Tu ne témoigneras pas à tort contre ton prochain.
10. Tu n'auras pas de visées sur la femme de ton prochain. [...] ni sur rien qui appartienne à ton prochain²⁶⁷. »

Dans la manière de numéroté les commandements s'impose une fois encore la question juive que nous soulignons comme une piste possible. En effet, il existe deux numérotations du décalogue, selon qu'il émane de l'Exode ou du Deutéronome²⁶⁸. L'une a été adoptée par la communauté chrétienne, l'autre par la communauté juive. Selon W.P. Brown²⁶⁹, la tradition chrétienne place le premier commandement en Exode 20, verset 3, considérant, depuis saint Augustin, les phrases précédentes comme un prologue. Ainsi, le cinquième commandement dans la tradition chrétienne est : « Tu ne tueras pas » alors que pour la tradition juive, le cinquième commandement est celui du respect des parents. Nous avons vu l'importance que le chiffre cinq semble avoir dans le *Conte du Graal*. Or, si Gornemant de Goort apprend à Perceval à gracier ses adversaires, personne n'accuse le jeune homme du meurtre du chevalier Vermeil. Par contre, l'abandon de sa mère sera fortement reproché à Perceval. C'est le seul « vrai » péché que lui reprochent sa cousine et son oncle. C'est aussi ce premier repentir qui le conduira au château du graal. Il devient donc cohérent d'attribuer le chiffre cinq, chiffre de Perceval, au commandement du respect des parents. Nous adopterons donc la numérotation juive dans le passage qui suit, tout en laissant à d'autres le loisir d'exploiter cette information.

Dès le moment où il rencontre les premiers chevaliers, Perceval commence à violer les commandements. Perceval prend pour Dieu le plus beau des chevaliers (v. 153) ; il contrevient alors au 1^{er} commandement. Il se jette à ses pieds et l'adore (vv. 155-158) ; il viole directement le 2^e commandement. Il le nomme Dieu (v. 174) et enfreint le 3^e commandement. Laissant sa mère mourir de chagrin, (vv. 62-628), il transgresse le 5^e commandement. Dans la tente de la jeune fille (vv. 667, *sqq*), il transgresse les 7^e et 8^e commandements (il emporte l'anneau), ainsi que le 10^e. Dans

²⁶⁷ Deutéronome 5, 7-21.

²⁶⁸ Deut. 5, 6-21.

²⁶⁹ BROWN William P. *The Ten commandments*, Westminster, John Knox Press, 2004.

l'épisode du chevalier Vermeil (vv. 1065, *sqq.*), il commet un meurtre non chevaleresque puisqu'il abat le chevalier avec son arme de jet, comme une bête ; il contrevient ainsi au 6^e commandement. Dans cet épisode, Perceval accuse à tort le chevalier Vermeil d'avoir volé la coupe d'or alors que celui-ci lui avait demandé de la mentionner comme référence pour un accord de type judiciaire sur un échange de terre (vv. 887-897), ce qui contrevient au 9^e commandement. Désirant ardemment les armes rouges de son rival, Perceval viole une nouvelle fois le dixième commandement. Dans les deux épisodes, ce dixième commandement, chiffre 10, est décrit avec insistance : dans la tente de la jeune fille, on voit le héros se précipiter sur le vin et les pâtés et, à Carduel, il réclame les armes vermeilles avec l'insistance d'un enfant gâté.

Les armes vermeilles sont de la couleur du sang. Il n'est pas possible de négliger cette couleur puisque Perceval ne se fait plus appeler que comme le chevalier Vermeil (cinq occurrences aux vv. 2387, 2768, 2848, 3017, 4109). Grégoire nous renseigne sur le sang, nous l'avons vu, qui désigne d'ordinaire le péché²⁷⁰. En revêtant cette

armure, Perceval endosse en quelque sorte le sang de son meurtre et celui de ses péchés. Le chevalier aux armes vermeilles est un pécheur. On retrouve cette couleur, qui rime avec merveille et soleil, sur les habits des chevaliers (v. 133), sur la tente de la jeune fille que Perceval agresse (v. 645) et sur le pavement du palais de la merveille (v. 7689). C'est la couleur de l'homme, « car Adam le premier des hommes signifie de la terre rouge »²⁷¹, de l'homme soumis au désir ; c'est aussi la couleur du péché de concupiscence. Mais le vermeil est encore la couleur du sang sur la neige (v. 4182) et celle qui affleure aux joues des jolies pucelles, Blanchefleur (v. 1822) et Clarissant (v.

7652). C'est enfin la couleur du sang qui coule sur la lance (v. 3189). Nous comprenons, grâce à Grégoire, que ce sang-là est celui de la Rédemption qui rachète celui du péché. Dans la Quête du Saint-Graal, c'est Galaad, le bon chevalier, image du Christ, qui porte une armure vermeille²⁷².

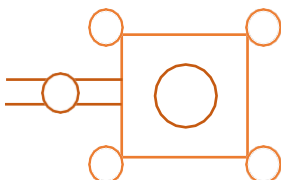
Perceval enlève son armure vermeille chaque fois qu'il entre dans un château. Geste naturel pour un chevalier, intéressant à noter cependant, puisque ce geste, apparemment banal, est décrit à chaque reprise – il est donc signifiant.

²⁷⁰ GREGOIRE, Livre XIII, BOCCAGNO, Cerf, Livres XI-XVI, p. 275.

²⁷¹ GREGOIRE, Livre XVIII, Ch. XX, Bnf 2, p. 500.

²⁷² *La Quête*, op. cit., pp. 239-240.

Commençant son initiation au château de Gornemant de Goort, Perceval dépose une première fois son armure. Son hôte lui apprend à ne pas tuer, mais à faire grâce (vv. 1644-47). Si nous nous basons sur Grégoire, ce tuteur providentiel est lui aussi une allégorie. Nous avons reconstitué le plan de son château, basé sur le chiffre six :



Selon Grégoire, le chiffre six est, comme mille, sept et dix, un nombre parfait. Six, dit-il, est un nombre parfait parce que « c'est le premier de tous les nombres qui est formé des parties par lequel il se divise »²⁷³. Il est aussi parfait dans l'Écriture puisque « le Seigneur acheva dans le sixième jour tous les ouvrages qu'il avait commencés dans le premier »²⁷⁴. Gornemant a donc un statut particulier.

Il offre à Perceval des habits blancs²⁷⁵, rouges et bleus, ce faisant, il les substitue à l'habillement de « sauvage » que Perceval tenait de sa mère. Il accepte alors de quitter son vêtement de « vieil homme ». Grégoire donne une signification particulière aux couleurs de ces nouveaux habits :

Car il ordonna autrefois à Moïse de faire des rideaux de lin, de pourpre et de couleur d'hyacinthe pour cacher le lieu secret qu'on appelait le Saint des Saint [...] Et que nous marquèrent ces rideaux bleus ou violets, cette écarlate et ce fin lin, sinon la vie des saints²⁷⁶ ? [...]

On est ici au cœur de la Torah. Gornemant, seigneur du château à six tours, dont on nous dit qu'il tient une badine²⁷⁷, c'est, selon nous, la Loi, l'Ancien Testament. Perceval le rencontre premièrement après n'avoir été que peu instruit. Ce précepteur va lui enseigner la Loi et le chemin de la perfection. Le jeune homme commence ainsi sa vie spirituelle : il apprend à ne pas se laisser entraîner par ses instincts. Il est invité à faire grâce et à se taire. Les autres conseils que lui donnent le prudhomme ne sont pas différents de ceux que lui avait recommandés sa mère, mais ils s'accompagnent

²⁷³ GREGOIRE, Livre XXXV, Ch. XI, Bnf 3, p. 601 (Grégoire se réfère à Euclide).

²⁷⁴ GREGOIRE, Livre XXXV, Ch. XI, Bnf 3, p. 602 (Il cite ici saint Augustin).

²⁷⁵ Selon le GLOSSARIUM, P. 58, le *cheinsil* est une toile blanche, comme le montre le Roman de Garin : *Qui est plus blanche que nul pan de cheinsil*.

²⁷⁶ GREGOIRE, Livre XXV, Ch. XIV, Bnf 3, p. 185. Grégoire cite Exode 26.

²⁷⁷ Et nous avons vu suffisamment qu'aucun détail n'est fortuit.

de solennité : Gornemant adoube le jeune homme, c'est-à-dire qu'il lui offre un nouvel habit, lui enfile ses éperons, ceint son épée et l'embrasse en le déclarant membre de l'ordre de chevalerie. Les trois couleurs marquent donc également un enseignement trifonctionnel : comment se comporter envers Dieu, envers les chevaliers et envers les demoiselles, ce qui correspond aux conseils de Gornemant. Subitement, Perceval cherche à retrouver sa mère : il tente de réparer son manquement au 5^e commandement, premier pas vers la repentance. Ce revirement est suggéré dans le texte par la description du château de Gornemant et de ses « toursnées », auxquelles s'ajoutent, à trois reprises (v. 1325, 1332, 1347), les occurrences du verbe *torner*.

Au château de Beaurepaire, Perceval enlève à nouveau son armure (v. 1776) pour revêtir un manteau gris. Le gris est la couleur de la cendre et de la poussière, la couleur de la tristesse et du deuil, comme le montrent les amis de Job qui, voyant leur ami malade, se couvrent la tête de cendres (Job 2, 12). Mais Grégoire cite un verset de Genèse 18 qui, nous semble-t-il, correspond parfaitement à l'esprit de Perceval. Ce sont les paroles d'Abraham : « Comment parlerais-je à mon Dieu, moi qui ne suis que poussière et cendre ? »²⁷⁸. Grégoire décrit, au niveau moral, ce que tout chrétien nouvellement ouvert à la vie spirituelle traverse : une période d'humilité intense. C'est l'expérience de Perceval au château de Beaurepaire. Dans l'extrait ci-dessous, remarquons un champ sémantique d'humilité et de dépouillement qui évoque l'attitude de Perceval et ses expériences dans le château dévasté.

[...] celui-là offre une véritable adoration à son créateur qui reconnaît humblement qu'il n'est que poussière ; qui ne s'attribue aucune vertu comme si elle lui était propre et qui avoue sincèrement que tout le bien qu'il fait vient de la miséricorde de son Dieu. C'est pourquoi Job ajoute avec beaucoup de raison : *je suis sorti tout nu du ventre de ma mère et j'y retourne tout nu*. Comme si un esprit, qui étant tenté, reconnaît sa faiblesse et son indigence disait : *ainsi que la première grâce que j'ai reçue de Dieu m'a trouvé nu quand elle m'a engendré dans la foi, de même ce sera aussi la même grâce divine qui me trouvera encore nu au sortir du monde, quand elle me sauvera*. Et c'est en effet une grande consolation à un esprit qui est dans le trouble et qui se voyant attaqué par les vices, se sent comme dépouillé de toutes sortes de vertus, que de mettre tout son recours dans l'espérance de la miséricorde divine [...]²⁷⁹.

²⁷⁸ GREGOIRE, Livre X, Ch. XIX, Bnf 1, p. 812.

²⁷⁹ GREGOIRE, Livre II, Ch. XXX, Bnf 1, p. 167.

Si notre hypothèse est correcte, il faut souligner ici le talent de Chrétien qui, mettant en scène les premiers pas d'un nouveau converti, décrit à la fois sa famine spirituelle et l'amour qu'il ressent pour sa jeune foi, « son âme sainte », selon Grégoire²⁸⁰, qui vient dans son lit, dénudée, mais belle et fraîche et qu'il baise sur la bouche pendant la nuit. Selon saint Bernard, il vit alors une communion avec l'Esprit :

Par l'impression de ce baiser, l'âme raisonnable reçoit de son époux le Verbe de Dieu, la connaissance et l'amour de la vérité qui sont comme les deux lèvres que la vertu et la sagesse de Dieu impriment sur sa bouche, car la sagesse donne la connaissance, et la vertu, l'amour²⁸¹.

Promesse de la rédemption, pureté d'une âme blanche comme neige, obtenue par le sang vermeil du Christ. Nous prétendons que c'est à cela que Perceval songeait après être sorti du château du graal ; le rédacteur de *Perlesvaus* l'a compris ainsi puisqu'il attribue cette pensée religieuse à Gauvain²⁸².

Chez Blanchefleur, Perceval commence sa repentance. Il se contente d'une maigre nourriture ; il suit alors le 10^e commandement. Alors même qu'on lui offre le pouvoir, il ne prend rien : il respecte le 8^e commandement. En ne cédant pas à la tentation de la chair, il répare sa violation du 7^e commandement. Il se bat avec des armes nobles, la lance et l'épée et il gracie ses adversaires : 6^e commandement. Il agit donc conformément à la Loi, ce qui n'était pas le cas dans les épisodes précédant sa rencontre avec Gornemant. Une analyse fine du récit de Beaurepaire, à la lumière de Grégoire, serait certes intéressante. Pour nous, le château assiégé est l'image de l'âme de Perceval. On y assiste à ses premières batailles de chrétien face à l'Ennemi. Il parvient à sustenter son âme affamée. Mais il sait qu'il a plus à apprendre. La recherche de la mère, c'est l'humilité du nouveau converti, sa soif de connaissance de la grâce divine, qui l'amène de manière naturelle auprès de l'Eglise. Selon Grégoire, au sens allégorique, le retour dans le sein de la mère est pour le Christ, la conversion de la Synagogue à la fin des temps. L'épisode de Beaurepaire se termine par la libération de tous les prisonniers, une scène de liesse qui ressemble aux représentations

²⁸⁰ GREGOIRE, Livre VIII, chapitre XVI, Bnf 1, p. 590-91.

²⁸¹ On peut lire à ce sujet le commentaire de Bernard de Clairvaux sur le verset du Cantique des Cantiques : « Qu'il me baise du baiser de sa bouche », SAINT BERNARD, *Sermons divers*, Sermon LXXXIX, URL : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/bernard/tome04/sermdiv/sermdiv089.htm>, consulté le 3 mars.

²⁸² [...] et messire Gauvain est pensis ; et li vient une si grant joie en sa pensee, que ne li membre de nule rien se de Dieu non. *Le Haut livre du Graal*, texte présenté et traduit par Armand STRUBEL, Paris, Le livre de Poche, 2007, *Lettres Gothiques*, p. 350.

du Jugement dernier. Nous mentionnons ici cette piste qui rejoint les autres passages que nous avons laissés aux hébraïsants.

C'est ainsi que Perceval, cherchant sa « voie », se met à longer le fleuve de la prédication, à gravir la montagne de la méditation et qu'il parvient au château du Roi Pêcheur d'âmes. A nouveau, il enlève son armure pour être revêtu cette fois d'un manteau d'écarlate, couleur de la charité. A plusieurs reprises, nous avons cru pouvoir assimiler le Roi Pêcheur à l'Eglise. Bien qu'il ne soit pas étonnant que Grégoire, qui donne une lecture allégorique de tout le livre de *Job*, fasse souvent référence à l'Eglise, nous pensons que Chrétien met en scène ici l'Eglise séculaire, pêcheuse d'âmes et prédicatrice. Elle donne à voir le Christ, « pain de Vie » et « lumière du Monde » ; elle donne à comprendre la rédemption par le sang de Jésus, qui continue à couler pour la rémission des péchés. Par le graal, elle porte la grâce. Nous sommes soutenus en ce sens par Frappier qui lui-même cite Gilson, à propos d'une continuation :

Comme d'excellents travaux l'ont prouvé, la *Queste del saint Graal* a été écrite sous une influence cistercienne ; son auteur, tout en utilisant des thèmes romanesques reliés à l'ensemble du Lancelot en Prose, a voulu illustrer dans une intention didactique les doctrines mystiques de Saint Bernard. Le Saint-Graal, le saint vaisseau est pour lui le symbole à la fois de la grâce divine et de l'eucharistie. [...] M. Gilson [...] qui a montré lumineusement les rapports intimes du Saint-Graal avec le concept théologique de la grâce²⁸³.

Cette Eglise reçoit le jeune homme avide de sens et place en son cœur l'enseignement d'une vie équilibrée sur les piliers des vertus et de l'Evangile, réchauffée par le feu de l'Esprit. Le manteau d'écarlate qu'elle lui offre représente la fine fleur du Nouveau Testament : le commandement du Christ « aime ton Dieu, aime ton prochain »²⁸⁴, représentant toute la Loi et les prophètes, et l'enseignement de Paul, auquel Chrétien fait allusion dans son prologue « si je n'ai pas l'amour (la charité), je ne suis rien »²⁸⁵. Une Eglise illuminée par ses patriarches et ses prophètes (les chandeliers) et qui entretient la vie des saints (le vieillard *esperitaus*). Une Eglise, cependant qui n'est pas irréprochable, coiffée de la noirceur de ses péchés et de la pourpre de ses sacrifices, blessée tant par les attaques de ses ennemis que par les désirs qui la rongent. Un tableau somme toute réaliste.

²⁸³ FRAPPIER Jean, « Le cortège du Graal » dans NELLI René (dir), *Lumières du Graal, Etudes et textes*, Paris, Les Cahiers du Sud, 1951, pp. 175-224, p. 210.

²⁸⁴ Selon Luc 10, 25-28, Mt. 22, 34-40, Mc. 12, 28-31.

²⁸⁵ I Cor. 13, 2.

Après le château du graal, Perceval témoigne en faveur de l'amie de l'Orgueilleux. Chrétien souligne ainsi son respect du 9^e commandement. Il continue à nous montrer un Perceval qui ne reproduit pas ses erreurs passées. Jusqu'ici, le jeune homme ne respecte pas le 4^e commandement qui, pourtant sous la forme d'une recommandation à fréquenter les églises et les monastères, lui a été rappelé aussi bien par sa mère que par Gornemant. Ce n'est qu'au moment où il rencontre les dix pénitentes qu'il se rend compte qu'il viole le repos du Seigneur : il est tout armé, un vendredi saint. Perceval répare sa dernière faute immédiatement après leur rencontre en versant des larmes et en se rendant auprès de l'ermite. Ce n'est qu'à l'ermitage qu'il retrouve la « voie » (v. 6320). Il dépose une dernière fois ses armes couleur sang avant d'entrer (v. 6339). L'enseignement qu'il a reçu au château du graal n'est pas perdu, il a pris du temps à être assimilé.

Il promet à l'ermite de croire en Dieu, de l'aimer et de l'adorer ; il respecte alors le 1^{er} commandement, il adore la croix (2^e), il apprend les noms de Dieu (3^e), il promet d'aller à la messe (4^e), enfin, il honore ses parents puisqu'il appelle l'ermite « mon oncle » et déclare qu'il va l'aimer pour cela (5^e). Il se conforme ainsi aux cinq premiers commandements, comme il l'a fait pour les cinq derniers au fur de ses aventures, depuis qu'il a quitté Gornemant. L'oncle affirme :

Encor porras monter en pris
S'avra honor et paradis (vv. 6457, 6458).

Perceval peut dès lors recevoir la communion et vivre une vie spirituelle. En introduisant son exégèse du livre de *Job*, Grégoire semble faire écho à l'initiation de Perceval :

Tout homme, du fait même qu'il est homme, doit chercher à connaître son créateur. Il se soumettra à sa volonté d'autant plus complètement qu'il aura évalué son propre néant
²⁸⁶.

Les symboles grégoriens nous permettent d'esquisser le portrait de Perceval comme d'un pécheur, marqué par son armure couleur sang. Il commence par violer les dix commandements et son aventure spirituelle le conduit à réparer ses fautes et à recevoir la grâce. La question du péché est donc bien centrale dans le *Conte*. Mais à notre sens, la faute de Perceval n'est pas celle qui lui est habituellement reprochée.

²⁸⁶ *Omnis homo eo ipso quo homo est, suum intelligere debet auctorem ; cujus voluntati tanto magis serviat, quanto se quia de se ipso nihil sit pensat.* GREGOIRE, Livres I-II, *op. cit.*, p. 141.

5.2.2. Les accusations des amis de Job.

Il nous faut maintenant analyser le discours des personnes qui accusent Perceval. On remarquera que les personnages ne disent pas tous la même chose. La demoiselle hideuse maudit Perceval et lui met tous les malheurs du monde sur le dos. L'oncle, lui, ne parle que de la malédiction retombée sur le jeune homme lui-même. Pour les auditeurs du Moyen Âge, nul doute que la demoiselle, laide avec ses deux tresses noires et ses jambes tordues, qui se déplace sur une mule bicolore (« cette accumulation, dont l'outrance même est une mise en alerte... », précise Ribard²⁸⁷) est un envoyé du diable à laquelle il ne faut pas se fier. D'ailleurs, elle disperse tous les chevaliers par diverses suggestions d'aventures, ce qui plonge toute la cour dans le malheur [*mout grant duel*, vv. 4807, *sqq.*]. L'oncle maternel est la personne dont l'influence est la plus grande sur un jeune homme de l'époque, ce qu'il dit est certainement plus respectable. Les deux discours sont très différents, pour l'une le péché est le mutisme, pour l'autre, le mutisme est provoqué par un péché antérieur. Quant à la cousine, son propos se place entre les deux.

Lequel de ces discours est-il le bon ? Philippe Walter, comme la plupart des commentateurs, les accepte tous, pour lui, « toute une thématique chrétienne de la faute et du péché »²⁸⁸ se développe dans le roman. Nous l'avons en effet démontré en suivant pas à pas le Décalogue. Cette thématique est aussi celle du livre de *Job*, mais *a contrario*, elle nous amène à rejeter tous les discours des accusateurs. En effet, les accusateurs de Perceval sont trois, comme les amis de Job, Eliphaz, Bildad et Tsophar. Ces amis ont aussi trois attitudes différentes, mais les trois finissent par attribuer les malheurs du héros à un péché qu'il aurait commis. Dieu les réprimandera car Job n'a commis aucun péché à la hauteur de son malheur. Si nous appliquons notre hypothèse, Perceval n'a donc commis aucune faute en se taisant. Job n'agit pas autrement. En effet, après avoir vu les splendeurs de Dieu, Job dit :

Je ne fais pas le poids, que te répliquerai-je ?
Je mets la main sur ma bouche.
J'ai parlé une fois, je ne répondrai plus,
deux fois, je n'ajouterai rien (Job 40, 3-5).

²⁸⁷ RIBARD, *Le Moyen Âge, Littérature et symbolisme*, op. cit., p. 58.

²⁸⁸ WALTER, *Perceval, le pêcheur et le Graal*, op. cit., p. 18.

Si nous nous projetons dès maintenant dans le commentaire de saint Grégoire, nous pouvons noter qu'il souligne : « Job ne pécha point par ses lèvres »²⁸⁹. Perceval, selon nous, n'a donc pas commis de faute en se taisant, du moins, pas à hauteur des malheurs dont on l'accuse.

Une quatrième voix intervient dans le *Conte*, comme Elihou, le quatrième ami dans le livre de *Job* ; c'est le narrateur qui commente la scène :

Ne n'osa mie demander
Del graal cui l'en en servoit,
Que toz jors en son cuer avoit
La parole au pseudome sage.
Si criem que il n'i ait damage,
Por che que j'ai oï retraire
Qu'ausi bien se puet on trop taire
Com trop parler a la foie²⁹⁰.
[...]
Mais il ne set cui l'en en sert
Et si le voldroit il savoir²⁹¹.

Cette voix ne qualifie pas de péché l'attitude de Perceval, mais elle regrette qu'il n'ait pas posé les questions sur la lance et sur le service du graal, dont nous avons compris l'importance. Elle correspond au discours d'Elihou qui parle « en faveur de Dieu » (Job 36,2). Alors que Dieu condamne les trois premiers amis de Job pour l'avoir accusé, il ne fustige pas Elihou. Cette quatrième voix est celle qu'il faut écouter.

5.3. Une vérification dans la « partie Gauvain ».

Plusieurs critiques ont noté que la bipolarité du roman est annoncée dès le début par le prologue. Ana Laranjinha, qui s'appuie sur Dragonetti, souligne l'opposition entre gauche et droite, charité et vaine gloire et finalement Philippe et Alexandre, qui représenteraient Perceval et Gauvain²⁹². Cette bipolarité se retrouve dans les écrits de Grégoire qui, nous l'avons vu, destine premièrement son enseignement aux nouveaux convertis, mais insiste sur les difficultés de la vie de foi et les attaques auxquelles les religieux doivent faire face. Catalina Girbea fait la même analyse, au

²⁸⁹ Job 1, 22, cité par GREGOIRE, Livres I et II, *op.cit.*, p.149.

²⁹⁰ Vv. 3244 à 3251. Voir aussi vv. 3203 *sqq.* – *si s'est de demander tenu.*

²⁹¹ v. 3302,3.

²⁹² LARANJINHA Ana Sophia, « L'ironie comme principe structurant chez Chrétien de Troyes » dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 41^e année (n° 162), avril-juin 1998, pp. 176-182, p. 176.

point de vue de la morale des romans du Graal : « La prédication peut se faire dans un but de conversion, dit-elle, ou bien elle peut avoir une visée pénitentielle principalement destinée aux chrétiens »²⁹³.

Il nous semble que les aventures de Gauvain peuvent représenter celles d'un chrétien engagé, dont le cœur est déjà habité par la grâce et les bonnes œuvres. Il est sans cesse attaqué par l'Orgueilleuse et il répond à ses pointes par l'humilité. Grégoire montre à quel point le chrétien engagé, comme Job, est malmené par l'Ennemi. Il montre à plusieurs reprises qu'après avoir vaincu la tentation, l'ascète peut tomber dans l'orgueil-même de sa propre victoire. Grégoire dit encore, anticipant les étranges aventures de Gauvain :

Quelquefois, il arrive aussi que notre esprit se laissant emporter à la vanité par la sublimité de ses connaissances, il tombe tout d'un coup si bas et languit dans une si grossière stupidité (*hebetudo*)²⁹⁴ que cet orgueilleux qui auparavant pénétrait les choses les plus élevées, ne trouve que des ténèbres dans les plus basses et les plus communes. Mais cette même stupidité, en offusquant ainsi notre intelligence, nous la conserve, parce qu'en nous humiliant pour un temps, elle nous fortifie véritablement dans l'intelligence des choses les plus sublimes²⁹⁵.

Nous n'avons pas ici la possibilité d'analyser toute la partie Gauvain, mais il nous a semblé intéressant d'analyser au moins un passage en guise de vérification de notre hypothèse.

La ressemblance de Gauvain avec Job n'est pas si immédiate qu'en ce qui concerne Perceval. Gauvain n'apparaît qu'à la jonction des deux « parties ». Il est absent dans la salle du château de Carduel, lorsque Perceval s'y rend. Personnage connu de la cour du roi Arthur, il n'est pas même présenté dans le *Conte du Graal*. On ne peut compter, au premier abord, que deux traits communs avec Job : c'est un « grand » personnage à la cour du roi, comme Job est un « grand » parmi les fils de l'Orient et il est accusé à tort. Ses aventures, qualifiées par de nombreux analystes de « décousues » et presque burlesques, ne semblent pas adopter la forme de récit initiatique de la partie Perceval, encore que le dénouement reste inconnu. Les fausses accusations qui sont portées à Gauvain par la triade dumézilienne de Guinganbresil (affront au roi), des jeunes filles de Tintagel (fraude marchande) et du vavasseur d'Escavalon (abus sexuel) ne semble pas, comme pour Perceval, pouvoir s'adapter

²⁹³ GIRBEA, *Communiquer pour convertir...*, op. cit., p. 35.

²⁹⁴ GREGOIRE, Livres I et II, op. cit., p. 372.

²⁹⁵ GREGOIRE, Livre II. Ch. XXVIII, Bnf 1, p. 159.

aux trois amis de Job. Cependant nous voulons moins démontrer d'éventuelles similitudes entre Gauvain et Job que rechercher si la source grégorienne produit de bons résultats dans l'étude des aventures de ce chevalier.

Plusieurs auteurs ont relevé les correspondances entre les parties Perceval et Gauvain, à commencer par Roger Dragonetti²⁹⁶. Les aventures se répètent, les attributs, les rôles et les fonctions des protagonistes s'inversent ou se dispersent, mais une trame symétrique peut être retrouvée comme l'a brillamment montré Antoinette Saly²⁹⁷. Nous avons donc considéré que l'étude de la scène correspondant pour Gauvain à la scène du graal pouvait nous donner des indices sur le sens de celle-ci.

Nous avons choisi d'étudier l'épisode du château de la merveille car, comme celui de Carduel, il offre des indices de similitude avec le château du graal. Il se trouve sur une falaise ; à sa base, coule une rivière large et profonde. On y arrive par des *forez gastes et sostainnes* (v.7225). Les indicateurs principaux de ces deux épisodes sont les merveilles qui se présentent aux protagonistes, puis le lit au centre d'une salle illuminée d'une grande clarté. Ce lit est fait d'or, d'argent et de pierres précieuses, comme le graal ; il possède quatre colonnes, comme le feu dans la salle du château du Roi Pêcheur. Le château de la roche Champguin est de prime abord fort différent de celui du graal. Il est symbolisé par le nombre de cinq cents (cinq cents fenêtres, cinq cents arbalètes, etc.). La porte d'ivoire et d'ébène rappelle la table du Roi Pêcheur, suggérant, nous l'avons vu, un espace où un choix va devoir se faire. On remarquera, au niveau de l'aventure, des éléments de ressemblance spéculaire. Les explications sur le château qu'ils visitent sont données à Perceval après son séjour et à Gauvain avant son arrivée. Après son aventure, Perceval se retrouve dans un palais vide alors que Gauvain se laisse entourer de nombreuses jeunes filles et de serviteurs. Le château du graal appartient à un Roi blessé dont la terre reste dévastée après le passage de Perceval, la terre de la reine de la Roche Champguin sera sauvée par Gauvain. Perceval est comme rejeté par le château alors que Gauvain en reste prisonnier.

Les éléments du récit, découverte du château, rencontre avec l'hôte, description de l'intérieur, apparition des merveilles et banquet apparaissent dans les deux aventures, mais, dans le château de la roche Champguin, ces éléments s'étalent sur

²⁹⁶ DRAGONETTI, *La vie de la lettre au Moyen Âge*, op. cit., p. 23.

²⁹⁷ SALY, « La récurrence des motifs... », op. cit., pp. 147-168, p. 167.

deux mille vers, entrecoupés qu'ils sont par des épisodes impliquant des personnages externes. Nous avons donc isolé l'épisode du lit de la merveille pour l'étudier au moyen des *Moralia*, au même titre que la scène du graal. Cette aventure isolée nous permettra de vérifier la pertinence de notre hypothèse, à savoir un recours systématique de l'auteur aux *Moralia* pour le choix des symboles à mettre en scène. Cet épisode commence au vers 7892 : « *Enmi le palais fu .i. lis* ». Il se termine au vers 7870.

Le premier élément du lit que décrit l'auteur sont ses cordages en argent aux nœuds desquels sont suspendues des cloches. Nous avons vu que l'argent était identifié par Grégoire à la Parole de Dieu. Au Livre XVIII, chapitre VI, il précise :

Et parce qu'il y a des personnes qui ne souhaitent pas tant la parole de Dieu, pour s'en nourrir en dedans, que pour en faire ostentation en dehors, un prophète a dit (Sophonie I) : *Tous ceux qui étaient enveloppés d'argent ont péri*. C'est-à-dire, que ceux qui ne remplissent point leur cœur de la parole de Dieu, mais qui, pour dire ainsi, s'en revêtent seulement à l'extérieur, pour en faire une vaine montre aux yeux des hommes²⁹⁸.

Ce passage correspond à nouveau au prologue, puisqu'il fait allusion à la vaine gloire qu'on peut désirer en faisant de bonnes œuvres aux yeux de tous. Nous avons choisi cette occurrence de l'argent, parce que ces cordages d'argent ont des nœuds auxquels pendent des cloches et que celles-ci, faisant fonctionner le mécanisme, vont s'avérer très dangereuses pour Gauvain. Grégoire parle de nœuds, de filets et de liens dans lesquels les croyants peuvent s'empêtrer. Là, Grégoire ne s'adresse pas aux nouveaux convertis, il décrit des hommes qui commencent déjà à « goûter la paix intérieure », qui se « séparent des troubles et des contestations du monde », qui s'abreuvent aux sources de la « science des divines Ecritures » et qui « aspirent avec ardeur à la contemplation des choses divines ». Cependant, ceux-là, en prenant un soin légitime à leurs affaires domestiques « sont pris comme dans des filets et font des démarches bien chancelantes et peu fermes » (nous soulignons) :

Ils défendent avec des prévoyances immodérées les biens fugitifs et laissent dissiper malheureusement **le germe de la parole divine** qui s'était heureusement formé dans leur âme : c'est ce que la vérité même nous a marqué dans son Evangile, puisque **les épines étouffent la semence** qui commence à lever, lors que les soins importuns des choses de la terre chassent de l'esprit la parole divine qui y avait été **semée** par le Saint-Esprit. [...] Ceux-là donc sont pris comme dans des filets et font des démarches **bien chancelantes et bien peu fermes**. [...] Il y en a aussi plusieurs qui, bien loin de souhaiter le bien d'autrui, ont même abandonné tout ce qu'ils avaient sur la terre ; qui ont un saint mépris pour eux-mêmes, **qui ne recherchent plus la gloire ni les honneurs de ce monde** ; qui se sont entièrement éloignés de toutes les actions du siècle et qui ont foulé aux pieds tous les

²⁹⁸ GREGOIRE, Livre XVIII, Ch. VI, Bnf 2, p. 445.

charmes des prospérités dont la fortune se servait pour les attirer : mais parce qu'ils sont encore liés par les **nœuds** d'une parenté de chair et de sang ; pendant qu'ils se laissent aller avec trop peu de précautions à une tendresse naturelle pour leurs parents, ils retombent souvent par les mouvement d'une affection toute humaine, dans les choses qu'ils avaient déjà surmontées par un généreux mépris²⁹⁹.

On voit ici apparaître à nouveau la parabole du semeur et la vaine gloire (ici vaincue), qui font partie du prologue. Les cordages d'argent noué réunissent chez Grégoire les deux paraboles, nouvelle conjonction qui nous semble probante. Le lit, nous l'avons vu, est le cœur de l'homme. Il s'agit ici non pas d'un jeune croyant, mais d'un homme de foi confirmé ayant consacré sa vie à Dieu. En effet, le lit est d'or et de pierres précieuses, c'est-à-dire, nous l'avons vu, formé de sainteté et orné de bonnes œuvres. Le cœur de cet homme est destiné à Dieu, mais il n'est pas à l'abri. Les nœuds dans les cordages de son sommier montrent qu'il peut toujours s'empêtrer, malgré lui, dans les soucis du monde. Les nœuds sont aussi ceux de l'habitude³⁰⁰ et ceux de la difficulté à différencier les choses bonnes des mauvaises³⁰¹. Chrétien fait un dessin éloquent de ce lit peu ferme sur ses roues, muni d'un sommier aux cordages d'argent noué. Ces passages nous montrent que Gauvain, au contraire de Perceval, est un croyant confirmé - c'est un chevalier confirmé – dont les aventures pourraient bien symboliser le combat de la foi.

A peine assis sur le lit, Gauvain déclenche la machine qui lui lance de nombreux traits d'arbalète et de flèches, qu'il pare au moyen de son bouclier. Grégoire décrit une machine semblable et l'action identique du chevalier de la foi (nous soulignons) :

Voyez combien le cruel ennemi du saint homme Job employa de **traits** pour entamer ce cœur invincible ; voyez combien de **machines** il se servit pour le renverser ; voyez combien de **dards** il lui lança pour percer son âme. Mais ce cœur demeura toujours intrépide au milieu de tous ces dangers. [...] Et en opposant de toutes part la force de sa vertu comme un **bouclier** impénétrable, il s'en couvrit de tous côtés et para heureusement tous les coups que l'on lui portait³⁰².

Le fait de trouver l'idée de mécanisme dans ces deux passages qui se correspondent est un indice très important. Le mot machine (*obsidionum machinamenta*) est improbable dans un traité de théologie ou de morale. Il n'y a que très peu d'occurrences dans la Bible. Grégoire, par contre, l'utilise beaucoup pour

²⁹⁹ GREGOIRE, Livre VIII, Ch. XII, Bnf 1, p. 520-21.

³⁰⁰ GREGOIRE, Livre XXXII, Ch. IX, Bnf 3, p. 715.

³⁰¹ GREGOIRE, Livre XXXII, Ch. VIII, Bnf 3, p. 711.

³⁰² GREGOIRE, Préface, ch. IV, Bnf 1, p. 26.

qualifier les « machinations » de Satan. Chez Chrétien, le mot « engin » que l'on trouve au vers 7526, au moment où le nautonier décrit le château, est également très rare. En effet, les « merveilles » qu'il décrit sont le plus souvent des enchantements (fontaine de Calogrenant, dans Yvain), des mystères liés à des malédictions ou des bénédictions (dalle du tombeau dans le Lancelot) ou l'expression d'un monde féerique, mais non des mécanismes. Les portes coulissantes, les herses et les pont-levis des châteaux, qui semblent se fermer automatiquement peuvent avoir été actionnés secrètement par des hommes. Lancelot dort dans un lit merveilleux sur lequel tombe une lance enflammée (vv. 512-521 du Chevalier à la charrette) : aucun mécanisme n'est mentionné. Lorsque Yvain est prisonnier du château de Laudine, son cheval marche sur le « fust » qui retient la porte, mais le nom « engin » ou « mécanisme » n'est pas présent. Dans les deux passages, celui des *Moralia* et celui du *Conte du Graal*, la machine évoquée est la même : elle lance de multiples traits. La coïncidence est donc remarquable. A cela s'ajoute le fait que les deux hommes se protègent de ces traits grâce à leur bouclier et qu'ils en sortent victorieux.

A peine sorti d'affaire, Gauvain est assailli par un lion rugissant qu'il tue au moyen de son épée. Pour Grégoire, les lions marquent « les démons qui rugissent sans cesse contre nous avec une ardente cruauté »³⁰³. Il cite Pierre : « Car le diable, votre adversaire, tourne continuellement autour de vous, comme un lion rugissant qui cherche à vous dévorer ; résistez-lui donc fortement par votre foi »³⁰⁴. Grégoire détaille les armes saintes dans cette guerre de la tentation et mentionne le bouclier de la patience et l'épée de la dilection, bouclier et épée grâce auxquels Gauvain sort victorieux de cet épisode du lit de la merveille :

[...] Les âmes saintes, s'armant dans cette guerre des tentations, du bouclier de la patience et de l'épée de dilection, reprennent de nouvelles forces pour souffrir le mal qu'on leur fait, et exercent leur bénignité vers leurs ennemis, pour leur rendre le bien pour le mal ; afin qu'en recevant avec courage les traits de leur haine, elles leur lancent avec une sainte force les flèches de leur amour. Car un soldat n'est pas bien armé pour le combat, s'il n'a un bouclier sans épée ou s'il porte une épée sans bouclier. C'est pourquoi le soldat de Jésus-Christ, qui a sur les bras la rude guerre des adversités et des persécutions, doit se parer du bouclier de la patience de crainte d'être renversé et il doit avoir en main les dards de la prédication de la vérité, afin de vaincre ses adversaires³⁰⁵.

³⁰³ GREGOIRE, Livre XVIII, Ch. XIV, p. 421.

³⁰⁴ | Pierre 5.

³⁰⁵ GREGOIRE, Livre VIII, Ch. I, Bnf 1, p. 547.

Katherine Allen Smith, dans son article « Saints in shining armor », montre que la vision du « chevalier de Dieu » qu'avaient les religieux du XII^e siècle était inspirée de l'armure du chrétien de Paul (Eph. 6, 13-17), elle-même dérivant du prophète Esaïe (Esaïe 59, 17)³⁰⁶. Michel Zink, dans son cours du 19 février 2009, identifie le cavalier noir à la lance enflammée du *Perlesvaus* à une mise en image du verset de Paul qui met en garde les soldats de Dieu contre les traits enflammés du malin³⁰⁷. Nous pouvons, par analogie, prétendre que Gauvain, se protégeant de son bouclier contre l'avalanche de traits lancés par une machine, puis se débarrassant, grâce à son épée, d'un lion furieux, est l'illustration du Bienheureux Job faisant face aux multiples attaques de Satan grâce au bouclier de la patience et à l'épée de la dilection. Gauvain, homme de foi, moine ou membre du clergé, qui a répondu avec humilité et patience à toutes les attaques de l'Orgueilleuse de Logres, que le nautonier décrit « pire que Satan » (v. 7456), sort victorieux de ce combat contre les habitudes, les tentations et l'orgueil. Mais il n'y a pas de dénouement possible. Sa vie durant, le croyant reste à la merci des attaques de l'ennemi : Gauvain restera toujours dans ce château aux portes d'ivoire et d'ébène, signe d'un choix toujours renouvelé entre la charité et la vaine gloire, la libéralité et l'avarice, l'humilité et l'orgueil, et sa détresse d'être prisonnier s'apparente au cri de Paul (nous soulignons) :

Moi qui veux faire le bien, je constate donc cette loi : c'est le mal qui est à ma portée. Car je prends plaisir à la loi de Dieu, en tant qu'homme intérieur, mais, dans mes membres, je découvre une autre loi qui combat contre la loi que ratifie mon intelligence ; elle fait de moi le **prisonnier** de la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux homme que je suis ! Qui me délivrera de ce corps qui appartient à la mort ?³⁰⁸

Cependant, Gauvain ne sera pas malheureux dans ce château que qualifie le chiffre cinq cent, produit de celui du jubilé (50) et de celui de la perfection (10), illustration, selon Grégoire, du repos parfait.

Dans sa somme théologique, Grégoire semble s'adresser à deux publics différents ou du moins, faire allusion à deux attitudes différentes devant le texte biblique et la morale qui en découle. Il s'adresse vraisemblablement aux gens d'Eglise, mais il fait allusion aux nouveaux convertis d'une part et aux personnes consacrées

³⁰⁶ ALLEN SMITH Katherine, « Saints in Shining Armor : Martial Asceticism and Masculine Model of Sanctity, ca. 1050-1250 » dans *Speculum*, vol. 83, n°3 (Juillet 2008), pp. 572-602, p. 577.

³⁰⁷ ZINK Michel, *Non pedum passibus...*, voir Sources digitalisées.

³⁰⁸ Rom. 7, 24.

d'autre part. Dans les tribulations que le livre de *Job* permet d'énumérer, Grégoire les montre tantôt appliquées aux païens convertis ou aux laïques et tantôt aux gens d'Eglise. Les mêmes « lances » ou attaques de l'Ennemi prennent une autre forme selon le statut de la personne attaquée. Cette constante attention aux deux genres de vie chrétienne correspond au *Conte du Graal* ; elle est à notre sens, la source de la division du conte en deux parties si différentes qu'elles ont longtemps paru irréconciliables. Perceval, issu d'une terre païenne (gaste), s'il reçoit lui aussi des coups, reste lui-même le plus grand frein à sa propre rédemption. Gauvain semble être l'homme arrivé et parfait ; selon notre analyse, il représente l'homme d'Eglise dont la foi est forte et les actions bonnes et pures. Il est cependant attaqué plus que nul autre par l'orgueil et les tentations. Notons que les continuateurs ne s'accordent pas sur la personnalité de Gauvain. Dans la *Quête*, il est montré comme un pêcheur irrécupérable, dans *Perlesvaus*, il est vertueux.

Conclusion

Notre travail a compris une comparaison de la « partie Perceval » du *Conte du Graal* avec le livre de *Job*, une étude vers à vers de quelques passages essentiels, à la lumière des *Moralia in Job* de Grégoire le Grand et une analyse plus globale portant sur les questions et le péché de Perceval. Nous avons pu montrer que le livre de *Job* était vraisemblablement à la base de l'inspiration du personnage de Perceval et de quelques traits de l'architecture du *Conte*. A notre sens, les *Moralia* constituent un répertoire de symboles utilisé par Chrétien de Troyes, ainsi qu'une inspiration à la fois spirituelle et stylistique. Ces repères, empruntés à Grégoire le Grand, ont été nécessaires à l'auteur pour transformer un conte populaire en une œuvre spirituelle de plus de neuf mille vers. Il se pourrait également que la volonté de Grégoire le Grand de s'adresser à deux publics différents, les nouveaux convertis et les chrétiens engagés dans le ministère, soit à l'origine de la séparation du *Conte du Graal* en deux parties.

Nous avons pu montrer que Chrétien de Troyes a certainement pu consulter l'un des nombreux exemplaires des *Moralia in Job* ou l'une de ses abréviations. En effet, ces ouvrages étaient disponibles aussi bien dans les monastères que dans les écoles, ainsi que dans les bibliothèques des villes que Chrétien a fréquentées : Beauvais et

Troyes ; des copies étaient largement diffusées en Champagne et en Flandre. Nous avons fondé notre méthode de travail sur la correspondance des symboles (nombre et séries), la proportionnalité, la cohérence interne du récit après interprétation et la correspondance de l'interprétation avec le propos du prologue.

Le recours aux *Moralia* pour analyser le *Conte du Graal* permet d'entrevoir la forme d'une *conjointure* particulièrement ingénieuse. Antoinette Saly, après en avoir éclairé les symétries, la qualifie de « déconcertante géométrie ». « Sans doute, dit-elle, conviendrait-il de s'interroger sur le *sen* de cette composition romanesque qui d'éléments dégradés d'une première aventure en combine une autre »³⁰⁹. La découverte des *Moralia* en tant que source, ouvre de larges perspectives d'interprétation du *sen*, puisque saint Grégoire explicite les symboles. Des détails, comme le couteau de Yonet, la badine de Gornemant ou le sommier entortillé du lit de la merveille, trouvent une explication plausible et deviennent des éléments déterminants pour l'élaboration du sens. Le recours aux *Moralia in Job* dissout l'hermétisme de certaines images. Rappelons-nous les intempestifs « Orgueilleux », qui représentent un thème éminemment grégorien, la polysémie du plateau d'argent, à la fois Parole, signe du martyr et rappel de contes sanglants, l'ingénieuse mise en scène de la famine spirituelle de Perceval à Beaurepaire ou celle du lit de la merveille, « machine de guerre » de l'Ennemi. Le recours à l'obédience grégorienne permet de rendre compte d'une écriture délicate et subtile, de découvrir des jeux de mots, de nombres et de couleurs significatifs. Relevons l'utilisation répétée du chiffre cinq, le jeu d'assonance entre *li graals* au cas sujet et la grâce, cette omniprésente couleur vermeille, à la fois sang du péché et sang de la rédemption ou l'ivoire et l'ébène, symboles du libre arbitre augustinien et rappel mythologique qu'il y a bien là choix de vie ou de mort.

Certains éléments sont fortement polysémiques, non seulement en rapport à leurs significations multiples issues des *Moralia*, mais aussi par leurs connotations liées à la matière de Bretagne. Ce sont les éléments les plus importants : la lance, le tailloir d'argent et le graal, dans la partie Perceval ou l'épée et le bouclier dans la partie Gauvain. De même, le questionnement, le mutisme, le festin, se retrouvent en bonne

³⁰⁹ SALY, « La récurrence des motifs... », *op. cit.*, p. 167.

place aussi bien dans le livre de *Job* que dans les légendes celtiques. Notre étude n'entre pas en contradiction avec l'utilisation possible de motifs divers, celtiques, byzantins, germaniques ou gréco-romains découverts dans les études précédentes. Mais nous pensons que la *conjointure* dont Chrétien de Troyes se vante est bien plus subtile et signifiante que l'image peu satisfaisante de « patchwork » décrite par Loomis³¹⁰. Ces motifs ne sont pas simplement superposés, mais ils sont tissés dans la trame d'une aventure spirituelle cohérente. Elle échafaude une vaste fresque du combat de la Foi ; celui, croyons-nous, d'un jeune converti et celui d'un homme engagé dans le ministère.

Cette architecture, on le voit, n'exclut pas le recours de l'auteur à d'autres sources, notamment à celle, inconnue, du récit celtique de ce conte. Nous avons pu, pour notre part, identifier des emprunts compacts à l'Évangile de Jean et, comme le suggère le prologue, à l'apôtre Paul. Parmi les études complètes sur le *Conte*, nous avons mentionné les thèses initiatiques de Frappier et Gallais, l'intéressante étude sur la signification de l'œuvre de Dragonetti, celle sur les figures féminines de Corinne Pierreville et les analyses fouillées d'Agnès Baril. Notre étude, permettant plusieurs interprétations, n'entre pas en contradiction avec les conclusions de ces exégètes. Elle permet au contraire de les préciser et d'ancrer leurs intuitions dans un texte identifié.

L'analyse de la scène du graal, nous amène les éléments suivants :

1. Les images qui se suivent dans certains passages importants du récit de Chrétien, se suivent également dans le discours de Grégoire. Nous l'avons remarqué notamment pour le passage le plus important : le cortège du graal. Les éléments des vers 3231 à 3234 : argent - or - pierres précieuses - grâce - terre - mer - deux questions, correspondent au chapitre XVI du livre XIII des *Moralia*. Ce genre de conjonctions se retrouve à plusieurs reprises.

2. L'aventure qui amène Perceval au château du graal est conditionnée par les symboles des *Moralia*. Fleuve, montagne, remparts, salle carrée, lit, feu, chandeliers, table et nappe, nourriture et même draps de lin sont disposés de manière à décrire une instruction catéchétique des mystères de la foi. Les proportions « importance de

³¹⁰ LOOMIS Roger Sherman, « Les légendes hagiographiques et la légende du Graal » dans *Les romans du Graal au XII^e et XIII^e siècles*, Colloques internationaux du CNRS, Strasbourg 29 mars – 3 avril 1954, Paris, Ed. du CNRS, 1956, p. 238-39.

l'objet dans le *Conte du Graal* » et « nombre d'occurrences dans les *Moralia* » sont respectées. Dans le cas du graal et du tailloir, ce sont leur matière et leur contenu qui sont pris en compte et non les objets en eux-mêmes. Cette métonymie confère au graal un caractère essentiellement spirituel.

3. Le symbolisme des nombres, des couleurs et des matières du *Conte du Graal* semble respecter l'interprétation grégorienne.

4. Au point de vue du contenu, l'analyse basée sur les *Moralia* permet de confirmer l'intuition de plusieurs commentateurs, dont notamment Léonardo Olschki : l'épisode du château du graal est calqué sur l'Évangile de Jean, chapitre 6. Nous avons vu, en effet, que les questions à poser au château du graal mènent au cœur du message chrétien sur la rédemption : Christ, pain de vie et lumière du monde. Le thème paulinien de la charité et de la vaine gloire s'y inscrit fortement. Les trois vertus théologiques, la Foi, l'Espérance et l'Amour sont personnifiées, les quatre vertus cardinales sont elles aussi représentées. Enfin les thèses augustinienes du libre arbitre et des deux cités transparaissent par le biais des symboles grégoriens. Le contenu semble donc théologiquement consistant ; il correspond à la pensée grégorienne tout comme aux intentions dévoilées par l'auteur dans le prologue du *Conte du Graal*.

Le champ d'interprétation est immense et nous l'avons à peine ébauché. La polysémie que Grégoire accorde aux symboles qu'il explicite permet au récit de Chrétien de bénéficier de cette richesse d'interprétation. Nous pensons qu'une analyse détaillée du *Conte du Graal* au moyen des *Moralia* permettrait de recueillir des indices solides au sujet de l'identité de Chrétien de Troyes – son identité juive, son obédience (scolastique ou monastique). Nous avons décelé, par exemple, les signes d'une exégèse juive, notamment celle de Rachis de Troyes (p. 25), une interprétation hébraïque du décalogue (p. 80) et cette notion de « quête de la mère » que Grégoire assimile à la conversion de la Synagogue (p. 84). Le fait même de se pencher sur le livre de Job, de mettre en scène la dialectique, de donner à La Loi de l'Ancien Testament, par Gornemant de Goort, une certaine importance, constitue un faisceau d'indices intéressants en ce sens. Enfin, nous avons cru déceler un signe possible de la conversion de l'auteur, par le retournement de la croix de Job (p. 25).

Sur un autre plan, nous avons cru discerner, par la cohérence des symboles, une plus grande fiabilité de la copie Guiot (Ms BN 794), dont les leçons s'accordent mieux au symbolisme grégorien. Cela demande à être confirmé par une étude systématique.

Nous pensons que le mystère est volontairement entretenu. Premièrement parce que la foi, la rédemption et la grâce, sont en elles-mêmes des mystères, que Grégoire - et saint Paul - soulignent. Ensuite, parce que nous avons cru déceler une certaine ironie face à l'Eglise séculière et au Roi, tous deux décrits comme handicapés dans leur fonction. L'ambiguïté introduite par le « mystère » rend la critique moins frontale. Le sens profond du *Conte* n'est pas accessible à ceux qui ne sont pas familiers avec les *Moralia*. Cependant l'efficacité du récit reste intacte, même si l'on n'en saisit pas tous les ressorts. Saint Grégoire l'affirme : « Une élite seule est capable de comprendre les sens les plus mystérieux, mais la masse peut toujours goûter les simples récits »³¹¹. Nous pensons par contre, que le symbolisme du *Conte* a pu être décrypté par tout clerc, grâce au texte réputé des *Moralia*, comme en témoigne l'interprétation « christianisante » des continuateurs.

Le récit, ainsi clarifié, permet de confirmer la nature spirituelle de l'aventure. On observe que l'auteur mène son héros à comprendre le cœur de l'Evangile. Les questions qu'il aurait pu poser lui auraient évité cinq ans d'errance en lui permettant d'intégrer la rédemption et la grâce. L'interprétation grégorienne éclaire la question du péché – causé non par le mutisme, mais par l'orgueil. Enfin, l'image du graal à laquelle nous amène la lecture de Chrétien de Troyes par Grégoire le Grand peut convaincre par sa beauté : une belle jeune fille, personnification de l'Amour, porte, dans un plat de sainteté et de bonnes œuvres, la grâce, Christ, lumière du Monde et pain de Vie.

Terminé à Cîteaux, le 3 mars 2017.

Corrigé à Neuchâtel, le 15 juin 2017.

³¹¹ GREGOIRE, Livres I et II, *op. cit.*, p. 229.

Bibliographie

Sources :

Bern, Burgerbibliothek, Cod. 354 : Miscellanées : Dits et fabliaux, Sept sages de Rome, Perceval, français (<http://www.e-codices.unifr.ch/fr/list/one/bbb/0354>).

Dijon, Bibliothèque Municipale, manuscrits de Cîteaux, Ms. 168-170, Ms. 172, Ms. 173.

Einsiedeln, Stiftsbibliothek, Codex 152(309) : Gregorius Magnus, Moralia in Job (<http://www.e-codices.unifr.ch/fr/list/one/sbe/0152>).

Mons, Bibliothèque Municipale, Ms. 4568.

Montpellier, Bibliothèque Interuniversitaire, faculté de Médecine, archives et manuscrits, H 249.

Paris, Bibliothèque Nationale, département des manuscrits, Français 794.

Paris, Bibliothèque Nationale, département des manuscrits, Français 1453.

Paris, Bibliothèque Nationale, département des manuscrits, Français 12576.

Londres, The British Library, ms. Egerton 3028, (f. 49).

St. Gallen, Stiftsbibliothek, Bibliotheca Carolina, Cod. Sang. 209.

Le Haut livre du Graal, texte présenté et traduit par Armand STRUBEL, Paris, Le livre de Poche, 2007. *Lettres Gothiques*.

La Quête du Saint-Graal, roman en prose du XIII^e siècle, texte établi et présenté par Fanny BOGDANOW, traduction par Anne BERRIE, Paris, Le livre de Poche, 2006. *Lettres gothiques*.

AURELI AUGUSTINI, Hipponensis episcopi, *Opera omnia, Sermones ad populum*, t. 6, part. 2, Venise, Joseph Antonelli, 1844.

CHOURAQUI, André, *La Bible*, Desclée de Brouwer, 1985.

CHRETIEN DE TROYES, *Œuvres complètes*, Daniel POIRION (dir.), Gallimard, 1994. *nrf*.

CHRETIEN DE TROYES, *Le Roman de Perceval ou le Conte du Graal*, édition critique d'après tous les manuscrits par Keith BUSBY, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993.

CHRETIEN DE TROYES, *Perceval ou le Conte du Graal*, traduction inédite et présentation par Jean DUFOURNET, Paris, GF. Flammarion, 1997. *Bilingue*.

CHRETIEN DE TROYES, *Le roman de Perceval ou le Conte du Graal*, publié d'après les MS. FR 12576 de la Bibliothèque Nationale par William ROACH, Genève, Droz et Paris, Minard, 1959.

CHRETIEN DE TROYES, *Perceval le Gallois ou le conte du Graal*, mis en français moderne par Lucien FOULET, préface de Mario ROQUES, Paris, Stock, 1978.

CHRETIEN DE TROYES, *Der Percevalroman (Le Conte du Graal)*, übersetzt und eingeleitet von Monica SCHÖLER-BEINHAEUER, München, Wilhelm Fink Verlag, 1991.

CHRETIEN DE TROYES, *Perceval ou le Conte du Graal*, édition du manuscrit 354 de Berne, traduction critique, présentation et notes de Charles MÉLA, Paris, Le livre de Poche, 1990. *Lettres gothiques*, Collection dirigée par Michel Zink.

CHRETIEN DE TROYES, *Le conte du Graal (Perceval)*, traduction en français moderne par Jacques RIBARD, Paris, Honoré Champion, 1997. *Traduction des classiques français du Moyen Âge*, sous la direction de Jean Dufournet.

GEOFFROY DE MONTMOUTH, « Historia Regum Britanniae », dans *La geste du roi Arthur, selon le Roman de Brut de Wace et l'Historia Regum Britanniae de Geoffroy de Monmouth*, présentation, édition et traductions par Emmanuèle BAUMGARTNER et Ian SHORT, Paris, 10/18, 1993. *Bibliothèque médiévale, bilingue*.

GREGOIRE, pape, *Les morales de S. Gregoire, pape, sur le livre de Job, traduites en françois* [par Louis-Charles d'Albert, duc de Luynes], A Paris, Chez Pierre Le Petit, Imprimeur & Libr. ordinaire du Roy, rue S. Jacques, à la Croix d'Or. 1666-1669, Bibliothèque nationale de France, département Réserve des livres rares, C-1858 (3), t. 1, 2, 3, (Signalés en notes Bnf 1, Bnf 2, Bnf 3, version numérisée, URL : <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb305380839>).

GREGOIRE LE GRAND, *Homélies sur l'Evangile*, Livre I, Homélie I-XX, traduction par Bruno JUDIC et al., Paris, Editions du Cerf, 2005. *Sources chrétiennes*.

GREGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, première partie, Livres I et II, introduction et notes par Dom Robert GILLET, traduction par Dom André de GAUDEMARIS, Paris, Editions du Cerf, 1989. *Sources chrétiennes*.

GREGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, troisième partie (Livres XI-XVI), Introduction, notes et traduction par Aristide BOCOgnano, Paris, Editions du Cerf, 1975. *Sources chrétiennes*.

GREGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, troisième partie (Livres XVII-XXIV), introduction, notes et traduction par Aristide BOCOgnano, Paris, Editions du Cerf, 1975. *Sources chrétiennes*.

GREGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, sixième partie (Livres XXVII-XXIX), texte latin de Marc ADRIAENS, traduction par les MONIALES DE WISQUES, Editions du Cerf, Paris, 2003. *Sources chrétiennes*.

GREGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, Sixième partie (Livres XXX-XXXII), texte latin de Marc ADRIAENS, traduction par les MONIALES DE WISQUES, Paris, Editions du Cerf, 2009. *Sources chrétiennes*.

GREGOIRE LE GRAND, *Morales sur Job*, sixième partie (Livres XXXIII-XXXV), texte latin de Marc ADRIAENS, traduction par les MONIALES DE WISQUES, Paris, Editions du Cerf, 2010. *Sources chrétiennes*.

GREGORII MAGNI, *Moralia in Job*, Corpus Christianorum, series latina CCXLIII, A, B, cura et studio, Adriaen MARCI, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1979.

MANESSIER, *La troisième continuation du Conte du Graal*, publication, traduction, présentation et notes par Marie-Noëlle TOURY, avec le texte édité par William ROACH, Paris Honoré Champion, 2004. *Champion Classiques, bilingue*.

THOMAS D'AQUIN, *Questiones quod libetales VIII*, art. 1, Turin, Ed. Fr. Raymundi Spiazzi, 1956. WACE,

« Roman de Brut » dans *La geste du roi Arthur, selon le Roman de Brut de Wace et l'Historia Regum Britanniae de Geoffroy de Monmouth*, présentation, édition et traductions par Emmanuèle BAUMGARTNER et Ian SHORT, Paris, 10/18, 1993. *Bibliothèque médiévale, bilingue*.

Littérature secondaire :

Les romans du Graal aux XII^e et XIII^e siècles, Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Strasbourg 29 mars-3 avril 1954, Paris, Editions du CNRS, 1956.

ANGHEBEN Marcel, « Le combat du guerrier contre un animal fantastique : à propos de trois chapiteaux de Vézelay » dans *Bulletin Monumental*, t. 152, n°3, année 1994, pp. 245-256.

ALLEN SMITH Katherine, « Saints in Shining Armor : Martial Asceticism and Masculine Model of Sanctity, ca. 1050-1250 » dans *Speculum*, vol. 83, n°3 (Juillet 2008), The University of Chicago Press, pp. 572-602.

ALTIERI Marcelle, *Les Romans de Chrétien de Troyes, leur perspective proverbiale et gnomique*, Paris, A.-G. Nizet, 1976.

AURELL Martin, *La légende du roi Arthur, 550-1250*, Paris, Perrin, 2007.

BADEL Pierre-Yves, « Rhétorique et polémique dans les romans au Moyen Âge », dans *Littérature*, n°20, 1975, pp. 81-94.

BARBEAU Thierry (dir.), *Prières de Cluny, présentation et traduction par les moines de Solesmes*, Paris, Seuil, 2010.

BARIL Agnès, *Perceval ou le Conte du Graal de Chrétien de Troyes, commentaire grammatical et philologique des vers 1301 à 3407*, Paris, Ellipses, 1998.

BARIL Agnès, « De l'intempérance alimentaire à l'abstinence : contribution à l'étude du péché de Perceval dans le Conte du Graal » dans *Cahiers de civilisation médiévale*, vol. 50, n° 199, année 2007, pp. 313-333.

BAYRAV Süheylâ, *Le symbolisme médiéval*, Istanbul Matbaasi, Publications de la faculté des lettres d'Istanbul, n°672, 1956.

BERGER Samuel, *La Bible française au Moyen-Âge, étude sur les plus anciennes versions de la Bible écrite en prose de langue d'Oïl*, Paris, Imprimerie nationale, 1884.

BERGER Samuel, « Les Bibles provençales et vaudoises » dans *Romania*, 1889, pp. 353-421.

BOUTET Dominique, *Formes littéraires et conscience historique, aux origines de la littérature française 1110-1250*, Paris, PUF, 1999.

BROWN William P., *The Ten commandments*, Westminster, John Knox Press, 2004.

CHAMPEAUX Gérard et STERCKX Don Sebastien, *Introduction au monde des symboles*, La Pierre qui Vire, Ed. du Zodiaque, 1980.

CLOSS Hannah, « Convergence des sources » dans NELLI René (dir), *Lumières du Graal, études et textes*, Paris, Les Cahiers du Sud, 1951, pp. 50-70.

DAHAN Gilbert, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècle*, Paris, Cerf, 1999. *Patrimoine christianisme*.

DAVY Marie-Madeleine, « Hildegarde de Bingen » dans CHEVALIER Jean (dir.), *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs nombres*, Paris, Ed. Seghers, 1969.

DELBOUILLE Maurice, « Réalité du Château du Roi Pêcheur dans le *Conte del Graal* » dans *Mélanges René Crozet*, t. II, Poitiers, Société d'études médiévales, 1966, pp. 903-913.

DRAGONETTI Roger, *La vie de la lettre au Moyen Âge (Le Conte du Graal)*, Paris, Seuil, 1980.

DUBOST Francis, *Le Conte du Graal ou l'art de faire signe*, Paris, Honoré Champion, 1998.

DUMEZIL Georges, *Mythe et épopée, L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, [1967], 1973. *Nrf, bibliothèque des sciences humaines*.

EVDOKIMOVA Ludmilla et SMIRNOVA Victoria (dir.), *L'œuvre littéraire du Moyen Âge aux yeux de l'historien et du philologue*, Paris, Classiques Garnier, 2014.

FRANCESCHINI Baptiste, « "Qui sème peu récolte peu" : Chrétien de Troyes au champ romanesque » dans *Études littéraires*, vol. 40, n° 2, 2009, p. 69-77.

FRAPPIER Jean, *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal, étude sur Perceval ou le Conte du Graal*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1972.

FRAPPIER Jean, « Le cortège du Graal » dans NELLI René (dir), *Lumières du Graal, études et textes*, Paris, Les Cahiers du Sud, 1951, pp. 175-224.

FRAPPIER Jean, « Féerie du château du Roi Pêcheur dans le *Conte du Graal* » dans *Mélanges pour Jean Fourquet*, Paris, Klincksieck, 1969, pp. 101-117.

FRAPPIER Jean, « Le Graal et l'Hostie » dans *Les romans du Graal aux XII^e et XIII^e siècles*, Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Strasbourg 29 mars-3 avril 1954, Paris, Editions du CNRS, 1956, pp. 63-82.

GALLAIS Pierre, *Perceval et l'initiation*, Paris, Les éditions du Sirac, 1972.

GALLAIS Pierre, « La *maison* du Roi-Pêcheur » dans HÜE Denis (dir.), *Polyphonie du Graal*, Orléans, Paradigme, 1998, pp. 45-58.

GILSON Étienne, « La mystique de la grâce dans la *Queste del saint Graal* » dans *Romania*, n°51, 1925, pp. 321-347.

GIRBEA Catalina, *Communiquer pour convertir dans les romans du Graal (XII^e – XIII^e siècle)*, Paris, Classiques Garnier, 2010. *Bibliothèque d'histoire médiévale*.

GOUTTEBROZE Jean-Guy, « Chrétien de Troyes prédicateur : structure et sens du prologue du Conte du Graal » dans QUERUEL Danielle (dir.), *Amour et chevalerie dans les romans de Chrétien de Troyes, Actes du colloque de Troyes (27-29 mars 1992)*, *Annales littéraires de l'université de Besançon*, n°581, Paris, Belles Lettres, 1995, pp. 29-46.

GOUTTEBROZE Jean-Guy, « *Sainz Pos lo dit, et je le lui*, Chrétien de Troyes lecteur » dans *Romania*, vol. 114, n° 455, 1996, pp. 524-535.

GRILL P. Léopold, « Château du Graal : Clairvaux » dans *Analecta Sacri Ordini Cisterciensis*, t. 17, 1961, p. 115-126.

GUÉNON René, « L'ésotérisme du Graal » dans NELLI René (dir), *Lumières du Graal, études et textes*, Paris, Les Cahiers du Sud, 1951, pp. 37-49.

GUYENOT Laurent, *La lance qui saigne, métatextes et hypertextes du Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, Paris, Honoré-Champion, 2010.

HAMMAN Adalbert, *Saint Augustin prie les Psaumes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1980.

Le HIR Yves, « L'élément biblique dans la *Queste del Saint-Graal* » dans NELLI, René (dir), *Lumières du Graal, études et textes*, Paris, Les Cahiers du Sud, 1951, pp. 101-112.

HOFER Stefan, « La structure du *Conte del Graal* examinée à la lumière de l'œuvre de Chrétien de Troyes » dans *Les romans du Graal aux XII^e et XIII^e siècles*, Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Strasbourg 29 mars-3 avril 1954, Paris, Editions du CNRS, 1956, pp. 19-30.

HOFER Stefan, «Bemerkungen zum "Perceval"» dans *Romanische Forschungen*, 67. Bd., 1./2. H. (1955), pp. 36-54.

HUNT Tony, « The Prologue to Chrestien's *Li contes del Graal* » dans *Romania*, vol. 92, n° 367, année 1971, pp. 359-379.

IMBS Paul, « L'élément religieux dans le *Conte del Graal* de Chrétien de Troyes » dans *Les romans du Graal aux XIIe et XIIIe siècles*, Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Strasbourg 29 mars-3 avril 1954, Paris, Editions du CNRS, 1956, pp. 31-62.

JACKSON Kenneth, « Les sources celtiques du roman du Graal » dans *Les romans du Graal aux XIIe et XIIIe siècles*, Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Strasbourg 29 mars-3 avril 1954, Paris, Editions du CNRS, 1956, pp. 213-232.

LACHET Claude, « La confession de Perceval chez l'ermite, étude littéraire des vers 6136-6217 » dans QUERUEL Danielle (dir.) *Le Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, Paris, Ellipses, 1998, pp. 62-71.

LAMBERT Pierre-Yves, *Les quatre branches du Mabinogi et autres contes*, Paris, Gallimard, 1993.

LARANJINHA Ana Sophia, « L'ironie comme principe structurant chez Chrétien de Troyes » dans *Cahiers de civilisation médiévale*, 41^e année (n° 162), avril-juin 1998, pp. 176-182.

LOOMIS Roger Sherman, « Les légendes hagiographiques et la légende du Graal » dans *Les romans du Graal au XIIe et XIIIe siècles*, Colloques internationaux du CNRS, Strasbourg 29 mars – 3 avril 1954, Paris, Editions du CNRS, 1956.

MARGUIN-HAMON Elsa, « La matière becketienne, de la source à l'épopée » dans EVDOKIMOVA Ludmilla et SMIRNOVA Victoria (dir.), *L'œuvre littéraire du Moyen Âge aux yeux de l'historien et du philologue*, Paris, Classiques Garnier, 2014, pp. 179-200.

MARX Jean, *La légende arthurienne et le graal*, Paris, Presses universitaires de France, 1952.

MARX Jean, « Le problème des questions du château du Graal » dans *Les romans du Graal aux XIIe et XIIIe siècles*, Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Strasbourg 29 mars-3 avril 1954, Paris, Editions du CNRS, 1956, pp. 249-278.

MENARD Philippe, « Problèmes et mystères du Conte du Graal un essai d'interprétation » dans HUE Denis (dir), *Polyphonie du Graal*, Orléans, Paradigme, 1998, pp. 59-75.

MICHA Alexandre, *La tradition manuscrite des romans de Chrétien de Troyes*, Paris, Droz, 1939.

MICHA Alexandre, « Les romans du Graal, Le Perceval de Chrétien de Troyes, Première visite de Peceval » dans NELLI René (dir), *Lumières du Graal, Etudes et textes*, Paris, Les Cahiers du Sud, 1951, pp.113-138.

NELLI René (dir), *Lumières du Graal, études et textes*, Paris, Les Cahiers du Sud, 1951.

NELLI René, « Le Graal dans l'ethnographie » dans NELLI René (dir), *Lumières du Graal, études et textes*, Paris, Les Cahiers du Sud, 1951, pp.13-36.

NELSON SARGENT-BAUR, Barbara. « *La destre et la senestre* : étude sur le Conte du Graal de Chrétien de Troyes », dans *Faux-titre*, n° 185, 2000.

NOTIN Véronique (commissaire général), *Valérie et Thomas Becket, de l'influence des princes Plantagenêt dans l'œuvre de Limoges*, catalogue d'exposition, Limoges, Musée de l'Evêché/ Musée de l'émail, 1999.

O'GORMAN Richard, « Deux siècles de recherches sur la Graal » dans HUE Denis (dir), *Polyphonie du Graal*, Orléans, Paradigme, 1998, [1991 en anglais] pp. 181-188.

OLIER Marie-Louise, *La forme du sens, textes narratifs des XII^e et XIII^e siècles, études littéraires et linguistiques*, Orléans, Paradigme, 2000.

OLSCHKI Leonardo, *The Grail castle and its mysteries*, Manchester, Manchester University Press, 1961.

OURSEL Charles, *La miniature du XII^e siècle à l'Abbaye de Cîteaux d'après les manuscrits de la bibliothèque de Dijon*, Dijon, Librairie L. Venot, 1926.

PARIZET Sylvie (dir.), *La Bible dans les littératures du monde*, Paris, Editions du Cerf, 2016.

PAUPHILET Albert, *Etude sur la Queste del Saint Graal*, Paris, Champion, 1921.

PELAN Margaret, *L'influence du Brut de Wace sur les romanciers français de son temps*, Paris, Droz, 1931.

PIERREVILLE Corinne, « Figures féminines dans le Conte du Graal » dans QUERUEL Danielle (dir.), *Le Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, Paris, Ellipses, 1998, pp. 89-101.

RANKE Friedrich, « Wolfram d'Eschenbach » dans NELLI René (dir), *Lumières du Graal, études et textes*, Paris, Les Cahiers du Sud, 1951, pp. 225-229.

RIBARD Jacques, *Le Moyen âge, Littérature et symbolisme*, Genève, Slatkine, 1984.

RIGAUD Louis, « Naissance du Graal en Angleterre » dans NELLI René (dir), *Lumières du Graal, études et textes*, Paris, Les Cahiers du Sud, 1951, pp. 87-89.

ROQUES Mario, « Le Graal de Chrétien de Troyes » dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 98, n° 3, Année 1954, pp. 366-367.

SALY Antoinette, « Beaurepaire et Escavalon » dans HUE Denis (dir.), *Polyphonie du Graal*, Orléans, Paradigme, 1998, pp. 133-146.

SALY Antoinette, « La récurrence des motifs en symétrie inversée et la structure du Perceval » dans HUE Denis (dir.), *Polyphonie du Graal*, Orléans, Paradigme, 1998, pp. 147-168.

SEGUY Mireille, *Les romans du Graal ou le signe imaginé*, Paris, Honoré Champion, 2001.

TILLETTE Jean-Yves, « Opus oratorium » dans EVDOKIMOVA Ludmilla et SMIRNOVA Victoria (dir.), *L'œuvre littéraire du Moyen Âge aux yeux de l'historien et du philologue*, Paris, Classiques Garnier, 2014, pp. 167-178.

VALENTIN Paul et ZINC Georges (dir.), *Mélanges pour Jean Fourquet, 37 essais de linguistique germanique et de littérature du Moyen Âge français et allemand*, Paris, Klincksieck, München, Hueber, 1969.

VALETTE, Jean-René. « Merveille et merveilleux dans Le Conte du Graal : éléments de poétique » dans QUERUEL Danielle (dir.), *Le Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, Paris, Ellipses, 1998, pp. 118-135.

VENDRYÈS Joseph, « Le graal dans le cycle breton » dans NELLI René (dir), *Lumières du Graal, études et textes*, Paris, Les Cahiers du Sud, 1951, pp 71-86.

VENDRYÈS Joseph, *Les éléments celtiques de la légende du Graal*, Genève, Arbre d'Or, 2001.

WALTER Philippe, *Perceval, le pêcheur et le Graal*, Paris, Imago, 2004.

WASSELYNCK René, *L'influence des Moralia in Job de S. Grégoire le Grand sur la théologie morale entre le VIIe et le XIIe siècle*, Lille, Faculté de théologie, 1956.

WIERSMA-VERSCHAFFELT Françoise, « Quelques réflexions au sujet de l'iconographie du Graal » dans NELLI, René (dir), *Lumières du Graal, études et textes*, Paris, Les Cahiers du Sud, 1951, pp. 324-327.

ZINK Michel, *La prédication en langue romane avant 1300*. Paris, Honoré Champion, 1976. *Nouvelle bibliothèque du Moyen âge*.

Sources digitalisées :

Bibliothèque de Dijon, manuscrits : http://patrimoine.bm-dijon.fr/citeaux/doc/Les_manuscrits_celebres.pdf

Bibliothèque de Chalon-sur-Saône, manuscrits : http://www.culture.gouv.fr/documentation/enlumine/fr/BM/chalon-sur-saone_004-01.htm

Bibliothèque de Vendôme, manuscrits :

http://www.culture.gouv.fr/documentation/enlumine/fr/BM/vendome_046-01.htm

Centre National de la Recherche Scientifique, Répertoire des manuscrits reproduits et recensés :

<http://medium.irht.cnrs.fr/>

Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales : <http://www.cnrtl.fr/>

Le roman de Perceval, Bibliothèque de Mons :

<https://portail.umons.ac.be/FR/universite/admin/biblio/Pages/leromandeperceval.aspx>

Le Conte du Graal, Bibliothèque de la Faculté de médecine de Montpellier : <http://utpictura18.univ-montp3.fr/ResultRechercheAffiche.php>

Morales sur Job traduites par le duc de Luynes et les manuscrits enluminés de la bibliothèque nationale de France (Bnf) : www.gallica.bnf.fr

Manuscrits situés en Suisse : <http://www.e-codices.unifr.ch/en>

Manuscrits de Cîteaux, Bibliothèque de Dijon, Ms. 168, 169, 170, 172, 173 : [http://patrimoine.bm-dijon.fr/pleade/ead.html?id=FR212316101_citeaux#!{%22content%22:\[%22FR212316101_citeaux_e0000007%22,true,%22%22\]}](http://patrimoine.bm-dijon.fr/pleade/ead.html?id=FR212316101_citeaux#!{%22content%22:[%22FR212316101_citeaux_e0000007%22,true,%22%22]})

Saint Bernard, Sermons divers : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/bernard/tome03/sermdiv/index.htm>

TOB, Traduction Œcuménique de la Bible : <http://www.lexilogos.com/bible.htm>

RACHI, commentaires sur Job : http://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/16425#showrashi=true

ZINK Michel, *Non pedum passibus, sed desiderii quaeritur Deus (Saint Bernard). Que cherchaient les quêteurs du Graal ?* Cours de Littérature de la France médiévale, Collège de France, du 4 décembre 2008 au 19 février 2009 : <https://www.college-de-france.fr/site/michel-zink/course-2008-2009.htm> .