



HAL
open science

Bohort, le héros de la Queste : l'exemplarité d'une humanité repentante dans le roman en prose du XIII^e siècle

Mirka Costa

► **To cite this version:**

Mirka Costa. Bohort, le héros de la Queste : l'exemplarité d'une humanité repentante dans le roman en prose du XIII^e siècle. Littératures. 2021. dumas-03275925

HAL Id: dumas-03275925

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-03275925>

Submitted on 1 Jul 2021

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

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

Université Paul Valéry Montpellier III

MIRKO COSTA

Bohort, le héros de la *Queste* :
l'exemplarité d'une humanité repentante
dans le roman en prose du XIII^e siècle



Mémoire de Master 2 Littératures française et comparée

Sous la direction de Catherine Nicolas

Juin 2021

Remerciements

Au cours de cette longue année, plusieurs épreuves se sont proposées sur mon chemin, et j'espère les avoir surmontées avec sagesse et discernement à l'égal de mon cher Bohort. Toutefois, mes exploits héroïques n'auraient pas pu avoir lieu sans le soutien constant des personnes que je nommerai par la suite. Il s'agit de « nobles compagnons » qui méritent toute ma gratitude.

Je voudrais remercier avant tout mes camarades et amies, dont la découverte fut une très grande merveille. Je commence par **P**auline, dont la douceur et la délicatesse font d'elle une amie affectueuse et compréhensive, toujours prête à m'adresser un sourire chaleureux. Je m'adresse ensuite à mes deux « chevaleresses célestielles », **A**lice l'impétueuse et **C**amille la bienveillante, qui ont été mes confidentes, mes houspilleuses et mes motivatrices. et sans lesquelles je n'aurais pas pu venir au bout de ce dernier semestre. Toutes les trois occupent désormais une place spéciale dans mon cœur.

Un gros câlin s'adresse à ma meilleure amie **A**urore, qui est absolument la petite voix de ma conscience (j'apprends petit à petit à « lâcher la grappe »), la seule avec qui je peux discuter de spiritualité et d'astrologie. Je remercie également son copain **M**axime, le jeune homme le plus gentil et le plus doux que j'aie jamais rencontré, et que je considère désormais comme un très cher ami. J'adresse une petite pensée aussi à **A**rianna, **M**élanie et **V**incent, qui ont été très présents en début d'année, et bien que le chemin de vie de chacun nous ait un peu éloignés, l'estime réciproque nous garde unis.

Je voudrais rendre hommage à la bibliothèque historique de Médecine qui m'a accueilli au cours de cette année en tant que vacataire et qui m'a donné l'occasion de travailler en contact avec les richesses du fonds ancien. J'ai eu l'occasion d'admirer de près les manuscrits des collections patrimoniales et d'être impeccablement formé à leur consultation et – surtout – à leur conservation. J'adresse donc ma gratitude la plus sincère à l'équipe exquise de la bibliothèque, et en particulier à **P**ascaline, **F**lorence, **I**sabelle et **S**téphane, qui se sont toujours montrés d'une disponibilité et d'une tendresse exceptionnelles.

De l'autre côté des Alpes, je remercie mes meilleurs amis **F**rancesca et **F**ederico, qui m'aiment inconditionnellement et sont toujours là pour me supporter. Je salue affectueusement ma sœur **J**essica et son compagnon **C**hristian, qui ont désormais le devoir de me faire devenir tonton. Et je voudrais dire merci à mes parents, **G**ea et **G**iorgio, pour tout ce qu'ils font pour moi, pour la confiance qu'ils m'accordent et la possibilité qu'ils me donnent de réaliser mes rêves.

Enfin et surtout, je voudrais montrer ma reconnaissance à **M**adame **C**atherine **N**icolas, ma directrice de mémoire, qui a veillé sur moi tout au long de cette année pour garantir mon épanouissement personnel : elle m'a toujours encouragé, exhorté et congratulé quand il le fallait, et rattrapé quand il était nécessaire. En peu de mots, il est difficile de décrire la tendre estime que je lui porte, c'est pourquoi je me limite à un humble « merci » authentique.

Je dédie ainsi ce mémoire à ces personnes si estimables que je viens de citer et qui ont contribué, de façons diverses et variées, à « mener ma nef à bon port ».

« Le cœur est l'aviron qui mène la nef là où il veut,
à bon port ou à sa perte ».

– Bohort, *La Quête du Saint-Graal. Roman en prose du XIII^e siècle*, texte établi et présenté par Fanni Bogdanow, traduit par Anne Berrie, Paris, LGF, coll. « Lettres Gothiques », 2006, § 200, p. 421.

Introduction

La *Queste del Saint Graal*¹ est un interlude allégorique et didactique au sein des aventures chevaleresques du *Lancelot-Graal*². Constituant le quatrième volet du cycle médiéval, ce roman marque l'émergence d'une chevalerie nouvelle refusant les anciennes valeurs courtoises et chevaleresques en faveur d'un ascétisme spirituel.

Datant du début du XIII^e siècle (1215-1230), sa composition est attribuée traditionnellement à Gautier Map, auteur du *De Nugis Curialium* et familier du roi d'Angleterre Henri II Plantagenet, quoique la « supercherie littéraire³ » soit signalée depuis longtemps. En fait, la *Queste* présente Gautier Map simplement comme « le responsable d'un premier état du texte⁴ » : il serait celui qui a extrait de la bibliothèque de Salisbury le témoignage de Bohort sur les *Aventures del Seint Graal* et en a tiré un livre, en latin, pour son seigneur ; quant à l'auteur de la traduction en français vernaculaire, et responsable du texte qu'on lit, aucune information n'est donnée. L'attribution fictive à Gautier Map s'inscrit ainsi dans la tradition des écrivains du Moyen Âge de s'appuyer sur une époque antérieure pour préserver « une certaine vraisemblance historique⁵ » et pour construire une *auctoritas* digne des plus grandes chroniques de leur temps.

Quant au contenu, la *Queste* se présente essentiellement comme un texte proposant une double lecture : une signification littérale immédiate mais percée

1 L'édition de référence sera : *La Quête du Saint-Graal. Roman en prose du XIII^e siècle*, texte établi et présenté par Fanni Bogdanow, traduit par Anne Berrie, Paris, LGF, coll. « Lettres Gothiques », 2006, désormais indiquée par l'abréviation *Queste*.

2 Le *Lancelot-Graal*, appelé également le *Cycle de la Vulgate* ou encore le *Cycle du Pseudo-Map*, est une série de cinq œuvres en prose qui remonte au début du XIII^e siècle. Il comprend *L'Estoire del Saint Graal*, *L'Estoire de Merlin*, *Le Lancelot en prose*, *La Queste del Saint Graal* et *La Mort le Roi Artu*, les deux premiers volets n'étant venus qu'ensuite, mais ajoutés avant les aventures de Lancelot.

3 Jean Frappier reprend les observations de J.D. Bruce et de F. Lot pour insister sur la feinte littéraire comme moyen de donner une apparence d'authenticité historique aux aventures racontées (Jean Frappier, *Étude sur La Mort le Roi Artu. Roman du XIII^e siècle*, Genève, Librairie Droz, coll. « Publications romanes et françaises », 1961, p. 21).

4 Emmanuèle Baumgartner, « Les aventures du Graal », in *Les Chemins de La Queste : études sur La Queste del Saint Graal*, sous la direction de D. Hüe et S. Menegaldo, Orléans, Paradigme, coll. « Medievalia », 2004, p. 10.

5 *Ibidem*.

d'interrogations et une *senefiance* accessible ultérieurement. En effet, les aventures des chevaliers de la Table ronde se caractérisent par un dynamisme tropologique⁶ : elles ne sont pas des exploits de prouesse chevaleresque ou de conquête matérielle, mais sont des événements qui touchent avant tout l'intériorité des personnages, se portant donc sur une réalité sensible (une vision, un songe, une rencontre merveilleuse, une liturgie) qui mérite d'être interrogée pour en révéler la vérité cachée. La structure du roman se construit ainsi sur un modèle comparatif qui adosse la glose à la narration : « une moitié du texte porte sur des aventures » affirme Todorov, « une autre sur le texte qui les décrit. Le texte et le méta-texte sont mis en continuité⁷ ».

C'est ce qui a permis à de nombreux critiques de montrer la prééminence du modèle biblique sur le roman : les aventures de la *Queste* sont « la manifestation parabolique d'un signifié d'ordre spirituel⁸ ». À l'instar de l'exégèse des textes sacrés, la matière arthurienne se prête ici à un déchiffrement d'ordre religieux, apportant donc un enseignement de morale chrétienne. Cette dimension sacrée, qui est validée par une omniprésence des figures religieuses – évoquées par le terme de *prodomes* au sein du roman –, démontre que l'organisation du récit ne s'établit pas sur le plan du *signum*, mais plutôt sur le plan de la construction du sens de ce *signum* révélant, sous une forme sensible, un sens caché. La réalité est donc conçue par une conception figurative⁹ : « le rapport entre les événements n'est pas envisagé essentiellement comme un développement temporel ou causal, mais comme formant une unité au sein du plan divin, dont tous les événements constituent des parties ou des reflets¹⁰ ». Leur connexion immédiate sur le plan terrestre est alors tout à fait superflue, poussant au contraire à une interprétation d'ordre allégorique ; d'où l'importance des discours en forme de gloses qui mettent en avant le rôle des exégètes.

Les épreuves chevaleresques qui ont lieu dans le roman suivent un schéma bien précis : tout d'abord le chevalier fait l'expérience sensible d'une aventure qui le mène à

6 Armand Strubel écrit : « Ce que ressent le lecteur face à un texte allégorique, c'est la volonté de dire "par autre chose" ce que l'on veut faire entendre, au moyen d'une série de tropes dont aucun n'est lui-même allégorique, mais dont la conjonction crée le double sens » (*La Rose, Renart et le Graal : la littérature allégorique en France au XIIIe siècle*, Genève – Paris, Éditions Slatkine, coll. « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge », 1989, p. 13).

7 Tzvetan Todorov, « La quête du récit », in *Poétique de la prose*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1971, p. 132.

8 Emmanuèle Baumgartner, « Les aventures du Graal », *op. cit.*, p. 14.

9 Erich Auerbach affirme dans son ouvrage que la conception figurative de la réalité consiste à considérer tout événement de la réalité concrète *hic et nunc* comme l'annonce d'un autre événement, qu'il répète en le confirmant (*Mimésis : la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1977, p. 551).

10 *Ibidem*.

une confrontation spéculaire, avec un autre personnage ou bien avec sa propre conscience ; ensuite, le chevalier fait le constat de l'insuffisance du sens et de l'existence possible d'un sens second à chercher derrière l'expérience sensible vécue – la *semblance* –, à savoir toute réalité qui dissimule une vérité inaccessible à la simple perception ; enfin, il s'adresse à un religieux – un ermite, un moine ou une recluse – qui puisse transcender la *semblance* profane et lui révéler la *senefiance* chrétienne.

Bien que la parole des exégètes puisse donner les clefs interprétatives des signes divins, leur intervention reste tout de même relative, car la quête impose à chacun des chevaliers un chemin individuel et solitaire. Il s'agit, en effet, de réaliser un retour sur soi, au travers d'une introspection sévère et sincère, qui permet de se rapprocher progressivement de l'image de Dieu présente en tout homme (selon la théologie et la psychologie augustinienne). Les valeurs chrétiennes, par conséquent, deviennent les critères primaires pour accomplir une sélection rigoureuse au sein d'une chevalerie considérée désormais comme désuète. Les chevaliers du roi Arthur se divisent essentiellement en deux types : ceux qui affrontent les épreuves sans se soucier du sens second, et ceux qui se rendent compte que les aventures ne sont que des apparences à transcender pour parvenir à la vérité ultime. Ainsi s'impose une hiérarchisation des chevaliers de la Table ronde en fonction de leur mérite de *voir apertement* le Graal.

L'enjeu de la *Queste* est précisément le *Saint Vessel* : objet mythique relié à la légende arthurienne depuis *Perceval ou le Conte du Graal* de Chrétien de Troyes, il évolue et se métamorphose au fur et à mesure que les auteurs le remanient. Le Graal est rattaché pour la première fois à la Passion du Christ dans le *Roman de l'histoire du Graal* de Robert de Boron ; il constituerait, de fait, le récipient dans lequel le Christ aurait instauré l'Eucharistie durant la Cène, puis celui dans lequel Joseph d'Arimathie aurait recueilli le sang du Christ crucifié. Ensuite, le Graal est qualifié de « saint » par Wauchier de Denain dans la *Deuxième continuation de Perceval*, et c'est à ce moment que le récipient mythique s'élève au rang de sainte relique et cesse d'être une énigme comme chez Chrétien de Troyes. Toutefois, l'apogée de sa christianisation est atteint dans la *Queste*, « où le Graal est à la fois le plat christique de la Cène, le calice-ciboire de la messe, l'objet où sont révélés les grands mystères du christianisme [...], l'image du Saint-Esprit et le symbole de la Grâce¹¹ ». *L'Estoire del Saint Graal* – rédigée après la *Queste*, mais se situant chronologiquement avant les aventures de la cour arthurienne

11 Claude Lachet, *Les Métamorphoses du Graal (Anthologie)*, Paris, Édition Flammarion, coll. « GF », 2012, p. 30.

– relate l’histoire de la relique dès son apparition pendant la Cène jusqu’à son transfert en Occident, en se concentrant ensuite sur la destinée de ses gardiens.

En ce qui concerne ce quatrième volet du *Lancelot-Graal*, la quête du *Saint Vessel* se définit principalement comme une recherche mystique¹² des secrets de Dieu. Plusieurs critiques ont essayé d’identifier l’essence qui se cacherait derrière la relique : Albert Pauphilet affirme qu’elle serait la représentation romanesque de Dieu¹³ ; Etienne Gilson¹⁴ l’interprète comme le symbole de la grâce divine, alors qu’Albert Béguin¹⁵ y voit le symbole du *sacramentum*, le Graal étant la face visible du mystère invisible de la Transsubstantiation¹⁶. La quête que les chevaliers de la Table ronde entreprennent se déroule sur un plan qui dépasse l’ordre terrestre, se situant donc sur une dimension spirituelle. Comme l’affirme un vénérable religieux à la cour d’Arthur, la *Queste* n’est pas la recherche de *terriennes choses* :

Car ceste Queste n’est mie queste de terriennes ovres, ainz doit estre li encerchemenz des granz segrez et dez grans repostailles Nostre Seignor que li Hauz Mestres mostrerra apertement au boneuré chevalier qu’il a esleu a son serjant entre toz les autres chevaliers terriens, a cui li mostrera les granz merveilles dou Saint Graal, et fera vooir ce que cuers morteus ne porroit penseer ne langue d’ome terrien deviser¹⁷.

Au cours des aventures du Graal, s’établit une nouvelle hiérarchie parmi les compagnons de la Table Ronde : le modèle du chevalier courtois qui devait se montrer vaillant et loyal envers son suzerain se convertit en un idéal chrétien de *chevalier*

12 Le christianisme développe la notion de « mystique » en rapport avec une conception paulinienne du mystère : dans le Nouveau Testament, et en particulier dans les lettres de Saint Paul de Tarse, le terme de μυστήριον (mystérion/mystère) est utilisé pour désigner la révélation de Dieu en Jésus-Christ, ce qui correspond à une sagesse inaccessible aux hommes.

celui-ci s’identifierait donc avec la révélation de Dieu en Jésus-Christ.

13 « Ainsi tous les attributs du Graal sont ceux mêmes de Dieu. Immatériel, omniprésent, entouré des êtres célestes, il a la toute-puissance et la grâce miraculeuse : il est le Dieu terrible et doux qui après avoir maudit la race d’Adam, la racheta de son propre sang » (Albert Pauphilet, *Études sur La Queste del Saint Graal attribuée à Gautier Map*, Genève, Slatkine Reprints, 1996, p. 24).

14 « Le Graal, c’est la grâce du Saint-Esprit, source inépuisable et délicieuse à laquelle s’abreuve l’âme chrétienne » (Étienne Gilson, « La mystique de la grâce dans la *Queste del saint Graal* », in *Romania*, tome 51 n° 203, 1925, p. 324).

15 Albert Béguin définit le Graal comme le symbole de la grâce divine dans ses deux communications à l’homme, le Pain de l’Eucharistie et la manifestation du Saint-Esprit (*Traduction de la Quête du Graal*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 36-37).

16 La Transsubstantiation désigne la conversion du pain et du vin en corps et sang du Christ lors de l’Eucharistie par l’intermédiaire du Saint-Esprit. Le concept est défini comme dogme par le quatrième concile du Latran (1215) et confirmé par le concile de Trente (1545-1563).

17 *Queste*, § 22, l. 31-38, p. 120.

celestiel, dont l'amour et la dévotion s'adressent uniquement à Dieu. Les valeurs chevaleresques telles le courage, la bravoure et le dévouement, si elles ne sont pas bien employées, c'est-à-dire au service du *Haut Mestres*, peuvent à leur tour devenir condamnables. C'est pourquoi le personnage de Gauvain, exemple parfait de loyauté vassalique, est très tôt éliminé du récit : la *chevalerie celestiele* tourne son regard vers le plan *espirituel*, s'éloignant ainsi de tout exploit *terrien*.

Le passage de la matière à l'esprit exige un regard complètement purifié : la vue devient alors l'instrument au service de l'homme pour atteindre la connaissance divine par une relation directe à Dieu. Le devoir de l'homme est donc de développer la capacité cognitive de reconnaître dans le visible la présence de l'invisible : il s'agit de « discerner dans la chose concrète un reflet ontologique de la vertu agissante de Dieu¹⁸ ». Et c'est effectivement à partir de la deuxième moitié du XII^e siècle que la notion de *transitus* connaît son plus grand essor : si, lors du deuxième Concile de Nicée en 787, le pape Grégoire le Grand avait fixé le cadre d'une esthétique sémiologique¹⁹ et mis en avant une ambivalence du signe déjà existante dans la pensée augustinienne²⁰, c'est précisément au XII^e siècle que l'image assume une fonction anagogique lui permettant, bien qu'elle appartienne au monde matériel, d'élever l'homme jusqu'à Dieu. En conséquence, le culte des images saintes – les icônes – se légitime, et va de pair avec une multiplication des objets précieux au sein des églises, considérés comme des symboles irradiant de vertu divine l'opacité de la matière²¹.

Mais pour que le regard puisse accéder à l'incrédé, il doit se purger de toute trace de péché, car ce dernier « semble avoir transformé le corps et l'esprit de l'homme au

18 Umberto Eco, *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, traduit de l'italien par Maurice Javion, Paris, Éditions Grasset, coll. « Le Livre de Poche », 1987, p. 35.

19 Jérôme Baschet écrit : « Grégoire ouvre la voie à deux autres fonctions des images : apprendre ce n'est pas seulement découvrir, mais aussi se remémorer, de sorte que l'image a pour rôle d'entretenir la pensée des choses saintes ; en outre, elle peut émouvoir l'esprit, susciter un sentiment de componction qui permet de s'élever vers l'adoration de Dieu » (« L'image-objet », in *Cahiers du Léopard d'or*, no. 5, Paris, 1995, p. 8).

20 Comme déclarent Marc Baratin et Françoise Desbordes dans leur article, Saint Augustin est au fondement de la définition du mot en tant que signe : « le signe lui-même est défini comme dualité, comme combinaison d'un signifiant et d'un signifié. Augustin distingue en outre le signifié et le référent, et, enfin, il intègre le signe linguistique à une sémiologie générale qui englobe en les classant tous les objets de l'univers » (« Sémiologie et métalinguistique chez Saint Augustin », in *Langages*, no. 65, 1982, p. 75).

21 André Vauchez explique : « L'âme humaine, enveloppée dans l'opacité de la matière, aspire à retourner à Dieu. Elle ne peut y parvenir que par l'intermédiaire des choses visibles qui, aux niveaux successifs de la hiérarchie, réfléchissent de mieux en mieux sa lumière. Par le créé, l'esprit peut ainsi remonter à l'incrédé » (*La spiritualité du Moyen Âge occidental. VIIIe – XIIIe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Histoire », 1994, p. 176).

point que sa sensibilité, pervertie, ne s'intéresse qu'à la chose périssable²² ». C'est donc à travers un parcours de confession et de contrition que l'initiation ascétique a lieu :

Le but ultime de tout homme est précisément de transcender les effets déformants du péché originel (qui a en quelque sort aveuglé l'« œil qui voit Dieu ») pour retrouver l'image première et divine que le Créateur lui a attribuée au commencement. Par l'introspection, chacun est invité à réactiver la « mémoire de Dieu » qui est en lui afin de retrouver l'image divine enfouie au fond de son être²³.

Dans cette perspective, le but du Graal serait d'assurer la *conjointure* entre les deux dimensions du sensible et du spirituel, en permettant à l'homme de transcender la matérialité pour accéder à la contemplation divine. Le *Saint Vessel* se relie à l'héritage de l'*imago Dei*, une notion reprise au XII^e siècle par Guillaume de Saint-Thierry dans l'*Epistola aurea*, qui affirme la présence d'un sens interne dans l'âme humaine apte à saisir l'essence divine. Aussi la *Queste* se bâtit-elle sur une anthropologie patristique qui prône « une conception de l'homme créé *ad imaginem Dei* et promis au Salut par l'Incarnation du Christ *imago Patris*²⁴ ».

Par conséquent, la contemplation consiste en une expérience spirituelle et individuelle purement affective qui embrasse l'extase mystique. Myrrha Lot-Borodine, dans son article au sujet des apparitions christiques au sein de l'*Estoire* et de la *Queste*, affirme que la Grâce incréée surgissant du Christ en souffrance « illumine et couronne ce haut chant de l'Amour qui se cherche, pour se trouver enfin et se consommer dans l'extase²⁵ ». Cette union mystique avec le divin, qui prend la forme d'un ravivement, voire d'une réactivation, de l'« image première » échappe totalement au plan terrestre, au point que même la médiation du langage s'avère défective ; d'où les célèbres paroles : « [le Saint Graal] fera voir ce que cuers mortuus ne porroit penseer ne langue d'ome terrien deviser²⁶ ». Ceci parce que « la médiation du langage » souligne Armand Strubel « même allégorique, avoue son inutilité devant la parousie²⁷ ».

22 Olivier Bertrand, Laurence Hélix, *La Queste del Saint Graal*, Neuilly, Atlande, coll. « Clefs concours – Lettres médiévales », 2004, p. 148.

23 *Ibid.*, p. 151.

24 Jean-Claude Schmitt, *Le Corps des images. Essai sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002, p. 54.

25 Myrrha Lot-Borodine, « Les apparitions du Christ aux messes de l'*Estoire* et de la *Queste del Saint Graal* », in *Romania*, 1951, vol. 72, no. 286 (2), p. 218.

26 *Queste*, § 22, l. 31-38, p. 120.

27 Armand Strubel, *La Rose, Renart et le Graal*, op. cit., p. 290.

Toutefois, la Grâce favorise celui qui s'est préparé. En ce sens, la *Queste* n'est qu'une hiérarchisation de la place de chaque chevalier par rapport à Dieu. Et comme l'affirme une recluse – la tante de Perceval –, la Table ronde n'est qu'une allégorie du monde, car par sa *roondance* elle signifie la réalité humaine :

Car en ce qu'ele estoit apelee Table Roonde estoit entendue la roondece del monde [et la circonstance des planetes et des elemenz el firmament, tout] ausi com l'en voit par la circonstance des planetes et del firmament les estoiles et les autres choses ; dont l'en pooit voir que par la Table Roonde estoit li monz senefiez [a droit]²⁸.

Ainsi le monde est-il la *senefiance* de la Table ronde : du monde constitué par les chrétiens, bien entendu, qui s'adonnent au respect des valeurs prônées par l'Évangile, tout particulièrement « de la doçor et de la fraternité qui doit estre en els²⁹ ». La Table ronde s'érige, en somme, en représentation d'un « peuple de Dieu³⁰ » qui serait l'exemple suprême de la conduite chrétienne. C'est pourquoi une sélection drastique s'impose, afin de réprover les représentants d'une ancienne courtoisie profane et de mettre en avant les modèles d'une nouvelle chevalerie spirituelle.

Les chevaliers entreprennent des aventures qui s'inscrivent dans l'introspection constructive plutôt que dans la prouesse chevaleresque, selon une logique de confrontation avec leurs défauts et leurs limites afin d'élire les plus dignes parmi eux. Il s'agit d'une dialectique qui refuse toute forme de prédestination : tout réside dans la responsabilité et l'effort personnels, si bien que même Galaad – chevalier messianique qui possède, d'une part, une ascendance royale, et de l'autre, une pureté d'esprit – doit affermir continuellement sa destinée impeccable³¹.

Le but de la *Queste* est justement, dans un premier moment, d'opposer les réprouvés aux élus : on peut distinguer « des personnages ascendants, Galaad, Perceval

28 *Queste*, § 90, l. 11-17, p. 236.

29 *Ibid.*, l. 26-27.

30 On pourrait y voir une allusion à la doctrine de la théorie de la substitution, selon laquelle le christianisme se serait substitué au judaïsme dans le dessin de Dieu, qui, comme l'affirme l'apôtre Paul dans son *Épître aux Romains* (Ro 11:29), aurait remplacé le peuple élu par le *verus Israel*, c'est-à-dire les chrétiens.

31 Lorsque les trois élus versent le sang de *li plus desloial del siecle* au château Carcelois, Galaad se pose le dilemme sur le droit d'exercer une vengeance personnelle et le respect de la volonté divine, et se dit en peine jusqu'au moment où un religieux l'aurait éclairé sur la vérité de Dieu. Une fois la réponse obtenue, il la partage avec les deux autres élus : « Certes, se Deu ne pleust, ja tant d'omes n'eussions ocis en si po d'ore » (*Queste*, § 279, l. 9-10, p. 558).

et, dans une moindre mesure Bohort³² » et « des personnages “circulaires” qui, après un temps de mise en aventure proportionnée au degré de perfectionnement qu’ils ont pu atteindre, reviennent à la cour d’Arthur³³ ». Il s’agit de Gauvain, Lyonel et Hector, des chevaliers qui suivent encore l’ancienne chevalerie *terrienne*, et qui se tachent des péchés d’orgueil et de colère tout en refusant le rappel à la dimension chrétienne de leur mission terrestre. Le personnage de Lancelot, le *fin amant* par excellence, quant à lui, se situe entre les deux, dans une sorte de limbes pénitentiels qui le poussent à vivre « son purgatoire sur terre³⁴ » ; il incarne donc la valeur salvifique de la contrition et devient « l’image du pécheur de bonne volonté travaillé par la grâce et harcelé par le malin³⁵ ».

La présence des figures religieuses, si insistante dans la première moitié du roman, rappelle sans cesse le pouvoir décisif de la Grâce, ce qui permet de définir la *Queste* comme une épopée du Salut. Il s’agit, tout de même, d’un Salut individuel : par la révélation de son péché, le pénitent est confronté aux *vermis conscientæ*³⁶ qui provoquent une douleur intolérable, mais nécessaire à la voie du Salut. Le pénitent doit donc apprendre « à tout attendre de la grâce divine, et cette espérance surnaturelle transfigure en joie l’austérité de la vie pénitentielle³⁷ ». Dans cet enjeu, le rôle des religieux s’avère essentiel pour qu’une véritable assistance spirituelle puisse être assurée au pénitent. Ils lui apportent une *cuidance* dans l’appréhension de l’élévation spirituelle et dans l’expression subjective de la pensée, car « la *semblance* n’est pas une subjectivité passive, statique, elle est dynamique, elle est désir de savoir, de voir, d’être³⁸ ». Et ceci explique également leur disparition dans la deuxième moitié du roman, lorsque les élus ont été désignés et leur capacité de discernement est assez développée pour qu’ils procèdent en autonomie.

Cette emprise du milieu ecclésiastique sur la vie quotidienne du croyant est dictée par une extension du réseau paroissial, qui se met en place en même temps que le

32 Comme le souligne E. Baumgartner, Bohort revient en effet à la cour d’Arthur, non pour démerite, mais pour assurer le récit véridique des aventures.

33 Emmanuèle Baumgartner, « Les aventures du Graal », *op. cit.*, p. 12.

34 Albert Pauphilet, *Études sur La Queste*, *op. cit.*, p. 127.

35 Jean-Charles Payen, « Le sens du péché dans la littérature cistercienne en langue d’oïl », in *Les Chemins de La Queste : études sur La Queste del Saint Graal*, sous la direction de D. Hüe et S. Menegaldo, Orléans, Paradigme, coll. « Medievalia », 2004, p. 64.

36 Saint Thomas d’Aquin, dans sa *Somme théologique (quaestio CXLVII art. II)* écrite entre 1266 et 1273, explicitera l’image des vers qui tourmentent les réprouvés comme métaphore des remords de la conscience.

37 Jean-Charles Payen, « Le sens du péché », *op. cit.*, p. 55.

38 Pierre Coupireau, « La semblance et les limites de l’homme dans *La Queste del Saint Graal* », in *Les Chemins de La Queste : études sur La Queste del Saint Graal*, sous la direction de D. Hüe et S. Menegaldo, Orléans, Paradigme, coll. « Medievalia », 2004, p. 119.

regroupement des populations en villages durant les XII^e et XIII^e siècles. Le changement urbain mène à la formation de territoires paroissiaux bien définis, dans lesquels l'Église constitue le cœur. En ce sens, le cadre paroissial apparaît comme « un élément fondamental de l'encellulement, qui contribue à la stabilité des populations rurales et donc à la solidité du lien entre les hommes et leur lieu, indispensable au fonctionnement de la domination féodale³⁹ ». Suite à cette fragmentation territoriale, l'autorité ecclésiastique se dépece également afin d'assurer, au sein de chaque territoire paroissial, un représentant de l'Église en mesure de vaquer à l'assistance spirituelle des fidèles. Ainsi, par l'autorité de l'évêque, les prêtres sont chargés de la responsabilité du soin des âmes, ladite *cura animarum*⁴⁰ : ils ont le devoir d'apporter une aide pratique aux fidèles de leur paroisse par le moyen de la conversation et de la discussion. Et c'est justement vers la fin du XII^e siècle que l'aveu acquiert une envergure fondamentale dans le chemin pénitentiel : en effet, le canon 21 du quatrième concile œcuménique du Latran en 1215 prescrit la confession annuelle à tout fidèle de l'un ou l'autre sexe parvenu à l'âge de discrétion. Ce n'est donc pas anodin que la *Queste*, qui date de la même époque, se présente comme une apologie du sacrement de pénitence.

L'individualisation de l'autorité ecclésiastique devient un véritable problème déontologique qui conduit à un débat séculaire entre les ordres cléricaux et les ordres mendiants. Les premiers s'appuient sur la vision traditionnelle de l'Église qui voit dans le Pape et les évêques les seuls détenteurs de la *missio canonica*⁴¹, et non pas les prêtres ; les deuxièmes soutiennent l'idée que tous les ministres de l'Église doivent servir leur époux, le Christ, et partager donc un seul et unique objectif : le Salut de

39 Jérôme Baschet, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, 4^e édition, Paris, coll. « Champs histoire », 2018 (2006), p. 478.

40 « Cette expression désigne au Moyen Âge l'autorité confiée par l'évêque à un ecclésiastique ayant reçu un bénéfice comportant charge d'âmes. On peut découvrir l'origine lointaine de la *cura animarum* chez les Pères de l'Église et les auteurs carolingiens. La formule s'applique d'abord à toute fonction pastorale quelle qu'elle soit, avant de se restreindre à celle de prêtre de paroisse. L'emploi de *cura animarum* se généralise dans les actes portant statut d'églises, avant d'être reconnu par le concile de Clermont (1095). Cette assemblée précise en effet que dans les églises paroissiales les prêtres sont institués par les évêques devant lesquels ils répondent de la *cura animarum* » (Définition selon le *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge. Sous la direction d'André Vauchez*, vol. 1, Paris, Les Éditions du Cerf, 1997, p. 480.

41 Yves Congar écrit : « Prêcher était un acte public d'enseignement de l'Évangile qui tenait en premier lieu et principalement aux évêques (qu'on désignait comme "ordo praedicatorum", "ordo doctorum"), de façon générale *ex officio* à ceux qui avaient une *cura animarum*. Cet acte public supposait une *missio* reçue soit immédiatement avec la *cura animarum*, soit "mediante auctoritate praelatorum qui gerunt vicem Dei". On formulait une très vive critique des sectes, vaudoises ou autres, qui prêchaient sans mission » (« Bref historique des formes du "magistère" et des relations avec les docteurs », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Librairie Philosophique Vrin, janvier 1976, vol. 60, no. 1, p. 104).

l'âme⁴². La *Queste* s'inscrit alors au sein de cette dispute et semble donner une réponse au débat, ou du moins prendre une position : en effet, les scènes liturgiques qui s'échelonnent tout au long du roman⁴³ – et notamment dans la seconde moitié – signalent une prééminence du clergé dans le monde chrétien, qui atteint son sommet au moment où Galaad célèbre l'office à Sarras en s'élevant au statut de *ministres*.

En somme, il est évident que ce quatrième volet se distingue des autres romans du *Lancelot-Graal* par une dialectique pédagogique visant à guider les croyants tièdes dans l'apprentissage de la morale chrétienne. Les figures des religieux qui accompagnent constamment les chevaliers dans leurs aventures, que l'on pourrait définir désormais comme « spirituelles », viennent signifier le caractère indispensable de l'Église dans le chemin de foi des croyants. Il s'agit d'un texte dont la fonction didactique n'incite pas uniquement à la réflexion constante – comme dans le cas de l'*Estoire*⁴⁴ –, mais guide en premier lieu le lecteur dans l'apprentissage de la contemplation. Comme l'affirme Albert Pauphilet :

Ce livre vise moins à l'instruction théorique de ses lecteurs, à quoi un roman eût été d'ailleurs assez mal propre, qu'à leur édification pratique. Dans ce tableau de la vie chrétienne on voit moins comment il faut penser que comment il faut agir⁴⁵.

42 « Les Papes avaient manifesté ouvertement une vive sollicitude dans l'attribution de privilèges et d'exemptions aux mendiants, afin de leur permettre l'accomplissement de leurs devoirs pastoraux dans la manière la plus indépendante possible au sein des structures organisatrices territoriales, et d'en garantir une efficacité maximale. [...] Étant donné que cet apostolat comprenait également la charge d'âmes, l'exercice de la prédication supposait aussi bien la "missio" reçue par le Ministre général que le consensus de l'évêque du territoire dans lequel tel ministère devait avoir lieu » (Ciro Tammaro, « La giurisdizione degli ordini mendicanti durante il Medioevo: la disputa tra religiosi e secolari nell'Università di Parigi durante il XIII secolo », in *Angelicum*, 2006, vol. 83, no. 2, p. 379-80, traduit de l'italien par moi).

43 Plus le roman se rapproche de sa conclusion, plus les cérémonies du Graal ressemblent à des liturgies ecclésiastiques, notamment par l'élévation du Saint Vase qui se confond avec l'élévation du calice au moment de l'Eucharistie ; cet élément souligne, d'une part, la dimension spectaculaire du sacrement, et de l'autre, le côté extraordinaire de l'événement qui mérite d'être contemplé.

44 Catherine Nicolas explique : « La *Queste del Saint Graal* [...] est, au sein du cycle, le roman le plus achevé quant à la façon dont il répercute ces enseignements, et il constitue en cela non seulement un aboutissement formel pour le roman du XIII^e siècle, mais un sommet pour la définition de la nouvelle éthique chevaleresque, désormais céleste et non plus terrestre. L'*Estoire del Saint Graal* [...] met en œuvre des arguments et des procédés empruntés à des modèles non romanesques pour rapporter la double conversion des rois païens (d'une religion à l'autre, puis de l'extérieur vers l'intériorité la plus intime) et essayer d'emporter le lecteur dans le même mouvement de *metanoïa* » (« Nature et sens des exempla dans l'*Estoire del Saint Graal* », in *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 23 | 2012, mis en ligne le 30 juin 2015).

45 Albert Pauphilet, *Études sur la Queste*, op. cit., p.37.

Ainsi, il ne faut pas voir dans la *Queste* un « catéchisme romancé⁴⁶ » à l'égal de l'*Estoire*, selon la formulation de Jean Frappier, mais au contraire une catéchisation se servant du roman chevaleresque pour initier le croyant au combat spirituel contre les diableries du Malin et l'exhorter à un chemin de Rédemption pour le Salut de son âme.

La vision de la vie chrétienne comme une lutte à la fois réelle et figurée entre les forces du Bien et du Mal se réfère à la théologie cistercienne qui propose la métaphore du moine-soldat, dans laquelle l'ascétisme spirituel et l'héroïsme chevaleresque se croisent pour prôner la figure d'un chevalier céleste. Par ailleurs, la fréquente mention de religieux à la robe blanches, d'abbayes et de moines blancs, renvoie sans aucun doute à l'ordre de Cîteaux⁴⁷. L'auteur de la *Queste* reprend alors la conception de la perfection chrétienne décrite dans les écrits de Saint Bernard de Clairvaux, notamment *De gratia et libero arbitrio* et *De laude novæ militiæ*, pour présenter une nouvelle chevalerie messianique. Dans cet enjeu militant, la notion de responsabilité personnelle se retrouve considérablement transformée par la théologie de l'époque et imputée à l'individu la contribution à son propre Salut.

Le représentant incontesté de cette *chevalerie celestie* est Galaad : étant à la fois le garant généalogique⁴⁸ du lignage de la maison de David et de la cohérence entre les volets hétérogènes du cycle, il incarne l'aboutissement de la trajectoire du Graal. « C'est en fonction de Galaad que l'Histoire s'est déroulée » écrit Richard Trachsler « et c'est autour de lui que le cycle s'est mis en place. En même temps, c'est lui qui signifie le plus nettement qu'une époque est en train de prendre fin⁴⁹ ». Fils de Lancelot, le meilleur chevalier au monde jusqu'alors, Galaad naît avec le privilège de descendre d'un lignage vertueux, qui n'est pas pourtant suffisant : ce sont sa perfection morale absolue et sa dévotion sans faille qui l'élèvent au rang de *chevalier celestiel*. Galaad est une invention littéraire qui sert, à proprement parler, les exigences de la *Queste* : construit sur l'idéal cistercien du *serjant Jhesucrist*, il est littéralement « la symbiose

46 Jean Frappier, *Étude sur La Mort le Roi Artu*, *op. cit.*, p. 56.

47 L'ordre cistercien est une branche réformée des bénédictins dont l'origine remonte à la fondation de l'abbaye de Cîteaux par Robert de Molesme en 1098. Il doit son considérable développement au cours du XII^e siècle à Bernard de Clairvaux (1090-1153) qui, bien qu'il ne fût pas le fondateur, est considéré comme le maître spirituel de l'ordre. L'ordre des Templiers fut d'ailleurs fondé sous les auspices de Cîteaux, qui avait des possessions en Terre sainte.

48 Galaad est, d'une part, le descendant d'un lignage doublement royal – les Rois Pêcheurs par sa mère, la maison de David par son père –, et de l'autre, l'aboutissant d'une attente messianique qui trouve son commencement dans l'*Estoire* et qui se conclura avec la *Queste*, pour laisser place à un jugement dernier sur la chevalerie profane dans la *Mort Artu*.

49 Richard Trachsler, *Clôtures du Cycle Arthurien. Étude et textes*, Genève, Librairie Droz S.A., 1996, p. 72.

spirituelle de la religion et de la chevalerie⁵⁰ ». Le bon chevalier est à l'image de Jésus Christ, sans pourtant en être la réplique : sa venue est comparable à celle du Messie, mais *de semblance ne mie de hautece*⁵¹.

Or, si Galaad est à l'imitation du Christ, il constitue bien évidemment un modèle idéal à suivre pour les autres chevaliers – et pour les lecteurs –, mais il leur sera toujours impossible de l'égaliser en raison de sa perfection. Perceval, quant à lui, est un personnage hérité de la tradition du Graal, dans la mesure où son entrée dans la littérature coïncide avec la première apparition de l'écuelle légendaire, qui n'est pas encore « sainte » chez Chrétien de Troyes ; évocateur d'une merveille à la lueur encore païenne, il se caractérise par une candeur enfantine qui relève d'une confiance inconditionnelle en Dieu. Bohort, au contraire, n'a jamais tenu de rôle principal dans la littérature jusqu'à la *Queste*. Il se présente comme le plus humain parmi les trois élus : il est le seul à avoir commis un péché de chair⁵², à cause duquel il entreprend un chemin exemplaire de pénitence pour se racheter. Il incarne le héros sage et résolu, faisant pourtant preuve d'humilité : bien qu'il sache discerner le parti de Dieu au milieu des *semblances* et des diableries trompeuses, il s'adresse systématiquement aux ermites pour en dévoiler la véritable *senefiance*. Il représente, somme toute, l'idéal du bon chrétien malgré son imperfection humaine.

C'est pourquoi, si on considère la sélection imposée par la Quête comme une hiérarchisation pyramidale – à l'instar du système féodal, mais ayant le divin au sommet –, Armand Strubel n'hésite pas à mettre Bohort sur le même plan que Galaad :

La diversité des sens tient à la hiérarchie des personnages : Melyant, Hector, Gauvain se cantonnent au premier niveau, et découvrent surtout leurs insuffisances ; ils ont droit aux sermons et aux mises en garde. Lancelot accède à la vérité historique (son lignage), mais reste au seuil de la révélation des mystères lors de sa visite au château du Graal ; Perceval traverse successivement toutes les étapes (les tentations de l'île lui apprennent les notions morales, la religieuse lui accorde le savoir sur les origines, le rêve le fait participer à la typologie) ; Bohort et Galaad incarnent d'emblée la chevalerie céleste⁵³.

50 Jean Frappier, *Autour du Graal*, Genève, Librairie Droz, coll. « Publications romanes et françaises », 1977, p. 123.

51 *Queste*, § 45, l. 39, p. 158.

52 Bohort est père d'Hélain le Blanc, mais cette paternité est le résultat d'une ruse de la fille du Roi Brandegrois, qui l'a attiré dans son lit au moyen d'un anneau magique.

53 Armand Strubel, « *Grant senefiance a* » : *Allégorie et littérature au Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion Éditeur, coll. « Moyen Âge – Outils de synthèse », 2002, p. 160-61.

Bohort est alors un personnage de premier plan : il se dirige vers la vertu en agissant par un comportement intrinsèquement humain, avec lequel les croyants tièdes peuvent se confronter pour réfléchir sur les choix à faire dans leur vie chrétienne. C'est un personnage qui connaît la dureté de l'existence humaine sans avoir reçu aucun privilège de naissance, et avec qui la majorité des fidèles peuvent s'identifier : il est le saint laborieux, comme le définit Albert Pauphilet, « qui gagne le paradis à la sueur de son front⁵⁴ ».

À partir de ces observations, on peut remarquer que dans la critique littéraire le personnage de Bohort est souvent laissé dans l'ombre – peut-être en conformité avec la modestie qui le caractérise – ou bien négligé en faveur soit de la grandeur du parfait Galaad soit du charme de Gauvain le magnifique. L'analyse de Ferdinand Lot, un peu vieillie de nos jours, propose Bohort comme « le figurant indispensable pour compléter le nombre trinitaire mystique et pour servir de lien entre la *Queste* et la *Mort d'Arthur*⁵⁵ ». En effet, bien que Lot reconnaisse la grande utilité du personnage au sein du récit – notamment pour le témoignage des aventures du Graal à la cour d'Arthur –, il lui attribue une pureté inférieure à celle de ses deux compagnons, en le qualifiant de « superfétation⁵⁶ » littéraire. Emmanuèle Baumgartner⁵⁷ et Jean Frappier⁵⁸ partagent en partie le propos de Lot et ne reconnaissent pas en Bohort le même mouvement ascendant que Galaad.

D'autres critiques, *a contrario*, ont remarqué la valeur du personnage de Bohort au sein de la *Queste*, non seulement d'un point de vue narratif, mais également didactique. En commençant par Micheline de Combarieu du Grès, qui affirme qu'il incarne « le héros sage⁵⁹ », qui n'est jamais *esbahiz* devant la merveille et qui s'interroge immédiatement sur sa signification. Étienne Gilson reconnaît en Bohort, à l'égal de Perceval, l'action de la Grâce divine qui intervient pour sauver son âme à

54 Albert Pauphilet, *Études sur La Queste*, *op. cit.*, p. 132.

55 Ferdinand Lot, *Étude sur le Lancelot en prose*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1984, p. 191.

56 Ferdinand Lot insiste sur l'utilité purement littéraire de Bohort à compléter la triade chevaleresque renvoyant à la Trinité divine, et insiste sur l'infériorité spirituelle de Bohort en s'appuyant sur l'anecdote de la conception d'Hélain le Blanc qui marque la perte de sa virginité (*ibid.*, p. 76, note 3).

57 Emmanuèle Baumgartner, « Les aventures du Graal », *op. cit.*, p. 12.

58 Jean Frappier, « Le Graal et la chevalerie », in *Romania*, 1954, vol. 75, no. 298 (2), p. 197-98.

59 Micheline de Combarieu du Grès, « Les Quêteurs de "merveille" ». Étude sur la *Queste del Saint Graal* », in *Les Chemins de La Queste : études sur La Queste del Saint Graal*, sous la direction de D. Hüe et S. Menegaldo, Orléans, Paradigme, coll. « Medievalia », 2004, p. 156.

l'heure critique de la chute et l'élève à une mystique qu'il définit comme « imparfaite⁶⁰ ». Richard Trachsler va encore plus loin, et identifie en Bohort « le personnage « contemplatif » par excellence au sens étymologique du mot⁶¹ », celui qui est appelé à observer et rapporter les grandes aventures du Graal, ce qui fait de lui un témoin privilégié de l'histoire arthurienne. Enfin, Armand Strubel est le premier à établir une véritable égalité entre Galaad et Bohort, en déclarant qu'ils « incarnent [nt] d'emblée la chevalerie céleste⁶² ».

Il s'agira donc d'étudier le personnage de Bohort à la suite de ces précisions, dans la volonté de mettre en lumière la fonction narrative et didactique de ce support littéraire. L'analyse de la construction de Bohort au sein de la *Queste* nous donne la possibilité de réfléchir sur la transmission d'une doctrine catéchétique au travers de structures de vision et de révélation. Pour réaliser cette étude, on s'appuiera sur le manuscrit de Brancroft [*B^a*], dont l'édition propose des corrections apportées à partir de la comparaison avec les manuscrits textuellement les plus proches de cette version. En outre, on aura recours aux Saintes Écritures – mais à partir de la *Vulgate* – et on développera la réflexion en se basant également sur les écrits théologiques des Pères de l'Église, en particulier Saint Bernard de Clairvaux, Césaire de Heisterbach, Anselme de Cantorbéry, Guillaume de Saint-Thierry, Hugues de Saint-Victor et Honorius Augustodunensis. On analysera ainsi la « fabrique » du personnage de Bohort en la mesurant à l'aune de la pensée théologique de l'époque, et notamment de la spiritualité cistercienne.

Le portrait de Bohort est celui d'un chevalier sage et réfléchi, qui connaît parfaitement la doctrine religieuse, au point de pouvoir corriger humblement un religieux. Il reste tout de même conscient de son iniquité, c'est pourquoi il s'adresse sans cesse à des ermites pour s'assurer de la bonne interprétation des signes divins qui lui parviennent. La *Queste* pourrait-elle se présenter comme un manuel doctrinal destiné à l'éducation religieuse des croyants et prenant la forme d'un exposé de bonne conduite ? Texte et méta-texte seraient-ils opposés afin d'éclairer la leçon catéchétique visant à condamner une chevalerie *terrienne* désormais démodée en faveur d'une

60 Étienne Gilson, « La mystique de la grâce dans la *Queste* », *op. cit.*, p. 342.

61 Richard Trachsler explique que le terme « contemplation » vient de la langue augurale : « le devin observe un espace carré délimité [= *templum*] dans le ciel, et sur la terre, à l'intérieur duquel il recueille et interprète les événements » (*Clôtures du Cycle Arthurien*, *op. cit.*, p. 131).

62 Armand Strubel, « *Grant senefiance a* », *op. cit.*, p. 161.

chevalerie *celestie* ? La structure binaire semble souligner l'intention didactique : la première moitié du roman se caractérise, en effet, par une alternance de péripéties chevaleresques et d'interprétations redondantes. La mise en avant de la *cuidance*⁶³ des religieux semble participer d'un panégyrique du clergé comme soutien indispensable dans le chemin de foi d'un croyant. Dans le cadre de cette catéchisation, Bohort figurait-il alors comme un catéchumène modèle ?

Bohort appartient à une chevalerie qui n'est pas parfaite, mais qui est en voie de perfectionnement, en direction d'une chevalerie céleste, représentée à son tour par l'impeccable Galaad. Représenterait-il une étape intermédiaire, dans laquelle la leçon catéchétique suscitant la conversion permet de faire basculer vers la nouvelle chevalerie ? Pourrait-il donc incarner une chevalerie de transition, tout à fait humaine, mais pourtant vertueuse ? Ses aventures apparaissent comme les moments les plus saisissants de cette édification catéchétique : par le biais de ses expériences se dévoilent et se déploient des vérités théologiques. Par conséquent, Bohort aurait-il une fonction révélatrice au sein de la *Queste* ? Témoin des *Aventures del Seint Graal* et garant de l'authenticité des événements, l'humble chevalier figure un héroïsme contemplatif – c'est-à-dire destiné à la méditation plutôt qu'à la prouesse – qui témoigne de la manifestation de Dieu⁶⁴. Bohort, dont la grandeur est souvent passée sous silence jusqu'à présent, pourrait-il se révéler comme le véritable héros de la Quête du Graal ?

Bohort se situe dans la *Queste* en tant que pénitent exemplaire qui fait preuve de prouesse intérieure, conformément aux principes de la doctrine cistercienne. Ses qualités et ses valeurs se définissent par la comparaison avec son entourage (son frère Lionel, son cousin Lancelot et les deux autres élus Perceval et Galaad) ; le recours à la

63 Pierre Coupireau désigne par le terme aujourd'hui disparu de *cuidance* la parole hésitante et individuelle du chevalier aux prises avec l'expérience sensible. Si on récupère le terme pour indiquer l'entretien spirituel, on se rallie à la définition donnée par le critique : « Aussi la *semblance-cuidance* s'oppose-t-elle à la *senefiance* : elle désigne l'effort et le désir de déchiffrer le monde ; pour autant, l'homme se heurte à ses propres limites » (« La semblance et les limites de l'homme dans *La Queste del Saint Graal* », *op. cit.*, p. 115).

64 Michel Deneken écrit : « Dans l'Ancien Testament, *ôphthê* désigne des manifestations d'une réalité (divine) jusque-là cachée qui devient "visible". Ces manifestations sont décrites comme indépendantes de la volonté humaine, comme s'imposant à leur destinataire. [...] L'expérience vétérotestamentaire de la révélation de Dieu recourt à un vocabulaire permettant de formuler une certaine "objectivation" du phénomène. Les témoignages de Moïse, de Samuel ou d'Élie plongent dans l'expérience de Dieu qui fut celle d'Israël, Dieu prend l'initiative de se manifester et de se faire connaître, il est *Deus revelatus*. Le fait que Dieu soit invisible, caché, n'empêche pas qu'au témoignage de l'Écriture il fait partie de l'expérience de foi de reconnaître Dieu comme Dieu caché, au moins à certaines heures » (« Les apparitions du ressuscité : De la Théophanie à la Christophanie », in *Voir les Dieux, voir Dieu*, sous la direction de Françoise Dunand et François Boespflug, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2002, p. 67).

forme diptyque intervient donc pour mettre en lumière les vertus que Bohort démontre tout au long de son chemin et qui fond de lui, à travers un adoubement céleste, un bon catéchumène.

Aux traits purement humains, Bohort incarne une chevalerie de transition entre la chevalerie corrompue par les vices et la chevalerie messianique représentée par Galaad. Il est ainsi l'emblème d'une humanité repentante qui s'adonne à l'élévation spirituelle en vue de reconquérir la ressemblance avec l'image de Dieu. En suivant scrupuleusement les enseignements religieux, Bohort assume la mission apostolique, qui le transforme de *chevaliers erranz* en prédicateur itinérant, et conçoit la vie chrétienne comme un combat constant contre les diableries de l'Ennemi.

Enfin, Bohort se présente comme le garant des *esperiteus choses*, puisqu'il est le témoin principal des Révélations christiques au sein du récit. Étant l'exposant d'un héroïsme qui est plutôt de l'ordre de la contemplation que de l'exploit chevaleresque, Bohort est le personnage qui entreprend une véritable quête de Vérité qui le conduira à la *veraie semblance* des mystères de la foi chrétienne.

Première partie

Bohort, le catéchumène modèle

I. La prouesse intérieure

I.1. Une vulgarisation de l'esprit cistercien

La *Queste del Saint Graal* est un roman provenant du milieu cistercien, dont l'auteur est resté anonyme. L'attribution à l'ordre monastique de Cîteaux est justifiée par un certain nombre de références au domaine cistercien : la récurrence d'« abbayes blanches⁶⁵ », l'allusion à un « vieillard vêtu d'une robe blanche⁶⁶ », ou encore à la « cote blanche⁶⁷ » qu'un ermite offre à Bohort en signe de pénitence. L'ordre de Saint Bernard est donc évoqué de manière subtile, mais efficace, afin de porter l'attention plutôt sur le pragmatisme qui le distingue que sur sa glorification.

L'esprit cistercien se caractérise par une forme de privation des commodités terrestres qui permettrait une purification de la chair nécessaire à l'ascétisme spirituel. En ce sens, on peut reconnaître en Bohort le meilleur disciple de ce *credo* :

Si esteint les cierges tot erraument, puis se couche a la terre dure et met .i. cofre soz sa teste, si prie Deu que il par sa douce pitié li soit demain en aide et en force contre cel chevalier a qui il se doit combatre⁶⁸.

Le rituel de couchage de Bohort se charge d'une grande exemplarité : il se couche à la dure, avec un coffre sous sa tête, et passe une grande partie de la nuit en prières et en oraisons. L'exposition de ces simples gestes relate des coutumes de Cîteaux. En effet, les Cisterciens prônent un style de vie humble et austère, en écoute attentive de la parole de Dieu, qui doit être méditée et assimilée en permanence.

Bien évidemment, le corps n'est pas condamné dans sa totalité : l'homme existe au travers de sa corporéité et uniquement par celle-ci il peut accomplir les gestes auxquels il est appelé par Dieu. Le refus total du corps serait un acte de reniement envers les dons divins, car sans lui la créature spirituelle ne pourrait rien faire, « elle ne

65 « [Galaad] avint que sa voie l'amena a une blanche abeie », *Queste*, § 30, l. 4-5, p. 134.

66 « Viel home vestu d'une robe blanche en semblance d'ome de religion », *ibid.*, § 144, l. 6-7, p. 320.

67 « Vez ci une cote blanche que vos vestirez en leu de chemise », *ibid.*, § 202, l. 5-6, p. 422.

68 *Ibid.*, § 208, l. 20-23, p. 430.

p [ourrait] vivre la compassion comme communion éthique avec les semblables, même quand le mouvement s'inverse et requiert de celui qui voit Dieu une compassion pour celui qui reste dans le monde⁶⁹ ».

La « cote blanche » offerte par un ermite à Bohort se présente justement comme le signe de la pénitence sévère qui, par le châtement du corps, réconcilie l'âme de l'homme avec l'essence divine :

– Sire, vez ci une cote blanche que vos vestirez en leu de chemise. Si sera signe de penance, si vaudra .i. chastement a la char.

Et il oste maintenant tote sa robe et sa chemise et la vest en tele entencion come cil li baille, puis vest par desuz une cote d'escarlade vermeille. Puis se seigne, si entre en al chapele, si se fet cofés au preudome de tot ce dont il se sent corpables vers son Creator⁷⁰.

L'attitude de Bohort est donc celle du bon croyant qui se détache de la matérialité du monde profane pour accéder à une légèreté de l'âme indispensable à son élévation spirituelle⁷¹. La « cote blanche » indique alors la purification de l'âme, alors que la « cote d'escarlade vermeille » signale la protection de la prière, qui préserve de toute corruption. C'est pourquoi Bohort se dirige immédiatement dans une chapelle pour se confesser : l'aveu par la parole (*confessio oris*) est l'affirmation de toute pénitence. Effectivement, on peut retrouver dans le *Tractatus de interiori domo*, d'un auteur cistercien contemporain de Saint Bernard, l'expression « vraie confession et repentance de cuer⁷² ». Comme l'affirme Albert Pauphilet, la confession est « une réconciliation avec Dieu, une rénovation de l'âme ; considérée dans sa perfection, c'est vraiment l'abrégé d'une conversion⁷³ ». Et la *Queste* présente de manière minutieuse les différentes phases de ce sacrement, en particulier par le biais de Lancelot, qui est le personnage repentant par excellence⁷⁴.

69 Jean Leclercq, « Voir le monde par les affects : Bernard de Clairvaux et la voie monastique », in *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, Vrin, 2011/2, t. 95, p. 335.

70 *Queste.*, § 202, l. 6-7, p. 422.

71 On peut remarque l'emploi du terme « corpable », attesté déjà à partir du XII^e siècle chez Chrétien de Troyes (*Le Chevalier au Lion*), qui vient du latin « culpabilis », à son tour dérivé de « culpa », le péché volontaire qui prive le pécheur de la Grâce divine. Le terme « corpable » semble donc joindre les notions de « coulpe », la faute répréhensible, et de « cors », la dimension de la chair qui, par sa faiblesse, s'oppose à l'intégrité de l'esprit et du Divin.

72 Sommer, IV, 47.

73 Albert Pauphilet, *Études sur La Queste*, *op. cit.*, p. 78.

74 Pauphilet illustre et distingue les sept phases de la confession correspondant à un texte doctrinal de Nicolas de Clairveaux : *cognitio peccati*, *penitentia*, *dolor cordis*, *confessio oris*, la

La confession est suivie d'une phase de macération, c'est-à-dire d'une période de mortification du corps par le jeûne et la veille en prière. C'est pourquoi Bohort, lors de son séjour dans l'ermitage, se nourrit uniquement de pain et d'eau. Lorsque les ermites s'apprêtent à lui offrir l'hospitalité qu'un chevalier de son niveau mériterait, il refuse systématiquement tous les mets qu'ils lui servent :

Cele nuit fu Boorz serviz assez plus richement qu'il ne voussist, si li aporèrent char et poisson, mes il n'en manja onques, ainz prist pain et eve, si en manja tant com mestier li fu et d'autre chose ne gosta, com cil qui ne voloit mie enfreindre la penitance que li prodons li avoit donee ne en lit ne en viande ne en autre comandement que l'en li eust fait⁷⁵.

Ce passage montre l'implication et la détermination de Bohort dans le chemin de pénitence. L'hospitalité des ermites se présente à Bohort comme une forme de tentation pour le corps – qui est tout de même dépourvue de toute dimension diabolique –, à laquelle il réagit avec inflexibilité. Il refuse ainsi tout confort : les délices de la nourriture, les commodités du couchage et n'importe quelle autre recommandation. La rigueur de Bohort s'applique en raison du respect d'une demande accordé à un ermite, qui consiste à ne jamais manger d'autre nourriture que du pain et de l'eau jusqu'à ce qu'il prenne place à la table du Saint-Graal. Ceci parce que c'est d'une telle nourriture – la spirituelle – que les chevaliers célestiels doivent soutenir leur corps, et non des nourritures terrestres qui conduisent l'homme à commettre le péché mortel⁷⁶.

En outre, la vision théologique cistercienne est repérable par l'absence du vin liturgique : en effet, dans le milieu cistercien le vin était interdit en raison de son aspect délectant, bien qu'il soit le signe du sang du Christ au moment de l'Eucharistie. Par conséquent, Bohort a la défense d'en boire et son absence est flagrante lors des scènes eucharistiques au sein de la *Queste*.

Le passage de la matière à l'esprit implique une ascèse par l'abstinence : il est donc nécessaire de purifier complètement le regard sur le monde par la délivrance de la concupiscence. La purification du corps n'est pas tout de même une négation de celui-ci, car la récompense des chevaliers de la Table Ronde est justement la manducation de

macération, *correctio operis, perserverantia bonitatis* (ibid., p. 80-81).

75 *Queste*, § 224, l. 4-10, p. 458.

76 « Sire, de tel viande se doivent prestre li chevalier celestiel lors cors, non pas des grosses viandes qui meinent home a luxure et a pechié mortel. Et se Dex me conseut, se je quidoie que vos vossissiez une chose fere por moi, je le vos en requerroie » (ibid., § 201, l. 4-8).

l'hostie lors de l'Eucharistie⁷⁷. Comme le souligne Étienne Gilson, la *Queste* « se m[eut] ici en plein spiritualité cistercienne⁷⁸ », car l'invitation à abandonner tout ancrage terrestre participe du mouvement ascétique promu par Saint Bernad. Le fidèle doit dépasser le domaine de la matière et du corps pour atteindre le domaine des purs esprits et, finalement, faire l'expérience de la joie mystique par la communion avec le Divin.

I.2. La *cuidance* des religieux

La place réservée aux figures religieuses est prédominante au sein de la *Queste*. Elles jouent un rôle de soutien spirituel pour les chevaliers qui participent à la Quête, en les conseillant et les éduquant pendant l'initiation vers la chevalerie céleste. Leurs aventures étant plus de la prouesse intérieure que de l'exploit chevaleresque, leur intervention consiste principalement à les réprimander sévèrement de leur conduite. Leur admonestation est essentielle pour le Salut de leurs âmes, étant donné qu'elle leur permet de se repentir et d'entreprendre un chemin de contrition.

Comme on peut le voir dans le roman, leurs réprimandes peuvent être soit suivies à la lettre, comme dans le cas des trois élus, soit bien acceptées, comme dans le cas de Lancelot, soit refusées, comme dans le cas de Gauvain. Ce dernier, qui est averti à plusieurs reprises de son comportement déloyal – stagnant donc dans une chevalerie désuète qui prône la violence et l'orgueil – est promptement éliminé de la Quête, car les signes du *Saint Vessel* n'apparaîtront jamais à l'homme entaché des vices de ce monde⁷⁹. Les religieux ont donc le statut de médiateurs entre le monde spirituel et le monde des humains, et se chargent de transmettre les messages divins qu'ils appréhendent grâce à leur communication directe avec les purs esprits.

L'entretien devient ainsi un élément narratif essentiel au sein du roman, parce qu'il sépare, d'une part, l'aventure de son interprétation, et de l'autre, parce qu'il

77 La manducation est l'action de manger le pain qui est *signum sacrum*, donc en même temps symbole du corps du Christ et présence réelle du Sauveur.

78 Étienne Gilson, « La mystique de la grâce dans la *Queste* », *op. cit.*, p. 340.

79 « Les aventures qui ore avienent sont les demonstrances et li signe del Saint Graal, ne li signe del Saint Vessel n'apparont ja a pecheor n'a home qui soit envolepez de terriens vices. Dont il ne vos aparront ja ; car vos estes trop desloial pecheor. Si ne devez pas quidier que cez aventures qui or corent soient de chevaliers ocirre et mehaignier, ainçois sont des choses esperitex qui sont graindres et meuz valent assés » (*Queste*, § 195, l. 32-40, p. 410).

assume une fonction apostolique⁸⁰. En effet, lors de leurs entretiens avec les chevaliers, les ermites prennent la responsabilité de faire passer un peu de leur pitié dans l'âme de leur interlocuteur⁸¹. Ils endossent, en somme, la « charge d'âmes », du latin *cura animarum* :

La religion connaît bien le cœur humain ; les prédicateurs, les confesseurs, les abbés, tous ceux qui ont charge d'âmes, sont habiles à découvrir les secrets des consciences. Ils ont aimé à mettre leur science sous la forme de théories assez pédantes, mais derrière leurs abstractions il y a des vues justes et fines sur l'homme⁸².

Le XIII^e siècle voit triompher la « confession privée », qui devient la modalité privilégiée pour l'actualisation du sacrement de pénitence, en remplaçant, sans pourtant les faire disparaître, la pénitence publique et la pénitence solennelle. Cette nouvelle modalité, qui doit être faite au moins une fois l'an au prêtre de paroisse, attribue à ce dernier une reconnaissance de sa juridiction ecclésiastique⁸³. Cette capacité de donner l'absolution des péchés par le modèle des manuels de confesseurs tisse un lien entre paroisse, prêtre et fidèles, et affirme l'office de sacerdoce sur les membres de la *parrochia*. Le prêtre assume donc une véritable responsabilité vis-à-vis de ses paroissiens et, en particulier, du Salut de leurs âmes

Par leur rapport direct avec le Divin, les ermites sont en mesure de dégager la senefiance qui se cache derrière les aventures des chevaliers. Ils se définissent ainsi par

80 Le *Dialogus miraculorum* de Césaire de Heisterbach, daté autour de 1220 et donc contemporain de la *Queste*, explique la foi et la morale cisterciennes sous la forme d'un dialogue entre un moine éprouvé et un novice. Le texte aborde à la manière de Socrate les éléments principaux de la matière religieuse, en évitant à tout prix un exposé purement doctrinal.

81 La vie spirituelle des ermites se présente essentiellement sous deux formes, comme le désigne Pierre Jonin : une forme rituelle et une forme fortuite. En effet, leur vie est cadencée par les divers exercices religieux – prières et offices – que leur condition exige, ce qui impose une certaine ritualité dans leur existence ; mais leur responsabilité concerne avant tout l'accueil des chevaliers errants que la Providence a amenés auprès de leur ermitage et l'apport de réconfort spirituel que ceux-ci viennent chercher (« Les ermites de la quête du Graal », in *Les Chemins de La Queste : études sur La Queste del Saint Graal*, sous la direction de D. Hüe et S. Menegaldo, Orléans, Paradigme, coll. « Medievalia », 2004, p. 209).

82 Albert Pauphilet, *Études sur La Queste*, *op. cit.*, p. 176.

83 « Le fait de reconnaître la puissance sacramentelle de la pénitence “privée” et l'obligation faite aux fidèles de se confesser au moins une l'an au prêtre de paroisse est une reconnaissance de fait de la juridiction celui-ci sur ses ouailles. Cependant, cette juridiction est intrinsèquement liée au fait de se voir confier une paroisse par l'évêque. En même donc qu'on affirme l'autorité du curé, on la comprend de fait comme autorité déléguée par l'évêque » (Véronique Beaulande-Barraud, « Le traitement des “cas réservés” au XIII^e siècle, entre *cura animarum*, juridiction épiscopale et *plenitudo potestatis* pontificale », in *Médiévales*, Automne 2016, No. 71, Conflits et concurrence de normes, p. 86.

leur approche analytique et interprétative des événements contingents, en se servant de l'entretien et de la discussion pour parvenir à une édification guidée du bon chrétien. Ils mettent en place une véritable méthode psychanalytique qui sonde les limites de l'âme humaine et réprime les pécheurs sur leurs attitudes répréhensibles⁸⁴. C'est pourquoi Albert Pauphilet arrive à affirmer que la *Queste* « inaugure vraiment en France le roman psychologique⁸⁵ ».

Bohort, quant à lui, incarne le fidèle qui suit attentivement les conseils des religieux, si bien qu'il s'adresse systématiquement à des ermites pour toute question concernant la sphère spirituelle. D'ailleurs, les figures religieuses auxquelles il sera confronté ne sont pas toujours de vrais ermites : le chevalier sera ainsi victime de sa confiance trop grande dans les hommes de religion, ce qui lui permettra de réfléchir sur la démarche exégétique. Au commencement de la *Quête*, Bohort croise sur son chemin « un homme très âgé, vêtu d'une robe de religion et monté sur un âne⁸⁶ », et lorsqu'il découvre qu'il s'agit d'un prêtre, il lui parle ainsi :

— Or vos requier je, fet Boorz, ou nom de sainte charité, que vos me conseilliez si com peres doit conseiller fil, ce est le bon crestien qui vient a confession ; car prestres est el leu de Jhesucrist, qui est peres a toz ceulz qui en lui croient. Si vos prie que vos me conseilliez au profit de m'ame et a l'enor de chevalerie.

— Par foi, fet li preudons, vos me requerez grant chose. Et se ge de ce vos failloie, et puis chaïssiez en pechié mortel ou en error par default d'aide, vos m'en porriez

84 Repérer une dimension psychanalytique au sein de la *Queste* ne constitue pas forcément un anachronisme méthodologique. À ce sujet, Mireille Demaules affirme : « Dès lors il est permis de nuancer l'objection maintes fois avancée, selon laquelle le recours à la psychanalyse peut constituer un anachronisme méthodologique ou un coup de force théorique sur les textes, qui tendrait à attribuer une psychologie moderne à un personnage ancien. En donnant une interprétation psychanalytique d'œuvres bien antérieures à son époque, telles *Œdipe roi* de Sophocle, ou des pièces de Shakespeare comme *Hamlet*, *Macbeth* ou *Richard III*, Freud n'avait pas le projet de révéler l'inconscient d'un personnage, ou de psychanalyser Sophocle ou Shakespeare, mais celui de repérer dans l'œuvre étudiée, la représentation esthétique de conflits psychiques universellement ressentis, qui déclenchent chez le lecteur à toute époque le plaisir et la catharsis. L'inconscient dévoilé par la psychanalyse des œuvres littéraires n'est autre que celui du texte, comme l'a postulé Jean Bellemin-Noël en préambule à son étude sur un rêve de Swann » (« Les songes médiévaux au risque de la psychanalyse : écueil méthodologique ou enrichissement interprétatif ? », in *Littératures*, no. 148, 2007, p. 50).

85 Albert Pauphilet, *Études sur La Queste*, *op. cit.*, p. 176.

86 L'homme âgé sur un âne est une référence à l'entrée solennelle du Christ à Jérusalem à dos d'une ânesse, symbole d'humilité, célébrée le jour du Dimanche des Rameaux : « . i. preudome qui estoit de grant aage, si estoit vestu de robe de religion et chevauchoit .i. asne » (*Queste*, § 197, l. 3-5, p. 412).

apeler au grant jor del Joïse devant la face Jesucrist. Et por ce vos conseilleré je au meuz que je savrai⁸⁷.

Cette scène est cruciale pour la vision doctrinale de la *Queste* : elle souligne l'importance de la *cuidance* religieuse, à laquelle les prêtres ne peuvent pas se soustraire. Elle souligne leur responsabilité vis-à-vis des âmes des fidèles, en soulignant que le *defaut d'aide* conduirait au péché mortel aussi bien l'interlocuteur qu'eux-mêmes, puisqu'ils subiraient les conséquences de leur manquement le jour du Jugement dernier. En outre, Bohort impose un parallélisme entre le rôle de prêtre en tant que père spirituel et la position du Christ en tant que père de tous les hommes : cette filiation souligne la mission morale des religieux qui doivent s'adonner à porter le bon conseil aux âmes dans le besoin de support spirituel⁸⁸.

Le personnage de Bohort intervient donc au sein de la narration pour mettre en exergue l'importance des figures religieuses dans la vie spirituelle du croyant⁸⁹. Il permet, en effet, de reconnaître la nécessité de leur présence dans le chemin de foi, en tant que guides spirituels, pour réprimander, conseiller et reconforter le chrétien et le conduire vers le bon chemin.

I.3. Un exemple de *métanoïa*

Bohort n'est pas juste le bon croyant qui suit à la lettre les dogmes qu'on lui a enseignés ; au contraire, il est capable de les appréhender et les intégrer pleinement. Il sait donc que le rôle de l'Église est justement de diriger les hommes, et le montre en s'adressant aux religieux de manière spontanée. Mais pour lui, l'instruction religieuse correspond à une mise en pratique immédiate des dogmes qu'il a appris. Il est donc instruit, il connaît parfaitement les mystères de la foi,

87 *Queste*, § 199, l. 12-22, p. 418.

88 « Sans doute la prédication est déjà une cure des âmes, mais cette œuvre doit être continuée hors de la chair dans les relations quotidiennes du pasteur avec son troupeau. L'esprit pastoral est un esprit de sollicitude et de paternité morale qui poursuit comme but le bien spirituel et même matériel de chacun des membres de la paroisse » (Frédéric Lichtenberger, *Encyclopédie des Sciences religieuses*, vol. III, Paris, Librairie Sandoz et Fischbacher, 1878, p. 533-34).

89 « Lancelot et Bohort sont des hommes que la Grâce a touchés et élevés tout en leur laissant leurs caractères d'hommes et leurs possibilités de rechute. C'est dire qu'ils avancent, Lancelot surtout, sur la route accidentée des soupirs et des ahans. Ils ont besoin des ermites qui les relèvent et les reconfortent, leur apportent lumière et chaleur » (Pierre Jonin, « Les ermites de la quête du Graal », *op. cit.*, p. 222).

au point d'être capable de les expliquer et même de rectifier chez un prêtre une erreur de doctrine, tout en gardant une attitude d'humilité :

— Sire, fet Boorz, toz soit li hons estrez de mauvés arbre, c'est de mauvés home et de mauvese feme, si est il changié d'amertume en doçor si tost com il reçoit la seinte oncion de cresse ; por ce m'est il avis qu'il ne va pas au pere n'a la mere quex qu'il soit, bons ou mauvés, mes au cuer de l'ome⁹⁰.

Bohort répond ainsi au discours d'un prêtre au sujet de ses origines honorables : il est le fils du roi Bohort, considéré comme un « des plus prodomes del monde⁹¹ », et de la reine Evaine, « une des bones dames do monde⁹² ». Il est le descendant d'un mariage noble, et par conséquent il est par nature un bon chevalier. Le discours du prêtre s'appuie sur les paroles évangéliques, par lui-même évoquées, « li bons arbres fet le bon fruit⁹³ ». Bohort lui explique alors que les mérites et les démérites ne sont pas héréditaires, et que le Salut dépend des choix de l'individu. En effet, si l'homme accueille la grâce divine par la réception de la *sainte oncion*, le Saint Chrême⁹⁴, il est aussitôt « changié d'amertume en doçor ». La nature de l'homme n'est donc pas prédestinée par les vertus et les fautes de son ascendance ; elle dépend, au contraire, des choix de son cœur.

Le « cuer de l'ome » est alors le facteur déterminant dans la trajectoire spirituelle d'un croyant, car il est le réceptacle de la Grâce lorsqu'une conversion sincère se met en acte. Lorsque Bohort parle du « cuer de l'ome » il embrasse les notions de libre arbitre⁹⁵ et de responsabilité personnelle : tout homme est, si sa parole doit être résumée brièvement, artisan de son Salut⁹⁶. Il s'agit donc d'une doctrine individualiste qui pousse

90 *Queste*, § 200, l. 13-18, p. 418-420.

91 *Ibid.*, § 200, l. 7, p. 418.

92 *Ibid.*, § 200, l. 8, p. 418.

93 « Tout bon arbre porte de bons fruits, mais le mauvais arbre porte de mauvais fruits » (Matthieu 7 :17-18).

94 Le Saint Chrême est un mélange d'huile végétale naturelle et de parfums, destiné à l'onction et utilisé dans les sacrements du Baptême, de la Confirmation et de l'Ordination.

95 J. H. Sholten propose cette définition du libre arbitre : « On entend par libre arbitre la faculté de vouloir ou de ne pas vouloir, dans un moment donné, l'objet qui s'offre comme possible à notre esprit. On l'appelle libre, parce qu'on estime l'homme indépendant, dans sa volonté, d'une cause quelconque, extérieure ou intérieure. On l'appelle arbitre, parce qu'on suppose l'homme qui veut, ne voulant que par l'effet du bon plaisir de sa volonté, ne voulant que parce qu'il veut ; en sorte que la détermination de vouloir ou de ne pas vouloir, de vouloir ceci ou cela, repose en dernière instance » (« Le libre arbitre : étude critique », Librairie Droz, *Revue de Théologie et de Philosophie et Compte-rendu des Principales Publications Scientifiques*, 1875, vol. 8, p. 254).

96 « Si Dieu aide de sa grâce ceux qui d'eux-mêmes se sont déjà sauvés, efforçons-nous donc de nous sauver nous-mêmes : et si une grâce préalable est encore indispensable, s'il faut que ce soit

le regard du croyant vers l'intérieur pour une incessante surveillance de soi. Seulement à partir d'une profonde connaissance de soi s'opère un mouvement de *métanoïa*.

La *métanoïa*⁹⁷ est un terme théologique qui indique un changement de direction tout à fait décisif, permettant donc de se repentir de la conduite menée jusqu'alors et de se diriger vers un chemin exemplaire. Le terme est souvent traduit par « pénitence » ou bien « conversion » : « se convertir » signifie, en effet, « se retourner » pour changer de voie (du latin *convertere*). La conversion désigne « le changement de direction qui s'opère dans le cœur et dans la volonté de l'homme lorsque, répondant à l'appel de Dieu, il se détourne du péché et se retourne vers Dieu⁹⁸ ».

Le motif du repentir est central non seulement dans la *Queste*, mais dans tout le cycle *Lancelot-Graal*, comme le souligne Jean-Charles Payen dans un de ses articles⁹⁹. L'image du chevalier *trop dolenz* revient sans cesse dans la *Queste*, en trouvant sont emblème en Lancelot. Le « duel trop grant et trop merveilleux¹⁰⁰ » est ainsi le parcours éprouvant du pécheur repentant.

Bohort, quant à lui, est le repenti exemplaire, qui a entrepris un chemin de pénitence pour se racheter et mène une vie ascétique selon les préceptes cisterciens. Il a une pleine connaissance de la vie terrestre, car il est le seul parmi les élus à n'être plus vierge : en effet, il est père d'Hélain le Blanc, mais cette paternité n'est que le résultat d'une ruse de la fille du Roi Brangoire, qui l'a attiré dans son lit au moyen d'un anneau magique. Au sein de la *Queste*, il est souvent différencié des deux autres élus en raison de son degré de pureté¹⁰¹ : en effet, si Galaad et Perceval sont totalement vierges, donc il n'ont jamais consommé de relation charnelle, Bohort a engendré un fils, bien qu'il ait fait ensuite vœu de chasteté. C'est également pour cette raison que la critique littéraire

Dieu qui nous inspire et qui agisse en nous pour que nous fassions le bien, efforçons-nous donc de toujours lui plaire, de "l'héberger" toujours en nous. Tel est l'enseignement que donne constamment la *Queste* par le précepte et surtout par l'exemple » (Albert Pauphilet, *Études sur La Queste*, *op. cit.*, p. 32-33).

97 Le terme grec *μετάνοια* (*métanoïa*) est composé du préfixe *μετά*, « ce qui dépasse, englobe, met au-dessus », et du verbe *νοέω*, « percevoir, penser », et signifie donc « changement de vue » ou « changement de regard ».

98 Frédéric Lichtenberger, *Encyclopédie des Sciences religieuses*, vol. III, *op. cit.*, p. 402.

99 Jean-Charles Payen identifie dans le *Lancelot-Graal* trois étapes concernant le thème du repentir larmoyant : l'*Estoire*, qui a été écrite après le reste du cycle, exprime une théologie plus subtile de la pénitence et insiste avec force sur la nécessité d'une institution devenue sacramentelle ; la *Queste* constitue le moment décisif où les chevaliers sont confrontés à leurs limites et peuvent donc se repentir ; la *Mort Artu*, quant à elle, constitue le moment de la rédemption. (« Le motif du repentir dans le *Lancelot-Graal* », in *Les Chemins de La Queste : études sur La Queste del Saint Graal*, sous la direction de D. Hüe et S. Menegaldo, Orléans, Paradigme, coll. « *Medievalia* », 2004, pp. 67-87).

100 *Queste*, § 74, l. 12, p. 206.

101 « Troi seront qui l'acheveront : li .ii virge et li tierz chaste » (*ibid.*, § 91, l. 6-7, p. 236-38).

considère Bohort comme inférieur par rapport à Galaad, qui est le héros du Graal, et à Perceval, qui n'est pas entièrement dépossédé de la gloire de la tradition graalienne ; étant moins pur que ses compagnons, Bohort est donc placé au rang de personnage « utilitaire¹⁰² ».

Mais contrairement à ce que déclare Ferdinand Lot, dans la *Queste* on peut voir que Bohort s'inscrit dans une trajectoire de rachat, et que les ermites remarquent à plusieurs reprises les réussites de son évolution spirituelle. Une première reconnaissance est visible lors de l'interprétation du rêve de Gauvain : le chevalier a, en effet, eu la vision d'un pré d'herbe verte peuplé de taureaux, dont un n'était ni vraiment taché ni tout à fait sans taches, et deux autres complètement blancs¹⁰³. Lorsque l'ermite lui révèle la *senefiance* du songe, il affirme que les trois taureaux représentent les trois élus : les deux parfaitement blancs seraient Galaad et Perceval, puisqu'ils possèdent toutes les vertus, et le troisième portant la trace d'une tache serait Bohort :

Li tierz qui a eu signe de tache, c'est Boorz, qui jadis se meffist en sa verginité.
Mes il l'a puis bien amendé par farder chastee que cil mesfez li est toz pardonez. Li
troi chevalier en cui virginitez est si durement enracinee qu'il n'ont pooir des chiés
lever, c'est a dire qu'il n'ont garde qu'orguelz se fiert en els¹⁰⁴.

L'ermite annonce l'imperfection de Bohort en portant l'attention sur la trace du péché (« signe de tache »), et il explique qu'elle est la conséquence de son mal agir (« se meffist »), en ayant perdu la virginité. Mais le vœu de chasteté qu'il a prononcé et respecté lui a permis de se faire pardonner de toutes ses fautes. C'est pourquoi l'ermite souligne que la virginité est une vertu profondément enracinée dans les trois chevaliers, en plaçant donc Bohort à un grade de pureté presque égal à Galaad et à Perceval¹⁰⁵. Une deuxième reconnaissance est repérable lors de la confession de Bohort, car le prêtre est ébahi par la vie pieuse qu'il a menée :

102 Ferdinand Lot affirme que Bohort apparaît comme un doublet de Lancelot et un émule de Galaad ; mais il est d'une grande utilité, car il est conçu pour compléter la trinité chevaleresque à qui est réservé d'accompagner le Graal à Sarras (*Étude sur le Lancelot en prose*, op. cit., p. 76, note 3).

103 « Et de cez trois n'estoit li .i. ne bien tachié ne bien sanz tache, ainçois i avoit signe que tache i eust esté ; et li autre dui si estoient si tres bel et si tres blanc com il ne pooient plus estre » (*Queste*, § 181, l. 10-14, p. 386).

104 *Queste*, § 192, l. 8-14, p. 402.

105 Une analyse de la virginité en tant que vertu qui ne correspond pas uniquement à une condition corporelle, mais également spirituelle sera proposée par la suite.

Si le trove li preudons de si bone vie et de si religieuse qu'il s'en merveille toz, et set qu'il ne s'ert onques mesfez en corrupcion de virginité, fors quant li engendra Helain le Blanc. Et de ce rendoit li graces a Deu de bon cuer¹⁰⁶.

Le prêtre s'émerveille de Bohort : sa conduite est tellement exemplaire qu'elle provoque de l'admiration. Il souligne encore une fois son seul péché – l'engendrement d'Helain le Blanc – qui constitue la seule tache dans son état de virginité. Et il précise également que Bohort, étant conscient de son iniquité¹⁰⁷, rend grâce à Dieu, et le fait « de bon cuer », parce qu'il est désormais disposé à recevoir la Grâce divine¹⁰⁸.

En somme, Bohort se propose comme un véritable exemple de *métanoïa*. Il se montre, d'une part, comme le bon croyant qui se dirige systématiquement vers les religieux pour poser des questions sur les mystères de la foi, pour interroger les *semblances* du monde sensible et se confesser ; de l'autre, comme le pécheur repentant qui s'élève à pénitent modèle, capable de se racheter de toutes ses fautes par une tenue laborieuse et diligente. Bohort est « le héros sage, et même raisonneur de la *Queste del Saint Graal*, celui qui, tout en allant consulter les ermites, discute avec eux et, parfois, est bien près de leur en remontrer¹⁰⁹ ».

106 *Ibid.*, § 202, l. 12-15, p. 422.

107 « Car en ce sens, la trace du péché dans l'âme est indestructible, ce qui ne veut pas dire que le péché ne soit absous, mais seulement que l'homme n'a pas le droit de préjuger sa propre perfection » (Jean-Charles Payen, « Le sens du péché », *op. cit.*, p. 62).

108 Bohort recevra le don de la Grâce de Dieu lors du combat contre son frère Lionel, sous la forme d'un brandon de feu qui tombe du ciel.

109 Micheline de Combarieu du Grès, « Les Quêteurs de “merveille” », *op. cit.*, p. 156.

II. Le modèle diptyque : une catéchisation militante

II.1. L'opposition Bohort – Lionel



Si on lit la *Queste* avec l'idée qu'elle a une portée catéchétique, on peut la considérer comme un manuel doctrinal et voir sa poétique comme un moyen de transmettre un enseignement moral et religieux. Elle expose ainsi, à travers ses personnages, un catalogue des qualités et vertus qui distingueraient le bon croyant pour sa conduite impeccable. Cette exposition didactique s'appuie également – et peut-être avant tout autre moyen – sur les mauvais exemples à réprimander. C'est pourquoi on peut remarquer un recours constant au modèle diptyque, qui permet d'opposer et de confronter deux personnages pour en exalter les attributs positifs et en condamner les défauts, faisant ainsi une louange des principes chrétiens.

Un premier exemple très significatif est l'épisode où Meliant et Galaad se trouvent en face à un *bivium*¹¹⁰ : arrivés devant une croix où la route se divisait en deux, une inscription leur interdit de prendre le chemin de gauche, parce que seul celui qui fait preuve de très grand mérite pourrait en sortir, alors que chemin de droite pourrait causer leur mort. Décidé à prouver sa force et sa vaillance, Meliant entreprend le chemin de gauche, contrairement aux avertissements de Galaad. Le *bivium* étant une épreuve divine, car la croix que les deux chevaliers ont rencontrée était *li signe de la vraie Croiz*¹¹¹, Meliant fait le choix de l'orgueil, se croyant un aussi bon chevalier que Galaad. Il tombe ainsi dans les pièges du Diable, qui révèle en lui d'abord les péchés d'orgueil

110 *Bivium* : bifurcation, double voie, souvent associé au symbole pythagoricien de la lettre Y : « Les tendances contradictoires qui déchirent le cœur humain, et sollicitent incessamment sa faible volonté, tantôt vers le bien, tantôt vers le mal, ont été souvent représentées par les auteurs sous des formes allégoriques, des symboles et des métaphores diverses » (Franz De Ruth, « L'idée du “Bivium” et le symbole pythagoricien de la lettre », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 10, fasc. 1-2, 1931, p. 137).

111 « Quant vos partistes de l'abeie ou vos fustes fait chevalier, li premier encontre que vos trovastes ce fu li signe de la vraie Croiz ; ce fu li signes ou chevalier se doit plus fier. Et encor i avoit plus. Il i avoit .i. brief qui devisoit .ii. voies, une a destre, l'autre a senestre. Par cele a destre devez vos entemdre la voie Jesucrist, la voie de pitié, ou li chevalier Nostre-Seignor vont nuit et jor, de jor selonc l'ame et de nuit selonc le cors. Et par celi a senestre devons nous entendre la voie as pecheors, ou li grant peril avienent a cels qui s'i metent » (*Queste*, § 52, l. 11-20, p. 172).

et de convoitise – à travers la couronne d’or –, et se sert ensuite d’un chevalier pécheur qu’il tenait en son pouvoir pour le conduire à la mort¹¹². Dieu, pour le punir de sa déloyauté, le mène jusqu’au point de mourir pour qu’il comprenne la leçon : il devrait avoir confiance plus en l’aide divine qu’en sa propre vaillance.

La confrontation entre Meliant et Galaad est manifeste, et de nature presque manichéenne : Meliant incarne la chevalerie profane, caractérisée par des valeurs obsolètes se portant sur la réputation chevaleresque et la gloire personnelle¹¹³ ; Galaad est le représentant de la nouvelle chevalerie céleste, tournée vers Dieu et fidèle par la chair et l’esprit aux paroles de l’Évangile. Par les erreurs de Meliant, le lecteur appréhende les imprudences à éviter tout au long de son chemin de foi qui pourrait l’éloigner de Dieu, alors que par le modèle de Galaad, il peut envisager l’attitude la plus convenable à adopter.

Une deuxième opposition chargée d’une dimension didactique concerne les personnages de Bohort et de Lionel. Il s’agit de deux frères qui ont reçu leur éducation chevaleresque auprès de la Dame du lac en même temps que leur cousin Lancelot. Bien que les deux soient devenus des excellents chevaliers à la cour d’Arthur, une différence essentielle les définit : Bohort, comme on a pu le constater, est le chevalier raisonné et mesuré, tandis que Lionel est plutôt le chevalier vif et irréfléchi. Leurs deux natures dessinent donc deux voies inversement symétriques, reproposant à nouveau l’opposition entre ancienne et nouvelle chevalerie.

Cette dichotomie est exploitée au sein de la *Queste* pour mettre en avant un moment fondamental de la théologie cistercienne : le don de la Grâce permettant le Salut. En effet, lors d’une épreuve divine, Bohort se retrouve, comme il l’était pour

112 « Melianz, fet li prodons einsi fus tu deceuz par entendement, car li brief parloit de chevalerie celestiel, et tu entendoies de la seculer, par qoi tu entras en orgoil ; et par ce chaïs tu en pechié mortel. Et quant tu fus partiz de Galaad, li enemis, qui t’avoit trové foible, se mist avec toi et pensa que po avoit fet, s’il ne te fesoit encor chooir en autre pechié, si que de pechié en pechié te meist en enfer » (*Ibid.*, § 52, l. 28-35, p. 174).

113 L’épisode du châtement de Meliant pourrait rentrer dans le débat médiéval qui tourne autour de la différence entre le péché d’*orgueil* et le péché de *vaine-gloire* : l’*orgueil* est la négation de la dépendance à l’égard de Dieu, alors que la *vaine-gloire* est une opinion exagérée de soi. Or Meliant, lorsqu’il choisit le chemin de gauche, pense agir selon les valeurs de Dieu, sans pourtant s’opposer à lui, en dirigeant donc son regard plutôt vers la réputation chevaleresque que vers l’essence divine. Il pécherait, en ce sens, plutôt de *vaine-gloire*. Carla Casagrande et Silvana Vecchio expliquent de manière claire et précise la différence entre les deux péchés dans leur ouvrage : « Si l’*orgueil* sous-entend une prétention à l’autosuffisance qui s’oppose de front à Dieu, la *vaine-gloire* apparaît plutôt comme le choix d’une gloire tout humaine, l’ostentation aux yeux de quelqu’un, à tout le moins aux siens, de ses prérogatives et de ses vertus » (*Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, traduit de l’italien par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Aubier, coll. « Historique », 2002, p. 27, mots en italique par moi).

Meliant, devant un *bivium* : soit aller au secours de Lionel, qu'il aperçoit par des hommes en forêt, soit venir en aide à une jeune fille en passe de se faire violer. Il choisira donc de sauver la jeune femme, car la virginité est une vertu qu'il faut protéger à tout prix. Mais son dévouement admirable provoquera la haine de son frère qui lui reprochera de l'avoir abandonné. Lorsque, après diverses péripéties, Bohort retrouve son frère auprès d'un ermitage, Lionel lui réserve des paroles de défi :

— Gardez-vous de moi ! Car se Dex me conselt, se je puis venir au desus de vos, g'en feré ce que l'en doit fere de traïtor, que vos estes li plus desloiax chevaliers qui onques oïssist de si prodome come lo roi Boorz de Gaunes fu, qui nos engendra. Or montez sor vostre cheval, si serez meuz. Et se vos nel fetes, je vos ocirrai si come vos estes tot a pié, si en sera la honte moie et li domajes vostres. Mes de la honte ne me chaut, que melz en vueil je .i. poi avoir et estre blasmez de maintes jenz, que vos n'en soiez honiz del cors ainsi com vos devez¹¹⁴.

La figure du chevalier est sans doute la plus prestigieuse dans la société du XII^e et XIII^e siècles, et le roman arthurien se chargeait d'embellir la réalité en dissimulant son aspect sanglant par le recours aux motifs courtois. Lionel vient dévoiler de manière abrupte la violence de cette réalité, en se proposant comme le figurant d'une chevalerie désormais dépassée. Le chevalier, se sentant trahi par son frère, décide de se venger en recourant à la violence, sans avoir peur de verser du sang innocent ; de fait, il tuera un ermite et un autre chevalier portant le nom de Calogrenant, les deux s'étant interposés pour protéger Bohort de la rage de son frère. Par les paroles de Lionel, on peut assister à une manifestation du péché d'orgueil : il n'a pas cure de la honte qui tombera sur sa personne (« de la honte ne me chaut »), en trouvant plus de satisfaction dans le fait d'être blâmé pour sa rage homicide plutôt qu'épargner la vie de son frère (« que vos n'en soiez honiz del cors ainsi com vos devez »). S'opposant ainsi à la volonté de Dieu, il s'expose à la colère de ce dernier, qui interviendra subitement pour sauver la vie de Bohort¹¹⁵.

La dichotomie entre Bohort et Lionel intervient donc au sein de la narration pour donner un exemple concret des défauts de la chevalerie profane, afin de les condamner en faveur d'une chevalerie prônant les principes du Christ. L'épisode du combat fatal

114 *Queste*, § 230, l. 10-19, p. 470.

115 « Li fus sanz force et sanz vertu senefie Lionel, ton frere, qui n'a en soi nule vertu de Nostre Seigneur qui en estant le teigne » (*ibid.*, § 228, l. 2-4, p. 464).

entre les deux frères constitue, en outre, l'évocation d'un *topos* biblique, celui du fratricide, faisant principalement allusion au meurtre d'Abel par Caïn¹¹⁶. L'exégèse traditionnelle associe souvent Abel à une dimension spirituelle et Caïn à une dimension matérielle : Abel, par sa qualité de pasteur nomade¹¹⁷, a une relation privilégiée avec la divinité, alors que Caïn est du côté de la possession et de l'attachement matériel ; on peut donc constater un parallélisme avec les deux frères de la *Queste*.

II.2. La symétrie Bohort – Lancelot

Comme indiqué précédemment, Ferdinand Lot voit en Bohort un « doublet de Lancelot¹¹⁸ », ce qui est correct dans une certaine mesure, mais qui mériterait un approfondissement. Effectivement, Bohort et Lancelot possèdent une symétrie vectorielle : les deux incarnent le pécheur repentant qui accomplit tous les efforts nécessaires pour se rédimier et atteindre la Grâce divine. Toutefois, une profonde différence se remarque entre les deux personnages, et en particulier au sujet de la solidité de leur foi. Lancelot est l'« âme trébuchante et chancelante¹¹⁹ » qui nécessite des conseils continuels pour garder la bonne voie ; son repentir est sincère et douloureux, mais il manque de confiance totale en Dieu. Bohort, quant à lui, est un « saint particulièrement laborieux¹²⁰ » qui discerne avec précision la vie terrestre et sa signification religieuse ; sa foi est sûre et certaine, et il la met en pratique avec austérité.

Lancelot est le pénitent sincère qui reste ancré dans la dimension terrestre, bien loin de l'appréhension du miracle¹²¹. Il est donc contraint par sa matérialité qui le pousse sans cesse vers le péché ; partagé entre le travail de la Grâce et le harcèlement du Malin,

116 « Bohort et Lionel, les frères que le Diable amène à se combattre, ne font que doubler la violence intestine et destructrice incarnée dans la suite du récit biblique par Abel et Caïn » (Bénédicte Millaud-Bove, « Figures bibliques et fabrique du personnage dans quelques récits de fictions des XII^e et XIII^e siècles », in *Façonner son personnage au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, coll. « Senefiance », 2007, p. 248). D'ailleurs, le meurtre de Caïn est rappelé dans l'histoire des fuseaux d'Ève rapportée dans l'*Estoire* et dans certains manuscrits de la *Queste*.

117 Dans la tradition d'Israël, la condition itinérante favorise la relation avec l'essence divine. En effet, les Pères du peuple juif et leurs prophètes sont qualifiés de bergers de troupeaux, dans l'acception métaphorique de « conducteurs d'âmes ».

118 Ferdinand Lot, *Étude sur le Lancelot en prose*, *op. cit.*, p. 76, note 3.

119 Albert Pauphilet, *Études sur La Queste*, *op. cit.*, p. 130.

120 *Ibid.*, p. 131.

121 Miracle, du latin *miraculum*, indique « la chose étonnante, le fait extraordinaire où l'on croit reconnaître une intervention divine ».

Lancelot se montre comme le croyant souffrant qui combat contre la tentation incessante pour le Salut de son âme¹²². Lorsqu'il est confronté à ses péchés, il est obligé de passer par l'étape de l'humiliation pour faire preuve de piété ; mais il ne parviendra jamais à une compréhension totale du langage mystique, d'où l'intervention constante des religieux qui doivent l'éclairer. Par exemple, lorsque Lancelot se retrouve devant le Château du Graal, deux lions lui barrent la route et lui s'apprête à mettre la main sur l'épée ; aussitôt une main de feu le frappe brusquement :

Et quant li en en est hors issus, si s'en vient vers la porte et il voit les .ii. Lions ; si quide bien que il n'en poist partir fors par mellee. Lors met la main a l'espee, si s'apareille del defendre. Et en ce que il ot trete espee, il regarde contremont, si voit une main tote enflambee qui le feri si durement sor le braz que l'espee li vola de la main. Et lors oï la voiz qui li dist :

— Hé ! Home de povre foi et de povre creance, por quoi te fies tu plus en t'espee que en ton Criator ? Molt ies chetis, quant tu quides que celui en cui servise tu es ne te puisse plus valoir que tes armes !

[...]

— Hé ! Biau peres Jesucrist, je vos cri merci et aor de ce que vos me deigniez reprendre en mes forpez. Or voi je bien que vos me tenez a vostre serjant, quant vos m'en mostrez signe de ma mescreance¹²³.

Lancelot est ici réprimandé directement par la main de Dieu : bien qu'il soit le meilleur chevalier du monde, il agit selon les valeurs terriennes et non pas célestielles. C'est pourquoi, lorsqu'il se trouve face aux deux lions, il préfère se confier plutôt à sa vaillance – en sortant l'épée pour combattre – qu'à volonté de Dieu ; en effet, un simple signe de Croix l'aurait délivré de tout mal. La voix divine l'accuse donc d'être un « home de povre foi et e povre creance », car il n'a pas accordé crédit à l'amour salvifique de son Seigneur. Néanmoins, Lancelot se rattrape aussitôt en reconnaissant la miséricorde de Dieu : la punition divine se montre comme un « signe de [sa] mescreance », lui permettant donc de se redresser sur son chemin de pénitence¹²⁴.

122 « Il n'y a pas de compromis entre la grâce et le monde : seule une mortification permanente peut parvenir à extirper de l'âme l'attrait dangereux des attachements révolus » (Jean-Charles Payen, « Le sens du péché », *op. cit.*, p. 63).

123 *Queste*, § 303, l. 3-21, p. 600-02.

124 Un ermite réprimande Lancelot par ces paroles, en soulignant la grande bonté de Dieu qui préfère le vrai repentir du pécheur à sa chute : « Ceste parole vos avons nos trete por le large don que Dex vos a doné, car je voi qu'il vos a fet plus bel que nul home et meillor, ce nos est avis par les choses qui dehors en aperent. Et se vos de cest don qu'il vos a fet estes ses enemis mortex,

Bohort, au contraire, pratique l'ascétisme de manière stricte et sévère. Il se présente ainsi comme un personnage édifiant : il se dirige vers la vertu en agissant par un comportement intrinsèquement humain. Il connaît la dureté de l'existence humaine et il parvient à atteindre le même niveau de pureté des deux autres élus sans avoir reçu aucun privilège de naissance. Il se démarque donc par une attitude diligente d'obéissance scrupuleuse¹²⁵. Albert Pauphilet met en évidence, avant toute autre qualité chez Bohort, son intégrité morale :

Bohort est là tout entier. Sa vertu appliquée, exacte jusqu'à la dureté, lui mérite enfin de compter parmi ceux qui « en mortel vie *sont devenu esperiteus* » et de partager les récompenses suprêmes : il gagne le paradis à la sueur de son front¹²⁶.

Le fait d'être « tout entier » est enfin la vertu qui l'élève au statut d'élus, digne donc d'atteindre les mystères du Graal. La vertu de Bohort est particulièrement remarquable, au point qu'un ermite est prêt à donner sa propre vie en échange de la sécurité de Bohort. En effet, lorsque Lionel attaque Bohort pour se venger, l'ermite s'étend sur le corps du preux chevalier pour le protéger. Avant que les coups d'épée portés par Lionel ne le frappent impitoyablement, il déclare que la mort de Bohort constituerait une perte trop grande par rapport à la sienne¹²⁷. La vie de Bohort s'avère donc particulièrement précieuse, car elle incarne de manière prodigieuse l'ascétisme cistercien : dans son traité *De amore Dei*, Saint Bernard développe un ascétisme extrême de dépouillement et de charité, selon lequel seul l'homme qui pose un regard méprisant sur lui-même peut parvenir à une connaissance authentique. En reconnaissant sa misère, l'homme devient capable de compatir celle d'autrui, et cet amour pour son prochain ouvre la voie à l'amour divin. Le sacrifice de l'ermite est donc un geste charitable qui illustre le dernier stade du cheminement intérieur, c'est-à-dire aimer Dieu pour Dieu et non plus pour soi.

sachiez qu'il vos tornera a neent en assez petit de tens, se vos procheinement ne li criez merci par confession et par veraie repentance de cuer et par amendement de vie. Et je vos di por voir que, se vos einsi li criez merci, il est tant douz et deboneres et tant aime la veraie repentance del pecheor plus que li dechiemenz, il vos relevera plus fort et plus wiguerous que vos ne fustes onques a nul jor » (*ibid.*, § 77, l. 1-12, p. 210-12).

125 « Ce te comanda il et tu le feis, don il te set bon gré » (*ibid.*, § 228, l. 18-19, p. 464).

126 Albert Pauphilet, *Études sur La Queste*, *op. cit.*, p. 132.

127 « Certes, fet li prodons, je vueil meuz que tu m'ocies que lui, qu'il n'est mie si grant damage de ma mort come de la soe, et por ce voil je mieus morir que il muire » (*Queste*, § 232, l. 38-40, p. 472).

II.3. Les divergences entre les élus du Graal

An certain nombre de différences se présentent entre les trois élus. Bohort est le plus voisin de l'homme ordinaire. Il suit donc une trajectoire de pénitence laborieuse qui s'inscrit parfaitement dans l'ordre de l'humain, et donc de l'imitable. S'il n'atteint pas le niveau de perfection de Galaad et de Perceval, c'est surtout parce qu'il est ancré dans l'expiation concrète et pragmatique. Il s'offre ainsi comme un exemple à suivre pour les croyants qui s'apprêtent à entreprendre un chemin ascétique. Les deux autres élus, au contraire, possèdent essentiellement une fonction notionnelle : ils incarnent, en somme, un idéal de pureté religieuse qui est très loin de la contingence humaine.



Galaad, Bohort et Perceval en prière devant le Graal, BnF, Manuscrit Français 112 (3), fol. 179v (vers 1470).

Perceval est le héros que la tradition du Graal porte avec elle : protagoniste du *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes et de ses *Continuations*, son existence est

strictement reliée à celle de l'écuelle légendaire. Il est donc présent dans la *Queste* en tant que personnage héréditaire, manifestant le rapport le plus direct, mais encore humain, avec Dieu, comme on peut le percevoir lors de la vision eucharistique dans la chapelle¹²⁸. Cependant, Perceval n'est plus le *nice* du roman de Chrétien de Troyes, celui qui n'ose pas poser les bonnes questions lors du cortège du Graal ; dans la *Queste*, Perceval se définit par « un air d'enfantine candeur¹²⁹ », c'est-à-dire d'une naïveté qui est plutôt de l'ordre du tempérament¹³⁰. En effet, Perceval ne s'étonne nullement devant les *semblances* des choses, mais il n'est pas apte à les déchiffrer, et donc de s'interroger sur leur *senefiances*. Il s'élanche dans les aventures sans réfléchir, ce qui l'expose sans cesse aux pièges du Malin : il est décrit comme « hardiz », mais incapable de reconnaître les ruses de l'Ennemi¹³¹. Son regard naïf sur le monde l'expose sans cesse au péché, mais en même temps l'empêche d'y succomber : devant l'adversité, il pleure comme un enfant en demandant pardon à Dieu. Lorsqu'il est victime du charme d'une demoiselle déshéritée, il se frappe la cuisse de son épée pour solliciter la faveur de Dieu¹³², qui viendra en son aide comme un parent aimable.

Sa foi est donc parfaite, car son dévouement à Dieu est total. Il n'a pas d'ancrage terrestre, au point qu'il est à peine touché par le regret quand il découvre que sa mère est morte à cause de son départ¹³³. L'ingénuité est sa vertu principale : il incarne l'idéal du croyant qui s'abandonne en totale confiance à l'amour divin, en faisant preuve de virginité de corps et d'esprit ; il se fie, en somme, plus à l'aide de Dieu qu'à lui-même¹³⁴. Ses erreurs sont dictées par l'imprudence et l'irréflexion, et sont donc sans

128 Lorsque Perceval parvient à la chapelle où Mordrain assiste à la messe (*Queste*, § 97), il a une vision eucharistique qui lui permet de voir le Christ à travers le pain et la figure du roi blessé. Ce n'est pas encore la *vision facila* de Galaad, mais il n'est pas non plus le naïf qui ne pose pas de questions. Sa vision est plus directe, on est dans la *demonstrance* et non pas dans la *semblance/senefiance*.

129 Albert Pauphilet, *Études sur La Queste*, *op. cit.*, p. 132.

130 « Le silence de Perceval révèle d'abord que l'exige l'existence même de la foi. Il faut que le "nice" se taise pour que l'histoire du Graal rencontre Dieu ; pour que, dans la littérature, se répète en Galaad l'Incarnation du Verbe. Le personnage du "nice" n'est ainsi que l'agent d'une occultation des fondements de la Parole » (Emmanuelle Bourquin, « Saint Bernard héritier du Graal : Le silence du "Nice" et l'écrit du diable. », in *Littérature*, no. 41, 1981, p. 123).

131 « Ne porquant il est si hardiz que il monte sus, com cil qui ne s'aperçut de l'engin a l'enemi » (*Queste*, § 111, l. 16-17, p. 266).

132 « Si est tant dolenz qu'il vodroit estre morz. Et lors tret l'espee del fuerre et s'en fiert si durement qu'il l'embat parmi sa senestre quisse, si que li sans en saut de totes parz. Et quant il se voit navré, si dit : – Biau sire Dex, c'est en amende de ce que je me sui mesfet vers vos » (*ibid.*, § 134, l. 17-22, p. 304).

133 « Or ait Dex, fet il, merci de s'ame, que certes ce poise moi moult ; mes puis que ainsi est avenu, a sofrir le nos covient, car a ce repererons nos tuit » (*ibid.*, § 87, l. 20-22, p. 232).

134 « Si se fie plus en l'aide Deu que en soi, car ce set il bien que par proece de la chevalerie terrienne ne puet li eschaper, se Dex n'i metoit conseil » (*ibid.*, § 114, l. 20-23, p. 270).

malice ; lorsqu'il demande pardon, ses paroles sont « comme des chagrins d'enfant¹³⁵ ». Contrairement à Bohort, Perceval ne se justifie pas par ses œuvres, mais par son cœur pur : il atteint le rang des élus non par une consciencieuse maîtrise de soi, mais par une innocence virginale qui lui est innée.

Galaad est le héros qui affronte les aventures du Graal sans étonnement : il choisit le bien comme une évidence et ses actions prennent la forme de véritables actes de justice, comme quand il inflige aux pécheurs du château Carcelois une punition équitable. Il est dépourvu de toute émotion humaine, son amour et son regard étant tournés uniquement vers Dieu. Il ne se situe aucunement dans le système terrien, se présentant donc comme l'exemple le plus noble de la chevalerie céleste. Il est introduit au début de la *Queste* par le nom de « Chevalier Desirré¹³⁶ » comme un nouveau Messie¹³⁷. Fils du meilleur chevalier au monde, il apparaît à la cour d'Arthur sous les apparences du feu¹³⁸ : son armure vermeille fait ainsi appel au feu du Saint-Esprit, manifestation la plus pure de la présence divine. Il possède une beauté virginale si unique que tout le monde s'émerveille à son arrivée¹³⁹. Lorsque son père le regarde, il reconnaît en lui une beauté qu'il n'a jamais trouvée chez aucun des autres compagnons de la Table ronde :

Il regarde l'enfant et le voit si bien garni de tote biauté qu'il ne quide mie qu'il veist onques mes de son aage si bele forme d'ome et pour la simplece et la biauté que il i voit i espoire il tant de bien qu'il li plaist moult qu'il le face chevalier¹⁴⁰.

Lancelot est admiratif devant la beauté du jeune homme : il voit en lui une « si bele forme d'ome » qui est totalement nouvelle à ses yeux. De fait, l'écriture du passage est

135 Albert Pauphilet, *Études sur La Queste*, *op. cit.*, p. 132.

136 *Queste*, § 10, l. 29, p. 96.

137 Alexandre Micha considère le *Lancelot en prose* comme une trilogie qui « reproduit symboliquement, à partir d'un héros central, l'histoire de l'humanité avec l'annonce d'un Messie (Galaad) dans le *Lancelot*, sorte d'Ancien Testament, fourmillant de faits comme celui des Écritures, l'accomplissement des prophéties dans la *Queste*, et après une apocalypse (fin du monde arthurien) une Rédemption finale dans les dernières pages de la *Mort Artu*, qui correspondraient à un Jugement Dernier » (*Essais sur le Cycle du Lancelot-Graal*, Genève, Librairie Droz, coll. « Publications romanes et françaises », 1987, p. 308).

138 « Et il m'est avis que en ceste semblance vos vint conforter le Chevalier que vos devez tenir a mestre et a pastor, que tot einsi com Nostre Sires vint en semblance de feu, aussi vint li Chevaliers en armes vermeilles, qui a color de feu sont semblables » (*ibid.*, § 92, l. 18-23, p. 240).

139 « Galaaz, si bel enfant et si bien taillié de toz membres que a painne trovast l'en son pareil el monde » (*ibid.*, § 3, l. 3-4, p. 84).

140 *Ibid.*, § 3, l. 12-16, p. 86.

celle de la révélation de la merveille: Lancelot voit au-delà de cette beauté physique la beauté intérieure de Galaad qui se révèle. La reconnaissance de la filiation parentale n'est pas d'ailleurs immédiate, alors que la ressemblance paraît flagrante. C'est Bohort en premier à remarquer la ressemblance entre les deux hommes¹⁴¹, mais ce sera enfin la reine Guenièvre qui atteste la relation filiale¹⁴². La reconnaissance de la part de Lancelot est plus tardive, car un changement est sous-entendu dans le roman : Lancelot, qui était le meilleur chevalier du monde, perd ses titres de gloire au profit de son fils. Il s'agit d'un véritable revirement, le passage nécessaire de la chevalerie profane à la chevalerie céleste. En Galaad se concentrent les meilleures vertus que son père lui a transmises – les valeurs chevaleresques –, mais il les dépasse en atteignant un niveau de pureté tout à fait nouveau. C'est pourquoi Lancelot, qui ne s'est pas encore converti, ne reconnaît pas en lui en premier lieu sa progéniture, mais sa supériorité chevaleresque¹⁴³.

Sa foi est impeccable : il agit toujours dans le juste et selon la volonté de Dieu. Il devient un vrai *serjanz Jhesucrist*. En ce personnage « s'expriment les plus hautes idées de la Queste, soit d'une invention subtile et complexe¹⁴⁴ » ; en lui se condensent les valeurs primaires de la nouvelle chevalerie : la virginité du corps, l'innocence de l'esprit, la naïveté du cœur. Galaad est de l'ordre de la sainteté, non de l'humain : si Bohort atteint le *Saint Vessel* par la voie âpre et dure, Galaad poursuit une ascension aisée et parfaite.

En somme, les divergences entre Bohort et les deux autres élus du Graal sont multiples, mais se résument par un écart avec la simple laïcité. Perceval et Galaad sont trop distants de la condition humaine par leur pureté innée et leur foi parfaite ; ils sont donc incompatibles avec la nature du simple croyant qui s'apprête au chemin de pénitence. Le personnage de Bohort, au contraire, est d'une grande portée anthropologique et se prête mieux comme modèle imitable proposé au lecteur.

141 « Si dist Boorz que il n'avoit onques mes veu home qui si bien resenblast Lancelot com cil le resembloit » (*ibid.*, § 5, l. 8-9, p. 88).

142 « Et quand la roine l'ot bien avisé, si dist que voirement l'avoit Lanceloz engendré, car onques mes ne se resenblerent dui home si merveilleusement com cil dui fesoient. Et por ce si n'estoit il pas merveille se cil estoit de grant chevalerie garniz, car autrement forligneroit il trop durement » (*ibid.*, § 18, l. 7-12, p. 110).

143 Au sujet du rapport parental entre Lancelot et Galaad, Jean-René Valette affirme : « Au regard de Dieu, Lancelot n'est pas un père, il est un fils et, qui plus est, un mauvais fils, un *fillastre*. C'est pourquoi Galaad ne peut "ressembler" à Lancelot dans le domaine de la chevalerie alors même qu'il lui ressemble physiquement » (« Filiation charnelle et adoption filiale : l'imaginaire de la paternité dans la *Queste del Saint Graal* », in *L'imaginaire de la parenté dans les romans arthuriens [XIIe-XIIIe siècle]*, Turnhout, Brepols Publishers, 2010, p. 51).

144 Albert Pauphilet, *Études sur La Queste*, *op. cit.*, p. 138.

III. La posture du *miles christi* :

l'exégète – soldat

III.1 Le vêtement de foi

La *Queste* fait l'éloge d'une nouvelle chevalerie qui refuse les anciennes valeurs courtoises. Une opposition implicite s'impose donc entre les deux types de chevalerie, l'une condamnant l'autre dans une intention ascétique¹⁴⁵. La nouvelle chevalerie prônée par la *Queste* s'appuie sur *L'Éloge de la nouvelle chevalerie (De laude novæ militiæ)* de Saint Bernard de Clairvaux¹⁴⁶, un texte qui exalte les chevaliers du Temple, et leur recommande un chemin de conversion à travers un itinéraire spirituel comportant la visite de divers lieux saints. Les nouveaux chevaliers prennent le nom de *miles christi* et se servent des armes de la foi pour mener le combat quotidien contre l'Ennemi : la prière, la douceur, la chasteté et la virginité.

La vision de la vie chrétienne selon Saint Bernard est donc celle d'une lutte constante entre le Bien et le Mal. L'homme, se retrouvant au milieu de ce combat, est tiraillé entre l'inclination humaine vers le péché et le penchant spirituel qui le pousse à

145 Jean-René Valette précise que la *Queste* n'est pas à l'origine de l'opposition entre chevaleries profane et spirituelle, elle se sert de cette distinction pour mettre en avant le concept de *militia christi* : La *Queste* n'invente pas ce binôme, elle le décalque, ajoutant, pour ainsi dire, un étage à la construction produite par les clercs. Prenant appui sur la distinction entre la *militia saecularis* (= les chevaliers) et la *militia spiritualis* (= les moines), le discours courtois distingue à son tour, au sein même de la chevalerie, une « *militia saecularis* » (= la chevalerie *terriene*) et une « *militia spiritualis* » (= la chevalerie *célestie*). Se superposant à la distinction ecclésiastique, le couple chevalerie *terriene/célestie* vise à la supplanter en assumant, à lui seul, les pôles du charnel et du spirituel. En ce qui concerne ce dernier pôle, nous avons déjà constaté que les chevaliers arthuriens, appelés à devenir *célestiels*, partent en quête des secrets de Dieu, ce qui fait d'eux les équivalents des clercs » (« *La Queste del Saint Graal*, une hagiographie en semblance : défi laïque et spiritualité décléricalisée », in *Les Dossiers du Grihl*, 2015-01 | 2015, p. 5).

146 « Saint Bernard joua un rôle majeur dans le succès de cette forme de vie dont il s'était fait le défenseur et l'apologiste dans son *De laude novæ militiæ*. Ce texte, qui date de la fin des années 1120, constitue d'abord un réquisitoire très dur contre la *malitia* de la chevalerie mondaine à laquelle il oppose le *novum militiæ genus* des Templiers, ces chevaliers pauvres qui combattaient pour la gloire de Dieu et refusaient le butin, la gloriole et la vengeance. Le message de l'abbé de Clairvaux fit école, comme l'atteste le développement rapide que connut cet ordre chevaleresque qui s'étendit bientôt à toute la chrétienté » (André Vauchez, « La notion de *Miles Christi* dans la spiritualité occidentale aux XII^e et XIII^e siècles », in *Chevalerie et christianisme aux XIII^e et XIII^e siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011

retrouver une communion avec le Divin. L'homme, doté d'une volonté personnelle, peut décider vers quelle direction se diriger : déchoir en choisissant le péché ou bien s'élever en acceptant le don de la Grâce que Dieu lui offre.

En raison de ce cadre combatif, l'image du chrétien est assimilée à celle du chevalier, ce qui donnera naissance à la figure légendaire du templier. L'univers de la chevalerie assume alors toute une nouvelle signification, se chargeant d'une portée allégorique qui renvoie au domaine spirituel. L'armure abandonne son caractère purement guerrier pour fusionner avec l'investiture religieuse : l'adoubement devient ainsi une véritable liturgie qui consacre le chevalier à la guerre sainte¹⁴⁷.

L'isotopie de l'investiture est prédominante dans la *Queste*, et elle intervient à plusieurs reprises pour indiquer la conversion effective du pénitent. L'armure du chevalier se transforme en un symbole d'engagement religieux : il s'agit, en effet, d'abandonner l'armure terrestre pour endosser l'armure spirituelle. Ollivier Errecade interroge la tension dans la *Queste* entre la nudité et le vêtement, et affirme que le passage d'une chevalerie à l'autre se concrétise justement par le changement d'armure :

Une nouvelle chevalerie s'impose qui doit délaisser l'ancienne armure terrestre. Les sergents de Dieu ont pour tâche de quitter l'ancien haubert, car leur combat n'est (presque) plus de ce monde. Mais cela n'est pas sans dangers. Ils doivent revêtir un autre type de vêtements : l'armure de la foi, matérielle et immatérielle. Au bout du chemin se dresse la réconciliation avec Dieu et en Dieu, dans une nudité purifiée, débarrassée à jamais de ses cortèges de démons¹⁴⁸.

Les chevaliers de la Table ronde sont appelés à l'abandon de l'ancienne armure terrienne en faveur du vêtement de foi. La nudité du chevalier au moment où il enlève son armure peut constituer à la fois un moment de faiblesse et un moment d'élévation spirituelle. En effet, lorsque Lancelot est dépouillé de ses armes pendant le sommeil, il est privé de la contemplation du Graal. Il s'agit, pour lui, d'un moment de honte et de constatation de son infimité au sujet des choses divines : une fois ses armes terrestres

147 L'adoubement (du francique *dubban* : frapper), jusqu'alors simple rite militaire, dont le geste essentiel était un coup donné par l'initiateur avec la main ou avec l'épée, devenait ainsi une liturgie calquée sur celle de la porrection (du latin *porrigere* : tendre) des instruments au cours de l'ordination sacerdotale » (Jean Chélini, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, Librairie Arthème Fayard, coll. « Pluriel », 2010, p. 374).

148 Ollivier Errecade, « L'autre armure ou le vêtement de foi dans la *Queste del saint Graal* », in *Le nu et le vêtu au Moyen Âge : XIIIe-XIIIe siècles*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2001, p. 1.

volées, il n'a pas d'armes spirituelles pour les remplacer, et il se retrouve ainsi « plus nuz et plus despris que feuille de fier¹⁴⁹ ». Son statut de meilleur chevalier du monde est ici renversé, voire anéanti, pour le mettre face à sa condition d'homme misérable ayant détourné son dévouement à l'amour charnel au lieu de Dieu. De manière analogue, Perceval est exposé à une tentation diabolique au moment où il enlève son armure : il est ainsi tenté par le Malin, sous l'apparence d'une demoiselle déshéritée qui l'invite à se reposer sous sa tente¹⁵⁰. Lorsqu'il reviendra à la raison, en faisant le signe de la croix sur son front, il détrompera les fantasmagories du diable, qui disparaîtra aussitôt dans une fumée¹⁵¹.

Cependant, l'action de retirer l'armure peut indiquer également la première étape d'une initiation à l'ascétisme. Le chevalier s'adonne donc à la pénitence en se désarmant et en se mettant en prière. En ce sens, le comportement de Bohort est révélateur : au commencement de sa Quête, il se dirige à un ermitage, où il est accueilli par un clerc qui l'aide à enlever son armure pour après se diriger à entendre les vêpres :

Com il sont venu a ostel, si descendent et trovent leenz .i. clerc, qui oste au cheval
Boorz lo frein et le sele et s'en prent garde, et aide Boorz a desarmer. Et com il est
desarmez, li preudons lid it qu'il aille oïr vespres en sa chapele. Et il dit :
— Volentiers.¹⁵²

Son séjour à l'ermitage constitue une véritable purification corporelle et spirituelle. D'abord, il se consacre au chant des vêpres ; ensuite, il promet au prêtre de jeûner dorénavant au pain et à l'eau jusqu'au moment il prendra place à la table du Saint-Graal ; il dort à la belle étoile sur l'herbe verte que le prêtre avait ramassée près de la chapelle ; il porte la cotte blanche en signe de pénitence et confesse tous ses péchés avant de demander pardon à Dieu. Une fois l'absolution obtenue, il entend la messe et prend le *Corpus Domini*. L'Eucharistie est ainsi l'accomplissement de son parcours de pénitence corporelle et de purification spirituelle. Lorsqu'il reçoit le Sauveur, la joie est si intense « qu'il ne cuide ja mes estre corrociez de chose qu'il voie¹⁵³ ». Après une

149 *Queste*, § 73, l. 14-15, p. 206.

150 « Il entre el paveillon, si s'endort tantost ; et ele l'ot fet avant desarmer de son hiaume et de son hauberc et de s'espee. Et com il est remés en pur cors, si le lesse dormir » (*ibid.*, § 132, l. 16-18, p. 300).

151 Bohort subira une diablerie qui suit le même schéma, dont l'analyse sera faite ultérieurement.

152 *Queste*, § 200, l. 31-35, p. 420.

153 *Ibid.*, § 203, l. 22-23.


dernière prière à genoux, le prêtre l'informe que l'heure est venue de reprendre la Quête :

Et li preudons li dit qu'il s'en puet aller quant li plera, car ore est il armez en tel maniere come chevaliers celestieux doit estre, et si bien garniz contre l'enemi que meuz ne porroit estre. Lors vient a ses armes, si les prent. Et qant il est toz armez, si se part de leenz et comande le peudome a Deu¹⁵⁴.

Le prêtre lui dit qu'il est désormais armé comme doit l'être un chevalier céleste, et très bien protégé contre les attaques de l'Ennemi. À ce moment Bohort peut enfin récupérer son armure et repartir avec l'approbation et la bénédiction de Dieu.

Par le personnage de Bohort on assiste au parcours de pénitence exemplaire qui aboutit à un adoubement céleste. Pour être recouvert de cet honneur, le chevalier doit ôter son armure *terrienne* pour se parer du vêtement de foi. Cette nouvelle armure n'est pas matérielle, mais spirituelle, et nécessite assiduité et fermeté pour qu'elle soit efficace. « Pour être le parfait soldat du Christ et mériter son armure et sa pauvreté » précise Ollivier Errecade « il faut en effet se dépouiller au mieux par une sincère et exhaustive confession¹⁵⁵ ».

III.2. L'acte de foi de Bohort

aint Bernard décrit la vie spirituelle comme une progression constante qui comporte plusieurs étapes. Il s'agit d'une ascèse trouvant son accomplissement dans l'union mystique avec la divinité. Le croyant se réjouit donc de la condition privilégiée d'époux du Christ¹⁵⁶. Son regard est totalement tourné vers Dieu et il se comble de cet amour spirituel : c'est une extase amoureuse qui détache l'âme du monde sensible pour la livrer complètement à Dieu¹⁵⁷.

154 *Ibid.*, § 204, l. 3-8, p. 424.

155 Ollivier Errecade, « L'autre armure ou le vêtement de foi », *op. cit.*, p. 206.

156 Pierre Guilloux explicite le rapport matrimonial qui s'instaure entre le croyant et la divinité : « Saint Bernard aime à décrire et à classer les étapes de la vie spirituelle. Cette ascension mystique compte, suivant les circonstances, trois, quatre ou cinq degrés. Parvenue au sommet, l'âme touche à un état bienheureux qui n'aura son plein épanouissement que dans l'autre vie. Elle a pris par rapport à Dieu la situation d'épouse ; elle a obtenu le baiser de la bouche et s'abîme dans la jouissance » (« L'amour de Dieu selon saint Bernard [suite et fin] », in *Revue des Sciences Religieuses*, t. 8, fas.1, 1928, p. 70).

La conversion est, d'ailleurs, présentée dans la *Queste* par le biais d'une métaphore textile : l'acte de revêtir les habits de noces. Par rapport à Galaad, un ermite révèle à Lancelot que le vaillant chevalier, une fois qu'il aura prouvé qu'il n'est pas humain mais spirituel, abandonnera son « terrien abit » pour entrer dans la « celestiel chevalerie¹⁵⁸ ». Il est cependant nécessaire de savoir déchiffrer correctement les messages que Dieu nous envoie dans la dimension terrienne pour pouvoir monter de degré spirituel. Il faut, en somme, savoir reconnaître la présence réelle pour accéder à l'état bienheureux de la communion divine.

À ce sujet, Bohort est *esbahiz* devant la merveille, mais il ne se laisse pas ébranler ; au contraire, il s'interroge immédiatement sur sa signification. Par le détachement progressif des choses terriennes, Bohort a développé une bonne capacité de discernement : il parvient à repérer dans les aventures le signal de la nécessité d'interpréter. L'événement est donc reconnu comme une merveille, il est détaché du réel par l'expérience de la stupéfaction et il s'offre en même temps comme appel de sens. Bohort est donc le personnage qui atteint la *veraie semblance*, c'est-à-dire la *demonstrance*, la chose qui se trouve dévoilée et manifestée en sa vérité sans la médiation du signe. Comme le souligne Jean-René Valette dans *La Pensée du Graal*¹⁵⁹, le terme de *veraie semblance* apparaît à deux reprises dans la *Queste* : une première fois, lors de l'apparition du Saint Graal à la cour du roi d'Arthur, et une deuxième fois, lors de l'acte de foi de Bohort. Effectivement, lors de l'Eucharistie, le noble chevalier affirme :

— Sire, fet il, oïl bien. Je voi que vos tenez ma redempcion et mon Sauveor *en semblance de pain* ; et en tel *semblance* nel veisse je pas, mes mi oil, qui sont si terrien qu'il ne pueent veoir les esperitex choses, ne le me lessent autrement veoir, ainz m'en tolent la *vraie semblance*. Car de ce ne dout je mie que ce ne soit veraie char et verais hons et enterine deité¹⁶⁰.

157 André Vauchez explique que la relation entre le fidèle et Dieu est façonnée par « la mystique nuptiale qui, depuis Saint Bernard, identifiait la quête et les retrouvailles de l'âme humaine et de son Dieu à la relation amoureuse culminant dans l'extase, telle que la décrit Le Cantique des cantiques » (*La spiritualité du Moyen Âge occidental, op. cit.*, p. 146).

158 *Queste*, § 140, l. 22-23, p. 316.

159 Jean-René Valette, *La Pensée du Graal. Fiction littéraire et théologie (XII^e-XIII^e siècle)*, Paris, Honoré Champion Éditeur, coll. « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge », 2008.

160 *Queste*, § 203, l. 7-13, p. 424, c'est moi qui souligne.

L'acte de foi de Bohort est la consécration du chemin pénitentiel. Bohort reconnaît, en effet, dans l'hostie que le prêtre tient entre ses mains le Sauveur, la seule source possible de rédemption pour son âme. Il affirme que le Christ apparaît *en semblance de pain*, c'est-à-dire sous une forme matérielle perceptible par ses yeux de chair. Il décrit ainsi le mystère de la Transsubstantiation, la présence réelle du Christ dans le *signum sacrum* du pain, qui est en même temps objet visible et objet invisible. Ses yeux de chair ne peuvent pas atteindre la véritable apparence, la *véraie semblance*, c'est-à-dire la manifestation sur terre de la présence divine, mais il peut y avoir accès à travers son regard de foi¹⁶¹. Bohort ne doute pas de la présence du Sauveur, en détectant dans l'hostie Dieu tout entier (« enterine deité »).

Comme l'explique Jean-René Valette, l'expression de *véraie semblance* se construit par opposition : d'un côté, on retrouve une *semblance couverte*, qui est donc matérielle et visible (le pain de l'Eucharistie) ; et l'autre, la *semblance ouverte*, qui est spirituelle et donc invisible à l'œil terrien (la *véraie semblance* du vrai Dieu)¹⁶². Les aventures du Graal participent de la manifestation d'un sens : la *Queste* se sert ainsi de deux moyens, l'allégorie pour dégager une *senefiance* et le symbole pour dévoiler une *demonstrance*¹⁶³.

Bohort est, en ce sens, le chevalier laborieux qui parvient au sens caché de la réalité sensible par un regard serviable et dévoué. C'est par la reconnaissance de la *véraie semblance* du Christ qu'il achève son initiation à la Quête. Grâce à ce geste qui marque le plus haut degré de la dévotion chrétienne, il peut enfin être adoubé par la Grâce divine. Il endossera ainsi l'armure de la foi pour entreprendre la Quête. Mais son mérite est déjà si grand que, lorsqu'il arrive à l'abbaye des moines blancs, l'abbé lui

161 Mireille Séguy affirme : « De même que l'œil est l'organe le plus élevé du corps humain – dans un double sens topographique et symbolique –, de même l'amour divin, qui se forme dans les régions les plus hautes de l'âme, est la noble des formes d'amour. Actualisant la ressemblance qui unissait l'homme à Dieu avant la Chute, la vision spirituelle se confond avec la communion mystique ; on nomme en effet celle-ci *contemplation* » (*Les Romans du Graal : ou Le signe imagé*, Paris, Honoré Champion Éditeur, coll. « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge », 2001, p. 178).

162 Jean-René Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 297.

163 Jean-René Valette explique que les termes *senefiance* et *demonstrance* ne doivent pas être envisagés comme des « quasi-synonymes » : « Ils participent bien, l'un et l'autre, du fonctionnement du signe, et tout particulièrement du signe graalien, mais ils renvoient à deux aspects différents, ce que reconnaît Daniel Poiron un peu plus loin : “ils se complètent : l'un ‘fait signe’, l'autre ‘manifeste’”. Si l'on devait recourir au vocabulaire de la linguistique saussurienne, il serait aisé de montrer que les mots *semblance*, *senefiance*, *demonstrance* correspondent à ce que Ferdinand de Saussure nomme respectivement *signifiant*, *signifié* et *réfèrent*, à condition toutefois de ne pas figer ces mots mais de les envisager dynamiquement, comme constituant les termes d'une relation” (*ibid.*, p. 280-81).

avoue sa stupeur face à un jeune chevalier aussi rempli de la Grâce de Dieu¹⁶⁴. Par son attitude irréprochable et sa trajectoire exemplaire, il dessine parfaitement le chemin de foi que chaque croyant voulant atteindre le Salut devrait entreprendre. Il figure, en somme, comme le catéchumène modèle, qui s'approprie de la doctrine par la raison et le discernement.

164 « Sire chevaliers, je ne sai qui vos estes, mais par mon chief je ne quidoie pas que chevaliers de vostre aage poïst estre si forz en la grace Deu com vos avez hui esté » (*Queste*, § 223, l. 39-41, p. 458).

Deuxième partie

Le chevalier d'une humanité spirituelle

I. Une chevalerie de transition

I.1. Dissemblance et *Imago Dei*

La *Queste*, se donnant à lire aux lecteurs comme un catéchisme, propose un modèle catéchuménal suggérant le meilleur chemin à entreprendre pour une conversion effective. Bohort, par son humanité en même temps imparfaite et exemplaire, se prête donc à l'émulation pour les croyants désireux d'atteindre la sainteté et la maîtrise spirituelle et de rétablir la ressemblance avec l'image divine. En effet, les efforts réalisés par le chevalier errant durant la Quête transposent la recherche obstinée d'une communion avec l'essence divine. Cette communion, qui est à l'origine d'une joie mystique, impose au fidèle une lente progression spirituelle qui le conduira au fur et à mesure à récupérer la ressemblance avec l'*Imago Dei*, l'image de Dieu¹⁶⁵.

De fait, on peut lire dans la Genèse que l'homme a été créé à (res) semblance de Dieu¹⁶⁶, donc à son image, mais qu'il ne possède pas sa perfection. Ceci parce que l'homme n'est pas né de Dieu, mais par lui créé. Adam et Ève possédaient ainsi les qualités les plus hautes que tout homme n'ait jamais détenues : la *libertas a necessitate*, la *libertas a peccato* et la *libertas a miseria*, qui affranchissent l'homme en lui donnant, respectivement, la capacité de vouloir librement, de choisir comme profitable pour lui ce qui est moralement favorable et de désirer ardemment ce qui est profitable en raison¹⁶⁷. L'image et la ressemblance de Dieu consistent, enfin, en ces trois libertés, de

165 « L'image de Dieu étant un élément intrinsèque de la nature humaine, celle-ci a été foncièrement viciée par l'effacement de cette image ; il faut donc, pour rendre l'homme à sa vocation, un redressement véritable, une réparation complète [...]. Étant créé libre, à l'image de l'Être souverainement libre, l'homme ne peut être amené à Dieu que par des moyens conformes à sa liberté morale » (Frédéric Lichtenberger, *Encyclopédie des Sciences religieuses*, vol. VI, op. cit., p. 484).

166 « Dieu créa l'homme à son image, il le créa à l'image de Dieu, il créa l'homme et la femme » (Genèse, 1, 27).

167 Les trois libertés libératrices sont exposées dans l'ouvrage d'Anselme de Cantorbéry intitulé *De concordia praesentiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio* (1109). Saint Bernard, comme le montre au début de son traité *De gratia et libero arbitrio*, poursuit cette perspective, en mettant davantage l'accent sur le libre arbitre.

sorte que l'image se trouve dans le libre arbitre et la ressemblance dans les deux autres libertés¹⁶⁸.

Lors de sa Chute, l'homme a perdu deux de ces libertés, en gardant seulement la liberté de vouloir librement. Il perd donc la capacité de ne pas pécher et de ne pas être troublé. Mais le libre arbitre constitue pour l'homme son plus cher trésor, car il lui permet, en choisissant le bien et en se dirigeant vers Dieu, de recevoir la Grâce et d'atteindre le Salut de son âme¹⁶⁹. En conclusion, l'image divine s'est obscurcie chez l'homme et le libre arbitre est le penchant vers la ressemblance¹⁷⁰. C'est pourquoi Jean-René Valette affirme : « la *Queste* est bien ce roman qui confère au thème de l'image et de la ressemblance son plus grand éclat¹⁷¹ ».

Toutefois, il faut préciser que dans la *Queste*, bien que la question de la ressemblance soit capitale – l'accès au Saint Graal étant la récompense pour celui qui l'a atteint –, l'attention est portée davantage aux degrés d'absence de ressemblance avec l'image divine : en effet, le roman insiste particulièrement sur les régions de dissemblance qui séparent l'homme de la perfection divine. C'est pourquoi la chevalerie arthurienne subit une catégorisation drastique sur la base de leur niveau de perfectionnement. Il s'agit, en somme, d'une organisation subordonnée « aux nécessités de la démonstration morale¹⁷² ».

Pour cette raison, Albert Pauphilet identifie dans la « construction » des personnages l'originalité principale de ce roman :

168 « Puto autem in his tribus libertatibus ipsam, ad quam conditi sumus, Conditoris imaginem atque similitudinem contineri, et imaginem quidem in libertate arbitrii, in reliquis autem duabus bipertitam quadam consignari similitudinem » (Bernard de Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio*, IX, 28).

169 Damien Boquet insiste sur le libre arbitre en tant que caractère principal qui distingue l'homme de l'animal, d'où la fait qu'il soit son plus précieux trésor : « Le péché originel constitue une catastrophe, qui annihile pour bonne part la maîtrise de l'homme sur son destin. En commettant librement le péché, Adam s'est lui-même enchaîné. Malgré tout, il ne faut pas oublier que, quelle que soit sa faiblesse, la liberté, par le libre arbitre, distingue toujours l'homme du reste de la création. Sa noblesse s'est ternie, mais elle demeure son plus précieux trésor. [...] l'homme actuel ne peut espérer faire fructifier le peu de bien qu'il lui reste qu'en s'en remettant entièrement à la bienveillance de son créancier. L'intervention de la grâce était nécessaire pour qu'Adam fût divinisé, elle l'est pour que l'homme actuel ne soit pas damné » (« Le libre arbitre comme image de Dieu : L'anthropologie volontariste de Bernard de Clairvaux », in *Collectanea Cisterciensia*, Cisterciensia, 2003, p. 6).

170 « L'homme et la création procèdent certes de Dieu et rien n'existerait sans lui ou en dehors de lui. Mais le Créateur s'est retiré de sa créature, qui est belle et bonne à l'image de Dieu lui-même, et lui laisse le champ libre, en respectant son indépendance et sa nature propre » (André Vauchez, *La spiritualité du Moyen Âge occidental*, op. cit., p. 144).

171 Jean-René Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 76.

172 Albert Pauphilet, *Études sur La Queste*, op. cit., p. 124.

Les personnages de la *Queste* sont des types d'hommes qui s'espacent, en une soigneuse gradation, de l'impiété à la parfaite sainteté. Leur caractère, la signification de leur rôle, se marque aux aventures qui leur adviennent. Chacun d'eux est comme le centre d'un monde qui s'organise, se compose pour lui, tantôt pour lui renvoyer l'image de son propre cœur, tantôt pour le placer devant quelque épreuve. C'est l'originalité principale de la *Queste*, si on la compare aux autres romans du Moyen Âge, que cette manière de « construire » les personnages¹⁷³.

L'organisation des personnages tient compte d'une axiologie sévère se basant sur le niveau de ressemblance, ou plutôt de dissemblance, avec l'*Imago Dei*¹⁷⁴. Les personnages subissent « une soigneuse gradation » selon « l'image de [leur] propre cœur » : ils sont rangés sur une échelle spirituelle qui va « de l'impiété » (la chevalerie profane) « à la parfaite sainteté » (la chevalerie céleste). Chaque personnage représente une étape, une réalité, de l'ascension spirituelle, offrant donc au lecteur une vision d'ensemble des efforts à accomplir pour récupérer l'image divine.

L'ascension vers la chevalerie céleste correspond donc à un apprentissage graduel et rigoureux, tout en sachant que l'égalité avec l'*Imago Dei* est inatteignable, car l'homme n'est pas né de Dieu, mais créé à sa ressemblance¹⁷⁵. Passer d'un palier à l'autre consiste, en somme, à se retirer d'une région de dissemblance pour en gagner une autre plus « haute » et plus proche du divin.

I.2. La *scala cœli* et le progrès spirituel

La vie spirituelle demande un effort progressif pour atteindre la sainteté, ce qui implique un passage par plusieurs étapes avant de monter au plus haut niveau. Les spirituels médiévaux recourent souvent à une image figurative pour parler de l'ascension spirituelle : il s'agit de l'échelle de Jacob. Cette

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ Jean-René Valette précise les éléments constitutifs de cette axiologie : « Au fond de la *Queste del Saint Graal*, la regio dissimilitudinis résulte de la conjonction de trois éléments constitutifs : 1) un espace interpersonnel gouverné par une dialectique d'origine platonicienne conjuguant ressemblance et dissemblance ; 2) un personnage central agissant comme médiateur de ressemblance et de salut ; 3) un schème dynamique, orienté par un désir, celui d'une haute compagnie » (*La Pensée du Graal, op. cit.*, p. 191).

¹⁷⁵ Les rapports entre Dieu et l'homme permettent, au travers de la Grâce d'associer l'image et la ressemblance, mais l'égalité entre les deux est de l'ordre de l'impossible. D'ailleurs, comme le souligne Jean-René Valette, l'exclusion de toute égalité est mentionnée dans la *Queste*, lorsque Galaad est comparé à venue du Christ, « de semblance ne mie de hautece ».

image est tirée d'un épisode biblique où Jacob rêve d'une échelle qui relie le Ciel et la terre, sur laquelle montent et descendent des anges ; Dieu se révélera enfin à lui pour renouveler l'alliance contractée avec ses pères¹⁷⁶. Le passage est repris ensuite par l'Évangile selon Jean¹⁷⁷, qui fait de l'échelle la métaphore du Christ étant à la fois le fils de Dieu et le fils des hommes, constituant ainsi le pont entre le Ciel et la terre.

L'image de la *scala cæli*¹⁷⁸ est particulièrement efficace, car elle « décrit d'une manière métaphorique aussi bien les degrés des créatures que l'ascension de l'âme vers Dieu et les progrès de sa vie spirituelle¹⁷⁹ ». À cet égard, les observations de Jean-René Valette sont particulièrement pertinentes :

Tout l'objet de la vie spirituelle consiste à passer de la région de la ressemblance animale à celle de la divine ressemblance. C'est en vertu de cette dynamique que Guillaume [de Saint-Thierry] distingue deux voies offertes à l'homme, une ascension, *anabathmos*, ou bien une descente, *catabathmos*. Seule la façon dont les sentiments sont orientés fait leur noblesse ou leur indignité¹⁸⁰.

La vie spirituelle dénote un caractère particulièrement dynamique : l'homme en tant que créature spirituelle doit abandonner sa dimension charnelle pour s'adonner à la recherche d'une communion avec la divine image. C'est pourquoi deux voies lui sont offertes, comme le précise Guillaume de Saint-Thierry dans son ouvrage *De natura*

176 « Jacob partit de Beer-Schéba, et s'en alla à Charan. Il arriva dans un lieu où il passa la nuit ; car le soleil était couché. Il y prit une pierre, dont il fit son chevet, et il se coucha dans ce lieu-là. Il eut un songe. Et voici, une échelle était appuyée sur la terre, et son sommet touchait au ciel. Et voici, les anges de Dieu montaient et descendaient par cette échelle. Et voici, l'Éternel se tenait au-dessus d'elle ; et il dit : Je suis l'Éternel, le Dieu d'Abraham, ton père, et le Dieu d'Isaac. La terre sur laquelle tu es couché, je la donnerai à toi et à ta postérité. Ta postérité sera comme la poussière de la terre ; tu t'étendras à l'occident et à l'orient, au septentrion et au midi ; et toutes les familles de la terre seront bénies en toi et en ta postérité. Voici, je suis avec toi, je te garderai partout où tu iras, et je te ramènerai dans ce pays ; car je ne t'abandonnerai point, que je n'aie exécuté ce que je te dis. Jacob s'éveilla de son sommeil et il dit : Certainement, l'Éternel est en ce lieu, et moi, je ne le savais pas ! Il eut peur, et dit : Que ce lieu est redoutable ! C'est ici la maison de Dieu, c'est ici la porte des cieux ! Et Jacob se leva de bon matin ; il prit la pierre dont il avait fait son chevet, il la dressa pour monument, et il versa de l'huile sur son sommet. Il donna à ce lieu le nom de Béthel ; mais la ville s'appelait auparavant Luz » (Genèse, 28 : 10-19).

177 « Et il lui dit : en vérité, en vérité, vous verrez désormais le ciel ouvert et les anges de Dieu monter et descendre sur le Fils de l'homme » (Évangile selon Jean, 1 h 51).

178 Plusieurs auteurs médiévaux recourent à l'image de l'échelle : Honorius Augustodunensis dans la *Scala cæli major* qui distingue le ciel corporel, le ciel spirituel et le ciel intellectuel ; Richard de Saint-Victor qui échelonne les degrés de la contemplation sur le modèle de la *Scala Celi* élaborée par Hugues de Saint-Victor ; Johannes Gobi Junior qui réunit dans son recueil intitulé *Scala Cæli* une série d'*exempla* dans une intention d'édification morale.

179 Émile Bertaud, André Rayez, « Échelle spirituelle », in *Dictionnaire de spiritualité*, t. 4/1, 1960, col. 62.

180 Jean-René Valette, *La Pensée du Graal, op. cit.*, p. 99-100.

corporis et animae : un mouvement de conversion, qui le reconduit au Créateur, ou bien un mouvement de perversion, qui le détourne vers les réalités terrestres. Il s'agit d'un processus de spatialisation qui invite l'homme à reconquérir la ressemblance avec l'*Imago Dei* par une axiologisation des vertus humaines¹⁸¹.

Si on repropose la hiérarchisation des quêteurs par le biais de la *scala cœli*, on peut parvenir à une gradation rigoureuse des *vertuz terrienes* que l'homme doit acquérir pour atteindre la parfaite sainteté. Comme on peut le constater dans le schéma proposé ci-après (voir page 59), les chevaliers de la Quête peuvent être disposés – contrairement à une vision féodale traditionnelle ayant Galaad au sommet de la pyramide et les autres chevaliers au-dessous – en échelons sur la base de leur niveau de perfectionnement. Cette disposition a un intérêt majeur pour le lecteur, ou le croyant éventuel qui voudrait s'adonner à une conversion sincère, car elle montre de manière claire et nette les états de pureté permettant la réussite spirituelle.

Aux antipodes, on retrouve bien évidemment la chevalerie profane et la chevalerie céleste : en bas de l'échelle se situent les personnages de Gauvain, Meliant, Lionel et Hector qui, en tant que représentants d'une chevalerie désuète prônant la violence et l'orgueil, sont rapidement exclus de la Quête et oubliés par le récit. Au stade supérieur on retrouve Lancelot, le pénitent sincère qui ne parviendra pourtant pas à voir le Graal, car son âme est trop ancrée dans le charnel ; toutefois, son repentir vrai et douloureux constitue la première étape de la conversion. Ensuite, on rentre dans la région des élus et on rencontre donc Bohort, le plus humain parmi eux, qui a bien sûr commis un péché de chair, mais il s'est promptement racheté. Il fait preuve des vertus essentielles à l'ascension spirituelle, telles que la chasteté, l'humilité et la propension à la contemplation¹⁸². Perceval le précède en matière de pureté, car il est innocent par nature, tel un enfant dont la candeur le dirige nécessairement vers le Créateur. Enfin, en haut de l'échelle se trouve Galaad, exemple inégalable d'une sainteté impeccable.

Bien que l'opposition entre chevalerie profane et chevalerie céleste soit une lecture attestée par la critique depuis plusieurs décennies, il ne s'agit pas, dans la *Queste*, de remettre en cause l'existence de la chevalerie en tant que telle ; la chevalerie terrienne ne doit pas « se renoncer », mais plutôt s'accomplir en se spiritualisant sur

181 Jean-René Valette démontre que l'opposition entre les réalités terrestres et célestes subit une véritable « spatialisation », étant donné que le champ lexical de la *mouvance* est sollicité tout au long du roman pour : « Tout est mouvement orienté, tension, aspiration, exclusion ou chute » (*ibid.*, p. 103).

182 L'analyse détaillée des qualités primaires et fondamentales de Bohort sera le sujet de la troisième partie de cette étude.

place¹⁸³. C'est pourquoi Gauvain, bien qu'il soit un excellent chevalier et un vassal obéissant, ne pourra pas atteindre le rang des élus : lorsque les chevaliers de la Table ronde doivent affronter l'épreuve de l'épée au perron, Lancelot refusera de s'y soumettre, conscient de son iniquité, malgré l'insistance du roi Arthur ; Gauvain, en revanche, obéira aux ordres de son souverain, non sans avoir refusé plusieurs fois, en signe de respect et de loyauté¹⁸⁴. Le défaut de Gauvain – outre au refus de conversion qui suivra plus tard dans le roman – consiste justement à ne pas adresser son dévouement au bon seigneur, c'est-à-dire Dieu : il ne reconnaît pas, en somme, dans l'épreuve de l'épée au perron le dessein divin, en choisissant de rendre honneur à l'autorité terrienne au détriment de l'autorité céleste.

Finalement, comme il ressort du schéma de la *scala cæli*, la chevalerie profane n'est pas complètement condamnée, mais constitue juste le point de départ d'une conversion irréfutable. Galaad, d'ailleurs, est bien sûr un chevalier céleste, mais il provient lui-même de la chevalerie terrienne par le lignage de Lancelot, et il est de son devoir de faire accomplir à la compagnie d'Arthur le saut spirituel¹⁸⁵. C'est pourquoi Jean-René Valette insiste sur la notion d'accomplissement : « à aucun moment, dans la *Queste*, l'existence de la chevalerie en tant que telle n'est remise en cause. Elle est définie comme ce « haut lieu » où Dieu a laissé monter celui qu'il a appelé à son service. « Tout dépend de l'usage que l'homme fait de l'ordre de la chevalerie¹⁸⁶ ».

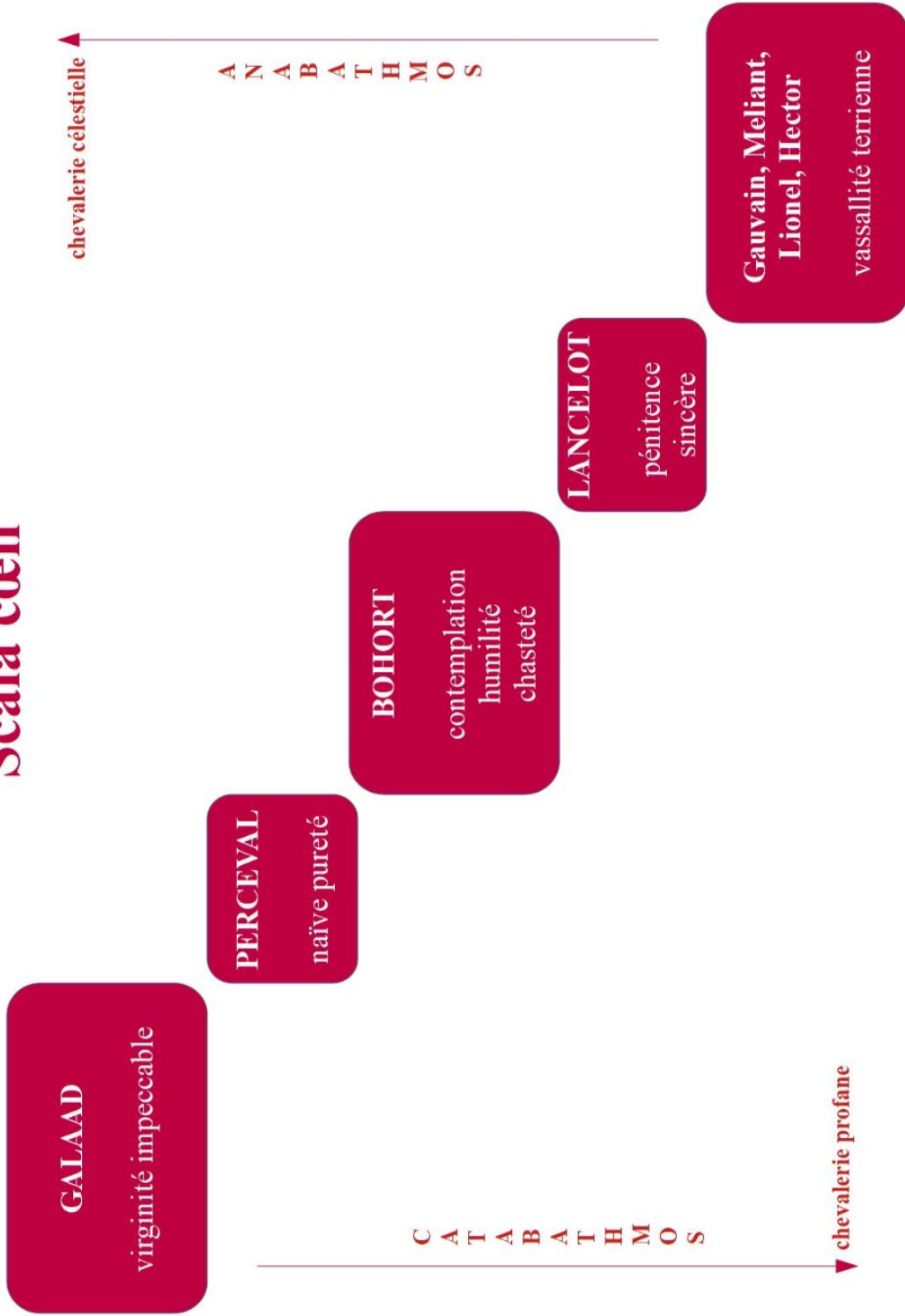
183 Jean-René Valette explique : « La conversion à laquelle invite la *Queste* s'inscrit donc dans un cadre laïque. La chevalerie n'est pas appelée à se renoncer mais à s'accomplir en se spiritualisant sur place. Si certains anciens chevaliers arthuriens sont devenus des ermites, aucun moniage n'est attendu des héros » (« *La Queste del Saint Graal*, une hagiographie en semblance », *op. cit.*, p. 5).

184 « Quant li rois ot qu'il [Lancelot] n'en fera plus, si dit a mon seignor Gauvain :
 — Biax niés, essayez i.
 — Sire, fet il, save vostre grace, no ferai, puis que messire Lanceloz n'i velt essayer. G'i metroie la main por neent, car ce savons nos bien qu'il est meudres cheveliers que je ne suis.
 — Tote voies, fet soi li rois, i essayerez vos por ce que je le voil, ne mie por l'espee avoir.
 Et il jete la main et prent l'espee par le heut, si sache, mes il ne la puet trere hors. Et li rois li dit maintenant :
 — Biax niés, lessiez ester, que bien avez fet mon comandement.
 — Messire Gauvain, fet Lanceloz, or sachiez bien que ceste espee vos tochera encore de si pres que vos ne la vodriez avoir baillié por. i. chastel.
 — Sire, fait messires Gauvain, je n'en puis mes, que se g'en deusse orendroit morir, si le feisse ge por la volenté lo roi acomplir » (*Queste*, § 9, l. 1-19, p. 92).

185 Mireille Séguy écrit : « Galaad *accomplit* en effet également les temps bibliques, laissés en suspens depuis le moment de la Passion » (*Les Romans du Graal*, *op. cit.*, p. 229).

186 Jean-René Valette, *La Pensée du Graal*, *op. cit.*, p. 698.

Scala cœli



I.3. Le pendant humain d'une chevalerie idéale



ans le schéma de la *scala cœli*, on peut remarquer que Bohort se situe au milieu de cette échelle. Il se trouve, plus exactement, à mi-chemin entre la parfaite sainteté et l'humanité pécheresse. Il se place, en somme, dans le domaine de l'homme. Il est le héros qui assume une portée humaine essentielle aux fins catéchétiques de la *Queste*. Se rapprochant à ce point de l'homme ordinaire, Bohort incarne le modèle auquel les lecteurs pénitents peuvent s'identifier et dont ils peuvent suivre les traces. Son parcours exemplaire, mais faisant pourtant preuve des failles humaines, s'avère incontournable pour relater l'effort spirituel auquel les hommes sont appelés par le Christ. C'est pourquoi on peut affirmer que Bohort s'érige en représentant d'une chevalerie de transition, en progressive élévation selon une virtuosité pleinement humaine.

Bohort est le héros humble par excellence, qui avance à petits pas, la tête baissée en signe de respect. L'humilité¹⁸⁷ dont il se distingue fait de lui un personnage exemplaire pour la morale chrétienne, qui voit en Jésus le plus humble des hommes, car il est le plus humain parmi eux¹⁸⁸. Le Christ est l'envoyé de Dieu qui se fait homme pour porter sur terre le Salut et pour transmettre l'humilité du cœur¹⁸⁹. En effet, lors de l'Incarnation, le Christ se présente sur Terre *en semblance d'ome*, en prenant une forme humaine, et donc visible ; il possède ainsi une double nature, en tant qu'homme et en tant que Dieu.

Or, de manière analogue, la chevalerie céleste se présente sur terre sous deux formes : une forme totalement idéale, représentée par Galaad – qui est assimilée au Christ en raison de sa perfection morale absolue – et une forme plus accessible à l'émulation humaine, représentée par Bohort. Perceval se trouve entre les deux, plus proche de Galaad que de Bohort, mais principalement en tant qu'héritage graalien. La

187 « L'humilité est le sentiment de notre insuffisance, et particulièrement de notre pauvreté spirituelle. Elle est inséparable de la piété, puisqu'il est impossible de vivre en la présence de Dieu sans s'humilier devant lui. C'est même le trait caractéristique qui distingue l'homme véritablement religieux de tout autre. [...] Saint Bernard rappelle que l'humilité naît *ex verissima sui cognitione*. En effet le cœur de l'homme étant ce qu'il est, il suffit de se connaître soi-même pour être humble » (Frédéric Lichtenberger, *Encyclopédie des Sciences religieuses*, vol. VI, op. cit., p. 422-23).

188 Jésus-Christ met l'accent sur l'humilité en tant que haute vertu : « Car quel est le plus grand, celui qui est à table, ou celui qui sert ? N'est-ce pas celui qui est à table ? Et moi, cependant, je suis au milieu de vous comme celui qui sert » (Évangile selon Luc, 22 h 27).

189 « Prenez mon joug sur vous et recevez mes instructions, car je suis doux et humble de cœur ; et vous trouverez du repos pour vos âmes » (Évangile selon Matthieu, 11 h 29).

chevalerie céleste reposerait donc la dualité christique : en même temps divin et humain, fils de Dieu et fils des hommes¹⁹⁰. Ainsi, Bohort incarne l'humanité du Christ au travers de son humilité, ce qui fait de lui le pendant humain d'une chevalerie idéale, figurée par Galaad. Ce dernier, précise Albert Pauphilet, est « plus qu'un saint, un être de raison ; l'allégorie en lui a tué l'homme¹⁹¹ ». Finalement, l'allégorie en Galaad nie l'homme, alors que l'humanité en Bohort le rédime.

Si Galaad est le héros du Graal, car c'est autour de lui que le cycle s'est mis en place¹⁹², on ne peut pas nier à Bohort le titre de véritable héros de la *Queste*, entendue aussi bien comme roman que comme ascension spirituelle.

190 Robert Javelet écrit : « Le Christ est médiateur par la force d'un complexe d'images. Si l'homme microcosme est un carrefour d'images, à plus forte raison l'homme-Verbe. Saint Bernard en donne cette magnifique "nomination" : "Mémoire et présence, éternité et temps, visage et miroir, image de Dieu et forme d'esclave !" Homme "déifique", à la fois "image du Géniteur" et "semblable aux hommes" ». (*Image et ressemblance au XIIIe siècle. De saint Anselme à Alain de Lille*, 2 vol., Université de Strasbourg, Faculté de Théologie catholique, 1967. p. 303).

191 Albert Pauphilet, *Études sur La Queste*, *op. cit.*, p. 141.

192 Mireille Séguy explique l'analogie fondatrice entre Galaad et le Christ : « L'histoire romanesque renouvelle exactement l'histoire biblique, et le personnage de Galaad, qui comme le Christ est un envoyé de Dieu, rejoue exactement le rôle pour lequel le Christ s'est incarné. Cette analogie fondatrice entre Galaad et le Christ alimente la totalité des interprétations typologiques de la *Queste* : comme le parcours évangélique du Christ, le parcours romanesque de Galaad se donne comme un achèvement et un accomplissement » (*Les Romans du Graal*, *op. cit.*, p. 229).

II. *Ars praedicandi* : de la chevalerie errante à la prédication itinérante

II.1. *Missio canonica* et errance chevaleresque

La *Queste* s'appuie sur l'imaginaire de la littérature chevaleresque pour vulgariser un enseignement religieux ; elle prend donc l'apparence d'un divertissement pour conduire le lecteur à une édification plaisante.

L'auteur de la *Queste* s'est donc servi du *topos* du chevalier errant pour introduire les principes évangéliques qui prônent la divulgation de la parole divine. L'auteur a donc voulu attribuer le texte à la figure historique de Gautier Map, parce qu'en cherchant une *auctoritas* pour son livre¹⁹³, il donne de la valeur à la dimension tropologique du texte¹⁹⁴.

La figure du chevalier errant est donc récupérée dans toute sa potentialité : l'errance pour laquelle il se définit n'est pas un déplacement sans but, mais plutôt une fonction de mobilité, le fait de ne pas demeurer en même lieu et de cheminer sur les terres hors nos bornes, dans un espace sur lequel on n'a aucune maîtrise. « Mais, en se livrant à l'étendue incertaine de la vaste terre, le chevalier se dépossède de soi », affirme Paul Zumthor ; « son déracinement volontaire arrache l'errant à la condition ordinaire de l'homme¹⁹⁵ ». L'errance est une condition de connaissance qui permet de parvenir à

193 Bénédicte Millaud-Bove met en évidence l'approche d'historien de l'auteur de la *Queste* : « Le véritable auteur du *Lancelot-Graal* étant trop inconnu et trop insignifiant, il a cherché une *auctoritas* pour son livre et l'a trouvée en la personne de Gautier Map, que distinguaient ses origines partiellement celtiques et ses liens avec le prestigieux roi d'Angleterre Henri II. En outre, il présentait l'avantage d'être mort et de mettre ainsi l'auteur véritable à l'abri d'éventuelles réclamations. On sent dans cette réponse, ici résumée de façon un peu grossière, le réflexe de l'historien de la littérature » (« Figures bibliques et fabrique du personnage », *op. cit.*, p. 322).

194 Henri de Lubac définit la tropologie mystique : « elle ne précède pas "l'édifice spirituel", mais elle "s'y ajoute", ou plutôt elle s'y déploie, pour le compléter. Elle est au dedans de l'allégorie. Elle fait partie intégrante du mystère. Venant après l'aspect objectif qu'en est l'allégorie, elle en constitue l'aspect subjectif. Elle est, si l'on peut dire, l'intussusception, l'intériorisation ; elle nous l'approprie. C'est dans ce *mysterium* que puise la tropologie » (*Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 4 vol., 1959-1964).

195 Paul Zumthor, *La Mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1993, p. 203.

l'essence des choses. Le chevalier s'y adonne pour accomplir son destin et affirmer sa gloire ; sa consécration ne serait possible que par le voyage, car il n'y a pas de destin sans déplacement. Lorsque Bohort commence sa quête, il se présente au vieillard en robe de religieux exactement par le titre de *chevaliers erranz* :

– Sire, fet il, de ge sui. i. *chevaliers erranz* qui sui meu en une queste dont je vodroie bien que Nostre Sires me conseillast. Car c'est la plus haute queste qui onques mes fust commencie, c'est la Queste del Saint Graal, ou cil avra tant d'enor terriene, qui a fin la porra mener, que cuer d'ome mortel ne le porroit mie penser¹⁹⁶.

Bohort se définit lui-même par l'errance : il se place dans une condition de mouvement, de constante recherche de réponses. Il est, en somme, en quête de Vérité. Il sait, d'ailleurs, qu'il ne s'agit pas d'une simple quête : la récompense n'est pas matérielle et visible, mais spirituelle et invisible¹⁹⁷. Il l'identifie comme la plus *haute queste* qui n'ait jamais été entreprise auparavant ; elle se situe, en effet, dans le plan de l'intelligible, et celui qui parviendra à l'achever (« cil avra tant d'enor terriene ») sera récompensé sur Terre d'un honneur que le cœur humain ne pourrait même pas envisager. La récompense est la rencontre avec l'essence divine, l'expérience mystique qui consiste en la *conjointure* entre l'objet visible et son essence invisible¹⁹⁸.

Dans la *Queste*, cette potentialité de mobilité est exploitée pour des fins évangéliques : l'errance chevaleresque est ainsi associée à la responsabilité apostolique de devoir propager la Parole de l'Évangile, une notion qui est connue sous le nom de *missio canonica*, voire encore de mission intérieure¹⁹⁹. L'Évangélisation est donc une

196 *Queste*, § 197, l. 14-19, p. 414, en italique par moi.

197 Hugues de Saint-Victor affirme, d'après le *Commentarius in hierarchiam coelestem*, que tous les objets visibles nous sont offerts de façon visible pour éveiller notre sens symbolique et nous conduire, au travers de leur transmission figurée, vers une déclaration des objets invisibles. La sensibilisation à une beauté propre à la dimension humaine est principalement dirigée vers une découverte du beau intelligible.

198 Le *Saint Vessel* a une consistance à la fois matérielle et spirituelle : sa dimension nourricière est évoquée par l'image concrète d'un contenant de nourriture terrestre (un calice, voire une écuelle, une assiette, etc.), mais également par l'image sacramentelle de l'hostie, le *signum sacrum*. L'expérience mystique permet donc de trouver dans les joies spirituelles la substance pour combler les nécessités corporelles.

199 « Avant de se séparer de ses disciples, Jésus-Christ leur donna l'ordre d'évangéliser toutes les nations, en commençant par la Palestine (Matth. XXVIII, 16-20 ; Act. I, 8). Cet ordre est le point de départ de l'activité missionnaire de l'Église et de celle des croyants. L'Église chercha d'abord à amener à la foi ceux qui ne la possédaient pas. Mais lorsqu'elle fut organisée, on dut s'occuper d'entretenir et de vivifier la foi des croyants, de faire naître ou de réveiller la piété chez ceux de ses membres qui ne connaissent pas, par une expérience personnelle, la vie de la foi. La mission intérieure n'a pas d'autre but que celui-là » (Frédéric Lichtenberger, *Encyclopédie des Sciences religieuses*, vol. IX, *op. cit.*, p. 185-86).

tâche dont les chevaliers célestiels doivent s'acquitter pour rendre service à leur Seigneur et honorer leur statut de chevalier du Christ. Par ce dernier, les trois élus sont appelés à prêcher la vraie loi à travers le monde lors de la cérémonie du Graal à Corbenic :

Car ge le faz en la semblance de mes apostres. Car tot autressi com il mangierent avec moi le jor de la Ceine, tot aussi mangiez vos ore avec moi a la table de cest Saint Graal. Et estes. xii. ausi com il furent. xii. apostre, et je sui li treziesmes par desus vos, qui doi estre vostre mestres et vostre pastor. Et tot aussi come ge les departi et fis aler par tot le monde por preechier la veraie loi, tot ausi vos depart je les uns ça, les autres la. Et morroiz toz en cestui servise, fors l'un de vos²⁰⁰.

Le Christ apparaît aux élus sous la forme d'un homme souffrant, image de la Passion et symbole du Salut²⁰¹. Il s'adresse aux élus en le comparant à ses apôtres : comme les douze disciples étaient présents à sa table le jour de la Cène, les douze chevaliers (Galaad, Perceval, Bohort, les trois venant de Gaule, les trois venant d'Irlande et les trois venant d'Écosse²⁰²) sont à la table du Saint Graal. Et il leur donne le même ordre qu'il a donné aux apôtres : « aller par tot le monde por preechier la veraie loi ». Il leur donne donc la *beneïçon* (« bénédiction ») pour qu'ils accomplissent leur mission évangélique : tous les chevaliers doivent prôner la Parole sacrée et mourir en exerçant la volonté du Christ, à l'exception de Galaad, qui abandonnera son enveloppe corporelle après avoir atteint les mystères du Graal²⁰³.

Le *chevaliers erranz* s'avère être un recours stratégique pour l'auteur de la *Queste* : il incarne, d'un côté, la figure « la plus haute de la société féodale des XII^e et XIII^e siècles²⁰⁴ », et de l'autre, un expédient narratif très réussi permettant de mettre en avant les principes évangéliques de la prédication. Ainsi l'errance se combine-t-elle à l'évangélisation, en donnant naissance à une nouvelle forme de chevalerie qui s'inscrit

200 *Queste*, § 323, l. 3-12, p. 638.

201 « Et lors es gardent, si voient. i. home oissir del Saint Vessel ausi come tout nu, et avoit les mains saignanz et les piez et le cors » (*ibid.*, § 322, l. 5-7, p. 634).

202 « Il s'assient tuit en mi le palès. Lors demande Galaaz dom il sont. Et li troi dient qu'il sont de Gaule, et li autre troi dient qu'il sont d'Illande, et li autre troi dient qu'il sont de la marche d'Escoce » (*ibid.*, § 319, l. 24-27, p. 630).

203 « Lors revint devant la table, si se met a genoillons, si n'i ot gueres demoré com il chaï adenz sor el pavement del palés, que l'ame li estoit ja hors del cors. Si l'en portoient li ange fesant grant joie et beneissant Nostre Seignor » (*ibid.*, § 332, l. 5-8, p. 652).

204 Jean Frappier, « Le Graal et la chevalerie », *op. cit.*, p. 167.

parfaitement dans la vision de la vie comme une lutte spirituelle entre le Bien et le Mal, conformément à la doctrine de Saint Bernard.

II.2. L'alliance des valeurs chevaleresques et monastiques

La nouvelle chevalerie de transition, tout à fait humaine mais pourtant vertueuse, se situe sur le plan terrestre tout en procédant à un mouvement d'ascension spirituelle. Il s'agit donc d'une chevalerie qui se trouve entre les deux dimensions terrienne et céleste, dont la propriété distinctive est la combinaison des valeurs guerrière dépendant du contexte féodal et des valeurs religieuses appartenant au milieu monastique.

Dans la *Queste*, le chevalier errant se présente comme un *serjanz Jhesucrist*, possédant donc les qualités d'un soldat – la vaillance, la prédisposition au combat, la loyauté – et en même temps les vertus d'un moine – la chasteté, la douceur, la compassion. À ce sujet, Albert Pauphilet met en exergue l'assimilation de l'héroïsme épique dans la figure de l'humble religieux qui mène un combat au service de Dieu contre les forces du Mal :

Le mysticisme a prêté à la chrétienté une figure guerrière. L'humble religieux qui, dans le fond de sa cellule, s'efforce à la sainteté par les pratiques [,] se compare magnifiquement aux héros d'épopée : lui aussi est un combattant, un « chevalier », champion du plus grand roi du monde²⁰⁵.

Le mysticisme attribue au moine l'allure d'un combattant : le chemin spirituel est bien évidemment un retournement vers le moi intérieur, mais elle implique impérativement de l'action. Il s'agit d'une quête de dilection qui pousse l'homme à se dépasser, à aller au-delà de ses limites, pour atteindre la Vérité²⁰⁶. C'est pourquoi la figure du chevalier est pertinente à l'ambition catéchétique.

205 Albert Pauphilet, *Études sur La Queste*, *op. cit.*, p. 63.

206 Jean Markale affirme : « La première chose à remarquer, c'est que la quête suppose l'action. Il faut qu'il se passe quelque chose, il faut que quelqu'un agisse et rétablisse une situation désespérée. [...] L'action est donc impérative. Et il faut tenter l'impossible. C'est donc une invitation à se dépasser, à aller *au-delà de ce qui va de soi*, dans une recherche qui vise à trouver le rideau de nuages de l'inconnu » (*Le Graal*, Paris, Éditions Retz, coll. « Question de », 1982, p. 252).

Tout au long de la *Queste*, il est possible d'observer la glorification de cette alliance entre les valeurs chevaleresques et monastiques. Un moment de particulière importance est repérable lorsque Lancelot se trouve chez un ermite. En effet, ce dernier fait une exposition des bonnes vertus que Lancelot possédait avant qu'il reçoive le haut ordre de chevalerie, et qu'il a ensuite perdues le jour où il est tombé dans le péché²⁰⁷. Avant de devenir chevalier, Lancelot possédait, avant tout autre vertu, la *virginité*²⁰⁸ : son état virginal était si pur qu'aucune pensée charnelle le touchait ; au contraire il rejetait avec dégoût tout appétit luxurieux, car la préservation de la pureté du corps était pour lui le trait le plus noble d'un chevalier. Ensuite, il possédait l'*humilité*²⁰⁹ : il redoutait la colère de Dieu, et pour cette raison il agissait avec une conduite irréprochable. L'auteur de la *Queste* considère l'humilité comme une des vertus les plus précieuses, en s'appuyant sur la pensée de Saint Bernard, qui voyait dans l'humilité la source de toutes les autres vertus, et surtout un atout pour les conserver²¹⁰. Enfin, même si l'ermite ne l'affirme pas de manière explicite, Lancelot possédait l'*obeissance*²¹¹ : il avance à petits pas, la tête baissée en signe de respect, en redoutant la volonté de son Créateur²¹².

Cette première énumération correspond aux valeurs fondamentales du monachisme. L'ermite enchaîne ensuite une autre série de vertus, qui appartiennent cette fois-ci au domaine chevaleresque. Il nomme d'abord la *sofrance* (« patience ») qui,

207 L'ermite dit à Lancelot : « Car devant ce que tu fusses chevalier avoies tu hebergiés en toi totes bones vertuz si naturellement que je ne sai nul juene hom qui poïst estre tes parelz » (*Queste*, § 150, l. 4-7, p. 330).

208 « Car tu avoies tot premierement virginité hebergié en toi si verairement que onques ne l'avoies enfreinie en volenté ne en ovre » (*ibid.*, l. 7-8).

209 « Après ceste vertu, qui tant est merveilleuse, avoies en toi humilité » (*ibid.*, l. 16-17).

210 « C'est par l'humilité que nous recevons les autres vertus ; c'est par elle aussi que nous les conservons » (Saint Bernard de Clairvaux, *Œuvres complètes de saint Bernard*, Lettre XLII, chapitre V, traduction par M. l'abbé Charpentier, Paris, 1886, II, 251).

211 L'obéissance est une vertu fondamentale dans le milieu monastique, d'où le fait que Saint Bernard la réclame comme une obligation morale dans la lettre 42 : « Le rapport moine / évêque conjugue un lien horizontal communautaire, une solidarité naturelle entre gens d'Église, la *familiaritas*, avec un lien vertical, un rapport hiérarchique d'autorité, l'*auctoritas*. Bernard dénonce les abbés cisterciens qui cherchent à s'émanciper de la tutelle de l'évêque (*emancipentur*). Il stigmatise ceux qui prétendent agir au nom de la liberté de l'Église et affirme qu'en tant qu'abbé de Clairvaux il ne lui viendrait jamais à l'esprit de se dégager de l'obéissance due à son évêque diocésain (*mei pontificis*). Donc, la soumission des moines à leur évêque, le rejet de l'émancipation, l'obéissance sont explicitement exigés par Bernard » (Damien Boquet, « Le gouvernement de soi et des autres selon Saint Bernard de Clairvaux : Lecture de la lettre 42, *De Moribus et officio episcoporum* », in *Le Pouvoir au Moyen Âge. Idéologies, pratiques, représentations*, 2005, Aix-en-Provence, p. 284).

212 L'ermite insiste sur l'attitude exemplaire de Lancelot avant qu'il devienne chevalier : « Einsi fesoit tu quant ut estoies damoisiaux, que tu dotoies et amoies ton criator sor totes choses et disoies que l'en ne devoit nule terriene chose doter, mes l'en devoit douter celui qui pooit destruire cors et ame et geter en enfer » (*Queste*, § 150, l. 27-31, p. 332).

comme une émeraude restant toujours verte, ne perd jamais son éclat et sa force, en remportant toujours la victoire et l'honneur contre l'adversaire²¹³. Puis, la *droiture* : une vertu si « haute » qu'elle maintient toutes les autres à leur juste place, elle suit toujours la vérité et la justesse, en rendant à chacun les récompenses qu'il mérite²¹⁴. Et en dernier, la *charité* : l'acte inspiré par l'amour du prochain²¹⁵. Ainsi Lancelot, « garniz de totes bontés et de totes vertuz terrienes²¹⁶ », entre dans le haut ordre de chevalerie, jusqu'au jour où l'Ennemi réussit à le tourner vers le péché mortel et la damnation, en le faisant tromper par le biais d'une femme, la reine Guenièvre.

Ce parallélisme entre la première série de vertus, rattachée au monde du cloître, et la deuxième, reliée à l'héroïsme chevaleresque, trouve une synthèse durant les aventures de Bohort. En effet, au début de sa quête, le chevalier errant rencontre le vieillard en habits de religieux et celui-ci lui explique – de manière redondante pour le lecteur – le caractère extraordinaire de la Quête. Il lui rappelle que tout homme qui a péché doit se purifier, par la confession, avant de se lancer dans la recherche du Saint Graal et de mériter la « douce viande²¹⁷ » que le Créateur lui réserve. Il insiste sur la nécessité d'un revirement dans la conduite de la chevalerie, qui de terrienne doit passer à céleste :

Car tot einsi com la viande terriene est changié a la celestiel, tot aussi covient il que cil qui jusques a cest terme ont esté terrien, c'est a dire que li chevalier qui jusque ci ont esté pecheor, soient changié de terrien en celestiel, et lessent lor pechiez et lor ordures et viegnent a confession et a repentance, et deviegnent chevalier Jesucrist et portent l'escu Jesucrist, c'est patience et humilité²¹⁸.

La nouvelle chevalerie spirituelle se distingue donc par deux vertus principales, qui constituent « l'escu Jesucrist » qu'elle doit porter avec honneur : la patience et l'humilité. Conformément à l'exposition que l'ermite fait à Lancelot, la patience est une vertu qui appartient à l'ordre de la chevalerie, puisque les combattants célestes ne

213 « Car sofrance n'avra ja si fort tentacion que ele poisse estre veincue, ainz est toz dis verdoianz et en vive force que ja nus n'ira encontre qu'ele n'emport toz jorz la vitoire et l'enor » (*ibid.*, § 151, l. 3-6, p. 332).

214 « Droiture si est une vertuz si haute et si poissanz que par li sont totes les autres tenues en droit point, ne ja nule foiz ne se changera, et a chascun rendra ce qu'il avra deservi et ce que droiz li dorra » (*ibid.*, l. 13-16).

215 « Car se tu eusses totes les richeces del monde entre tes mains tu les osasses bien doner por amor de ton criator » (*ibid.*, l. 23-25, p. 332-34).

216 *Ibid.*, § 152, l. 1-2, p. 334.

217 *Ibid.*, § 197, l. 41, p. 414.

218 *Ibid.*, § 197, l. 44-51, p. 414-16.

peuvent pas s'adonner à la fureur homicide et à la vengeance ; l'humilité, au contraire, est une vertu monastique qui permet de se prosterner volontairement devant Dieu, en reconnaissant sa propre faiblesse face aux œuvres divines. Telles sont les qualités par lesquelles la Table ronde a été fondée, comme le souligne un ermite en réprimandant Gauvain : « Et por ce dit l'en qu'ele fu fondée en patience et en humilité²¹⁹ ».

Finalement, on peut constater que la synthèse proposée par le religieux est incarnée par le personnage de Bohort : en effet, le chevalier le plus humain de la *Queste* se caractérise par une grande humilité et une patience remarquable face aux aventures qu'il affronte, en choisissant d'agir toujours avec discernement et de se livrer tout entier à la volonté divine. Lorsqu'au château Carcelois, après avoir tué un nombre impressionnant d'hommes, les trois élus s'interrogent sur la justesse de leur geste, Bohort affirme avec assurance que si Dieu avait voulu que les chevaliers-pécheurs vivent plus longtemps, il ne les aurait pas laissés mourir ainsi. Il reconnaît donc dans ce massacre la volonté de Dieu, qui a envoyé ses soldats pour punir les renégats qui l'avaient offensé²²⁰. C'est pourquoi Alexandre Micha le définit comme « Bohort le sage », car il est le seul chevalier « qui a réfléchi sur le problème du libre arbitre, qui pèse le pour et le contre avant de prendre une décision²²¹ ».

219 *Ibid.*, § 191, l. 13-14, p. 400.

220 « Certes, fet Boorz, je ne quit mie que se Nostre Sires les amast de riens, que il fussent si martirié com il sont. Mes il ont esté par aventure aucune jent renoiee et malooite et ont tant mesfet vers Nostre Seigneur qu'il ne voloit pas que il regnassent plus. Por ce, si nos i envoa ça Nostre Sires por els destruire » (*ibid.*, § 276, l. 18-23, p. 554).

221 Alexandre Micha, *Essais sur le Cycle du Lancelot-Graal*, *op. cit.*, p. 206.

III. Diableries et tentations :

le combat contre l'*anemi*

III.1. La tentation charnelle

Les chevaliers de la *Queste* affrontent des aventures qui sont de l'ordre de l'intériorité, se confrontant ainsi à ce qu'ils refusent de reconnaître en eux-mêmes. Ils se situent au milieu de la lutte entre les forces du Bien et du Mal, en suivant un parcours initiatique qui teste sans cesse la solidité de leur foi²²². Chaque participant de la Quête est donc exposé à des tentations, de nature physique ou bien spirituelle, dont l'issue déterminera l'accès aux mystères du Graal. C'est dans ce cadre que la figure du diable, nommé plus précisément « Ennemi », joue un rôle indispensable, non seulement en tant qu'opposant principal des chevaliers, mais également comme recours catéchétique.

En effet, le fantastique diabolique a des fins didactiques : le diable a une fonction « terroriste » qui vise à ébranler la sensibilité du croyant et faire chanceler sa foi par toute une série d'actes de violence et d'intimidations. Comme le démontre Francis Dubost, la *Queste* procède par le *chastoiement* : il s'agit d'un procédé par l'exemple, qui oppose d'un côté l'idéal céleste incarné par Galaad, et de l'autre toute une série de comportements plus au moins blâmables qui nécessitent d'être réprimandés. Le diable dessert ainsi la fonction de perturbation : il fournit les éléments exigés pour mettre en place une situation de danger spirituel, dans laquelle le héros pourra primer sur l'Ennemi ou bien être châtié pour son défaut moral²²³.

222 « La guerre entre les forces du mal et celles du bien est, dès lors [dès le sacrifice du Christ], plus équilibrée, les premières gardant à leur avantage le péché originel, les secondes trouvant dans l'Incarnation un argument plus puissant encore et rappelant que l'homme a, depuis lors, les moyens de retrouver l'harmonie perdue avec Dieu » (Jérôme Baschet, *La civilisation féodale*, *op. cit.*, p. 541).

223 « La *Queste del Saint Graal* adopte une position de maîtrise pour présenter à la chevalerie un texte de *chastoiement* qui contient toute une analogie des pièges diaboliques. Le *chastoiement* procède par l'exemple et montre, à côté de l'idéal *céleste*, représenté par Galaad, toute une gamme de comportements mondains plus au moins blâmables. Le chevalier est ramené au rang de l'élève à instruire, et la fonction didactique se trouve partagée entre une instance narrative extérieure au récit, et la voix de l'homme de Dieu, providentiellement installé dans la diégèse. Le diable fournit le sujet et les scénarios des différents *exempla* édifiants. Il représente le danger

La figure du diable participe d'une « propagande de la contrition » : elle positionne le croyant dans un contexte de rivalité qui reflète la conception de la vie chrétienne comme un combat entre des forces opposées, et l'incite à se défendre en s'appuyant sur une foi solide. C'est pourquoi le diable est paradoxalement un instrument au service du prédicateur :

Il s'agit d'une littérature au service de la propagande de la contrition dont la première démarche est la crainte salutaire. Satan est paradoxalement un auxiliaire commode pour le prédicateur ou le confesseur ; mais il gêne les moralistes et les encombre au point qu'ils omettent de le faire intervenir, parce que la conquête de l'autonomie est un triomphe sur soi-même et non la défaite d'un adversaire (effectivement désigné en langue d'oïl par les termes d'*anemi* ou d'*aversier*) dont la puissance sur les âmes pourrait être contradictoire avec une authentique revendication de la liberté²²⁴.

Le contexte combattant qui se profile dans la *Queste* est juste un recours narratif. Le vrai combat se déroule à l'intérieur de chacun des chevaliers, ce qui mène, comme l'explique Jean-Charles Payen, à « un triomphe sur soi-même et non la défaite d'un adversaire ». En effet, la faute du pécheur n'est pas d'avoir cédé aux tentations de l'Ennemi, mais de mal avoir utilisé la liberté dont il dispose. « La *mala voluntas* est une volonté déviée dont le choix a pour effet d'enfermer l'individu dans la finitude », continue Jean-Charles Payen ; « la *bona voluntas* au contraire apporte au même individu l'infinité de la plénitude divine²²⁵ ». Le diabolique se rattache à un merveilleux superflu, utilisé de manière un peu facile, pour impressionner la lecture²²⁶ : le vrai Mal n'est pas à chercher dans la créature monstrueuse qui persécute les chevaliers, il siège au contraire dans le cœur de l'homme.

spirituel. Il est porteur d'une menace surnaturelle presque toujours dissimulée, et il assure ainsi la fonction de perturbation qui justifie toute entreprise » (Francis Dubost, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale [XIIème – XIIIème siècle]. L'Autre, L'Ailleurs, l'Autrefois*, vol. 2, Paris, Honoré Champion Éditeur, coll. « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge », 1991, p. 761.

224 Jean-Charles Payen, « Pour en finir avec le diable médiéval ou pourquoi poètes et théologiens du moyen-âge ont-ils scrupule à croire au démon ? », in *Le diable au Moyen Âge : Doctrine, problèmes moraux, représentations*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, coll. « Senefiance », 1979, p. 2.

225 *Ibid.*, p. 3.

226 Dans le roman le diable n'apparaît jamais par sa véritable apparence : il se présente sous les traits de personnages trompeurs, tels une jeune demoiselle ou un faux ermite, qui mettent en scène la tentation. Lorsqu'il est vaincu, il s'enfuit tumultueusement en laissant derrière lui de la fumée, des rafales de vent infernal et de la puanteur.

Au sein de la *Queste*, la tentation suprême est l'amour courtois, qui trouve son apogée dans la relation adultérine entre Lancelot et la reine Guenièvre²²⁷. Le roman condamne considérablement l'amour charnel, en faisant l'apologie de la virginité, qui n'est pas seulement une intégrité corporelle, mais également une intégrité spirituelle. En effet, une différence existe entre pucelage et virginité : le premier ne peut pas s'égaliser à la virginité, car c'est une vertu qui possède tout homme n'ayant jamais eu de relations sexuelles ; la virginité, en revanche, est une vertu plus haute et estimable, car elle mène à refuser tout désir charnel au profit de l'amour divin²²⁸.

Par conséquent, l'épreuve par laquelle doivent passer la plupart des chevaliers est la tentation d'une jeune fille qui se montre désireuse de passer la nuit avec eux. En ce qui concerne Bohort, après avoir négligé son frère pour sauveur une jeune fille qui était en passe de se faire violer, il rencontre un faux ermite – qui se révélera ensuite le diable – qui l'incite à abandonner son vœu de chasteté, car sinon elle sera la cause de tant de maux. Il le mène dans une tour où l'attend une femme de « toute biauté terriene²²⁹ », qui se présente à lui comme la dame la plus puissante qui existe, et celle qui l'aime le plus. Elle le sollicite alors pour qu'il renonce à sa chasteté :

– Ah ! Boorz, fet ele, a ce ne regardez pas ! Il convient que vos fetes ma volenté et se je ne vos amasse plus que autre fame ne fet home, je ne vos en priasse pas, car ce n'est mie costume ne maniere de feme qu'ele prit avant l'ome, tot l'aint ele bien. Mes la grant beance que je ai en vos eue et la grant amor dont je vos ai toz jorz amé moine mon cuer a ce et efforce si durement qu'il me covient que je die ce que je ai toz jorz celé. Si vos pri biax dous ami, que vos m'otroiez ce que je vos requier, ce est que vos jesez anuit avec moi²³⁰.

Refusant tout consentement, Bohort cause un immense chagrin à la dame, qui lui promet de se tuer sous yeux. Elle monte donc sur la tour accompagnée de douze

227 E. Jane Burns écrit : « At times in the *Queste* the devil chooses to inhabit a living human female to trick his male prey, as in the case of Guenevere, cast by the tales narrator as a second Eve » (« Devilish Ways: Sexing the Subject in the 'Queste Del Saint Graal' », in *Arthuriana*, vol. 8, no. 2, 1998, p. 19).

228 « Et sachiez que pucelages et virginitez ne sont mie une meisme chose, ainçois i a molt grant diference entre l'un et l'autre. Car pucelages ne se puet de trop de trop aparagier a virginité, et si vos dirai por quoi. Pucelages si est une vertuz que tuit cil et totes celes ont en els qui onques n'orent atochement d'ome ne charnel conpaignie de luxure. Mes virginitez est trop plus haute chose et molt plus merveilleuse : car nus ne la puet avoir, soit home soit feme, por quoi il ait talent de charnel atochement » (*Queste*, § 255, l. 10-19, p. 520).

229 *Ibid.*, § 220, l. 21, p. 452.

230 *Ibid.*, § 221, l. 15-24, p. 452-454.

demoiselles, en le menaçant de se laisser tomber s'il ne cède pas à sa demande. Bohort, qui pense pourtant qu'il vaut mieux qu'elles perdent leurs âmes plutôt que lui la sienne, il répond qu'il reste intransigeant. Toutes les femmes se jettent de la tour et Bohort fait le signe de croix, en dévoilant ainsi la tromperie diabolique. Il se rend enfin compte que c'était un piège du Malin, qui voulait le mener « a perdicion de cors et a destruction de l'ame²³¹ ».

Bohort parvient à échapper à la tentation charnelle par une grande fermeté d'esprit et, surtout, par une foi solide en Jésus-Christ, qui vient à son secours quand il se fait le signe de croix. Ce geste rituel, simple mais efficace, constitue un véritable exorcisme contre les forces diaboliques, qui s'enfuient dès qu'il est réalisé.

III.2. Le péché de *desesperance*

Le but de l'Ennemi étant d'ébranler la foi du croyant, il se sert de ses faiblesses pour le conduire au désespoir. En effet, le péché de *desesperance* consiste à perdre toute confiance en la volonté divine, en abandonnant tout effort spirituel et en se livrant ainsi de plein gré aux griffes du diable. Il s'agit d'une forme de reniement vis-à-vis du Créateur : « le péché contre l'Esprit, celui pour lequel il est interdit de prier, est identifié avec le Désespoir, péché de Judas, qui ne croyait même plus à l'infinité de la clémence divine²³² ».

Cependant, il ne faut pas confondre désespoir providentiel et désespoir diabolique : le premier intervient pour mettre à l'épreuve le chevalier, en lui faisant prendre conscience de son imperfection et en lui donnant une occasion pour se racheter ; le deuxième participe de l'éloignement de l'essence divine, en conduisant le pécheur envahi par le chagrin à perdre toute certitude, et donc sa foi. Perceval en est le meilleur exemple, si on compare l'épisode où il est mis à l'épreuve par le Bon Chevalier et celui où il est emporté sur une île déserte par le cheval noir²³³. Néanmoins, lorsque Perceval se désespère, le terme employé pour indiquer sa douleur est celui de *duel*²³⁴ : après avoir

231 *Ibid.*, § 223, l. 3, p. 456.

232 Jean-Charles Payen, « La pénitence dans le contexte culturel des XII^e et XIII^e siècles : des doctrines contritionnistes aux pénitentiels vernaculaires », in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 61, no. 3, 1977, p. 405.

233 Jean-Charles Payen, « Le motif du repentir dans le *Lancelot-Graal* », *op. cit.*, p.82.

234 « Duel, avec le sens de “douleur, chagrin”, exprime uniquement une souffrance d'ordre psychologique et moral (*mener grand duel* en AF signifie “éprouver une grande douleur” » (Olivier Bertrand, Silvère Menegaldo, *Vocabulaire d'ancien français*, 3e édition, Paris, Armand

perdu de vue le Bon Chevalier, il jette par terre son écu et son épée, il enlève le heaume de sa tête et se met à pleurer, en poussant des cris et des blâmes²³⁵. Perceval pleure comme un enfant innocent ; et bien que l'Ennemi le tente à plusieurs reprises, il n'arrivera pas à attaquer sa foi, car « si se fie plus en l'aide Deu que en soi²³⁶ ».

En revanche, chez les chevaliers dont la nature est plus proche de l'homme ordinaire, tels que Lancelot et Bohort, le terme de *desesperance* apparaît de manière explicite. Quand Bohort demande à l'homme en faux habits de religion s'il avait des informations au sujet de son frère, celui-ci lui répond :

– Ha ! Boorz, fet il, se je ne quidoie que vos vos en corrocissiez trop, et que vos n'en chaïssiez en desesperance, je vos en diroie la verité tele com je la sai et le vos mosterroie as els²³⁷.

L'Ennemi se sert des failles de Bohort pour élargir en lui une blessure déjà présente : il s'agit de la culpabilité d'avoir abandonné son frère pour être allé secourir une jeune vierge en détresse. Il lui ment, en lui disant que son frère est mort et en lui montrant un cadavre ensanglanté qui attend d'être enterré. La malice de l'Ennemi est si grande qu'il se montre à Bohort sous l'apparence d'un homme de religieux, en lui jouant ainsi un mauvais tour par le biais des figures dont il a confiance. Comme lui explique ensuite un vrai religieux qui le détrompe sur les mensonges du diable, celui-ci veut le mettre en état de péché mortel, en le menant de manière sournoise au désespoir et à la luxure :

Quant li enemi s'aparut a toi en senblance d'ome de religion, qui te dist que tu avoies ton frere lessié occire. De ce te menti il, car tes freres n'est mie ocis, ains est encor toz vis. Mes il le te disoit por ce qu'il te voloit fere entendre folie et mener a desesperance et a luxure. Et ainsi t'eust il mis en pechié mortel, par quoi tu eusses failli au Saint Graal, se tu l'eusses creu²³⁸.

Colin, 2016 (2006), p. 85.

235 Et quant Perceval ne le pot mes voir, si a tel duel qu'il jete jus son escu et s'espee, si oste son hiaume de sa teste. Et lors recomence son duel assez greignor que devant. Si plore et crie a haute voiz, si se claime chetif, maleureus, li plus mescheanz de toz autres chevaliers et dist :

– Ore ai je failli a toz mes desirriers ! » (*Queste*, § 110, l., 3-8, p. 264).

236 *Ibid.*, § 114, l. 20-21, p. 270.

237 *Ibid.*, § 217, l. 38-41, p. 446.

238 *Ibid.*, § 227, l. 12-18, p. 464.

L'Ennemi joue sur les sentiments de Bohort, en l'accusant d'avoir tué son frère en l'ayant laissé combattre tout seul contre les chevaliers qui l'avaient agressé. Il s'insinue ainsi dans son âme pour enfoncer le couteau dans la plaie, tourmenter ses pensées et le conduire au désespoir.

Mais c'est l'homme, en définitive, qui se dirige vers la perte : le diable s'appuie juste sur des peines qui habitent déjà le cœur humain, et il peut être vaincu par la simple ouverture à la Grâce que Dieu lui offre²³⁹. Tout repose sur la liberté active de l'individu :

La Queste exprime une conception de la faute et du salut qui rend l'individu responsable : c'est en définitive l'homme qui se perd et non l'*anemi* qui le perd. Hais [*sic.*, Mais] l'action du Démon est mise en échec par la liberté active de l'individu, lorsque cette liberté accepte de s'ouvrir à la grâce divine, qui intervient sans cesse pour empêcher la chute, le message de *la Queste* est que Satan n'est pas si redoutable, pourvu que l'on ne désespère point – et dans l'épisode où Bohort est affronté à la désespérance, c'est le remords d'avoir négligé de secourir son frère Lionel qui le précipite au bord de l'abîme : le faux ermite qui tente de l'acculer au suicide n'est là que pour envenimer la plaie vive qui le déchire. Le Diable pèse sur la balance, mais celle-ci n'a préalablement basculé : [*sic.*] qu'à cause de notre propre faiblesse²⁴⁰.

Finalement, l'Ennemi n'est pas le véritable adversaire de l'homme : son rival se trouve en lui-même et exploite sans retenue ses faiblesses et ses fragilités pour le conduire sur le mauvais chemin, pour le faire déchoir²⁴¹. La damnation de chaque homme dépend donc de sa propre faiblesse, de la fermeté de sa foi et de sa capacité de discerner le bien et du mal. L'individu, en somme, est responsable de sa faute et de son Salut.


239 Thomas Pavel écrit : « Dans *la Quête* la divinité tente les chevaliers, les met à l'épreuve, leur tend des pièges, les laisse hésiter, errer, parfois perdre l'espoir. Elle demeure cachée, incompréhensible. D'ordinaire dans les romans de chevalerie les protagonistes s'efforcent de montrer à la fois qu'ils participent aux soucis de leur monde et qu'ils les dépassent. *La Quête* perturbe leur assurance, affaiblit leurs liens avec l'univers visible et corrode leur fierté » (*La Pensée du roman*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2014, p. 97).

240 Jean-Charles Payen, « Pour en finir avec le diable médiéval », *op. cit.*, p. 4-5.

241 Francis Dubost écrit : « Entre Dieu et l'homme il existe, enseignent les textes sacrés, un rapport de similitude. Le second a été créé à l'image du premier. Inversement, entre l'homme et le diable, il y a toujours un rapport de dissemblance. Le diable, c'est toute l'horreur que l'homme refuse de reconnaître en lui et dont il se débarrasse pour construire l'image d'un autre, sans savoir que cette *étrangeté* inavouable, celée et scellée, c'est encore une partie de lui-même » (*Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale*, *op. cit.*, p. 633).

Pour échapper au péché de *desperance*, il faut avoir une foi solide et avoir toujours confiance en l'action divine : car tout est épreuve de dignité, et seulement si on affronte les tribulations avec l'humilité que prône le fils de Dieu on pourra être récompensé des efforts que l'on a faits. Il faut garder, somme toute, l'espérance : quand, à bord de la nef, un ermite interprète la vision de Perceval au sujet de deux dames, une montée sur un lion et l'autre sur un serpent, il le déclare nettement : « Cele dame siet sor le lion, qui est Jesucrist ; cele dame si est Foi, Esperance, creance, batesme²⁴² ». Pour accéder aux mystères du Graal, il ne faut jamais abandonner l'amour du Christ qui nous donne réconfort et paix.

III.3. Le feu purificateur

ans la *Queste*, l'isotopie du feu est très fréquente : la référence constante à la lumière, à la flamme, au soleil et à la chaleur participe de la propagande évangélique, qui oppose le feu de Jésus-Christ à la glace de l'Ennemi. D'ailleurs, le roman commence le jour de la Pentecôte, la festivité chrétienne qui célèbre l'effusion du Saint-Esprit sur un groupe de disciples du Christ. Le Saint-Esprit se présente justement sous la forme de flammes, semblables à des langues de feu, qui se posent sur la tête de chacun²⁴³. La venue du Saint-Esprit correspond donc au moment où les disciples reçoivent la Grâce divine et s'apprêtent à accomplir la mission évangélique : ils acquièrent, en effet, la capacité de s'exprimer dans d'autres langues et d'être compris par des étrangers, réalisant le miracle de glossolalie²⁴⁴. C'est pourquoi l'apparition à la cour d'Arthur du *Saint Vessel*, qui est désormais assimilé à la Grâce spirituelle²⁴⁵, est une reproduction des événements extraordinaires qui se sont

242 *Queste*, § 125, l.9-10, p. 284-86.

243 « Le jour de la Pentecôte, ils étaient tous ensemble dans le même lieu. Tout à coup il vint du ciel un bruit comme celui d'un vent impétueux, et il remplit toute la maison où ils étaient assis. Des langues, semblables à des langues de feu, leur apparurent, séparées les unes des autres, et se posèrent sur chacun d'eux. Et ils furent tous remplis du Saint-Esprit, et se mirent à parler en d'autres langues, selon que l'Esprit leur donnait de s'exprimer » (Actes des apôtres, 2:1-4).

244 La glossolalie est un phénomène surnaturel qui consiste à parler et à prier à haute voix dans une langue ayant l'aspect d'une langue étrangère, inconnue par le locuteur. Saint Paul, dans son *Épître aux Corinthiens*, l'identifie à une prière ineffable et secrète adressée à Dieu.

245 « Chez Robert de Boron, le *graal-veissel* devient le Saint Graal en référence à la grâce du Saint Esprit. Il symbolise, suivant une proximité phonétique des deux mots, la *grace* spirituelle réservée aux fidèles. Plusieurs emplois du mot *veissel* accompagnent le mot *grace*, comme si le second terme constituait la glose théologique du premier. La valeur eucharistique du *graal* se résout en une valeur plus spécifiquement eschatologique ; l'assimilation du *graal* à la troisième personne de la Trinité permettra la méditation des romans en prose (surtout la *Quête*) sur le

passés le jour de la Pentecôte : un coup de tonnerre et une immense lumière précèdent le cortège du Graal, qui apparaît recouvert d'une étoffe de samit blanc²⁴⁶.

En outre, dans la *Queste*, on peut voir que le Christ est présenté comme le soleil qui réchauffe le cœur du pénitent avec le feu du Saint-Esprit :

Car quant li soleuz, en qoi nos entendons Jesucrist, qui est veraie lumiere, eschaufe le pecheor del feu del Saint-Esprit, petit li puet puis forfere la froidure ne la gelee de l'enemi, por qu'il ait fichié son cuer el haut soleil²⁴⁷.

Par la métaphore du soleil, l'auteur de la *Queste* nous explique que le Christ est l'émetteur de la Grâce, qui est transmise au destinataire – le pécheur – par le moyen du Saint-Esprit. Ce dernier prend l'apparence du feu, une image qui transpose parfaitement le concept de purification spirituelle. Les rituels du pénitent – en partant de la contrition, en passant ensuite par la confession, et en se dirigeant enfin vers la rédemption – agissent comme un véritable feu qui purifie l'âme en la « détachant » des péchés commis. « Si le sacrement purificateur ne restitue pas totalement à l'homme la pureté de ses origines édéniques » affirme Jérôme Baschet « du moins efface-t-il le poids accablant de la faute originelle et lui offre-t-il l'occasion presque inespérée de sa rédemption²⁴⁸ ».

La question du feu comme image eschatologique commence à être discutée au début du XII^e siècle, quand les débats au sujet de la *pœna purgatoriae* se font de plus en plus vifs. En effet, la conception de l'au-delà subit un remaniement à cette époque : la vision médiévale étant fortement spatialisante, elle conçoit un troisième lieu qui puisse accueillir les défunts après le jour du Jugement dernier, qui prévoyait jusqu'alors deux catégories, les élus et les damnés. Ce troisième lieu, le Purgatoire, où les âmes des justes

symbolisme trinitaire qui doit achever la destinée terrestre et spirituelle de la chevalerie » (Philippe Walter, *La mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, Paris-Genève, Éditions Champion-Slatkine, coll. « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge », 1989, p. 516).

246 « Et quant il se furent tuit assis par leenz et il furent acoisié, lors oïrent venir. i. escrois de tonoirre si grant et si merueilleus qu'il lor fu avis que li palés deust fondre. Et maintenant entra leenz. i. rai de soleil qui fist le palés plus cler a. vii. Dobles qu'il n'estoit devant. Si furent tantost par leenz ausi com s'il fussent tuit enluminé de la grace del Saint Esperit, et se comencierent a entresgarder li. i. l'autre, qu'il ne savoient dont ce lor pooit estre venu. Et neporquant il n'avoit leenz home qui poist parler en dire mot de la boche, ainz furent amui tuit grant piece de tens. Quant il orent grant piece demoré en tel maniere qe nus d'els n'avoit pooir de parler, ainz s'entresgardoient ausi come bestes mues, adonc entra leenz li Sainz Graal covert d'un blanc samit » (*Queste*, § 19, l. 6-19, p. 110-12).

247 *Ibid.*, § 138, l. 27-31, p. 310-312.

248 Jérôme Baschet, *La civilisation féodale, op. cit.*, p. 532.

expient leurs fautes avant d'être admises au Paradis, prendra naissance au cours du XIII^e siècle ; mais jusqu'au moment où le Purgatoire en tant que lieu n'a pas été défini, tout repose sur le concept de feu : « la plus grande indécision règne sur le cas de cette catégorie intermédiaire », écrit Jacques Le Goff « et si la notion du feu – bien distingué du feu éternel de la géhenne – est largement admise, la localisation de ce feu est passée sous silence ou évoquée de façon très vague²⁴⁹ ». Dans le *Commentaire sur les épîtres de saint Paul* – œuvre attribuée en général à Raoul de Laon (mort en 1136) –, il est affirmé que ceux qui ont aimé le monde terrestre sans le préférer à Dieu trouveront leur Salut, mais après avoir été punis par le feu.

Or le débat se poursuit au sujet de la localisation de ce feu : se trouve-t-il sur terre ou bien après la mort ? Selon Saint Augustin, les tribulations terrestres pouvaient être conçues comme un début de purgation. Dans une œuvre d'Honorius Augustodunensis, l'*Elucidarium*, un traité des principales vérités chrétiennes qui prend la forme d'un dialogue un maître et son disciple, la notion de feu purgatoire est interrogée :

– Qu'est-ce que le feu purgatoire ?

– Certains subissent la purgation en cette vie : tantôt ce sont les douleurs physiques que les maux leur apportent, tantôt ce sont les épreuves physiques qu'ils s'imposent par des jeûnes, des veilles ou autrement ; tantôt c'est la perte des êtres chers ou de biens auxquels ils tiennent, tantôt ce sont les douleurs ou la maladie, tantôt ce sont les privations de la nourriture ou de vêtement, tantôt enfin c'est la cruauté de leur mort. Mais après la mort la purgation prend la forme soit de l'excessive chaleur du feu soit de la grande rigueur du froid, soit toute espèce d'épreuve, mais la plus faible est supérieure à la plus grande qu'on puisse imaginer en cette vie²⁵⁰.

Honorius reprend les idées augustiniennes en éclairant la nature de la purgation : certains la subissent déjà en cette vie, par des épreuves physiques qui mènent à la pénitence corporelle, ou bien des épreuves spirituelles qui participent de la purification de l'âme ; après la mort, la forme de la purgation serait plus intense, pour assurer que l'âme n'ait plus aucune souillure avant de rentrer au Paradis.

249 Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Histoire », 1991, p. 183.

250 Honorius Augustodunensis, extrait de l'*Elucidarium*, in *La naissance du purgatoire*, op. cit., p. 187.

La définition de « feu purgatoire » – voire de « feu purificateur », si on ne veut pas tomber dans le large débat au sujet du Purgatoire – d'Honorius semble correspondre parfaitement au parcours de pénitence qui est proposé dans la *Queste*, en particulier par le biais des personnages de Bohort et Lancelot. En effet, le chemin pénitentiel de Bohort, déjà analysé dans le détail, est représentatif de l'ascétisme cistercien ; Lancelot, quant à lui, subit une véritable purgation du corps et de l'esprit : lorsque ce dernier assiste à une liturgie du Graal, il oublie la défense qui lui avait été faite de ne pas rentrer dans la chambre de la cérémonie ; soudainement, une intervention divine, sous la forme d'un vent de feu, le paralyse dès qu'il met le pied dans la chambre et le fait tomber dans le sommeil pendant vingt-quatre jours :

Lors entre dedenz, si s'adrece vers la table d'argent. Et quant li vient pres, si sent .i. soffle de vent ausi chaut, ce li fu avis, come s'il fust entremellé de feu, si le feri el vis si durement que il li fu bien avis qu'il li eust tot le viaire ars et broï. Lors n'a pooir d'aler avant, com cil qui est tel atorné qu'il a perdu le pooir del cors, et del oïr et del voir, ne si n'a membre sor lui dom il aidier se puisse²⁵¹.

La léthargie de Lancelot n'est pas juste une punition divine, mais une période de purgation dans laquelle le chevalier prend conscience de « la grant malheurté²⁵² » que Dieu avait découverte en lui. Il fait donc une expérience sensorielle des merveilles divines, sans pourtant les atteindre définitivement. Contrairement à Galaad, qui parviendra à voir de près le Saint Graal en cette vie et abandonnera aussitôt son enveloppe charnelle, Lancelot trouvera le Salut après sa mort, après être passé par le feu purgatoire qui effacera tous ses péchés.

Ainsi, la manifestation de la Grâce divine est celle du feu. C'est le cas quand Bohort est sauvé par Dieu qui intervient pour le séparer de son frère. Devant la colère de Lionel, Bohort réagit encore une fois par le biais de l'humilité : il répond en se mettant en prière, à genoux devant la fureur de son ennemi, en le suppliant de s'arrêter parce que, s'il se retrouve dans l'obligation de le tuer, tous les deux seront morts dans le péché. Bohort implore Dieu d'avoir pitié de son âme, de sorte que la souffrance qu'il

251 *Queste*, § 306, l. 1-8, p. 606.

252 « J'ai, fet il, veu si grant merveilles et si grant beneurté que ma langue nel vos porroit mie descovrir, nemes cuers meismes n'i porroit mie penser, come grant chose ce est, que ce n'est mie chose terriene, mes esperitel ; que se ma maleurté ne fust et mi grant pechié, encore eusse je plus veu la ou je perdi la veue de mes euz et lo pooir del cors par la grant maleurté que Dex avoit veu en moi » (*ibid.*, § 308, l. 3-8, p. 610).

endurera sera pour lui « assoagement a l'ame et penitence²⁵³ ». L'épée à la main, Bohort s'apprête à frapper son frère lorsqu'un brandon de feu tombe du ciel pour mettre fin au combat :

Lors descendi entr'els. i. brandon de feu en semblance de foudre qui vint de vers le ciel, si en oissi une flambe si ardant que andui or escu en furent ars, et il furent si esfreé qu'il chaïrent andui a terre et jurent grant piece en paumoisson. Et com il se relievent, il se regardent et voient entr'els. ii. la terre roge del feu qui i ot esté. Mes quant Boorz voit que ses freres n'ot nul mal, si en tent ses mains vers le ciel et en mercie Nostre Seignor de bon cuer. Lors oï une voiz qui li dist :

– Boorz, lieve sus et va t'en de ci. Ne tien plus compaignie a ton frere, mes ira tot droit a la mer, si ne demore en nul leu devant que tu i soies, que Percevaux t'i atent²⁵⁴.

L'intervention divine permet à Bohort de sauver son âme : il n'est pas obligé de tuer son frère pour se protéger, en évitant ainsi de commettre un péché mortel. Le « brandon de feu » est donc le signe de la Grâce que Dieu assure à Bohort, qui devient l'emblème d'une humanité humble et repentante. La Grâce lui étant accordée, Bohort peut enfin continuer son chemin vers le Graal : il a réussi ses épreuves avec succès, il a démontré une foi solide et inébranlable, il s'est confié cœur et âme à son Seigneur. Il rentre ainsi dans le rang des élus du Graal, et c'est la voix même de Dieu qui l'invite à poursuivre sa Quête, en lui ordonnant de se diriger vers la mer pour rejoindre Perceval qui l'attend.

En conclusion, l'isotopie du feu participe de la valeur salvatrice que l'Évangile réserve à la figure du Christ. Se présentant comme le Sauveur de l'humanité, le fils de Dieu se donne à l'homme comme une source de chaleur vitale qui assure la rédemption. Il s'agit tout de même d'une flamme qui doit être entretenue et répandue par un dévouement absolu. D'ailleurs, la *Queste* nous rappelle les paroles de la Sainte Écriture : si le feu du Saint-Esprit ne réchauffe pas le cœur de celui qui proclame la parole de l'Évangile, celui qui l'écoute ne sera jamais touché par sa flamme²⁵⁵.

253 *Ibid.*, § 235, l. 16-17, p. 476.

254 *Ibid.*, § 236, l. 1-12, p. 478.

255 « Car si com la devine Escriture dit : “Cil qui n'art, ne brulle pas”, c'est a dire : “Se li feus del Saint Esperit n'eschaufe le cuer de celui qui raconte la parole de l'Evangile, ja li hom qui l'oie n'en ardera ne n'en eschaufera” » (*ibid.*, § 76, l. 38-42, p. 210).

Troisième partie

Le garant des *esperiteus choses*

I. Un personnage révélateur des mystères chrétiens

I.1. La fonction révélatrice

Les visions de Bohort représentent les passages les plus significatifs à l'égard de la doctrine chrétienne au sein de la *Queste*. Elles constituent, de fait, de véritables moments de Révélation²⁵⁶, dans lesquels Dieu se manifeste à l'homme à travers des *semblances* dont la signification céleste doit être discernée. Dans le roman, en effet, le monde sensible se donne comme « l'abécédaire par lequel le Créateur nous explique l'ordre du monde, nous parle des biens surnaturels, de la marche à suivre pour nous diriger en ce monde de manière judicieuse en vue d'obtenir les récompenses célestes²⁵⁷ ». Par conséquent, le monde sensible se prête à l'exégèse à l'égal des textes sacrés.

L'homme, en tant qu'interprète des signes que Dieu lui envoie sur terre, doit apprendre à déchiffrer le monde pour saisir leur sens religieux. À ce sujet, Paul Zumthor affirme :

Toute réalité sensible est justifiée par ce dont elle est signe. Le déchiffrement partira donc de l'intelligible pour aboutir à elle. L'immense succès que connut, durant tout le Moyen Âge la *Psychomachie* de Prudence, l'influence qu'elle exerça sur les arts plastiques, la poésie, la prédication, le dogme, témoignent de la généralité de cet état d'esprit. C'est celui-ci que systématise, en milieu scolaire et dans la tradition savante, la méthode de l'exégèse figurale de l'*Écriture sainte* : l'esprit établit une relation d'identité historique entre deux événements conçus comme également

256 « La religion chrétienne consiste proprement au mystère du rédempteur qui a retiré les hommes de la corruption du péché pour les réconcilier à Dieu dans sa personne divine. [...] La révélation donne une certitude, un sens nouveau à des vérités présumées, mais non encore vivantes et non encore appliquées à la conscience » (Frédéric Lichtenberger, *Encyclopédie des Sciences religieuses*, vol. XI, *op. cit.*, p. 179).

257 Umberto Eco, *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, *op. cit.*, p. 95.

réels, mais situés à des points différents de la durée et se définissant l'un par rapport à l'autre comme respectivement passé et futur²⁵⁸.

La *Psychomachie* de Prudence est un texte pilier de la culture médiévale, en ayant influencé un grand nombre de domaines artistiques. Sa spécificité est de présenter les événements de l'Ancien Testament comme des préfigurations du christianisme, en établissant ainsi des relations de *senefiance* entre deux événements qui se situent à des points différents de la ligne temporelle. La *Psychomachie* propose, en somme, la méthode de l'exégèse figurale qui est appliquée aux Saintes Écritures. Tout ce qui est de l'ordre de l'allégorique doit être soumis au processus herméneutique, qui déploiera les correspondances qui s'imposent entre les épisodes de l'Ancien et du Nouveau Testament : l'état de virginité sera donc l'élément analogique qui lie personnage de Judith à celui de Marie, la mère du Christ, la première triomphant d'Holopherne tout comme la deuxième remporte la victoire contre Luxure. « Saisir le sens d'une allégorie », explique Umberto Eco, « c'est saisir un rapport de convenance et jouir esthétiquement de ce rapport, avec l'appoint de l'effort interprétatif²⁵⁹ ».

La *Queste* se sert de l'allégorèse²⁶⁰ pour rendre compte du dessein religieux au travers d'une fiction théologique. En ce sens, la vision dépend de la disposition – de l'ouverture – de chaque chevalier aux vérités mystiques : si les réprouvés sont rapidement évincés de la Quête en raison de leur incapacité à interpréter les signes divins, Perceval et Bohort sont confrontés à des épreuves qui impliquent un choix, ce qui pose l'attention plutôt sur leur degré de perfectionnement spirituel. D'ailleurs, Galaad, qui est par innéité *apert* aux mystères du Graal, ne reçoit aucune vision, car le monde est pour lui intelligible. Comme le souligne Mireille Demaules, « dans la *Queste* le songe sert à éclairer la hiérarchie spirituelle des chevaliers » et « permet en outre de symboliser, de manière frappante et séduisante, les questions théologiques les plus complexes et les plus théoriques mises en œuvre dans le récit²⁶¹ ».

258 Paul Zumthor, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 1972, p. 155.

259 Umberto Eco, *Art et beauté dans l'esthétique médiévale*, *op. cit.*, p. 99.

260 Armand Strubel définit le terme : « Nous appellerons désormais *allégorie* tout ce qui relève de la création allégorique ; *parabole*, la juxtaposition de deux textes reliés par un système comparatif ; *allégorèse*, une variante de ce procédé caractérisée par la relecture d'un texte donné d'avance et dépourvu a priori de *senefiance* » (*La Rose, Renart et le Graal*, *op. cit.*, p. 26).

261 Mireille Demaules, *La Corne et l'Ivoire. Étude sur le récit de rêve dans la littérature romanesque des XIIIe et XIIIe siècles*, Paris, Honoré Champion Éditeur, coll. « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge », 2010, p. 310.

En ce qui concerne Bohort, les visions qu'il reçoit au cours de son initiation mystique ont une fonction révélatrice : elles décèlent les fondements de la théologie, en apportant un enseignement spirituel et moral. Les rêves se prêtent ainsi à une interprétation, dont le but n'est pas de dégager une prophétie, mais d'apporter une édification religieuse. En effet, les deux songes que Bohort reçoit pendant son sommeil ont sans doute une valence prémonitoire – car ils anticipent les épreuves que le chevalier affrontera par la suite –, mais ils n'ont pas de valence prophétique ; ceci parce que l'homme a le droit d'exercer son libre arbitre, conformément à ce qui est dit dans le traité *De gratia et libero arbitrio*. Les songes constituent bien évidemment un avertissement divin à l'égard des tribulations qui suivront, mais ne révèlent pas d'issues : tout est entre les mains de Bohort, qui devra faire preuve de virtuosité. « Le rêve est un espace de révélation, où peut se mesurer non seulement le degré d'élection du héros, mais aussi son degré de collaboration possible avec Dieu²⁶² ».

I.2. Les visions de Bohort

Les deux songes que reçoit Bohort se suivent durant son sommeil. Il s'agit de deux visions allégoriques qui relèvent d'une dualité : dans les deux situations, Bohort se trouve face à un choix à prendre, que ce soit entre un cygne et une corneille, ou encore entre un tronc pourri et deux fleurs de lis. Le motif du choix assure la continuité entre les deux songes, bien que la structure en diptyque rappelle la discontinuité de la dimension onirique²⁶³.

Les visions se présentent à Bohort lors de son hébergement auprès de la demoiselle déshéritée qu'il s'est chargé de défendre. Il se couche dans la chambre qu'elle lui avait somptueusement préparée et, après avoir passé une grande partie de la nuit en prière, il s'endort. Aussitôt, deux oiseaux apparaissent devant lui :

262 *Ibid.*, p. 323.

263 « De manière plus nette, les deux songes de Bohort, issus du même sommeil, juxtaposent des séquences autonomes jointes l'une à l'autre par une phrase soulignant l'hiatus : “Après ceste avision l'en avint une autre assez merveilleuse.” Dans la première vision un cygne puis une corneille interpellent Bohort, dans la seconde c'est un homme vénérable présentant à sa gauche un tronc pourri et à sa droite deux fleurs de lis. Si l'homogénéité est indirectement constituée par le motif du choix, par sa présentation en diptyque le texte parvient à suggérer l'impression de discontinu propre à l'univers onirique » (Mireille Demaules, « Forme et signification du songe dans *La Queste del Saint Graal* », in *Littératures*, 50, 2004, Tocqueville. Les Poètes de l'Amour. *La Queste del Saint Graal*, p. 165-66).

Quant il ot grant piece de la nuit esté en proieres et en oraisons, si s'endormi. Maintenant que li fu endormis, li fu avis que devant lui venoient dui oisel dont li. i. estoit ausi blans com. i. cisnes et ausi granz, et cisne ressembloit il bien. Et li autres estoit noirs a merveilles, si n'estoit mie de grant corsaje. Et il le regardoit, si li senbloit une cornille ; mes molt estoit bele en la nerté qu'ele avoit²⁶⁴.

Au sein de ce songe, deux entités se manifestent à Bohort : un oiseau blanc qui en taille et en couleur ressemble à un cygne, et un oiseau noir dont on dirait, au vu de sa taille plus petite et de sa couleur, qu'il s'agit d'une corneille. Les deux oiseaux rendent visite à Bohort pour qu'il prenne le parti d'un des deux : le *blanc oisel* le charme en lui promettant toutes les richesses de ce monde, et de le rendre « ausi biax et ausi blans » que lui ; le *noir oisel* l'invite, au contraire, à se mettre à son service dès le lendemain et à ne pas le préjuger en fonction de la couleur de son plumage (« Et sachiez que meuz valt ma nerté que autrui blanchor ne fait²⁶⁵ »). La vision vise avant tout à détromper le lecteur sur le sens préétabli des signes qui pourrait le conduire au piège : le déchiffrement des *semblances* implique un discernement constant de la part de l'exégète, qui ne doit pas prendre le langage du monde sensible comme un paradigme, mais au contraire comme un code variable. Le *blanc oisel*, qui par son plumage éblouissant pourrait désigner le divin, s'avère finalement être l'Ennemi²⁶⁶ ; alors que le *noir oisel*, qui se proclame en utilisant la reprise de la formule du *Cantique des cantiques* (« Je suis noire, mes je suis bele²⁶⁷ »), représente la Saint Église²⁶⁸.

264 *Queste*, § 209, l. 1-8, p. 430-32.

265 *Ibid.*, § 209, l. 19-20, p. 432.

266 « Li cisnes est blans par defors et noir par dedenz, c'est li ypocrites, qui est par defors jaunes et pales, et semble bien, a ce qui defors en apert, que ce soit des serjanz Jesucrist ; mes il est par dedenz si noir et si orribles de pechié et d'ordure qu'il engigne trop malement le monde » (*ibid.*, § 227, l. 5-10, p. 462-64).

267 *Ibid.*, l. 2.

268 Marie-Pascale Halary analyse justement la signification de la couleur dans la vision : « Loin d'être anodine, la couleur est mentionnée avant même l'indication de l'espèce et c'est sur celle-ci ainsi que sur la différence de taille que repose l'opposition entre les deux oiseaux. Pourtant, le code qui s'appuierait sur l'identification du beau au blanc est détourné dès lors qu'est mentionnée la beauté de l'oiseau noir. Loin de correspondre à des normes simples et univoques, le beau, dans cet épisode, devient problématique : “Je suis noire mes je suis bele” (QSG, p. 185, 28), dit l'oiseau noir représentant l'Église qui reprend une formule du *Cantique des cantiques* : “Nigra sum sed formosa”. La conjonction de coordination signale un dysfonctionnement : l'oiseau noir est beau tandis que le *blanc oisel* incarne cette fois-ci le diabolique. Ceci indique tout d'abord que la blancheur de l'oiseau, si elle est signifiante, n'est pas transparente : le sens n'est pas préétabli. Le lecteur, comme Bohort, peut se laisser prendre au piège des *semblances* » (« Le *Blanc oisel* dans quelques textes des XIIIe et XIIIe siècles : du signe au leurre », in *Déduits d'oiseaux au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, coll. « Senefiance », 2009, p. 115).

Ce songe comporte trois dimensions : une prémonitoire, une didactique et une théologique, qui reflètent les trois degrés de l'exégèse médiévale (sens historique, moral et tropologique). La première concerne la dimension diégétique, étant donné que la vision est un avertissement sur la tromperie que l'Ennemi orchestrera par la suite, lorsqu'il se présentera à Bohort en habits de religieux²⁶⁹ : le leurre du plumage blanc du cygne correspond donc à la bienveillance présupposée que l'on attribue aux figures ecclésiastiques, dont les paroles sont accueillies sans forcément les méditer. C'est par cette volonté de détromper la présupposition que se définit la portée didactique du songe : le croyant, ayant assimilé correctement la doctrine chrétienne, est en mesure de reconnaître dans tout propos le juste et le faux ; bien que ce soit ardu – Bohort se laisse, de fait, tromper par les paroles du faux ermite qui le pousse à commettre le péché de *desesperance* –, le bon croyant est censé savoir discerner le Bien et le Mal grâce aux enseignements reçus lors de la catéchèse. Enfin, une vérité théologique est révélée grâce à ce songe : la Sainte Église apparaît sous l'apparence d'une corneille, dont le plumage est assombri par les péchés de ses oisillons. En effet, la corneille dit à Bohort : « ne m'aies pas en despit por ce que ce sont mi pocin qui si me nercissent²⁷⁰ ». La *nerité* de la corneille est donc le symbole de l'humilité que que les hommes imposent au Christ pour qu'il descende jusqu'à leur bassesse; c'est pourquoi elle vaut plus que toute autre blancheur, qui au contraire renvoie à l'hypocrisie de l'Ennemi.

Le deuxième songe arrive aussitôt : il s'agit cette fois-ci d'un homme assis sur un trône qui montre à sa gauche un tronc d'arbre pourri et à droite deux fleurs de lis :

Aprés ceste avision li avint. i. autre assez merveilleuse, qu'il li estoit avis qu'il venoit en. i. ostel grant et bel, qui resenbloit une chapele. Et quant il i estoit venuz, si trovoit. i. home seant en une chaiere, si avoit a senestre partie loig de lui. i. fust porri et vermeneus, si foibles que a poines se pooit li soutenir en estant ; et a destre avoit. ii. flors de lis. L'une des fleurs se traoit pres de l'autre, si li voloit sa blancheur tolir. Et li preudons les departoit, si que l'une ne touchoit a l'autre, et ne demoroit pas que de chascune flor oissoit arbres portant fruit a grant plenté. Quant ce estoit avenu, li preudons disoit a Boorz :

— Boorz, ne seroit il molt fox, qui cez fleurs leroit perir por cest fust porri secorre qu'il ne chaïst a terre ?

269 « Li oisiax vint devant toi en dormant et ausi fist il en veillant, et sez tu coment ce fu ? Quant li enemy s'aparut a toi en semblance d'ome de religion, qui te dist que tu avoies ton frere lessié ocirre » (*Queste*, § 227, l. 10-14, p. 464).

270 *Ibid.*, § 209, l. 17-19, p. 432.

– Sire, fet il, oïl voir. Car il m'est avis que cest fust ne porroit riens valoir, et ces flors sont assez plus merueilleuses que je ne cuidois.

— Or te garde donc, fet li prodons, se tu voiz tele aventure avenir devant toi, que tu ne lesses mie ces flors perir por le fust porri secorre. Car se trop grant arbor les sorprenoit, eles porroient tost perir²⁷¹.

De manière symétrique au précédent, dans ce deuxième songe s'observent trois dimensions de sens. L'opposition entre le tronc pourri et vermoulu et les deux fleurs de lis est une prémonition du choix que Bohort devra prendre lorsqu'il devra décider d'aider soit son frère agressé en forêt soit une jeune fille menacée de viol. L'avertissement divin intervient pour lui indiquer le choix le plus recommandable à prendre ; en effet, l'homme vénérable lui dit : « Or te garde donc, fet li prodons, se tu voiz tele aventure avenir devant toi, que tu ne lesses mie ces flors perir por le fust porri secorre ». L'enseignement que le songe transmet est qu'il vaudrait mieux ne pas sacrifier ce qui peut être sauvé pour tenter de sauver ce qui est déjà condamné. Le tronc pourri représente donc son frère Lionel qui, appartenant à la chevalerie profane, ne possède aucune vertu que Dieu recommande ; les deux fleurs de lis, dont une se penche vers l'autre, représentent, en revanche, deux êtres vierges : la jeune fille que Bohort secourt et le chevalier qui l'a enlevée pour la violer²⁷². Ainsi, Bohort viendra en aide à la jeune fille pour la préserver du péché mortel. Son choix est donc totalement justifié pour deux raisons : premièrement parce que Lionel est désormais condamné à cause de ses fautes, donc il serait déraisonnable de le sauver à la place de la jeune fille ; deuxièmement – et c'est ici que se situe la vérité théologique – parce que la virginité est la plus haute des vertus et il faut la défendre impérieusement.

Finalement, les songes que Bohort reçoit pendant son sommeil s'avèrent des moments révélateurs de vérités chrétiennes : le premier annonce le Christ qui, par un acte d'amour, s'est sacrifié pour sauver l'humanité entière ; le deuxième est un plaidoyer de la virginité, étant la plus estimable parmi les vertus. Néanmoins les *avisions* ne se produisent pas exclusivement dans l'univers onirique, mais peuvent survenir également dans la réalité humaine sous la forme d'une manifestation visible.

271 *Queste*, § 210, l. 1-21, p. 432-34.

272 « Li fus sanz force et sanz vertu senefie Lionel, ton frere, qui n'a en soi nule vertu de Nostre Signor qui en estant le tiegne. La porreture senefie la grant plenté de pechiez mortex qu'il a dedenz soi amoncele, por quoi l'en le doit apeler fust porri et vermeneus. Par les. ii. Flors qui estoient a destre sont senefié. ii. Vierges, si en est li. i. li chevalier que vos navrastes ier, li autres la pucele que vos rescossistes. L'une des flors se traoit pres de l'autre, ce fu li chevaliers qui prist la pucele a force et la voloit despuceler et tolier li sa blanchor » (*ibid.*, § 228, l. 2-11, p. 464).

I.3. Le pélican et l'apogée de la christophanie

A cet égard, la vision du pélican, à laquelle assiste Bohort lors d'une chevauchée, constitue un des moments les plus élevés de la *Queste*. Bien que cette *avision* se présente initialement comme un événement

contingent et anecdotique, elle s'avère pourtant pourvue d'une signification profonde. Elle atteint, en effet, le sommet de la théophanie au sein du roman, en glorifiant notamment la figure du Christ Sauveur.

Le pélican est un animal dont l'utilisation allégorique est très répandue tout au long de l'histoire littéraire²⁷³. Sa première occurrence est repérable dans la Bible : il apparaît d'abord au Psaume 101 comme un oiseau impur et malfaisant qui hante les ruines, devenant ensuite, auprès d'Eusèbe de Césarée, la comparaison des ermites qui abandonnent la société pour la solitude du désert. C'est enfin dans le *Physiologus*, l'ancêtre des bestiaires chrétiens, que le pélican assume un sens religieux et est associé par son comportement à la figure du Christ²⁷⁴. Il peuplera enfin les bestiaires médiévaux en tant qu'allégorie du Salut, en raison de l'amour immense du Christ qui donne sa vie et son sang pour la multitude, en analogie avec l'immense jabot que l'oiseau utilise pour régurgiter la nourriture et alimenter ses poussins²⁷⁵.

La vision du pélican se présente à Bohort après avoir finalisé son parcours de pénitence auprès d'un ermitage : il a fait son acte de foi et sa pris les armes célestes, prêt pour entreprendre la Quête qui le conduira au Saint Graal. Dès qu'il se met en route, il assiste à un événement merveilleux :

Maintenant s'en part Boorz et chevauche tote jor jusq'a none. Et quant vint. i. poi
après cele hore, il regarde amont en l'air, si vit. i. grant oisel voler sus. i. arbre viel

273 Pour une histoire détaillée du symbole du pélican en littérature, consultez l'ouvrage de Lucienne Portier, *Le pélican. Histoire d'un symbole*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984.

274 Le *Physiologus* affirme que le pélican est l'oiseau qui aime le plus ses petits, mais quand les oisillons grandissent et commencent à picoter leurs parents, ces derniers se mettent en colère et les picotent en retour, en les tuant. Après trois jours, la mère ressent un grand remords et se déchire la poitrine pour baigner ses poussins morts de son sang et les ramener à la vie.

275 Les bestiaires médiévaux se fondent sur une démarche scientifique de catalogage des créatures réelles et imaginaires, mais ils se définissent avant tout par leur portée morale : comme c'est généralement le cas au Moyen Âge, la catégorisation des créatures est une tentative de l'homme médiéval de se situer dans la hiérarchie établie par Dieu et de réfléchir sur la meilleure attitude à assumer pour atteindre le Salut. La miniature montrant le pélican se blessant à la poitrine pour nourrir ses poussins (voir page 88) est extraite du *Bestiaire* de Pierre de Beauvais, une des trois parties dont est divisé le manuscrit H 437, datant du XIV^e siècle et conservé à la Bibliothèque universitaire historique de Médecine de Montpellier.

et sec et deserté, sanz fueille et sanz fruit. Et quant li ot grant piece alé entor, si s'assist sus l'arbre ou il avoit ses oiselez propres, ne sai quanz, qui tuit estoient mort. Et com il s'assoit sor els, si les trovoit sanz vie, il se feroit de son bec qui estoit aguz et trenchanz si durement qu'il se fesoit le sanc saillir del cors. Et si tost com li oiselet sentoient le sans chaut, si revenoient en vie, et li moroit entr'els, et einsi prenoient li oiselet comencement de vie par le sanc del grant oisel.

Quant Boorz voit ceste aventure, si se merveille trop que ce puet estre, car il ne set quel chose puisse avenir de ceste semblance. Mes il set bien que c'est aucune senefiance merveilleuse. Lors regarde grant piece por savoir se li granz oisix se releveroit, mes ce ne pooit avenir, qu'il estoit ja morz. Et com il voit ce, si raquelt sa voie et chevauche jsuqu'après vespres²⁷⁶.

La *semblance* est une scène poignante : un grand oiseau – un pélican – vole au-dessus d'un vieil arbre desséché, où il rejoint ses petits qui paraissent comme morts. Puis il se pose sur eux, il frappe son flanc de son bec et laisse jaillir le sang de son corps. Quand les oisillons sentent le sang chaud les arroser, ils reprennent vie aussitôt, tandis que le grand oiseau se laisse mourir au milieu d'eux. À travers son sacrifice, une nouvelle vie est offerte aux oisillons.



Le pélican et ses poussins, Bibliothèque universitaire historique de Médecine de Montpellier, in *Bestiaire*, XIV^e siècle, manuscrit H 437, f. 108,.

²⁷⁶ *Queste*, § 204, l. 14-32, p. 424-26.

L'aventure merveilleuse reste pourtant inaccessible pour Bohort, qui se demande ce qu'elle pourrait signifier, bien qu'il soit conscient qu'il s'agit d'une « senefiance merveilleuse ». La *semblance* montrant le *grant oisel* est une allégorie eucharistique qui nécessite de l'intervention d'un exégète pour en dévoiler la véritable *senefiance*. C'est un abbé cistercien – l'abbaye dans laquelle se rend Bohort est habitée par « li frere blanc moine²⁷⁷ » – qui justement lui révèle le sens profond qui se cache derrière cette aventure :

Quant li filz Deu vit ce, si monta en l'arbre, ce est en la Croiz, et fu iluec feru del bec del glaive, c'est de la pointe, el costé destre, tant que li sans en oissi. Et de celui sanc reçurent vie li pocin, cil qui ses ovres orent fetes, car il les osta d'enfer, ou tote morz estoit et est encore sanz point de vie. Ceste bonté que Dex fist au monde, a moi et a vos et a toz autres pecheors, vos vint il mostrer en senblance d'oiseil, por ce que vos ne dotissiez mie a morir por lui, ne plus qu'il fist por vos²⁷⁸.

Le *grant oisel* représente le fils de Dieu qui est monté sur la Croix lorsqu'il a vu les hommes se condamner à la souffrance éternelle par le poids de leurs péchés ; il est ainsi frappé au flanc par la pointe d'un glaive, au côté droit où le sang jaillit²⁷⁹. Le supplice de l'oiseau signifie donc la Passion du Christ qui, par son sang versé, redonne la vie aux hommes, qui sont invités à faire de même, à mourir pour lui comme lui s'est sacrifié pour eux.

Cette *avision* est particulière, car elle désigne une expérience visionnaire se produisant à l'état de veille. Le chevalier assiste de manière fortuite à la manifestation, dans laquelle il ne joue qu'un rôle de spectateur passif. « Bohort est le simple spectateur d'un événement auquel il ne prend aucune part », affirme Laurence Hélix, « lorsque, désireux d'en savoir plus, le chevalier décide d'attendre et d'observer, il ne se passe plus rien, preuve que Dieu seul décide du moment où l'aventure se manifeste²⁸⁰ ». Il s'agit, en ce cas, d'un véritable acte de Grâce de la part de Dieu qui vient vers ses disciples. À l'instar des récits évangéliques, l'apparition christique demande une illumination progressive : la rencontre avec le Christ n'est pas reconnaissance

277 *Ibid.*, § 223, l. 19-20, p. 456.

278 *Ibid.*, § 225, l. 9-17, p. 460.

279 À partir de l'*Estoire dou Graal* de Robert de Boron, ce serait Joseph d'Arimathie qui aurait recueilli le sang du Christ dans le *Saint Vessel*, pour ensuite partir à l'évangélisation de la Grande-Bretagne.

280 Laurence Hélix, « Lecture et contingence : l'exemple de *La Queste del saint Graal* », in *L'information littéraire*, 2005/1, vol. 57, p. 15.

immédiate, elle commence par le doute et l'incompréhension. C'est pourquoi Bohort ne reconnaît pas immédiatement la théophanie christique qui se cèle derrière cette *avision*, mais il s'interroge aussitôt sur son caractère merveilleux. La vision du Pélican est, effectivement, une christophanie : image poignante du sacrifice que le fils de Dieu fit sur le bois de la croix en rémission de péchés des hommes, cette *semblance* représente l'amour charitable de Dieu qui fait le don de la Rédemption à l'humanité entière.

II. Un héros contemplatif

II.1. Le quêteur de Vérité

Le chemin ascétique de Bohort constitue une véritable quête de Vérité : empreint de connaissances religieuses, le chevalier suit à la lettre les principes cisterciens pour accéder aux mystères du Graal. Il se donne corps et âme, pour atteindre la Vérité divine : sa trajectoire montre, en effet, une phase initiale de dépossession – de sa virginité et de sa matérialité – suivie d’une phase de (re) construction introspective. Il crée ainsi une nouvelle figure de lui-même qui s’avère enfin l’archétype de l’héroïsme spirituel prôné par la *Queste* : « le héros est ainsi héraut, porteur des emblèmes et signes de l’axiologie dominante²⁸¹ ».

Un prud’homme reconnaît le prodige de son parcours en affirmant les paroles suivantes :

— Boorz, quan vos eustes receu le Haut Mestre, le Haut Seignor a compaignon, ce est a dire quant vos eustes receu *Corpus Domini*, vos vos meistes en la voie por savoir se Dex vos donast trover la haute troveure qui avendra as chevaliers Jesucrist, as verais preudomes de ceste Queste. Vos n’eustes gaires alé que Nostres Sires vos vint a l’encontre en semblance d’oiseil, et vos mostra la dolor et l’angoisse qu’il soffri por pecheors quant il fu mis en la crois²⁸².

Bohort, après avoir reçu le *Corpus Domini* – donc après avoir accueilli le Seigneur dans son cœur à travers le sacrement de l’Eucharistie – s’est mis tout de suite en route pour savoir s’il était digne de faire la « haute troveure » destinée aux « veraies preudomes » de cette Quête. Le prud’homme souligne qu’il était déjà très proche de la Vérité lorsque le Seigneur s’est manifesté à lui *en semblance d’oiseil*, en lui montrant la douleur et l’angoisse qu’il a dû endurer à la crucifixion pour sauver l’humanité pécheresse. Il est donc évident que la manifestation de Dieu à Bohort est un événement tout à fait unique

281 Philippe Hamon, *Texte et idéologie : valeurs, hiérarchies et évaluations dans l’œuvre littéraire*, Paris, PUF, coll. « Écriture », 1984, p. 45, note 5.

282 *Queste*, § 224, l. 20-28, p. 458-60.

et merveilleux, comparable à la conversion de Saint Paul de Tarse²⁸³ ; cependant, la rencontre mystique de Bohort avec le Christ ne constitue pas un revirement religieux, mais une Révélation de l'amour christique.

Bohort, grâce à sa sagesse intérieure et à son discernement, se prédispose magistralement à l'attitude contemplative. Le terme *contemplation* « présuppose l'ascèse, le contrôle de soi, un certain silence intérieur ; il est considéré comme une sorte d'anticipation de ce que sera l'union totale à Dieu dans la vision. Il est préparé par des activités comme la lecture spirituelle, la méditation, l'oraison, l'étude de la théologie²⁸⁴ ». Bohort est dans la *Queste* le personnage contemplatif par excellence, celui qui mène une vie de croyant vivifié par le feu du Saint-Esprit et qui procède constamment à une méditation intellectuelle et spirituelle lui permettant de détecter les messages de Dieu dans le monde sensible.

C'est pourquoi on peut attribuer à Bohort le titre de quêteur, spécifiquement du Saint Vessel, mais plus particulièrement de la Vérité divine. Il s'élanche ainsi à la recherche du sens profond des principes chrétiens, en interrogeant consciencieusement les révélations qu'il vit. Bohort n'est pas forcément en quête de réponse, mais son parcours exemplaire le conduit inexorablement – et avec lui le lecteur – aux fondements de la foi chrétienne. Élodie Burle-Errecade écrit dans son article :

Bohort, lui, ne cherche d'explications, mais se laisse porter jusqu'à elles. Ses réactions face aux révélations ne sont pas empreintes de surprise, mais induisent une considération particulière du message et du messager, ainsi qu'une participation à l'exégèse. Bohort est un personnage aux lisières du dire et du raconter seconds, incarnés par les relais de la parole, et du récit premier, élaboré par l'auteur. Il porte en lui à la fois les espoirs fictifs de la Quête du Graal et les possibilités narratives de l'écriture du roman²⁸⁵.

Bohort porte en lui l'esprit cistercien qui est propre à l'auteur de la *Queste*. Ce roman ne demande pas de se délecter des aventures chevaleresques des personnages, au contraire

283 La conversion de Saint Paul de Tarse, une des figures majeures de l'évangélisation itinérante, est présentée à plusieurs reprises dans les Actes des Apôtres et dans ses Épîtres. La conversion est décrite comme une véritable rencontre mystique de Paul avec le Christ qui bouleverse complètement sa vie : il perd la vue pendant trois jours et, ensuite, se fait baptiser ; ainsi, de persécuteur des chrétiens, il devient l'apôtre qui favorise activement la prédication itinérante.

284 Définition selon le *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, vol. 1, *op. cit.*, p. 390.

285 Élodie Burle-Errecade, « Dire et raconter dans *La Queste del Saint Graal* », in *Littératures*, 50, 2004, Tocqueville. Les Poètes de l'Amour. *La Queste del Saint Graal*, p. 205.

il demande un effort méditatif consistant à remémorer et ressasser sans cesse les textes sacrés. « On ne court pas d'aventure en surprise ; on contemple, on médite, on comprend le sens profond de l'histoire à mesure qu'elle déroule son rythme égal. Et ainsi, il semble que l'on vive à l'intérieur même des personnages, au *tempo* de leur acheminement, de degré en degré, vers la possession de l'amour²⁸⁶ ».

La vie contemplative qui est mise en valeur par le personnage de Bohort repose sur la méditation constante s'appuyant sur les Saintes Écritures qui prend le nom de *sacra pagina*²⁸⁷. Il s'agit d'une vie consacrée à la prière, au recueillement et à l'introspection, qui demande des efforts et des sacrifices continus pour appréhender l'ordre de la divine Création et pour parvenir à la communion d'âme avec Dieu. Comme l'écrit Albert Pauphilet, « la vie universelle est une immense et confuse mêlée, qui ne s'ordonne et ne s'éclaire que si on cherche le sens spirituel²⁸⁸ ».

II.2. Le témoin oculaire des *Aventures del Seint Graal*

Bohort est un personnage qui joue un rôle fondamental au sein du roman, non seulement pour ce qui concerne sa visée catéchétique, mais également pour sa cohérence narrative. Comme on l'a déjà précisé, Bohort est le « rapporteur » des aventures du Graal : après la mort de Galaad, Perceval prend l'habit de religion et s'abrite dans un ermitage ; Bohort, au contraire, ne quitte pas son habit de laïc, parce qu'il désire retourner à la cour d'Arthur²⁸⁹. Il est le seul chevalier dont la trajectoire s'avère circulaire. Tous les autres procèdent de manière linéaire, en s'arrêtant à des degrés différents d'acheminement : les réprouvés accomplissent des trajets plus au moins brefs, alors que Perceval et Galaad suivent un parcours ascendant

286 Albert Béguin, Yves Bonnefoy, *Traduction de la Quête du Graal*, *op. cit.*, p. 39.

287 « L'application continue à la prière, qui est le propre de la vie monastique, a pris, en latin, le nom de *sacra pagina*, c'est-à-dire la méditation constante fondée sur la lecture et la remémoration des textes sacrés. Les premiers moines du désert appelaient cet ensemble de pratiques *mnêmê theou*, la "mémoire de Dieu". Cette "mémoire" ne se restreint pas à ce que nous désignons sous ce vocable aujourd'hui ; c'est un concept beaucoup plus vaste, car il reconnaît le rôle essentiel que jouent l'émotion, l'imagination et la méditation au sein de l'activité de remémoration. Plus proche de sa signification réelle est notre terme de "cognition", désignant la construction de la pensée. La méditation monastique est l'art de fabriquer des pensées relatives à Dieu » (Mary Carruthers, *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque illustrée », 2002, p. 7).

288 Albert Pauphilet, *Études sur La Queste*, *op. cit.*, p. 52.

289 « Et Boorz fu avec lui ; mes onques ne chanja les dras del siecle, por ce qu'il baoit encore a revenir a la cort le roi Artus » (*Queste*, § 332, l. 23-25, p. 654).

qui les mène très tôt à abandonner l'existence terrestre pour poursuivre l'ascension dans le plan céleste. Bohort, quant à lui, fait une boucle : il part de la cour d'Arthur pour y retourner, en qualité d'observateur et en même temps de participant de la Sainte Quête. En effet, comme l'affirme Ferdinand Lot, « on en connaît le détail grâce à Bohort qui, de retour d'Orient, après la mort de Galaad et de Perceval, a raconté ces aventures telles qu'il les a vues : elles furent mises en écrit et gardées à l' « abbaye de Salisbury »²⁹⁰ ».

À la conclusion de la *Queste*, on peut lire que Bohort est accueilli à la cour du roi, qui aussitôt fait venir des clercs pour mettre par écrit les aventures que le chevalier racontera :

Et quant Boorz ot contees les aventures del Saint Graal teles come il les ot veues, si furent mises en escrit et gardees en l'armaire de Salebieres, dont MESTRE GAUTIER MAP les trest a fere son livre do Seint Graal por amor do roi Henri son seignor, qui fist l'estoire translater de latin en françois. Si se test a tant li contes, que plus n'en dit a ceste foiz des *Aventures del Seint Graal*²⁹¹.

Les dernières lignes s'appuient sur une *auctoritas*, déjà évoquée auparavant, qui se sert du nom de Gautier Map afin d'attribuer une forme d'historicité au roman. L'action de mettre par écrit les aventures du Graal démontre l'intention de sacraliser les événements qui se sont déroulés durant la Sainte Quête. Ainsi la *Queste* se propose-t-elle comme une sorte d'évangile (sans tomber dans la pensée joachimite), celui de Galaad, qui veut transmettre l'enseignement de la chevalerie céleste. Le fait que Bohort ait vécu en première personne les *esperiteus choses* est une garantie d'authenticité :

Pour l'homme du Moyen Âge, *voir* c'était *croire*. Il n'est donc pas étonnant que l'auteur ait choisi de terminer son roman par une phrase qui garantisse l'authenticité des faits : « Et quand Bohort ot contee les aventures del Saint Graal telle come il les avoit veues si furent mises en escrit. » Nous sommes bien près [sic. près] ici de l'esprit du quatrième évangile dans lequel Jean se présente comme un témoin de la vérité. La vision devient le signe du témoignage de la foi²⁹².

290 Ferdinand Lot, *Étude sur le Lancelot en prose*, *op. cit.*, p. 126-27.

291 *Queste*, § 333, l. 12-18, p. 654.

292 Fern Rosetta, « La sensation visuelle dans la *Queste del Saint Graal* », in *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, no. 55, 1980, p. 55.

Le roman, à sa fin, prend la forme d'un témoignage, une notion clef dans le christianisme : le but ultime des quatre Évangiles est justement de témoigner de la parole du Christ, fils de Dieu qui s'est incarné sur terre pour porter le Salut aux hommes. Le témoignage est donc synonyme d'« évangelisation » dans la doctrine chrétienne, car il permet, d'une part, la transmission de la parole divine, et de l'autre, la conversion des incrédules.

En somme, Bohort est le témoin oculaire des *Aventures del Seint Graal*, rapportées par les clercs de la cour d'Arthur et conservées dans la bibliothèque de Salisbury ; retrouvées ensuite par Gautier Map, ce dernier les traduira du latin au français sur la commande du roi d'Angleterre Henri II Plantagenet. Il est désormais évident que la *Queste* ne pourrait pas exister sans Bohort : il est le personnage qui spontanément la bâtit et la fait perdurer pour les générations à venir au travers de son témoignage. Il incarne admirablement le chevalier errant qui intègre les valeurs de la nouvelle chevalerie pour devenir un prédicateur itinérant.

II.3. L'aviron de la *haute queste*

Au sein des aventures de la *haute queste*, Bohort se montre un parangon de vertu. Discernement, chasteté, humilité est prédisposition à la contemplation sont les attributs qui le caractérisent et qui le couronnent en tant que véritable héros de la *Queste*.

Bohort est finalement le cœur herméneutique du roman : il est le personnage qui offre les clefs interprétatives des aventures spirituelles que doivent affronter les chevaliers de la Table ronde ; il se propose au lecteur en même temps comme un guide et comme un compagnon qui le suit tout au long du chemin ascétique. Le lecteur s'identifie, en effet, avec son côté tout à fait humain, donc faillible et vulnérable, mais manifestant une fermeté d'esprit et une persévérance hors du commun. Il fait l'apologie d'une nouvelle forme de vaillance, qui se définit au travers des valeurs de la patience et de l'humilité – qualités premières de la chevalerie céleste –, car il agit « por droiture et por loiauté metre avant et por torçonerie abatre²⁹³ ».

Par ses paroles se résume le fondement cistercien sur lequel se régit tout le roman : la notion de libre arbitre. Lors d'un entretien spirituel, Bohort se confronte avec

293 *Queste*, § 208, l. 24-25, p. 430.

un religieux et se permet humblement de le corriger au sujet de la responsabilité que chaque homme a sur le Salut de son âme. Il recourt ainsi à une métaphore maritime pour élucider le concept, la navigation étant une allégorie de l'ascension spirituelle²⁹⁴. De fait, on peut lire :

— [...] Li cuer de l'ome si est l'aviron de la nef, qui le moine quel part que il velt ou a port ou a peril.

— A l'aviron, fet li preudons, a mestre qui le tient et qui le maistroie et fet aller quel part qu'il velt : ausi a il au cuer de l'ome. Car ce qu'il a fet de bien vient de la grace et del conseil del Saint Esperit, et ce qu'il fet de mal, si vient de l'atiselement a l'enemy²⁹⁵.

« Li cuer » est donc comparé à un « aviron » qui conduit l'homme à un port sûr, qui n'est autre que le Salut que Christ nous offre, ou bien à sa perte, en suivant la voie de la déchéance comme les anges déchus. Tout repose sur la volonté de l'homme, et face à la tentation il est totalement autonome : c'est à lui de choisir s'il veut utiliser de manière erronée la liberté que le Créateur lui a laissée en don, ou bien l'utiliser à bon escient et accepter la Grâce qui lui est offerte pour se racheter et se rédimer. « C'est pourquoi le libre arbitre fait de nous des êtres qui veulent ; la grâce des êtres qui veulent le bien²⁹⁶ ».

Conformément à l'analyse de Jean-René Valette, on peut constater que Bohort attribue à la volonté de l'homme un caractère perfectif, en tant que don divin ; il oublie la nécessité de deux éléments indispensable pour la bonne gouverne du « cuer de l'ome » : l'enseignement et le soutien²⁹⁷. Ceci explique, d'ailleurs, la réponse du religieux qui poursuit la métaphore pour la finaliser : « il est sans doute possible de retrouver dans le couple formé par les termes “grace et conseil” », affirme Jean-René Valette, « les deux aspects du secours évoqué par saint Bernard²⁹⁸ ».

294 À ce sujet, Silvère Menegaldo écrit : « L'espace marin apparaît entièrement placé sous la divine influence, sa dimension surnaturelle (spirituelle) effaçant totalement sa dimension naturelle. C'est ce qui fait l'opposition essentielle entre la mer et la forêt, et, tandis que l'espace forestier est ouvert à tous, explique que l'espace marin soit réservé aux seuls élus, Galaad, Bohort et Perceval. Ici il ne s'agit plus d'éprouver, mais d'expliquer ; cet espace est avant tout celui de la révélation des mystères divins, celui d'une exposition et non pas d'une exploration » (« Entre mer et forêt. Symbolique spatiale et géographique dans *La Queste del Saint Graal* », in *Les Chemins de La Queste*, op. cit., p. 274).

295 *Queste*, § 200, l. 18-25, p. 420.

296 « Itaque liberum arbitrium nos facit volentes, gratia benevolos. Ex ipso nobis est velle, ex ipsa bonum velle » (Saint Bernard de Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio*, VI, 16).

297 « Porro duo mihi sunt necessaria, doceri ac juvari » (*ibid.*, I, 1).

298 Jean-René Valette, *La Pensée du Graal*, op. cit., p. 132.

C'est pour cette raison que l'on peut voir en Bohort une résolution narrative qui rallie les principes avancés par la *Queste* : l'édification catéchétique permettant de mettre en œuvre la parole de l'Évangile et d'affronter la vie chrétienne comme un *miles christi* (*doceri*) ; le soutien spirituel des figures ecclésiastiques assurant la bonne réussite du chemin pénitentiel par le réconfort et le rappel constant à une conduite exemplaire et au respect des sacrements, telle la confession (*juvari*). En définitive, Bohort reconnaît, d'une part, l'importance du rôle des religieux dans la vie spirituelle du croyant, et de l'autre, propose le chemin de foi comme un parcours contemplatif individuel qui mène au salut par une introspection raisonnée.

Pour conclure, on peut affirmer que le lecteur, en suivant la trajectoire salutaire de Bohort, peut prendre conscience du rapport de coopération entre Dieu et l'homme qu'exige la Grâce ; car, si l'homme a accès au Salut, c'est par la miséricorde de Dieu qui lui tend la main. On peut lire dans le traité de Saint Bernard : « Ainsi c'est la volonté qui coopère, et cette coopération lui est imputée à mérite. Si donc la volonté même vient de Dieu, le mérite en vient aussi²⁹⁹ ». Une fois que la coopération est affermie, le croyant reçoit en don la Grâce divine qui le nourrira – aussi bien physiquement que spirituellement, conformément à la fonction nourricière du Graal – tout au long de son parcours ascétique. C'est pourquoi Bohort surmonte toutes les épreuves : il n'aurait jamais atteint un tel degré d'héroïsme spirituel, « se ne fust la grace del Saint Esperit qui l'a recomforté et peu en totes ses meseses³⁰⁰ ».

299 « Itaque voluntas in auxilium, auxilium reputatur in meritum. Si ergo a Deo voluntas est ; et meritum » (Saint Bernard de Clairvaux, *De gratia et libero arbitrium*, XIV, 51).

300 *Queste*, § 317, l. 23-24, p. 626.

Conclusion

La *Queste del Saint Graal* est un roman édifiant qui se prête parfaitement à la transmission de l'enseignement religieux. Son auteur se soucie d'instruire le lecteur et de le former à l'art de l'exégèse : la nature se donne à l'homme comme un code variable qui nécessite d'être déchiffré pour saisir les messages que Dieu dissimule. Comme déclare Todorov, la *Queste* « nous dit : le signifié est signifiant, l'intelligible est sensible. Une aventure est à la fois une aventure réelle et le symbole d'une autre aventure³⁰¹ ». Ce roman n'est donc pas juste un « catéchisme romancé³⁰² » – pour reprendre l'expression de Jean Frappier pour définir l'*Estoire* –, mais un véritable support de catéchisation pour accompagner les croyants dans leur chemin de conversion sincère.

Dans ce cadre catéchétique, Bohort assume le rôle de catéchumène modèle, car sa trajectoire spirituelle s'avère tout à fait exemplaire. Ses efforts continus pour se racheter de ses fautes l'élèvent au rang d' élu à l'égal des immaculés Galaad et Perceval. Son attitude vertueuse se distingue par une observance rigoureuse de la morale cistercienne : il met en pratique les stricts préceptes de la privation matérielle, en avançant avec humilité et compassion. La confiance qu'il porte aux figures des religieux lui permet en outre de se confronter et de progresser dans son chemin ascétique. Il parvient ainsi à reconnaître dans le pain de l'Eucharistie la *veraie semblance*, c'est-à-dire le Christ Sauveur. Sa trajectoire dans la *Queste* se montre alors comme un parcours initiatique qui le mène à un adoubement céleste et à se vêtir de l'armure de la foi.

L'enjeu de la *Queste* est le progrès spirituel, et les chevaliers s'y adonnent en faisant preuve de leur degré de perfectionnement. Comme l'affirme Armand Strubel, « la quête est un processus de sélection, d'élimination progressive des indignes, au nom de l'opposition fondamentale entre la "chevalerie terrienne" et la "chevalerie céleste"³⁰³ ». Aussi une échelle des personnages se peut-elle définir sur la base des vertus qu'ils démontrent : Bohort se situera alors au milieu de la *scala cœli*, en tant que représentant d'une chevalerie de transition, qui témoigne d'une nature communément

301 Tzvetan Todorov, « La quête du récit », *op. cit.*, p. 136.

302 Jean Frappier, *Étude sur La Mort le Roi Artu*, *op. cit.*, p. 56.

303 Armand Strubel, *Grant senefiance a*, *op. cit.*, p. 159.

humaine, mais manifestant une virtuosité considérable. Bohort est, en effet, l'incarnation de l'alliance entre les valeurs chevaleresques et monastiques, se chargeant de la mission apostolique de divulguer la parole de l'Évangile et faisant de son statut de chevalier errant un atout pour la prédication itinérante. Dans son combat contre l'Ennemi, il vaincra toute tentation en se confiant à la solidité de sa foi et en réchauffant son cœur par le feu du Saint-Esprit.

Enfin, les aventures de Bohort sont une occasion pour le lecteur d'assister à des moments de Révélation : en effet, ses songes – l'*avision* du cygne et de la corneille et celle du bois pourri et des fleurs de lis – dévoilent des vérités théologiques, telles que l'amour charitable de Dieu et la suprématie de la virginité ; mais tout particulièrement la vision du pélican, constitue une manifestation du Christ en qualité de Rédempteur de l'humanité pécheresse. C'est pourquoi il met en exergue un nouveau type de vaillance, un héroïsme contemplatif qui s'appuie sur le silence intérieur, la méditation et l'introspection pour atteindre l'union mystique avec Dieu. Portant en lui l'esprit cistercien de l'auteur de la *Queste*, Bohort se donne au lecteur comme un quêteur de Vérité, qui l'accompagne au noyau des mystères de la foi.

Bien que le *Lancelot-Graal* relate du cheminement de Lancelot du Lac, on ne peut pas nier le rôle fondamental de Bohort dans tout le cycle. Il n'est pas juste un figurant de la cour arthurienne, un fidèle compagnon de la Table ronde, mais au contraire un pilier narratif indispensable à la structure de l'œuvre. C'est autour de Bohort qui se clôture *le cycle* : après avoir survécu à la bataille de Salesbières et avoir participé aux funérailles de Lancelot, il quitte la Joyeuse Garde pour partir avec l'archevêque et passer « le remanant de [sa] vie en l'ermitage³⁰⁴ ». C'est pour cette raison que Richard Trachsler s'exprime ainsi :

Bohort au royaume de Logres, aura donc participé à toutes les aventures – spirituelles, guerrières, amoureuses – et aura enterré tous les protagonistes. Il est par conséquent inéluctable, pour l'acteur-témoin qu'il a toujours été, de quitter, à la fin de la *Mort Artu*, un monde désormais privé de toutes ressources intellectuelles d'aventure pour aller rejoindre les seuls survivants, là où ils se sont regroupés, à la lisière du texte³⁰⁵.

304 *La Mort du roi Arthur*, édition, traduction et présentation de David F. Hult, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Lettres gothiques », 2004, XXIII, § 4, l. 11, p. 908.

305 Richard Trachsler, *Clôtures du Cycle Arthurien*, *op. cit.*, p. 132.

Il est désormais évident que Bohort est loin d'être une simple « superfétation³⁰⁶ » littéraire. C'est un personnage moral et vertueux, dont les actions sont pétries d'une exemplarité merveilleuse : il est l'expédient narratif indispensable pour l'illustration de la théologie cistercienne. Il incarne la candeur de la chasteté, la fraîcheur de l'humilité et la ferveur d'une sainteté tout à fait humaine. En reprenant une observation d'Albert Pauphilet à l'égard de Lancelot, on pourrait y voir également en Bohort « un “*serjant Jhesucrist*” très imparfait [...], ce double caractère chevaleresque et monastique dans lequel l'auteur de la *Queste* a résumé sa conception de l'idéal chrétien³⁰⁷ ».

306 Ferdinand Lot, *Étude sur le Lancelot en prose*, *op. cit.*, p. 76, note 3.

307 Albert Pauphilet, *Études sur La Queste*, *op. cit.*, p. 82.

Bibliographie

Corpus principal :

La Queste del Saint Graal, roman du XIII^e siècle, édition d'Albert Pauphilet, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1980.

Traductions :

La Queste del saint Graal, trad. d'Emmanuèle Baumgartner, Traduction des classiques français du Moyen Âge, Paris, Champion, 1999.

La Quête du Saint-Graal. Roman en prose du XIII^e siècle, texte établi et présenté par Fanni Bogdanow, traduit par Anne Berrie, Paris, Livre de Poche, coll. « Lettres gothiques », 2006.

Corpus secondaire :

- Les volets cités du cycle *Lancelot-Graal* :

L'estoire del saint Graal, éd. J.-P. Ponceau, Paris, Champion, 1997.

Lancelot. Roman du XIII^e siècle, éd. A. Micha, 1978-1983 (9 vol.).

La Mort du roi Arthur, édition, traduction et présentation de David F. Hult, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Lettres gothiques », 2004.

- Les traités des Pères de l'Église :

ANONYME, *Physiologus* (II^e – IV^e siècle), *Physiologos. Le bestiaire des bestiaires*, texte traduit du grec, introduit et commenté par Arnaud Zucker, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2004.

AUGUSTIN D'HIPPONE, *De doctrina christiana* (397). Consultable en ligne : http://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index.htm.

ANSELME DE CANTORBÉRY, *De concordia praesentiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio* (1109). Consultable en ligne : https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1033-1109__Anselmus_Cantuariensis__De_Concordia_Praesentiae_Et_Praedestinationis_Nec_Non_Gratiae_Dei__MLT.pdf.html.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *De amore dei* (1126). Consultable en ligne : <https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/bernard/tome02/amourdieu/amourdieu.htm>.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *De gratia et libero arbitrio* (1127). Consultable en ligne : <https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/bernard/tome02/amourdieu/librarbitre.htm>.

Pour le texte en latin : *Sancti Bernardi Opera*, éd. J. Leclercq, H. Rochais et Ch. H. Talbot, Rome, Ed. Cistercienses, 8 vol., 1957-1977.

BERNARD DE CLAIRVAUX, *De laude novae militiae* (1130). Consultable en ligne : <https://www.bibliotheque-monastique.ch/bibliotheque/bibliotheque/saints/bernard/tome02/templiers/templiers.htm>.

BERNARD DE CLAIRVAUX (incertain), *Tractatus de interiori domo* (1090-1153). Consultable en ligne : [https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1090-1153__Bernardus_Claraevallensis_Abbas__Tractatus_De_Interiori_Domo_\[Incertus\]__MLT.pdf.html](https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1090-1153__Bernardus_Claraevallensis_Abbas__Tractatus_De_Interiori_Domo_[Incertus]__MLT.pdf.html).

CÉSAIRE DE HEISTERBACH, *Dialogus miracolorum* (1223), éd. Joseph Strange, 1851, Reprint Gregg Press Incorporated, 1966.

GAUTIER MAP, *De nugis curialium* (1180), édité par Marylène Pérez, *Contes de courtisans. Traduction du De nugis curialium de Gautier Map*. Villeneuve-d'Ascq : Centre d'études médiévales et dialectales, U. F. R. de Lettres modernes, Université de Lille III, 1988.

GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *De natura corporis et animæ* (1148), éd. et trad. Jean-Marie Déchanet, Paris, Cerf, 1975.

HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Elucidarium* (1100), édité par Yves Lefèvre, *L'Elucidarium et les lucidaires. Contribution, par l'histoire d'un texte, à l'histoire des croyances religieuses en France au Moyen Age*, De Boccard, Paris, 1954.

HONORIUS AUGUSTODUNENSIS, *Scala cæli major* (1080-1137). Consultable en ligne : https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1080-1137__Honorius_Augustodunensis__Scala_Coeli_Major__MLT.pdf.html.

HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Commentarium in Hierarchiam cælestem* (1096-1141). Consultable en ligne : https://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1096-1141__Hugo_De_S_Victore__Commentariorum_In_Hierarchiam_Coelestem_S_Dionysii_Areopagitæ__MLT.pdf.html.

HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Scala celi magistri Hugonis*, éditée par Roger Baron, in *Études sur Hugues de Saint-Victor*, Bruges, Declée de Brouwer, 1963.

JOHANNES GOBI JUNIOR, *Scala cæli* (1480). Consultable en ligne : <https://portail.biblissima.fr/ark:/43093/edata6445479b68e157ba5734d183f9b952002e35f19b>.

PRUDENCE, *Psychomachia* (348-405). Consultable en ligne : <http://www.thelatinlibrary.com/prudentius/prud.psycho.shtml>.

THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caietani* (1266-1273), édition Léonine, t. IV-XI, Rome, 1886-1906.

Dictionnaires et manuels :

BERTRAND Olivier, MENEGALDO Silvère, *Vocabulaire d'ancien français*, 3^e édition, Paris, Armand Colin, 2016 (2006).

GERARD Claude, LIBERA Alain (de), ZINK Michel, *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

GODEFROY Frédéric, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e au XV^e siècle*, Paris, F. Vieweg, E. Bouillon, 1880-1895 ; consultable également sur le site :https://www.lexilogos.com/francais_ancien.htm.

LE GOFF Jacques, SCHMITT Jean-Claude, *Dictionnaire raisonné de l'occident médiéval*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1999.

LINCHTENBERGER Frédéric, *Encyclopédie des Sciences religieuses*, 12 vol., Paris, Librairie Sandoz et Fischbacher, 1878.

VAUCHEZ André, VINCENT Catherine, *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*. Sous la direction d'André Vauchez, vol. 1 et 2, Paris, Les Éditions du Cerf, 1997.

Textes critiques :

AUERBACH Erich, *Mimésis : la représentation de la réalité dans la littérature occidentale*, Paris, Gallimard, 1977.

BASCHET Jérôme, *La civilisation féodale. De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, 4^e édition, Paris, coll. « Champs histoire », 2018 (2006).

BASCHET Jérôme, « L'image-objet », in *Cahiers du Léopard d'or*, no. 5, Paris, 1995, pp. 7-26.

BAUMGARTNER Emmanuèle, *L'Arbre et le Pain. Essai sur la Queste del Saint Graal*, Paris, CDU/SEDES, coll. « Bibliothèque du Moyen Âge », 1981.

BAUMGARTNER Emmanuèle, « Les aventures du Graal », in *Les Chemins de La Queste : études sur La Queste del Saint Graal*, sous la direction de D. Hüe et S. Menegaldo, Orléans, Paradigme, coll. « Medievalia », 2004, pp. 9-15.

BÉGUIN Albert, BONNEFOY Yves, *Traduction de la Quête du Graal*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.

BERTRAND Olivier, HÉLIX Laurence, *La Queste del Saint Graal*, Neuilly, Atlande, coll. « Clefs concours – Lettres médiévales », 2004.

BERTAUD Émile, RAYEZ André, « Échelle spirituelle », in *Dictionnaire de spiritualité*, t. 4/1, 1960.

CARNÉ Damien (de), « Construction concurrentielle du personnage romanesque : trois exemples tirés du roman médiéval », in *Façonner son personnage au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, coll. « Senefiance », 2007, pp. 87-97.

CARRUTHERS Mary, *Machina memorialis. Méditation, rhétorique et fabrication des images au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque illustrée », 2002.

CASAGRANDE Carla, VECCHIO Silvana, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, traduit de l'italien par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Aubier, coll. « Historique », 2002.

CHÉLINI Jean, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Paris, Librairie Arthème Fayard, coll. « Pluriel », 2010.

CHENU Marie-Dominique, *La Théologie au XII^e siècle*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, coll. « Etudes de philosophie médiévale », 1957.

CHENU Marie-Dominique, *La Théologie comme science au XIII^e siècle*, 3^e édition revue et augmentée, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque thomiste », 1957.

COMBARIEU DU GRÈS Micheline (de), « Les Quêteurs de ‘merveille’. Étude sur la *Queste del Saint Graal* », in *Les Chemins de La Queste : études sur La Queste del Saint Graal*, sous la direction de D. Hüe et S. Menegaldo, Orléans, Paradigme, coll. « Medievalia », 2004, pp. 147-162.

COUPIREAU Pierre, « La *semblance* et les limites de l’homme dans *La Queste del Saint Graal* », in *Les Chemins de La Queste : études sur La Queste del Saint Graal*, sous la direction de D. Hüe et S. Menegaldo, Orléans, Paradigme, coll. « Medievalia », 2004, pp. 113-123.

CUCHET Guillaume, *Le purgatoire. Fortune historique et historiographique d’un dogme*, Paris, Éditions de l’École des hautes études en sciences sociales, coll. « En temps & lieux », 2012.

DEMAULES Mireille, *La Corne et l’Ivoire. Étude sur le récit de rêve dans la littérature romanesque des XII^e et XIII^e siècles*, Paris, Honoré Champion Éditeur, coll. « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge », 2010.

DUBOST Francis, *Aspects fantastiques de la littérature narrative médiévale (XII^e - XIII^e siècle). L’Autre, L’Ailleurs, l’Autrefois*, 2 vol., Paris, Honoré Champion Éditeur, coll. « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge », 1991.

ECO Umberto, *Art et beauté dans l’esthétique médiévale*, traduit de l’italien par Maurice Javion, Paris, Éditions Grasset, coll. « Le Livre de Poche », 1987.

ECO Umberto, *Lector in fabula. Le rôle du lecteur ou la Coopération interprétative dans les textes narratifs*, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher, Paris, Éditions Grasset, coll. « Le Livre de Poche », 1979.

FRAPPIER Jean, *Autour du Graal*, Genève, Librairie Droz, coll. « Publications romanes et françaises », 1977.

FRAPPIER Jean, *Étude sur La Mort le Roi Artu. Roman du XIII^e siècle*, Genève, Librairie Droz, coll. « Publications romanes et françaises », 1961.

FRAPPIER Jean, « Le Graal et la chevalerie », in *Romania*, 1954, vol. 75, no. 298 (2), pp. 165-210, consulté le 18 octobre 2020. JSTOR : <https://www.jstor.org/stable/45045816>.

FREEMAN REGALADO Nancy, « La chevalerie celestie, métamorphoses spirituelles », in *Les Chemins de La Queste : études sur La Queste del Saint Graal*, sous la direction de D. Hüe et S. Menegaldo, Orléans, Paradigme, coll. « Medievalia », 2004, pp. 31-51.

GILSON Étienne, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Études de philosophie médiévale », 1934.

HAMON Philippe, *Texte et idéologie : valeurs, hiérarchies et évaluations dans l'œuvre littéraire*, Paris, PUF, coll. « Écriture », 1984.

JAVELET Robert, *Image et ressemblance au XII^e siècle. De saint Anselme à Alain de Lille*, 2 vol., Université de Strasbourg, Faculté de Théologie catholique, 1967.

JONIN Pierre, « Les ermites de la quête du Graal », in *Les Chemins de La Queste : études sur La Queste del Saint Graal*, sous la direction de D. Hüe et S. Menegaldo, Orléans, Paradigme, coll. « Medievalia », 2004, pp 203-223.

LACHET Claude, *Les Métamorphoses du Graal (Anthologie)*, Paris, Éditions Flammarion, coll. « GF », 2012.

LE GOFF Jacques, *Héros et merveilles du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Histoire », 2005.

LE GOFF Jacques, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio Histoire », 1991.

LOT Ferdinand, *Étude sur le Lancelot en prose*, Paris, Honoré Champion Éditeur, 1984.

LUBAC Henri (de), *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 4 vol., 1959-1964.

MARKALE Jean, *Le Graal*, Paris, Éditions Retz, coll. « Question de », 1982.

MENEGALDO Silvère, « Entre mer et forêt. Symbolique spatiale et géographique dans La Queste del Saint Graal », in *Les Chemins de La Queste : études sur La Queste del Saint Graal*, sous la direction de D. Hüe et S. Menegaldo, Orléans, Paradigme, coll. « Medievalia », 2004, pp. 267-280.

MICHA Alexandre, *Essais sur le Cycle du Lancelot-Graal*, Genève, Librairie Droz, coll. « Publications romanes et françaises », 1987.

MILLAUD-BOVE Bénédicte, « Figures bibliques et fabrique du personnage dans quelques récits de fictions des XII^e et XIII^e siècles », in *Façonner son personnage au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, coll. « Senefiance », 2007, pp. 243-254.

NEUHAUSER Richard, *In the garden of evil : the vices and culture in the Middle Ages*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, coll. « Papers in medieval studies », 2005.

NICOLAS Catherine, *Cruor, sanguis : approche littéraire, anthropologique et théologique de la blessure dans les Romans du Graal en prose (XIII^e siècle)*, sous la

direction d'Armand Strubel, thèse de doctorat, spécialité Littérature médiévale, Université Montpellier III – Paul Valéry, 2007.

PAUL Jacques, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval*, Paris, Armand Colin, 1998.

PAUPHILET Albert, *Études sur La Queste del Saint Graal attribuée à Gautier Map*, Genève, Slatkine Reprints, 1996.

PAVEL Thomas, *La Pensée du roman*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2014 (2003).

PAYEN Jean-Charles, « Le motif du repentir dans le *Lancelot-Graal* », in *Les Chemins de La Queste : études sur La Queste del Saint Graal*, sous la direction de D. Hüe et S. Menegaldo, Orléans, Paradigme, coll. « Medievalia », 2004, pp. 67-87.

PAYEN Jean-Charles, « Le sens du péché dans la littérature cistercienne en langue d'oïl », in *Les Chemins de La Queste : études sur La Queste del Saint Graal*, sous la direction de D. Hüe et S. Menegaldo, Orléans, Paradigme, coll. « Medievalia », 2004, pp. 53-65.

POIRION Daniel, « Semblance du Graal dans la *Queste* », in *Les Chemins de La Queste : études sur La Queste del Saint Graal*, sous la direction de D. Hüe et S. Menegaldo, Orléans, Paradigme, coll. « Medievalia », 2004, pp. 17-29.

PORTIER Lucienne, *Le pélican. Histoire d'un symbole*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1984.

PRATT Karen, « Les cisterciens et la *Queste del Saint Graal* », in *Les Chemins de La Queste : études sur La Queste del Saint Graal*, sous la direction de D. Hüe et S. Menegaldo, Orléans, Paradigme, coll. « Medievalia », 2004, pp. 89-111.

REICHLER Claude, *La Diabolie : la séduction, la renardie, l'écriture*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Critique », 1979.

RIBARD Jacques, « L'aventure dans la *Queste del Saint Graal* », in *Mélanges Alice Planche*, Annales de la Faculté de Lettres de Nice, 48, Paris, Les Belles Lettres, 1984, t. 2, p. 241-248.

SCHMITT Jean-Claude, *Le Corps des images. Essai sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002.

SÉGUY Mireille, *Les Romans du Graal : ou Le signe imagé*, Paris, Honoré Champion Éditeur, coll. « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge », 2001.

SÉGUY Mireille, « *L'Estoire del saint Graal* ou la fabrication du cycle romanesque médiéval », in *Cycle et collection*, sous la direction d'A. Besson, V. Ferré et C. Pradeau, Université Paris 13, Éditions L'Harmattan, coll. « Itinéraire et Contacts de Cultures », vol. 41, 2008, pp. 199-212.

STRUBEL Armand, « *Grant senefiance a* » : *Allégorie et littérature au Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion Éditeur, coll. « Moyen Âge – Outils de synthèse », 2002.

STRUBEL Armand, *La Rose, Renart et le Graal : la littérature allégorique en France au XIII^e siècle*, Genève – Paris, Editions Slatkine, coll. « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge », 1989.

SZKILNIK Michelle, *L'archipel du Graal. Étude de l'Estoire del Saint Graal*, Genève, Librairie Droz, coll. « Publications romanes et françaises », 1991.

TODOROV Tzvetan, « La quête du récit », in *Poétique de la prose*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1971, pp. 129-150.

TRACHSLER Richard, *Clôtures du Cycle Arthurien. Étude et textes*, Genève, Librairie Droz S.A., 1996.

TRACHLER Richard, « Gautier Map, une vieille connaissance », in *Façonner son personnage au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, coll. « Seneffiance », 2007, pp. 319-328.

VAUCHEZ André, *La spiritualité du Moyen Âge occidental. VIII^e – XIII^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Histoire », 1994.

VALETTE Jean-René, *La Pensée du Graal. Fiction littéraire et théologie (XII^e-XIII^e siècle)*, Paris, Honoré Champion Éditeur, coll. « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge », 2008.

WALTER Philippe, *La mémoire du temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, Paris-Genève, Éditions Champion-Slatkine, coll. « Nouvelle bibliothèque du Moyen Âge », 1989.

ZAMBON Francesco, *Robert de Boron e i segreti del Graal*, Florence, Olschki, 1984.

ZUMTHOR Paul, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 1972.

ZUMTHOR Paul, *La Mesure du monde. Représentation de l'espace au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Poétique », 1993.

Sites web consultés :

ANDRIEUX-REIX Nelly, BAUMGARTNER Emmanuèle, « De *semblance(s)* en *veraie semblance* ; exemple d'un parcours du *Merlin* à la *Queste* », in *Linx*, Presses universitaires de Paris Nanterre, 12, 2002, mis en ligne le 10 octobre 2012, consulté le 6 février 2021. OpenEdition Journals: <http://journals.openedition.org/linx/1272>.

BARATIN Marc, DESBORDES François, « Sémiologie et métalinguistique chez Saint Augustin », in *Langages*, no. 65, 1982, Signification et référence dans l'antiquité et au

moyen âge, pp. 75-89, consulté le 6 février 2021. Persée : https://www.persee.fr/doc/lgge_0458-726x_1982_num_16_65_1120.

BEAULANDE-BARRAUD Véronique, « Le traitement des « cas réservés » au XIII e siècle, entre *cura animarum*, juridiction épiscopale et *plenitudo potestatis pontificale* », in *Médiévales*, Automne 2016, No. 71, Conflits et concurrence de normes, pp. 75-89, consulté le 18 octobre 2020. JSTOR : <https://www.jstor.org/stable/44015239>.

BOULTON, Maureen. « Moving the Court to God : The *Queste del saint Graal* and the Mystical Tradition in French », In *Cultures courtoises en mouvement*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2011, consulté le 19 octobre 2020. OpenEdition Books : <https://books.openedition.org/pum/7361>.

BOQUET Damien, « Le gouvernement de soi et des autres selon Saint Bernard de Clairvaux : Lecture de la lettre 42, *De Moribus et officio episcoporum* », in *Le Pouvoir au Moyen Âge. Idéologies, pratiques, représentations*, 2005, Aix-en-Provence, pp.279-296, consulté le 24 janvier 2021. HAL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00008120>.

BOQUET Damien, « Le libre arbitre comme image de Dieu : L'anthropologie volontariste de Bernard de Clairvaux », in *Collectanea Cisterciensia*, Cisterciensia, 2003, pp. 1-12. HAL : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00008079>.

BOUGEROL Jacques Guy, « Autour de “la naissance du purgatoire” », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 50, 1983, p. 7-59, consulté le 17 août 2020. JSTOR : <http://www.jstor.com/stable/44403752>.

BOURQUIN Emmanuelle. « Saint Bernard héritier du Graal : Le silence du ‘Nice’ et l'écrit du diable. », in *Littérature*, no. 41, 1981, pp. 119–128, consulté le 18 octobre 2020. JSTOR : www.jstor.org/stable/23801927.

BRATU Anna, Anca Bratu, « Du feu purificateur au Purgatoire », *Terrain*, no. 19, octobre 1992, mis en ligne le 2 juillet 2007, consulté le 26 janvier 2021. OpenEdition Journals : <http://journals.openedition.org/terrain/3048>.

BROWN Peter, « Vers la naissance du purgatoire : Amnistie et pénitence dans le christianisme occidental de l'Antiquité tardive au Haut Moyen Âge », Cambridge University Press, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, novembre-décembre 1997, n° 6, p. 1247-1261, consulté le 17 août 2020. JSTOR : <http://www.jstor.com/stable/27585545>.

BURLE-ERRECADE Élodie, « Dire et raconter dans *La Queste del Saint Graal* », in *Littératures*, 50, 2004, Tockville. Les Poètes de l'Amour. La Queste del Saint Graal, pp. 191-210, consulté le 27 novembre 2020. Persée : https://www.persee.fr/doc/litts_0563-9751_2004_num_50_1_1929.

BURNS E. Jane, « Devilish Ways: Sexing the Subject in the 'Queste Del Saint Graal' », in *Arthuriana*, vol. 8, no. 2, 1998, pp. 11–32, consulté le 18 octobre 2020. JSTOR, www.jstor.org/stable/27869337.

BÜTTGEN Philippe, « Yves Congar et la sémantique du magistère », in *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, BUCEMA, hors-série n° 7, 2013, mis en ligne le 23 avril 2013, consulté le 9 février 2021. OpenEdition Journals : <http://journals.openedition.org/cem/12870>.

CONGAR Yves, « Bref historique des formes du « magistère » et des relations avec les docteurs », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Librairie Philosophique Vrin, janvier 1976, vol. 60, no. 1, pp. 98-112, consulté le 9 février 2021. JSTOR : <https://www.jstor.org/stable/44409253>.

CONGAR Yves, « Pour une histoire sémantique du terme “*magisterium*” », in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Librairie Philosophique Vrin, janvier 1976, vol. 60, no. 1, pp. 85-98, consulté le 9 février 2021. JSTOR : <http://www.jstor.com/stable/44409252>.

CORBIN Michel, « Du libre arbitre selon S. Thomas d'Aquin », Centre Sèvres, *Archives de Philosophie*, avril-juin 1991, vol. 54, n° 2, p. 177-212, consulté le 17 août 2020. JSTOR : <http://www.jstor.com/stable/43039453>.

DEMAULES Mireille, « Forme et signification du songe dans *La Queste del Saint Graal* », in *Littératures*, 50, 2004, Tocqueville. Les Poètes de l'Amour. La Queste del Saint Graal, pp. 161-189, consulté le 27 novembre 2020. Persée : https://www.persee.fr/doc/litts_0563-9751_2004_num_50_1_1928.

DEMAULES Mireille, « Les songes médiévaux au risque de la psychanalyse : écueil méthodologique ou enrichissement interprétatif ? », in *Littératures*, no. 148, 2007, pp. 44–58, consulté le 18 octobre 2020. JSTOR : www.jstor.org/stable/41705189.

DE RUTH Franz, « L'idée du “Bivium” et le symbole pythagoricien de la lettre », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 10, fasc. 1-2, 1931, p. 137-145, consulté le 5 mai 2021. Persée : https://www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1931_num_10_1_1340.

ERRECADE, Ollivier, « L'autre armure ou le vêtement de foi dans la *Queste del saint Graal* », in *Le nu et le vêtu au Moyen Âge : XIIIe-XIIIe siècles*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2001, pp. 1-9, consulté le 19 octobre 2020. OpenEdition Books : <http://books.openedition.org/pup/2530>.

DENEKEN Michel, « Les apparitions du ressuscité : De la Théophanie à la Christophanie », in *Voir les Dieux, voir Dieu*, sous la direction de Françoise Dunand et François Boespflug, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2002, pp. 66-78, consulté le 31 mai 2021. OpenEdition Books : <http://books.openedition.org/pus/11694>.

FRESE Dolores Warwick, « Augustinian Intrusions in the ‘Queste Del Saint Graal’ : Converting 'Pagan Gold' to Christian Currency », in *Arthuriana*, vol. 18, no. 1, 2008, pp. 3–21, consulté le 18 octobre 2020. JSTOR : www.jstor.org/stable/27870892.

GEARY Patrick J., « Liturgical Perspective in ‘La Queste Del Saint Graal’ », in *Historical Reflections / Réflexions Historiques*, vol. 12, no. 2, 1985, pp. 205–217, consulté le 18 octobre 2020. JSTOR : www.jstor.org/stable/41298853.

GILSON Étienne, « La mystique de la grâce dans la *Queste del saint Graal* », in *Romania*, tome 51 n°203, 1925, pp. 321-347, consulté le 27 novembre 2020. Persée : https://www.persee.fr/doc/roma_0035-8029_1925_num_51_203_4241.

GRAY H. J. B., « The Mystical Doctrine of the *Queste del Saint Graal* », in *Arthuriana*, vol. 1, 1928, pp. 49-57, consulté le 18 octobre 2020. JSTOR : www.jstor.org/stable/43860047.

GUILLOUX Pierre, « L'amour de Dieu selon saint Bernard (suite et fin) », in *Revue des Sciences Religieuses*, t. 8, fas.1, 1928, pp. 69-90, consulté le 24 janvier 2021. Persée : https://www.persee.fr/doc/rscir_0035-2217_1928_num_8_1_1406.

HALARY Marie-Pascale, « Le *Blanc oisel* dans quelques textes des XII^e et XIII^e siècles : du signe au leurre », in *Déduits d'oiseaux au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, coll. « Senefiance », 2009, pp. 111-122, consulté le 18 avril 2021. OpenEdition Books : <http://books.openedition.org/pup/4273>.

HÉLIX Laurence, « Lecture et contingence : l'exemple de *La Queste del saint Graal* », in *L'information littéraire*, 2005/1, vol. 57, pp. 14-19, consulté le 6 février 2021. CAIRN : <https://www.cairn.info/revue-l-information-litteraire-2005-1-page-14.htm>.

HUET G., « Un récit de la « *Scala Celi* », in *Bibliothèque de l'école des chartes*. 1915, tome 76. pp. 299-314, consulté le 23 mai 2021. Persée : https://www.persee.fr/doc/bec_0373-6237_1915_num_76_1_448546.

JOLY Jehanne, « Rêves prémonitoires et fin du monde arthurien », in *Fin des temps et temps de la fin dans l'univers médiéval*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1993, mis en ligne le 15 mai 2014, consulté le 21 novembre 2020. OpenEdition Books : <http://books.openedition.org/pup/3616>.

LECLERCQ Jean, « Voir le monde par les affects : Bernard de Clairvaux et la voie monastique », in *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, Vrin, 2011/2, t. 95, pp. 323-341, consulté le 26 janvier 2021. CAIRN : <https://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-ettheologiques->

2011-2-page-323.htm.

LOT-BORODINE Myrrha, « Les apparitions du Christ aux messes de l'*Estoire* et de la *Queste del Saint Graal* », in *Romania*, 1951, vol. 72, no. 286 (2), pp. 202-223, consulté le 29 novembre 2020. JSTOR : : <https://www.jstor.org/stable/45045646>.

LOT-BORODINE Myrrha, « Les deux conquérants du Graal : Perceval et Galaad », in *Romania*, 1921, vol. 47, no. 185, pp. 41-97, consulté le 22 mars 2021. JSTOR : <https://www.jstor.org/stable/45044407>.

NICOLAS Catherine, « Nature et sens des exempla dans l'*Estoire del Saint Graal* », in *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 23 | 2012, mis en ligne le 30 juin 2015, consulté le 27 novembre 2020. OpenEdition Journals : <http://journals.openedition.org/crm/12809>.

NORMAN Joanne S., « Les confréries et l'iconographie populaire des sept péchés capitaux », in *Renaissance and Reformation / Renaissance Et Réforme*, vol. 13, no. 1, 1989, pp. 89–114, consulté le 18 octobre 2020. JSTOR : www.jstor.org/stable/43465061.

OWEN Corey, « Patient Lancelot and Impatient Gawain in the 'Queste Del Saint Graal' », in *Arthuriana*, vol. 17, no. 4, 2007, pp. 3–28, consulté le 18 octobre 2020. JSTOR : www.jstor.org/stable/27870869.

PAYEN Jean-Charles, « La pénitence dans le contexte culturel des XII^e et XIII^e siècles : des doctrines contritionnistes aux pénitentiels vernaculaires », in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 61, no. 3, 1977, pp. 399–428, consulté le 18 octobre 2020. JSTOR : www.jstor.org/stable/44407573.

PAYEN Jean-Charles, « Pour en finir avec le diable médiéval ou pourquoi poètes et théologiens du moyen-âge ont-ils scrupule à croire au démon ? », in *Le diable au Moyen Âge: Doctrine, problèmes moraux, représentations*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, coll. « Senefiance », 1979, consulté le 17 août 2020. OpenEdition Books : <http://books.openedition.org/pup/2675>.

ROSETTA Fern, « La sensation visuelle dans la Queste del Saint Graal », in *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, no. 55, 1980, pp. 49–57, consulté le 18 octobre 2020. JSTOR : www.jstor.org/stable/41801664.

SAVAGE Grace Armstrong, « Father and son in the 'Queste del Saint Graal' », in *Romance Philology*, août 1977, vol. 31, no. 1, pp. 1-16, consulté le 29 novembre 2020. JSTOR : <https://www.jstor.org/stable/44943089>.

SHOLTEN J. H., « Le libre arbitre : étude critique », Librairie Droz, *Revue de Théologie et de Philosophie et Compte-rendu des Principales Publications Scientifiques*, 1875, vol. 8, p. 254-272, consulté le 17 août 2020. JSTOR : <http://www.jstor.com/stable/44346959>.

TAMMARO Ciro, « La giurisdizione degli ordini mendicanti durante il Medioevo: la disputa tra religiosi e secolari nell'Università di Parigi durante il XIII secolo », in *Angelicum*, 2006, vol. 83, no. 2, pp. 377-395, consulté le 29 novembre 2020. JSTOR : <https://www.jstor.org/stable/44618795>.

UGOCHUKWU Françoise, « Le diable dans la tradition populaire française », Casa Editrice Leo S. Olschki s.r.l., *Francofonia*, n° 10, printemps 1986, consulté le 17 août 2020. JSTOR : https://www.jstor.org/stable/43016831?seq=1&cid=pdf-reference#references_tab_contents.

VAUCHEZ, André, « La notion de *Miles Christi* dans la spiritualité occidentale aux XII^e et XIII^e siècles », in *Chevalerie et christianisme aux XIIe et XIIIe siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011, consulté le 14 mai 2021. OpenEdition Books : <http://books.openedition.org/pur/112952>.

VALETTE Jean-René, « Filiation charnelle et adoption filiale: l'imaginaire de la paternité dans la *Queste del Saint Graal* », in *L'imaginaire de la parenté dans les romans arthuriens (XII^e-XIII^e siècle)*, Turnhout, Brepols Publishers, 2010, pp. 47-59, consulté le 6 février 2021. Brepols Online : <https://doi-org.ezpupv.biu-montpellier.fr/10.1484/M.HIFA-EB.3.4571>.

VALETTE Jean-René, « Illusion diabolique et littérarité dans la *Queste del Saint Graal* et dans le *Dialogus Miraculorum* de Césaire de Heisterbach », in *Magie et illusion au Moyen Âge*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 1999, consulté le 19 octobre 2020. OpenEdition Books: <http://books.openedition.org/pup/3407>.

VALETTE Jean-René, « *La Queste del Saint Graal*, une hagiographie en semblance : défi laïque et spiritualité décléricalisée », in *Les Dossiers du Grihl*, 2015-01 | 2015, mis en ligne le 3 décembre 2015, pp. 1-13, consulté le 19 octobre 2020. OpenEdition Books: <http://journals.openedition.org/dossiersgrihl/6324>.

VOICU Mihaela, « Le fils, autre même que le père : Lancelot et Galaad dans le *Lancelot-Graal* », in *L'imaginaire de la parenté dans les romans arthuriens (XII^e-XIII^e siècle)*, Turnhout, Brepols Publishers, 2010, pp. 61-71, consulté le 6 février 2021. Brepols Online : <https://doi-org.ezpupv.biu-montpellier.fr/10.1484/M.HIFA-EB.3.4572>.

Références iconographiques :

BnF, *Galaad, Bohort et Perceval en prière devant le Graal*, in *La Queste del Saint Graal*, vers 1470, Paris, Manuscrit, Français 112 (3) fol. 179V. BnF, consulté le 5 juin 2021 [en ligne] : http://expositions.bnf.fr/arthur/grand/fr_112-3_179v.htm.

BUHM, *Le pélican et ses poussins*, in *Bestiaire*, XIV^e siècle, Montpellier, Manuscrit H 437, f. 108, Bibliothèque universitaire historique, section Médecine. BVMM, consulté le 5 juin 2021 [en ligne] : https://bvmm.irht.cnrs.fr/consult/consult.php?VUE_ID=1264570.

KLIMT Gustav, *Le chevalier d'or (La Vie est un combat)*, 1903, huile sur toile, 103,5 x 103,7 cm, Nagoya, Aichi Prefectural, Museum of Art. Wikimedia Commons, consulté le 5 juin 2021 [en ligne] : https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Klimt_-_The_Golden_Knight,_1903.jpg.

Table des matières

Remerciements.....	3
Introduction.....	7
Première partie – Bohort, le catéchumène modèle.....	23
I. La prouesse intérieure.....	24
I.1. Une vulgarisation de l’esprit cistercien.....	24
I.2. La <i>cuidance</i> des religieux.....	27
I.3. Un exemple de <i>métanoïa</i>	30
II. Le modèle diptyque : une catéchisation militante.....	35
II.1. L’opposition Bohort – Lionel.....	35
II.2. La symétrie Bohort – Lancelot.....	38
II.3. Les divergences entre les élus du Graal.....	41
III. La posture du <i>miles christi</i> : l’exégète – soldat.....	45
III.1 Le vêtement de foi.....	45
III.2. L’acte de foi de Bohort.....	48
Deuxième partie – Le chevalier d’une humanité spirituelle.....	52
I. Une chevalerie de transition.....	53
I.1. Dissemblance et <i>Imago Dei</i>	53
I.2. La <i>scala caeli</i> et le progrès spirituel.....	55
I.3. Le pendant humain d’une chevalerie idéale.....	60
II. <i>Ars praedicandi</i> : de la chevalerie errante à la prédication itinérante.....	62
II.1. <i>Missio canonica</i> et errance chevaleresque.....	62
II.2. L’alliance des valeurs chevaleresques et monastiques.....	65
III. Diableries et tentations : le combat contre l’ <i>anemi</i>	69
III.1. La tentation charnelle.....	69
III.2. Le péché de <i>desesperance</i>	72
III.3. Le feu purificateur.....	75

Troisième partie – Le garant des <i>esperiteus choses</i>	80
I. Un personnage révélateur des mystères chrétiens.....	81
I.1. La fonction révélatrice.....	81
I.2. Les visions de Bohort.....	83
I.3. Le pélican et l’apogée de la christophanie.....	87
II. Un héros contemplatif.....	91
II.1. Le quêteur de Vérité.....	91
II.2. Le témoin oculaire des <i>Aventures del Seint Graal</i>	93
II.3. L’aviron de la <i>haute queste</i>	95
 Conclusion.....	 98
 Bibliographie.....	 101
Corpus principal :.....	101
Corpus secondaire :.....	101
Dictionnaires et manuels :.....	104
Textes critiques :.....	104
Sites web consultés :.....	111
Références iconographiques :.....	118