Annuaire du Collège de France
Cours et travaux du Collège de France

109 | 2010
Annuaire du Collège de France 2008-2009

Littératures de la France médiévale

Michel Zink

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/annuaire-cdf/204
DOI : 10.4000/annuaire-cdf.204
ISBN : 978-2-7226-0138-3
ISSN : 2109-9227

Éditeur
Collège de France

Édition imprimée
Date de publication : 1 mars 2010
Pagination : 843-862
ISBN : 978-2-7226-0083-6
ISSN : 0069-5580

Référence électronique
Michel Zink, « Littératures de la France médiévale », *L'annuaire du Collège de France* [En ligne], 109 | 2010, mis en ligne le 24 juin 2010, consulté le 08 novembre 2024. URL : http://journals.openedition.org/annuaire-cdf/204 ; DOI : https://doi.org/10.4000/annuaire-cdf.204

Le texte et les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés), sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Littératures de la France médiévale

M. Michel Zink, membre de l'Institut
(Académie des inscriptions et belles-lettres), professeur

Le cours de cette année avait pour titre : « *Non pedum passibus, sed desideriis quaeritur Deus* (Saint Bernard). Que cherchaient les quêteurs du Graal ? ». Consacrer un cours au Graal est toujours téméraire, tant la matière et la bibliographie sont immenses. Lui donner cet intitulé l'était plus encore. À cela s'ajoutait la menace du péché le plus grave qu'on puisse commettre au Collège de France, la répétition, car le cours de 2000-2001 avait porté sur *Joseph d'Arimathie* de Robert de Boron avant de nourrir, en 2003, le dernier chapitre du livre *Poésie et conversion au Moyen Âge*.

Au reste, on ne peut parler du Graal sans courir un risque, celui du malentendu. Le simple mot de Graal éveille tant de résonances, généralement trompeuses ! Alors que les autres mythes littéraires hérités du Moyen Âge, celui de Roland et même celui de Tristan et Iseut, se sont estompés, le Graal reste présent, explicitement ou par transposition, dans l'imaginaire contemporain. Il nourrit jeux de rôles et jeux vidéos, science fiction et *heroic fantasy*. Il tient sa place dans le renouveau celtique. Dans le langage des journalistes, poursuivre un but inaccessible, comme mettre fin à une crise financière ou trouver un consensus politique, c'est « chercher le Graal ».

Bien entendu, le cours n'a traité que des romans du Moyen Âge, qui sont notre première et notre seule vraie source d'information sur le Graal — et probablement le seul lieu où il ait eu, sous ce nom, une existence. Même dans ce cadre, il n'a pas suivi les approches les plus séduisantes et, aux yeux de beaucoup, les plus fécondes. Il n'a traité ni de la mythologie ni de la préhistoire du Graal. Une approche possible de textes littéraires anciens consiste à remonter jusqu'à leur préhistoire, à en chercher la nature et le sens dans des traditions antérieures, à demi effacées, dont les textes que nous connaissons garderaient la trace, mais sans bien le savoir ni bien le comprendre, qu'ils méconnaîtraient et travestiraient, délibérément ou par ignorance et incompréhension, qu'ils oblitéreraient. Une telle approche est légitime ;

elle est passionnante ; elle est féconde, comme l'ont montré de nombreux et magnifiques travaux, de Jean Marx à Joël Grisward, qui a appliqué avec une efficacité remarquable la grille dumézilienne aux récits médiévaux. Elle est particulièrement adaptée à l'étude d'une légende comme celle du Graal, dont l'ancrage dans les mythes est évident. Mais cette approche ne permet pas de répondre à toutes les questions. Que le Graal ait des racines et des correspondants dans la mythologie celtique, et plus largement dans les mythologies indo-européennes, qu'il soit lié à des mythes de fécondité et de fertilité, cela ne fait pas de doute. Les études conduites dans ce sens éclairent des traits au premier abord surprenants ou incohérents des romans du Graal. Elles n'expliquent cependant pas (tel n'est pas leur but) pourquoi ces romans existent, ce qu'ils prétendent être, ni pourquoi ils prétendent l'être, le projet de ces romans n'étant pas de livrer ce que l'anthropologue doit mettre toute son habileté à décrypter en eux.

Il est donc également légitime de s'intéresser, en eux-mêmes et pour eux-mêmes, à ces romans du XII^e^ et du XIII^e^ siècle sans lesquels nous n'aurions pas l'idée de formuler la moindre hypothèse sur le Graal, sans lesquels nous ne le connaîtrions pas et sans lesquels il n'existerait probablement pas. Il est légitime de s'intéresser simplement à ce qu'ils veulent dire, et non pas seulement à ce qu'il y a derrière ce qu'ils disent et qu'ils diraient malgré eux.

Leur foisonnement, leur nombre, leur longueur excluaient de parler de tous dans le cours d'une année. On ne l'a pas tenté. Ceux-là même dont on a parlé, on n'a fait que les effleurer. Mais n'a-t-on pas fait bon marché de leur complexité en posant cette simple question : « Que cherchaient les quêteurs du Graal ? » Que cherchaient-ils ? Le Graal, bien sûr ! Ce qui évitait la lapalissade, c'était la citation de saint Bernard : *Non pedum passibus, sed desideriis quaeritur Deus*, ce n'est pas par le mouvement des pieds, en marchant, mais par les désirs que l'on cherche Dieu. Associer une telle citation et une telle question, c'était impliquer que, d'une façon problématique, les quêteurs du Graal, dans le Graal, cherchent Dieu. Cela aussi, c'est une évidence, ou cela devrait l'être : nous ne connaissons le Graal, en dehors des reconstitutions auxquelles nous pouvons nous livrer, que comme un objet lié à la foi, au salut et même, précisément, aux sacrements de l'Église. Voir en lui autre chose, c'est, encore une fois, lui supposer des liens avec une mythologie étrangère au christianisme, à laquelle le christianisme l'aurait empruntée en une démarche de récupération dont il existe bien d'autres exemples. C'est possible et même probable. Mais cela ne change rien à ce qu'il est dans les romans par lesquels nous le connaissons ni au sens qu'il y reçoit. Que le Graal nous soit présenté, dès la première fois où il est fait mention de lui, comme un objet religieux, c'est ce qui ressort du roman de Chrétien de Troyes, *Le Conte du Graal*, dans lequel le Graal, quel qu'il soit (et il ne faut pas compter sur Chrétien pour nous le dire), contient l'hostie dont se nourrit exclusivement le père du Riche Pêcheur ; *Le Conte du Graal*, dans lequel le succès ou l'échec de Perceval face au Graal, puis dans sa recherche du Graal, sont liés au péché, à la grâce, à la pénitence et à l'eucharistie ; *Le Conte du Graal*, qui se présente dès son prologue comme un roman de la

charité : tous éléments que confirme à sa manière quelques années plus tard (et confirme d'autant plus qu'il dit bien haut vouloir se démarquer de Chrétien) le *Parzival* de Wolfram von Eschenbach. Au même moment, du côté français, Robert de Boron enracine l'histoire du Graal dans celle de la rédemption. L'histoire sainte apocryphe qu'il accrédite ainsi est adoptée par les romans en prose du XIII^e^ siècle, qui l'intègrent à leur matière, et devient une vulgate.

Ces éléments d'histoire littéraire si connus, on s'est contenté de les rappeler le plus brièvement et le plus clairement possible en brossant un rapide tableau des dix ou douze principaux romans du Graal et en rappelant la situation dans laquelle ils sont les uns par rapport aux autres, avant de proposer un bref état de la question sur le mot « graal » lui-même.

Abordant à la lumière de cette mise au point d'histoire littéraire la question posée par le titre du cours, on a observé que le mouvement interne à chacun des principaux romans, comme le mouvement d'ensemble par lequel tous ces romans se sont succédé, complété, assemblé, est le mouvement qui va de la rencontre du Graal à sa quête. Cette simple formulation révèle deux traits majeurs de ces récits, qui sont aussi deux ambiguïtés.

Premier trait et première ambiguïté : on se met en quête du Graal pour l'avoir déjà vu une première fois, par hasard ou du moins sans l'avoir cherché ni mérité ; on se met en quête du Graal alors qu'il s'est déjà offert comme une grâce gratuite. C'est ce qui se passe dans *Le Conte du Graal* — en harmonie, a-t-on montré, avec le schéma habituel des romans de Chrétien de Troyes et avec sa morale. C'est ce qui se passe dans la *Quête du saint Graal*, où il s'agit de la grâce elle-même, à laquelle le Graal est explicitement assimilé (« c'est le saint Graal, c'est la grâce du Saint Esprit ») : au début du roman, le Graal apparaît aux chevaliers de la Table ronde le jour de la Pentecôte, alors que toutes les portes de la salle sont fermées, en une répétition de la descente de l'Esprit Saint sur les apôtres. Gauvain les entraîne alors dans la quête de ce qui leur est déjà apparu et qui les a déjà comblés. Autrement dit, le Graal pourrait dire comme le Dieu de Pascal : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé ». Mais avant d'être de Pascal, cette formule est de saint Augustin, puis de saint Bernard, qui, à l'époque même et dans l'esprit même de nos romans, écrit dans *De Diligendo Deo : Nemo te quaerere valet, nisi qui prius invenerit*, « Personne n'est capable de te chercher s'il ne t'a pas d'abord trouvé ».

Second trait et seconde ambiguïté touchant le mouvement qui va de la première rencontre du Graal à la quête pour le retrouver : cette quête est une quête chevaleresque qui se confond avec l'aventure du chevalier errant. Pourquoi associer le Graal à la chevalerie ? Là est la grande question que Chrétien pose dès le début de son roman, mais sans avoir l'air de la poser, et pour l'escamoter à peine posée, de sorte qu'il a imposé à ses successeurs une réponse qui n'était peut-être pas la sienne à une question dont tous n'avaient peut-être pas vu qu'il la posait. Pourquoi un objet comme le Graal se révélerait-il à des chevaliers ? Cette question, les successeurs de Chrétien l'ont prise pour une réponse et ils ont considéré que le

privilège de la chevalerie face au Graal allait de soi : le récit fondateur de Robert de Boron justifie implicitement par la nécessité de garder le Graal et de protéger une relique aussi précieuse la fondation d'une chevalerie capable d'assumer ce rôle. Et pourtant, tout en acceptant la réponse, les plus perspicaces n'ont cessé de poser à nouveau la question, mais sans vraiment oser l'avouer ou se l'avouer.

Avant de montrer de quelle façon et dans quels romans se révèle cette question latente, on a souligné que c'est elle qui donne tout son sens à la citation de saint Bernard dans le contexte du cours.

La référence à saint Bernard est naturelle dès qu'il est question de la quête du Graal depuis le grand article d'Étienne Gilson, « La mystique de la grâce dans *La Queste del Saint Graal* » paru dans *Romania* en 1925 à la suite de la publication du roman par Albert Pauphilet. Cet article montre que ce roman, très différent du reste du cycle où il est inséré, a été écrit par un cistercien ou du moins dans l'étroite mouvance cistercienne par un auteur particulièrement informé de la pensée et des écrits de saint Bernard. S'il a donné lieu dans le détail à des discussions, en particulier sur la question de savoir si l'influence de Guillaume de Saint-Thierry n'est pas aussi présente dans le roman que celle de Bernard lui-même, il a été accepté par tous dans ses grandes lignes et confirmé récemment par les recherches de Fanni Bogdanow. Aussi bien, le rôle des cisterciens dans la formation spirituelle et l'édification des laïcs est à cette époque si important que l'influence de leur spiritualité se fait partout sentir. Surtout, Gilson aborde la question de l'influence cistercienne sur *La Quête du Saint Graal* dans une perspective particulière, seule à pouvoir lui conférer toute son importance, celle de « la mystique de la grâce » (c'est le titre même de son article) : on ne saurait mieux dire que l'enjeu de cette quête est la grâce de Dieu et la révélation par laquelle elle se manifeste.

D'autre part, saint Bernard est l'auteur du traité *De Laude Novae Militiae*, « Éloge de la nouvelle chevalerie », qu'il a composé, non sans s'être fait prier assez longtemps, vers 1130 à la demande d'Hugues de Payns pour accorder, en quelque sorte, son parrainage au nouvel ordre religieux et militaire des Templiers. Lorsque *La Quête du Saint Graal* oppose la « chevalerie célestielle » à la « chevalerie terrienne », on invoque toujours, s'agissant d'un roman aussi marqué par l'esprit cistercien, ce traité qui, en apparence au moins, fait la théorie et l'apologie d'une forme de « chevalerie célestielle ».

La quête du Graal est décrite à travers la mystique cistercienne de la grâce, à laquelle le Graal lui-même est identifié. Le fait que cette quête prenne la forme de l'aventure chevaleresque peut trouver une justification dans la vocation des ordres religieux militaires dont saint Bernard avait patronné le plus ancien et le plus prestigieux. Tout cela justifiait qu'une citation de saint Bernard définît l'objet du cours. Cette citation elle-même, *Non pedum passibus, sed desideriis quaeritur Deus*, tirée du 84^{e} sermon sur le Cantique des cantiques, dit que le déplacement physique, avec ses pieds (et à plus forte raison avec ceux de son cheval), est inutile à la quête de Dieu (le terme même de quête est impliqué par le verbe *quaeritur* qui est de la

même racine) et ne permet pas de le trouver. Et elle rapporte cette quête au seul désir de Dieu. Que pouvaient donc espérer les chevaliers qui couraient le monde et l'aventure en quête du Graal ?

À cette question, on a cherché à répondre, non pas directement, mais en commençant par approfondir le sens de la formule de saint Bernard, et d'abord en examinant minutieusement son contexte. Ce qu'on y trouve, c'est que la quête de Dieu est à la fois sa propre origine et sa propre fin, la première des vertus et l'accomplissement de toute vertu. Plus important encore : il n'y a pas de terme à la quête de Dieu, car même la découverte de Dieu ne mettra pas de terme à sa quête. Même trouvé, il continuera à être cherché. Pourquoi ? Parce que la quête de Dieu, c'est le désir de Dieu, et que ce saint désir, loin d'être éteint, sera attisé par la *felix inventio* — « l'heureuse découverte » de Dieu ; car la *consummatio gaudii*, « la consommation de la joie », sera au contraire de l'huile sur le feu du désir. La quête de Dieu, c'est un désir brûlant, dévorant, c'est la somme de tous les désirs : rien à voir avec la marche à pied, ni avec la chevauchée, ni avec la lente relation de longues aventures menant de châteaux en forêts. Comme un amour qui ne s'éteint pas, posséder Dieu, c'est encore le désirer. À l'époque de saint Bernard, les troubadours, dont certains sont marqués eux aussi par sa spiritualité, cherchent à exprimer dans les tensions de leur poésie la contradiction du désir amoureux qui souffre de n'être pas assouvi et tremble devant un assouvissement qui le ferait disparaître. Le désir de Dieu, au contraire, survit à son assouvissement et même s'y alimente.

Impossible, donc, de traduire la quête de Dieu dans les termes d'un itinéraire, d'un voyage, d'une série d'aventures rencontrées en chemin et dont la découverte de Dieu marquerait la fin. Impossible de traduire la quête de Dieu en quête du Graal. Et pourtant, « le Saint Graal, c'est la grâce du Saint Esprit », dit en ces propres termes le roman éponyme, *La Quête du Saint Graal*, si marqué par l'esprit cistercien. Et pourtant les saints personnages qui peuplent ces romans savent bien rappeler aux chevaliers le parallèle et l'opposition entre le désir de Dieu, avec lequel se confond le désir de voir le Graal, et le désir humain. Dans *Perlesvaus*, le Roi Ermite dit à Lancelot : *Se vos fussiés en autreteil desirrier longuement de veoir le Graal comme vos estes de veoir la roine, vos l'eüssiez veü*. Il ne s'agit pas de courir le monde et les aventures. Il s'agit de désirer.

La formule de saint Bernard n'est pas unique. Il en existe des variations sous sa plume et sous celle d'autres auteurs. Elle vient de saint Augustin : *Affectibus non passibus ad Deum currimus* (sermon 306B), « Nous ne courrons pas vers Dieu avec des pas, mais par les affects » (c'est-à-dire par les sentiments, les passions, les désirs, termes par lesquels on peut, selon les cas, traduire *affectus*). Mais ailleurs chez saint Augustin on en trouve une formulation qui remplace les affects ou le désir par une notion plus philosophique, celle de ressemblance, qui joue un rôle si important dans sa réflexion sur l'image : *Non enim locorum intervallis sed similitudine acceditur ad Deum, et dissimilitudine receditur ab eo,* « Ce n'est pas, en effet, en franchissant

des distances matérielles qu'on s'approche de Dieu, mais par la ressemblance, et c'est par la dissemblance qu'on s'en éloigne » (*De Trinitate*, VII, 12). Cette formule se comprend par référence à la grande réflexion de saint Augustin sur l'image autour des trois termes image — ressemblance — égalité (voir Olivier Boulnois, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge, V^e^-XVI^e^ siècle*, 2008, p. 25-31, et, pour une application aux romans du Graal, Jean-René Valette, *La Pensée du Graal*, 2008, p. 63-208).

Entre Dieu et l'homme, il n'y a certes pas égalité, mais il y a image et ressemblance, selon la formule même de la Genèse. L'homme est créé à l'image de Dieu. Il doit s'efforcer de conserver sa ressemblance avec Dieu et de la restaurer en effaçant la dissemblance du péché. C'est pourquoi « on s'approche de Dieu par la ressemblance et on s'en éloigne par la dissemblance » : le franchissement de l'espace n'a rien à voir dans l'affaire.

Et pourtant, la métaphore du déplacement et du cheminement est inévitable : *acceditur, receditur*, dit saint Augustin lui-même. C'est précisément parce qu'elle est inévitable et qu'il est impossible de dire et difficile de penser sans elle la quête de Dieu et la progression vers lui qu'Augustin doit préciser, comme le fera saint Bernard, qu'il ne s'agit pas, à la lettre, d'un déplacement. Le déplacement n'est qu'une figure. Mais dire la quête de Dieu sous la forme du récit oblige à passer par cette figure et à faire du récit de cette quête celui d'un déplacement dans l'espace, à incarner cette quête sous les espèces du voyage. Surtout à une époque où il n'est d'autre roman que le roman d'aventures et où on ne conçoit pas de progression du récit romanesque qui ne s'incarne pas dans les déplacements du héros. Surtout à une époque où l'impossibilité d'exprimer autrement que dans les termes du cheminement la progression vers Dieu est avalisée, sanctionnée par des formules comme *Christum sequi*, empruntées aux Évangiles eux-mêmes, et surtout par l'omniprésence de la figure de l'*homo viator*, inlassablement commentée et dont celle du pèlerin est vue comme la représentation littérale. Bref, la narration ne se conçoit guère au Moyen Âge que comme narration du déplacement, en même temps qu'elle est, comme l'écrit Jean-René Valette, « la structure d'intelligibilité fondamentale » du christianisme.

Par leur nature comme par leur objet, les romans du Graal ne peuvent donc être que des romans du déplacement. Mais ils n'ignorent pas que l'on ne progresse vers Dieu que par la ressemblance ni que *non pedum passibus, sed desideriis quaeritur Deus*. L'hypothèse avancée par le cours a été qu'ils sont en partie modelés par la tension ainsi créée, que c'est dans l'effort pour la résoudre qu'il faut pour une bonne part chercher leur sens, enfin que cette tension ne se résout peut-être pas autant qu'on pourrait le penser en faveur de l'aventure chevaleresque.

On a rappelé, au reste, que, dans un beau passage de sa leçon inaugurale au Collège de France, dans laquelle il soutient, non sans une petite malice paradoxale, que le Moyen Âge est plus proche de la philosophie antique de la nature, plus disposé à reconnaître la grâce de Dieu à l'œuvre dans la nature, et à cet égard plus

optimiste et plus humaniste, que ne le sera l'humanisme de la Renaissance, Étienne Gilson montre que la nature dans laquelle baignent les héros des romans du Graal, la nature qui les environne, est inondée, pénétrée par la grâce, mais dans un mouvement qui est celui de la conversion et de la transfiguration, non du déplacement : l'important, à ses yeux, n'est pas que les chevaliers élus aillent, en se débattant et en combattant, dans la violence de la chevauchée et du combat, depuis la forêt ou le château de la mauvaise coutume jusqu'au château de l'élection, celui du Graal, mais que, là où ils sont, ils appellent la grâce : « la nature entre pour toujours dans l'Enchantement du Vendredi Saint ». Derrière la référence à Wagner, la formule, comme on a tenté de le montrer, s'applique tout autant à Chrétien. Gilson voit les romans du Graal, non comme des romans du déplacement, mais comme des romans de l'immersion dans la nature et dans la grâce ; non comme des romans du salut individuel, celui du seul héros élu, mais comme des romans du salut collectif et même universel, celui de la nature sauvée par la grâce.

Or cette conception conforte une intuition de Thomas Pavel dans *La pensée du roman*. Pavel suggère que la grande différence entre le roman antique et le roman médiéval est que le premier ne s'intéresse qu'à un destin individuel, tandis que le second prend constamment en compte le collectif et l'universel. Le roman hellénistique et alexandrin, marqué par les religions orientales et par leurs mystères, réserve à l'initié un salut ésotérique. Le roman médiéval délègue au héros la responsabilité du salut collectif : défendre son prince contre les sarrasins, prendre sa place dans la communauté des chevaliers de la Table ronde et satisfaire à ses règles, abolir les mauvaises coutumes dont ses prédécesseurs ou des innocents ont été avant lui les victimes, être l'instrument de la conversion des îles de Bretagne — les romans du Graal plaçant leur action au temps de leur évangélisation, quelques générations seulement après le Christ.

Thomas Pavel montre ainsi que l'évolution du roman médiéval à ses débuts, cette évolution qui conduit de la fresque historique à la focalisation sur un héros unique, ne se fait pas, comme on pourrait le croire, au détriment d'un idéal collectif, mais au contraire au nom de cet idéal. La succession des souverains *de rei en rei et d'eir en eir*, comme le dit Wace au début du roman de *Brut,* ne donne pas de sens à l'histoire, hors le fait de doter Henri II Plantagenêt, régressivement, comme le fait explicitement le roman de *Rou*, d'ancêtres illustres. Mais le jeune chevalier, aux aventures duquel le roman entier est consacré, est porteur de valeurs collectives et sur lui repose la révélation, la survie ou l'écroulement d'un monde grandiose et menacé. C'est à travers ces destins individuels chargés d'une responsabilité collective que les romans du Graal retrouvent l'histoire. Non pas celle de Geoffroy de Monmouth ou de Wace, qui va d'Énée et de Brutus à Henri II Plantagenêt en passant par le roi Arthur et par Rollon, mais celle qui va de Joseph d'Arimathie à Perceval ou à Galaad. Leur histoire est celle du salut, qui, formulée dans les termes d'Étienne Gilson, consiste précisément dans la rencontre de la nature et de la grâce. Ils passent ainsi du collectif à l'universel.

Mais l'histoire du salut ramène à la grande aporie des romans du Graal, celle du type d'adhésion qu'ils appellent. Ils ne sont pas parole d'Évangile, l'Église ne leur reconnaît aucun crédit, tout au contraire, et pourtant ils écrivent une suite et presque un complément de la révélation christique, ils s'enracinent dans les textes sacrés, certains de leurs auteurs sont imprégnés de théologie monastique. C'est peu de dire qu'ils prennent au sérieux la révélation chrétienne et qu'ils veulent la servir. Veulent-ils pour autant être crus ? Peuvent-ils le vouloir ? On s'est peu attardé sur cette question, déjà abordée dans le cours de 2000-2001, sinon pour résumer d'un mot arguments et solutions. On a rappelé l'excellente formulation de Francesco Zambon, pour qui les romans du Graal traitent « du rôle ou de l'incidence qu'a l'écriture dans la Révélation ». Il suggère ainsi, observions-nous alors, que « l'espace de jeu autorisé par la Révélation pour l'expression de la vérité est à chercher dans les conditions mêmes de la mise en récit ».

Mais en même temps, c'est la mise en récit elle-même qui jette un doute sur l'authenticité de la révélation que prétendent receler les romans du Graal : poursuivre un récit ordonné, dit Hugues de Saint-Victor, c'est ce à quoi se limitent les apocryphes, qui suppléent par là à l'absence de l'inspiration de l'Esprit Saint :

> Plures evangelia scripserunt, sed quidam sine Spiritu Sancto magis conati sunt ordinare narrationem quam historiae texere veritatem. (Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon* IV, 6)
>
> Plusieurs auteurs ont écrit des évangiles, mais certains d'entre eux, privés de l'aide de l'Esprit Saint, se sont davantage efforcés de mettre en ordre un récit que de tisser une histoire vraie (Trad. Michel Lemoine).

Or, les romans du Graal ne se fondent-ils pas sur un évangile apocryphe, celui de Nicodème, dont la traduction partielle est au cœur du *Joseph d'Arimathie* de Robert de Boron, et donc de sa mise en prose, l'*Histoire du saint Graal*, placée en prologue au cycle du Lancelot-Graal ? Oui, mais l'Évangile de Nicodème n'est qu'un demi-apocryphe. Il est absent de la liste des apocryphes attribuée au pape Gélase, et reprise par Hugues de Saint-Victor précisément dans le *Didascalicon*. De sorte que l'ambiguïté du statut attribué au Graal n'est jamais résolue.

On note, chez Hugues de Saint-Victor, l'opposition, qui donne à réfléchir pour l'ensemble de la littérature médiévale, entre *ordinare narrationem* et *historiae texere veritatem*. La « narration » peut, tout au plus, être ordonnée selon la succession des événements et des faits, au lieu d'être sans ordre. Mais la vérité de « l'histoire » *se tisse* dans le *texte* ; elle ne se réduit pas à une succession, même ordonnée, d'événements, mais elle est le résultat d'une élaboration de la pensée et du discours ; elle fait apparaître entre les événements un *enchaînement* (une *chaîne*, mais nous disons plutôt, toujours avec l'image du tissage, une *trame*), une interdépendance, une relation nécessaire d'où jaillit le sens. Et comment l'œuvre s'y prend-elle pour tisser la vérité dans le texte ? S'agissant des romans du Graal, les discours qui les scandent, découpent le récit, le structurent et en éclairent les péripéties — discours des ermites ou des moines de la *Quête du saint Graal* ou de *Perlesvaus*, mais déjà, et aussi bien, discours des divers personnages rencontrés par Perceval dans le

Conte du Graal —, peuvent être lus comme un effort pour « tisser la vérité de l'histoire » et en trouver le sens au-delà de l'ordre simple de la narration. La *conjointure* qui organise le roman et le déchiffrement des aventures qui scande son déroulement peuvent ainsi se lire comme l'effort pour trouver, au-delà d'une narration nécessairement « apocryphe », une vérité de l'inspiration.

Le *Didascalicon* entretient ainsi l'espoir que le déroulement du récit pourra, par une sorte de saut qualitatif, se métamorphoser en texture de la vérité. Dans le cas des romans du Graal, pour reprendre l'observation de Thomas Pavel, le sens que prend la collection des aventures n'est pas seulement collectif, mais aussi, à la lumière du Graal, universel. Là aussi, le simple ordre de la narration est transcendé par l'universel qui y est tissé et dont le visage finit par apparaître. Enfin, pour revenir à la formule de saint Bernard, *Non pedum passibus, sed desideriis quaeritur Deus*, la succession des pas, c'est l'ordre de la narration, et d'autant plus que la narration romanesque est au Moyen Âge celle de déplacements et de cheminements. Cette accumulation des pas ne suffit pas ; seul un mouvement tout différent, celui des désirs, appelant en réponse l'inspiration de la grâce, peut avoir pour effet que les pas conduisent quelque part, là où par eux-mêmes ils ne seraient jamais parvenus.

Il reste que les personnages des romans du Graal sont des créatures de parchemin. La question « Que cherchaient les quêteurs du Graal ? » revient à la question « Que cherchaient les lecteurs du Graal ? » C'est évidemment à travers leurs propres représentations et leurs propres aspirations, comme à travers les représentations qui structuraient pour eux la vie sociale et la vie morale, qu'ils lisaient ces romans, et en particulier à travers deux d'entre elles, qu'ils retrouvaient dans l'itinéraire des chevaliers errants : celle de l'*homo viator* (bien que *non pedum passibus*, etc.) et celle du *miles Christi*. C'est à travers ces deux figures que les romans ont été abordés.

Comment les quêteurs du Graal n'auraient-ils pas été rapprochés des pèlerins, puisque, comme des pèlerins, ils étaient en chemin vers un lieu et une relique qui leur apporteraient la grâce ? Comment le pèlerinage, pratique fondamentale de la spiritualité médiévale et image constante de la vie de l'homme en ce monde, ne se serait-il pas profilé sur l'horizon d'une quête qui invite aussi bien à la conversion qu'au cheminement. Une part importante de la littérature médiévale est une littérature de la conversion. Conversion du futur saint dans la littérature hagiographique, du pécheur repentant dans la littérature morale ou spirituelle, du sarrasin généreux et de la belle sarrasine dans les chansons de geste. Mais aussi conversion plus générale de celui qui, dans tous les domaines, a la révélation de sa propre vérité et trouve, soudainement ou laborieusement, sa voie. En ce sens, même le roman d'aventures et d'amour, qui est, depuis Chrétien, un roman de la découverte de soi-même, repose sur une forme de conversion. Du modèle profane au modèle religieux, de Lancelot à Galaad, la continuité l'emporte sur la rupture — à ceci près que, paradoxalement, Galaad n'a pas besoin de conversion et est, des

deux personnages, celui qui lui est le plus étranger. Du coup, a-t-il besoin lui-même de ce pèlerinage qu'est la quête du Graal ? La question n'est pas si absurde qu'il semble.

D'un côté, « la narration est la structure d'intelligibilité fondamentale (du christianisme) », comme l'écrit Jean-René Valette, de l'autre la narration romanesque médiévale tend à se confondre avec le déplacement et à considérer que le récit n'avance que si les personnages le font aussi : d'où l'aventure et le chevalier errant. Ainsi, la littérature narrative tout entière tend à se présenter comme le récit d'un voyage au cours duquel le personnage change intérieurement à mesure qu'il change de lieu et dans la mesure où il le fait, accompagnant son déplacement d'une mutation — terme synonyme, bien que plus neutre, de celui de conversion. Tout entière, cette littérature est, au moins métaphoriquement, le récit d'un pèlerinage.

Ces questions ont été traitées avec un certain détail. À titre de comparaison, on a examiné aussi ce qui définissait le pèlerinage, dans quelles circonstances le pèlerinage était encouragé et dans quelles autres il était considéré avec suspicion. Pour situer la quête du Graal au regard du pèlerinage, on a étudié deux épisodes extraits de romans du Graal qui relatent de véritables pèlerinages. Des épisodes bien et trop connus : celui des chevaliers et des dames, imités par Perceval, le vendredi saint à l'ermitage de l'oncle ermite dans le *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes (certes, ce n'est qu'à demi un pèlerinage, mais il en a cependant les traits essentiels) ; celui du roi Arthur à la chapelle Saint-Augustin dans le *Haut Livre du Graal — Perlesvaus*, complété par celui du même roi Arthur au château du Graal après sa reconquête par Perlesvaus.

Dans le *Conte du Graal*, le roman, après avoir quitté Perceval pour suivre longuement les aventures de Gauvain, revient à lui une dernière fois, annonçant, quand il le quitte à nouveau, qu'il se passera longtemps avant qu'il en reparle — mais il s'interrompt, 3000 vers plus loin, sans en avoir reparlé (v. 6141-6438). Cet épisode, la rencontre de Perceval et de son oncle ermite, pourrait être bref ; or il occupe 300 vers alors qu'il ne se passe presque rien. Et ce qui se passe, c'est un pèlerinage, mais un pèlerinage tout proche, où la conversion compte plus que le cheminement.

Lorsque le poète revient à Perceval, c'est pour dire qu'il a perdu la mémoire, qu'il a même oublié Dieu, et que pendant ce temps cinq années se sont écoulées sans qu'il entre dans une église, sans qu'il adore la croix (v. 6143-6150). C'est dire que le temps n'existait plus pour lui, car ce qui fait le temps, c'est le calendrier liturgique, autrement dit la participation à la vie du Christ. Oublier Dieu, c'est ne pas vivre le temps. C'est bien ce que l'auteur veut nous faire comprendre, puisque Perceval retrouve la conscience de soi et la pensée de Dieu au sommet de l'année liturgique, au moment le plus important, du vendredi saint au dimanche de Pâques.

Mais bien qu'il ait tout oublié et qu'il ait oublié Dieu, il lui est resté une chose. Ce qu'il avait tant désiré, ce qui avait été le premier objet de sa quête, ce qui avait été son grand apprentissage, sa grande initiation, il l'a encore : la chevalerie (v. 6151-6163). Il multiplie les aventures et les exploits plus qu'il ne l'a jamais fait. Il emploie ainsi ces cinq années sans qu'il lui souvienne de Dieu (v. 6162-6163) : autrement dit, ces exploits chevaleresques sont nuls et non avenus, puisqu'ils occupent un temps qui n'existe pas, qui n'a ni structure ni sens.

Au bout de ces cinq ans, pendant lesquels son état de chevalier, qu'il avait tant désiré, ne lui a servi à rien, il rencontre des chevaliers et des dames, comme au début du roman. Mais ce ne sont pas des chevaliers dans tout l'éclat de leurs armes effrayantes, resplendissantes et désirables, poursuivant d'autres chevaliers et des dames qu'ils ont peut-être enlevées — situation qui laisse deviner quelque troublante aventure où les violences du combat se mêlent à celles de l'amour. Cette fois, les dames sont les plus nombreuses et tous vont à pied, *en langes et deschaucié* (v. 6172). Et cette fois, c'est lui, Perceval, qui est tout armé et dont les autres s'étonnent qu'il le soit. Non parce qu'ils ignorent ce qu'est un chevalier, comme il l'ignorait au début du roman. Mais parce qu'ils savent, eux, qu'être chevalier n'est pas le but ultime de la vie. Eux qui sont chevaliers et dames, ils ont renoncé à leurs chevaux, à leur armure, aux vêtements conformes à leur rang pour se rendre à pied, non pas au bout du monde où se trouve l'aventure, mais tout près, en un lieu caché et proche où l'ermite les attendait pour les confesser. Ils reprochent à Perceval — doucement, mais comme une faute grave — de porter les armes le jour de la mort du Christ.

Comme au début du roman, Perceval pose alors une question. Mais cette question est : « Quel jour sommes-nous ? » (v. 6190). Il revient à lui en posant une question qui le ramène dans le temps qu'il a oublié pendant cinq ans et qui est le temps du salut. Et on lui répond, non seulement en lui disant que *C'est li vendredis aorez, / Li jors que l'an doit aorer / La croiz et ses pechiez plorer* (v. 6192-6194), mais en lui faisant un résumé de plus de trente vers de l'incarnation, de la passion et de la rédemption — sorte de paraphrase de la partie du Credo consacrée au Fils. Comme si ses interlocuteurs comprenaient à sa question son oubli de Dieu et jugeaient utile de lui rappeler les fondements de la foi chrétienne. Car Perceval est revenu au point où il en était quand il était chez sa mère dans la *gaste forêt*. Pire même, car alors il avait une idée de Dieu, même si elle était naïve et trompeuse. La régression est totale, alors même que sa progression dans la valeur chevaleresque a été confirmée.

Nouvelles questions de Perceval, nouvelles réponses : D'où venez-vous ? — De chez un ermite qui habite cette forêt. — Qu'alliez-vous faire là ? Qu'avez-vous demandé ? Que cherchiez-vous ? — Nous lui avons demandé conseil pour nos péchés et nous nous sommes confessés. Perceval pleure alors et demande quel sentier et quel chemin il doit suivre pour parvenir auprès de l'ermite, à qui il veut parler.

Non seulement il y a là un écho inversé de la scène initiale du roman, mais il faut prendre garde à la formulation de la question de Perceval après qu'il a entendu que ses interlocuteurs viennent de chez l'ermite :

- Por Deu, seignor, la que feïstes ?	Au nom de Dieu, messeigneurs, qu'alliez-vous faire là ?
Que demandastes ? Que queïstes ? (*Conte du Graal*, v. 6233-6234)	Qu'avez-vous demandé ? Que cherchiez-vous ?

La question de Perceval consiste à demander quelle question ses interlocuteurs ont posée. Lui qui n'a pas posé de question devant le cortège du Graal, il juge maintenant évident qu'on interroge celui qui vous fait face. La gradation en apparence inversée de ses propres questions est la vraie gradation, qu'il découvre enfin. On pourrait croire qu'on commence d'abord par chercher, que quand on cherche, on demande, et que quand on a la réponse, on peut agir. Mais Perceval pose ses questions dans l'ordre inverse : qu'alliez-vous faire ? Qu'avez-vous demandé ? Qu'avez-vous cherché ? En dernier lieu vient ce verbe « quérir », de la même famille que « quête ». « Faire » est général et banal ; « demander » est plus important ; « être en quête » est le plus important. Les questions de Perceval et leur ordre montrent que dès lors qu'on lui a rappelé la date et la signification du vendredi saint, il est en état de comprendre enfin ce qu'est la quête du Graal et ce qui est attendu de lui, alors que les questions qu'il posait aux chevaliers au début du roman montraient qu'il ne comprenait rien à rien.

Le sens du roman se joue sans doute dans ce passage, au moment où l'errance chevaleresque cède la place à ce pèlerinage tout proche, concrétisation de la conversion du cœur qu'appelle le vendredi saint. L'important n'est pas l'espace, mais le temps : temps liturgique, temps de la conversion, temps du salut.

Un autre roman du Graal offre le récit de pèlerinages, et cette fois de véritables pèlerinages, explicitement présentés sous ce nom : un pèlerinage qui ne se confond nullement avec la quête du Graal, tout en lui étant lié ; un autre, qui est un pèlerinage au château du Graal une fois que la quête est achevée. C'est *Le Haut Livre du Graal (Perlesvaus)*. Les deux fois, le pèlerin est, de façon significative, le roi Arthur lui-même. Arthur est à la fois au centre de tous ces romans comme de la légende du Graal elle-même, liée au destin du royaume de Logres, et en marge, puisque jamais, avant *La Mort le roi Artu*, il n'est un protagoniste. Il est le spectateur d'une histoire qui le concerne au premier chef, mais sur laquelle il n'a guère de prise. Il est en ce sens tout désigné pour se glisser dans le personnage du pèlerin. Car le pèlerin n'ouvre pas une route nouvelle. Il met ses pas dans celle qui a été tracée pour le conduire vers le salut. La voie nouvelle est celle qu'ouvre la quête du Graal. Une fois qu'elle est découverte et frayée, vient le temps du pèlerinage.

Cela est vrai du second pèlerinage du roman. Mais il s'ouvre sur un premier pèlerinage plus déconcertant, celui du roi Arthur à la chapelle Saint-Augustin. Ce pèlerinage initial rend dès l'abord attentif à des préoccupations spirituelles et théologiques fortement présentes dans cet étrange roman, à côté de la violence

obsessionnelle et sanguinaire. Il imbrique de façon inextricable, mais avec une sorte de délibération, pèlerinage et quête (mais une quête qui n'est pas en elle-même celle du Graal), comme s'il cherchait à les justifier l'un par l'autre.

On a examiné avec une minutie trop grande pour se prêter à un résumé le début de ce grand roman qui consacre toute sa première branche à la mélancolie du roi Arthur et à sa guérison à la suite de son pèlerinage à la chapelle Saint-Augustin.

La *volentez delaianz* du roi Arthur est présentée comme une faute, et comme une faute contre la chevalerie. Comme une faute : elle est en ce sens symétrique du silence de Perlesvaus. Tous deux pèchent par une inaction coupable. Comme une faute contre la chevalerie : cette *volentez delaianz* — cette aboulie, cette procrastination, cette incapacité à prendre une décision, ce sentiment d'à quoi bon, cette mélancolie — l'empêche de remplir les devoirs qui sont les siens envers ses chevaliers : tenir sa cour, les réunir autour de lui, entretenir une atmosphère de fête et de joie, les encourager à affronter les aventures et, plus que tout, pratiquer la largesse. Mais cette faute contre la chevalerie prend la coloration d'une faute religieuse, et cela pour deux raisons. La première est, précisément, son lien mystérieux avec le silence de Perlesvaus, marqué par le sacré, comme tout ce qui touche à son destin propre et au lignage des gardiens du Graal. La seconde est dans cette expression même, si frappante et si expressive, de *volenté delaiant* et dans les symptômes qu'elle recouvre, car ce sont ceux de l'*accedia*. La *volentez delaianz* est la transposition dans le monde laïque et chevaleresque, dans le monde de l'action, du péché caractéristique des moines.

Les deux registres, d'une part celui du péché, de la pénitence, du pèlerinage, d'autre part celui de l'aventure chevaleresque, s'imbriquent et se font écho dès la conversation au cours de laquelle la reine lui conseille d'aller en pèlerinage à la chapelle Saint-Augustin. Conversation importante et ambiguë, que l'on a analysée dans le détail. Chaque phrase prononcée par la reine commence par peindre ce pèlerinage aux couleurs d'une aventure chevaleresque mystérieuse et dangereuse pour en venir ensuite à l'essentiel : la pénitence, la prière, la guérison. On a ensuite commenté le saisissant épisode de la mort de Cahus (le roi avait raison, contre l'avis de la reine, de vouloir se rendre seul à la chapelle : la solitude est la condition de l'aventure chevaleresque comme de la cure psychologique et spirituelle à laquelle il est invité), puis le pèlerinage lui-même et sa conclusion dans l'aventure. On a enfin analysé le deuxième pèlerinage d'Arthur, celui au château du Graal après sa reconquête par Perlesvaus sur le roi du Chastel Mortel.

L'étude de ces pèlerinages a conduit à trois conclusions. Ce sont des pèlerinages proches : l'éloignement n'est pas dans la distance matérielle. Ils sont distincts de la quête du Graal, voire en opposition avec elle : la quête du Graal n'est pas elle-même un pèlerinage. Le pèlerinage de Perceval s'oppose à l'aventure chevaleresque, à laquelle son péché est de s'être abandonné. Le premier pèlerinage du roi Arthur prépare au contraire la restauration de l'aventure chevaleresque, à laquelle son péché est d'avoir renoncé ; mais son deuxième pèlerinage manifeste que la prouesse

chevaleresque, pour ne pas être écrasée par la chevalerie diabolique, a besoin de se soumettre à une autre hiérarchie que celle de sa cour.

C'est ainsi qu'a été amenée la dernière question examinée par le cours, celle du *miles Christi* et de la justification — plus difficile et plus ambiguë qu'on ne pense — de la chevalerie en elle-même et au regard de l'aventure spirituelle qu'est celle du Graal.

La lente et progressive imprégnation religieuse de l'idéologie chevaleresque, de la représentation de la chevalerie, de la définition de sa mission, de ses pratiques, de la cérémonie de l'adoubement etc. a été analysée par tant de grands historiens qu'il était inutile d'y revenir. Les croisades, les ordres religieux et militaires dont elles ont entraîné l'apparition, la caution, même réservée, que saint Bernard leur a donnée dans son *De laude novae mitiliae*, le rituel religieux assorti d'obligations morales qui a fini par accompagner l'adoubement du nouveau chevalier, l'esprit qui anime certaines chansons de geste : tout cela a accrédité l'idée que la chevalerie était ou pouvait être une institution chrétienne, chargée de valeurs et d'une mission spirituelles.

Le Moyen Âge a cherché à la chevalerie des justifications scripturaires, essentiellement dans le personnage de Judas Macchabée et commis, à partir du texte de la Vulgate, un faux-sens opportun sur le sens de *militia* ou *miles*, compris anachroniquement dans le sens qui est le leur dans le latin du temps, où ils désignent les réalités proprement médiévales que sont la chevalerie et le chevalier (*Militia est vita hominis super terram*, Job 7, 1). De même, on a tiré argument des développements métaphoriques ou allégoriques de saint Paul sur les armes et le combat du chrétien (Ephés. 6, 14-17 et 1 Thess. 5, 8). Le faux-sens sur *miles* appliqué à Joseph d'Arimathie (en particulier par Robert de Boron) permet de justifier la quête chevaleresque du Graal à partir du « métier » de Joseph, « chevalier » de Pilate et à partir des exigences de la « colonisation — évangélisation » des îles britanniques.

Ces renforts scripturaires venant à la rescousse de la chevalerie étaient d'autant plus nécessaires que l'Église ne la considérait nullement a priori avec faveur. Les revues des états du monde, les *sermones ad status* reprochaient aux chevaliers leur violence, leur cupidité, leur débauche et doutaient de leur salut. *Militia - malitia* : ce jeu de mots fréquent est même fait par Urbain II, le pape qui, en lançant la première croisade, a récupéré, si l'on peut dire, la chevalerie au service de l'Église. Ni *L'éloge de la nouvelle chevalerie* de saint Bernard, centré sur le combat spirituel et consacré pour les deux tiers à une description de la Terre sainte, ni les statuts des ordres militaires ne valorisent la chevalerie en tant que telle. D'une façon générale, l'association de la chevalerie et de la sainteté se fait toujours au profit du combat spirituel et s'accompagne bien rarement d'un véritable éloge de l'univers chevaleresque.

Les romans du Graal eux-mêmes n'exaltent pas la chevalerie autant qu'il semble et n'en font pas, du moins dans les conditions qu'on pourrait croire, la voie d'élection pour parvenir, sinon au Graal, du moins à la grâce qu'il promet. Est-il certain que Chrétien donne tort à la mère de Perceval de condamner les chevaliers,

quand on voit que plus tard la valeur chevaleresque de Perceval atteint son apogée au moment où il est comme un fou, oublieux de lui-même et de Dieu ? *La Quête du saint Graal* elle-même valorise-t-elle tant que cela la quête du Graal ? Le vœu de Gauvain, qui entraîne tous les autres, de partir en quête du Saint-Graal pour un an afin de le *veoir plus apertement* est-il légitime ? Est-il légitime d'en demander plus, quand on a été nourri par le Saint-Graal de la grâce du Saint-Esprit ? La douleur et les larmes du roi en entendant la décision de Gauvain, sa plainte si émouvante sont-elles infondées, alors que l'avenir lui donnera raison ?

Dans *La Quête du saint Graal*, l'expression « chevalerie célestielle » elle-même est ambiguë, car elle désigne tantôt les chevaliers qui font la volonté de Dieu, tantôt les milices célestes, parfois à quelques lignes de distance. Et l'ermite qui accable Gauvain et Hector et leur conseille d'abandonner une quête dans laquelle ils ne feront rien de bon tant qu'ils seront en état de péché mortel conclut ses remontrances sur ces mots :

> Si ne devez pas quidier que cez aventures qui or corent soient de chevalier ocirre et mehaignier, ainçois sont des choses esperitex qui sont graindres et meuz valent assez.
> Et ne croyez pas que les aventures qui surviennent maintenant consistent à mutiler et à tuer des chevaliers. Ce sont des choses spirituelles, d'un ordre et d'une valeur bien supérieurs.
> (§ 195, édition et traduction de Fanni Bogdanow et Anne Berrie)

Toujours dans *La Quête du saint Graal*, la chevauchée est opposée à la navigation vers le salut. Quand les chevaliers sont dans leur élément (la forêt, la lande), quand ils font leur métier et exercent leur talent et leur valeur, ils n'arrivent à rien : ils errent, se croisent, se séparent, se retrouvent, affrontent indéfiniment adversaires et tentations, comme s'ils se démenaient dans le vide, comme s'ils se battaient pour rien. Ils progressent, au contraire, quand ils descendent de cheval pour monter dans un bateau, quand ils s'abandonnent, immobiles, à une navigation qu'ils ne maîtrisent pas, sur un bateau qui les entraîne vers une destination qu'ils ne connaissent pas, jusqu'à ce que les élus se retrouvent sur la nef de Salomon. Galaad, à un moment où tous le cherchent, navigue lui aussi, apparaissant et disparaissant, débarquant et rembarquant quand on ne l'attend pas. Certes, il paraît maître de sa navigation ; il n'empêche que le meilleur chevalier du monde n'accomplit pas sa mission à cheval, mais en bateau, non en guidant son cheval ni en mettant délibérément un pied devant l'autre, mais en se laissant entraîner par une force extérieure à lui-même, en se laissant pousser par le souffle du vent — le souffle : esprit, *pneuma*.

Dans *Perlesvaus* aussi, Perlesvaus, devenu roi du château du Graal, se met à naviguer, pour évangéliser les îles. Il les évangélise par la violence : c'est un roman qui exalte sans états d'âme la violence de la chevalerie, qui ouvre la voie du Graal et du salut par la violence. Mais on a tenté de montrer qu'à travers cette violence extrême et comme névrotique, marquée par l'obsession de la décapitation, se fait jour une méditation sur la contemplation, privilège inouï, mais privilège vain si elle ne conduit pas à la charité, si elle fait oublier, comme il arrive à Gauvain, de poser la question : « Quel est ton tourment ? »

Les romans du Graal dissocient l'aboutissement de la quête et son succès : c'est en ce sens qu'ils s'écartent de l'esprit de la chevalerie et du roman d'aventures où les victoires du chevalier sont le seul succès qu'il peut attendre et consacrent son mérite suprême. Que cherchent les quêteurs du Graal ? S'il s'agit de trouver le château du Graal, tous le trouvent, même les pécheurs. Le chercher n'est pas en soi un mérite. Le trouver est un faible mérite. Etre favorisé d'une vision christique à la table du Graal n'est pas un mérite suffisant et peut être la marque de l'échec.

Au reste, pourquoi, encore une fois, se mettre en quête du Graal ? Qu'espérer de plus après l'apparition du Graal le jour de la Pentecôte, au début de la *Quête du saint Graal* ? La quête du Graal peut se décider comme par hasard (Chrétien) ; elle peut être vécue comme une catastrophe (*Quête du saint Graal*). La quête du Graal, surtout, peut être un détournement, ou un dévoiement, de l'attention. Vouloir trouver le Graal, c'est privilégier la volonté au détriment de l'attention. C'est se condamner à l'échec. Celui qui veut plus que les autres partir en quête du Graal, c'est toujours Gauvain, celui qui, moins que tout autre, est capable de mener à son terme une telle quête. Perceval est le plus enragé à retrouver le château du Graal pendant les cinq années où il est le plus loin de Dieu, le plus aveugle à lui-même. Dans les romans médiévaux du Graal, la question qu'il faut poser, la question qu'il est coupable de ne pas poser, n'est jamais « Où est le Graal ? » ni « Qu'est-ce que le Graal ? », mais « Au service de qui le Graal est-il mis ? » et « Quel est ton tourment ? ». En faisant entrer la légende du Graal en résonance avec sa propre philosophie de l'attention, Simone Weil ne commettait aucun anachronisme, aucune réduction de la légende médiévale à ses propres préoccupations. Elle en dégageait le sens, tel que Chrétien de Troyes et Wolfram von Eschenbach l'avaient défini dès l'origine.

Le séminaire a comporté quatre séances en relation avec le cours, qui ont accueilli les invités suivants :

Le 15 janvier 2009 : Jean-René Valette, professeur à l'université de Bordeaux III, « Poésie et théologie du Graal »

Le 22 janvier 2009 : Catalina Girbea, maître de conférences à l'université de Bucarest, « La quête du Graal entre amour de Dieu et amour du prochain »

Le 29 janvier 2009 : Armand Strubel, professeur à l'université de Montpellier III, « Le *Perlesvaus*, ou le livre du Sang Graal ? »

Le 19 février 2009 : Jacques Dalarun, directeur de recherches au CNRS, « La quête de dame Pauvreté dans le Commerce sacré de saint François ».

Pour le reste, le séminaire a pris la forme d'un colloque international, organisé avec la collaboration d'Odile Bombarde, maître de conférences, sur le thème « Lire un texte vieilli, du Moyen Âge à nos jours », qui s'est déroulé au Collège de France et, pour sa dernière demi-journée, à l'Académie des inscriptions et belles-lettres les 1er, 2 et 3 avril 2009. Il avait pu être organisé grâce aux fonds destinés à la recherche du Prix Balzan 2007. L'exposé d'ouverture de Michel Zink a été suivi des communications suivantes : Yves Bonnefoy, professeur honoraire au Collège de France, « Pourquoi certains livres ne vieillissent-ils pas ? » ; Jacqueline Cerquiglini-Toulet, professeur à

l'Université de Paris IV, « Le syndrome d'Alceste. François Villon et le vieux style, entre nostalgie et polémique » ; Karlheinz Stierle, professeur émérite à l'Université de Constance, « Valse mélancolique : Charles d'Orléans qui revient » ; Anna Maria Babbi, professeur à l'Université de Vérone, « Le long chemin de Bueve de Hantone : le « dramma giocoso » de Carlo Goldoni » ; Mario Mancini, professeur à l'Université de Bologne, *« Moëlleuses sentences* : Lire *Le Roman de la Rose »* ; Claudio Galderisi, professeur à l'Université de Poitiers, « Stendhal et les *Chroniques italiennes* : la réécriture entre marginalité esthétique et traduction » ; Patricia Oster-Stierle, professeur à l'Université de Sarrebruck, « La Belle au Bois Dormant deux fois réveillée : Perrault et les frères Grimm » ; Patrick Labarthe, professeur à l'Université de Zurich, « Le Port-Royal de Sainte-Beuve » ; Harald Weinrich, professeur honoraire au Collège de France, « Lire un texte vieilli de nos jours jusqu'au Moyen Âge. Esquisse d'une hodologie littéraire à rebours » ; Jean-Charles Vegliante, professeur à l'Université de Paris III, « Traduire, restituer : l'édition du prosimètre de la *Vita nova* » ; Hélène Tétrel, maître de conférences à l'Université de Brest, « Parler, conserver et transmettre les vieux textes : les Islandais et leur Moyen Âge » ; Elena Mochonkina, maître de conférences à l'Université d'Astrakhan, « *Onorate l'altissimo poeta :* Lectures russes de la Divine Comédie » ; Giovanna Angeli, professeur à l'Université de Florence, « Relectures, italiennes et françaises de *La Châtelaine de Vergy* » ; Daniel Heller-Roazen, professeur à l'université de Princeton, « Le Gai savoir des vers vieillis » ; Antoine Compagnon, professeur au Collège de France, « Rajeunir Montaigne ».

L'après-midi du jeudi 2 avril, une table ronde avec tous les participants au colloque a été suivie de la présentation par Ursula Bähler et Alain Corbellari, éditeurs du volume, Lino Leonardi, secrétaire de la série « L'Europe des philologues » aux éditions del Galluzo, et Michel Zink, directeur de cette série et de ce programme de recherche, du volume *Gaston Paris - Joseph Bédier, Correspondance*, Florence, Edizioni del Galluzzo, 2009.

S'agissant du cours, six heures ont été délocalisées dans les universités de Stanford, Vienne et Prague.

Toutes les heures de cours données à Paris ont été diffusées par France-Culture dans le cadre de l'émission « Éloge du savoir » et peuvent être téléchargées sur le site du Collège de France.

Activités du professeur

Publications

Livre

Seuls les enfants savent lire, Paris, Tallandier, 2009, 123 p.

Direction d'ouvrages collectifs

Moyen Âge et Renaissance au Collège de France. Leçons inaugurales, sous la direction de Michel Zink et de Pierre Toubert, avec la collaboration d'Odile Bombarde, Paris, Fayard, 2009, 665 p.

Articles

« Perspectives sur le Moyen Âge. À la recherche de la bonne distance », dans *Premi Balzan 2007. Laudationes, discorsi, saggi*, Milan, Libri Scheiwiller, 2008, p. 71-82, et « Discours de remerciement », p. 186-188.

« Alexandre Micha (10 avril 1905 — 31 janvier 2007) », dans *Romania* 126, 2008, p. 1-3.

« La poésie par le menu. Pourquoi la nourriture est-elle au Moyen Âge un sujet poétique ? », dans *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance*, éd. J. Leclant, A. Vauchez et M. Sartre, Cahiers de la villa « Kérylos », n° 19, Paris, Diffusion de Boccard, 2008, p. 469-480.

« Avant-propos » à « Gaston Paris et Alexandre Veselovskij. Les relations scientifiques franco-russes : une page d'histoire », dans *Cahiers du monde russe* 48/4, octobre-décembre 2007 (parution octobre 2008), p. 637-639.

« Auteur et autorité au Moyen Âge », dans *De l'autorité. Colloque annuel 2007 du Collège de France*, sous la direction d'Antoine Compagnon, Paris, Odile Jacob, 2008, p. 143-158.

« François Villon, Jean de Meun et la mort », dans *Autour du XV^e^ siècle. Journées d'étude en l'honneur d'Alberto Varvaro*, éd. Paola Moreno et Giovanni Palumbo, Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège - Fascicule CCXCII, Diffusion Genève, Droz, 2008, p. 265-272.

« Avant-propos » à Philippe Lenain, *Histoire littéraire des bénédictins de Saint-Maur. Tome deuxième (1656-1683)*, Louvain-la-Neuve, 2008, p. 1-2.

« Introduction » et « Conclusions » dans *Les Académies en Europe au XXI^e^ siècle. Rencontre des Académies européennes les 21, 22 et 23 octobre 2007*, Paris, Institut de France, 2008, t. I, p. 10-12 et p. 122-131.

« Conclusions », dans *Les Académies en Europe, XXI^e^-XX^e^ siècles. Actes du Colloque international tenu le 20 octobre 2007 à la Fondation Singer-Polignac sous la Présidence de Monsieur Michel Zink, Membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, sous la direction de Jean-Pierre Chaline, Paris, Université de Paris-Sorobnne, 2008, p. 155-158.

« Le récit de la poésie. *Vidas* et *razos* des troubadours occitans », dans *Grandes Signatures* 5, novembre-décembre 2008, p. 22-37.

« Bricoler à la bonne distance », dans *La lettre du Collège de France. Hors série. Claude Lévi-Strauss. Centième anniversaire*, novembre 2008, p. 26-29.

« Observations sur la situation et l'évolution de la philologie romane en France », dans *Romanische Philologie als Herausforderunr. Les défis des études romanes*, Bonn University Press, Deutschland und Frankreich im wissenschaftlichen Dialog 1, 2009, p. 41-44.

« Les *Razos* et l'idée de la poésie », dans *Poetry, Knowledge and Community in Late Medieval France*, éd. Rebecca Dixon et Finn E. Sinclair, Cambridge, D.S. Brewer, 2008, p. 85-97.

« Préface » à Henri Pourrat, *Le Trésor des Contes*, Paris, Omnibus, 2009, p. I-III.

« Les deux Charles VII » dans *Le Figaro Littéraire*, jeudi 12 février 2009, p. 4.

Préface à *Gaston Paris — Joseph Bédier. Correspondance.* Éditée par Ursula Bähler et Alain Corbellari, Florence, Edizioni del Galluzzo, « L'Europe des philologues. Correspondances — L'Europa dei filologi. Epistolari », sous la direction de Michel Zink, 2009, p. VII-IX.

Participation à des colloques

29 août 2008, San Sebastián, Palais Miramar, Jakiunde — Academia de la Ciencias, Artes y Letras, colloque : « El rol de academias científicas en sociedades modernas ». Communication : « Les Académies dans l'Europe d'aujourd'hui ».

25-26 septembre 2008, Bordeaux, Université de Bordeaux III — Université de Pau — Société de langue et de littérature médiévales d'oc et d'oïl, colloque « L'Arbre au Moyen Âge ». Communication : « Le sermon du palmier ».

17-18 octobre 2008, Bucarest, Université — New Europe College, colloque international : « Espaces et mondes au Moyen Âge ». Présidence du comité scientifique. Conférence plénière : « Troubadours en chemin ». Mot de clôture.

23-24 octobre 2008, Paris, Collège de France, colloque : « Le mai 68 des historiens ». Ouverture du colloque.

23 janvier 2009, Paris, Fondation Hugot du Collège de France, journée d'études de l'institut d'études littéraires du Collège de France : « Traduire le texte en image et l'image en texte ». Organisation de la journée avec Roland Recht. Communication : « Le roi René et ses peintres ».

1er-3 avril 2009, Paris, Collège de France et Académie des inscriptions et belles-lettres, colloque international de l'association Balzan 2007, « Lire un texte vieilli, du Moyen Âge à nos jours ». Organisation et ouverture du colloque.

15-16 mai 2009, Clermont-Ferrand, colloque du cinquantenaire de la mort d'Henri Pourrat. Communication : « Henri Pourrat et l'enfance ».

27 mai 2009, Université de Zurich, séminaire sur les troubadours. Intervention : « La parole amour ».

12-13 juin 2009, Poitiers, CESCM, colloque : « Parentés arthuriennes ». Conclusions du colloque.

Conférences

Versailles, Académie de Versailles, Théâtre Montansier, « Représentations de l'Europe et Europe littéraire au Moyen Âge » (22 octobre 2008). — Paris, Académie des sciences morales et politiques, « Le Collège de France » (19 janvier 2009). — Bruxelles, Académie royale de Belgique, conférence d'ouverture du Collège Belgique, « Le Graal et la chevalerie » (20 janvier 2009). — Université de Chicago, « The Contemplation of God in Medieval Literature » (5 mars 2009). — Université de Chicago, « Les poèmes de la *griesche* de Rutebeuf » (6 mars 2009). — Zurich, Alliance française, « Représentations de l'Europe et Europe littéraire au Moyen Âge » (26 mai 2009). — Versailles, soirées de musique ancienne *Les sonorités opposées*, « Guillaume de Machaut et *Le Remède de Fortune* » (16 juin 2009). — Paris, ENS, Institut *Respublica Literaria*, « *Otium*, *accedia* et les heures du jour » (23 juin 2009).

Distinction

Le professeur a été élu membre d'honneur de l'Académie des Lettres et Sciences d'Alsace.

Activités de la chaire

Catherine Fabre, maître de conférences

Sous la direction de Marc Fumaroli et de Hans Bots, doyen honoraire de l'université de Nimègue, Catherine Fabre collabore à l'édition en 7 volumes, chez Champion, de la *Correspondance de M^me^ de Maintenon.* Cette édition, dont le premier volume édité par M. Hans Bots paraîtra en septembre 2009, est préparée par une équipe franco-néerlandaise qui compte 6 chercheurs. Catherine Fabre établit l'index des incipits pour l'ensemble des 6 volumes de lettres, et construit, en collaboration avec une équipe d'informaticiens de l'université de Nimègue, la base de données biographiques de toutes les personnes citées dans les 4 050 lettres recensées à ce jour.

Catherine Fabre prépare également, en collaboration avec Jacqueline Hellegouarch, professeur émérite de Paris IV-Sorbonne et Cordélia Hattori, attachée au Cabinet des dessins du Musée de Lille, une édition illustrée et annotée des *Récits de voyages* du comte de Caylus.

Andrea Valentini, ingénieur de recherche associé

Publications

Livre

*Valerio Massimo in Italia e in Francia : due pratiche di traduzione (*V2 *e Simon de Hesdin)*, Pise, ETS, « Biblioteca dei volgarizzamenti. Studi », à paraître au cours de 2009.

Articles, notices, comptes rendus

« Gui de Mori était-il misogyne ? », à paraître dans *Romanic Review* au cours de 2009.

Compte-rendu de Sylvia Huot, *Postcolonial Fictions in the* Roman de Perceforest. *Cultural Identities and Hybridities*, Cambridge, Brewer, « Gallica », 2007, à paraître dans le t. 127, 1-2 (2009) de *Romania*.

Notice « Augustin Renaudet », dans Pierre Toubert et Michel Zink dir., *Moyen Âge et Renaissance au Collège de France*, Paris, Fayard, 2009, p. 343-345.

« L'ironie et le genre. Spécificité du héros dans le roman occitan de *Jaufré* », dans Gary Ferguson dir., *L'Homme en tous genres. Masculinités, textes et contextes*, numéro thématique d'*Itinéraires. Littérature, textes, cultures*, publication du Centre d'étude « Nouveaux espaces littéraires » (Université de Paris 13), t. 1, 2008, p. 35-47.

Compte rendu de *Jaufré*, éd. Charmaine Lee, Rome, Carocci, « Biblioteca medievale », 105, 2006, dans *Medioevo romanzo*, t. 32, 2008, p. 449-451.

Charges de cours

Université de Poitiers — CESCM
Séminaire de Littérature médiévale de M1 ouvert aux étudiants de M2, premier semestre. Titre du cours : « La misogynie du *Roman de la Rose* et sa fortune (ou son infortune) ».

Université de Paris 3 — Sorbonne Nouvelle
Travaux dirigés d'Introduction au français médiéval, deuxième année de licence, premier et deuxième semestres.

Distinction

M. Valentini a reçu le prix « Cesare Borgia » de l'Accademia dei Lincei pour ses travaux philologiques.