



HAL
open science

Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier celestiel : itinéraires de conversion et communautés textuelles (XIIe-XIIIe siècles)

Éléonore Andrieu, Jean-René Valette

► To cite this version:

Éléonore Andrieu, Jean-René Valette. Du personnage de Guillaume d'Orange au chevalier celestiel : itinéraires de conversion et communautés textuelles (XIIe-XIIIe siècles). La conversion : Textes et réalités, Jan 2012, Angers, France. pp.29–63, 10.4000/books.pur.49986 . hal-01431607

HAL Id: hal-01431607

<https://hal.parisnanterre.fr/hal-01431607v1>

Submitted on 4 Jan 2025

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.

DU PERSONNAGE DE GUILLAUME D'ORANGE AU CHEVALIER *CELESTIEL* :
ITINERAIRES DE CONVERSION ET COMMUNAUTES TEXTUELLES (XII^e-XIII^e SIECLES)

[VERSION PRE-PRINT]

[PUBLIE DANS *La Conversion*, D. Boisson, E. Pinto-Mathieu dir., Rennes, PUR, 2014, p.
 29-63]

Eléonore ANDRIEU et Jean-René VALETTE

Un problème spécifique se pose d'emblée quand on tente d'analyser l'itinéraire de la conversion dans les premiers textes de langue romane, chansons de geste et romans, au XII^e siècle et jusqu'au début du XIII^e siècle : le motif de la conversion n'appartient nullement en propre à ces textes. C'est aux modalités et aux conséquences du partage d'un tel motif que nous nous intéresserons ici, alors même qu'il représente en contexte un enjeu central au sens renouvelé, à la fois dans les pratiques sociales et dans les systèmes de représentation.

Tout d'abord, même si « la conversion est un idéal qui concerne tous les chrétiens, la société chrétienne elle-même, les lieux et les choses¹ », mais aussi la communauté juive et les « païens », il convient de préciser que la réforme dite « grégorienne » et les adhésions ou les résistances qu'elle suscite informent considérablement, dans les discours qui le prennent en charge, cet idéal « généralisé ». La conversion a certes un « sens fondamental », un sens littéral qui s'applique en diachronie longue : c'est alors un « retournement » vers Dieu qui consiste à « se détourner du monde, choisir la voie de Dieu, se fondre dans la communauté chrétienne² ». Mais c'est aussi un fait de société aux formes multiples, qui permet d'appréhender la réalité concrète de la période grégorienne et la singularité des expériences qui s'y font jour :

Pas plus que le rêve, la conversion n'est une expérience seulement individuelle. Elle signifie l'adhésion à un paradigme plus vaste qui, à cette époque de *reformatio* et de *renovatio* de l'Église et de la société chrétienne, commande le destin des personnes et, tout autant, du monde qui les entoure. Les chrétiens, et pas seulement les juifs ou les « païens », sont concernés par l'appel à « conversion ». La société et la culture du temps sont pressées de « se convertir », c'est-à-dire, au sens propre, de se retourner, pour se tourner dans le bon sens³.

En contexte réformateur, c'est-à-dire au moment où les clercs manifestent une volonté et des moyens inédits d'accaparement des affaires temporelles *et* de conduite « spirituelle » de la société, les expériences de la conversion connaissent en effet une extraordinaire effervescence

¹ SCHMITT J.-C., *La Conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction*, Paris, Seuil, 2003, p. 239.

² *Ibid.*, p. 213.

³ *Ibid.*, p. 207.

dans l'Église et en ses marges⁴. Et si « les modalités du choix sont innombrables⁵ » tandis que se déploient pour le converti et son « metteur en scène » toute la « gamme des 'virtuosités' éthiques⁶ », le « retournement » s'opère selon des modalités propres aux différents pôles de représentation en présence dans ce contexte : la conversion revêt donc des sens et des formes très divers⁷. L'expérience de plusieurs des fondateurs d'ordres nouveaux montre par exemple que du point de vue de l'Église réformatrice, selon D. Iogna-Prat et J.-C. Schmitt ou encore J. Dalarun, leur conversion exige *in fine* une fixation spatiale et institutionnelle dans l'Église et éventuellement sous le joug d'une *regula*⁸. L'Église institutionnelle intègre donc ces itinéraires en tant qu'ordres nouveaux et en dénonce d'autres, qu'elle qualifie parfois d'« hérétiques⁹ ». Ainsi, sur le plan des pratiques sociales, et selon le discours réformateur qui cherche à l'encadrer, la conversion est bien une « question d'ordre au double sens d'encadrement ecclésial et de morphologie sociale mettant en cause la logique d'ensemble de l'ordre seigneurial¹⁰ », surtout quand le modèle textuel en jeu est celui, toujours périlleux pour cet ordre, de la *vita apostolica*.

Sur le plan connexe des représentations et de la fonction sociale des textes, la conversion peut être considérée comme l'un des motifs les plus nécessaires à la mise en scène des valeurs dominantes, au point qu'un spécialiste des vies de saints laïcs souligne que « la 'conversion' de leur protagoniste est le thème central de ces récits, en même temps qu'elle était la

⁴ Voir par exemple *Évangile et évangélisme (XI^e-XIII^e siècle)*, Cahiers de Fanjeaux, 34, 1999 ; CONSTABLE G., *The Reformation of the twelfth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 ; VAUCHEZ A., *La Spiritualité du Moyen Âge occidental*, Paris, Seuil, 1994 ; VICAIRE M.-H., *L'Imitation des apôtres. Moines, chanoines et mendiants, IV^e-XIII^e siècles*, Paris, Cerf, 1963.

⁵ SCHMITT J.-C., *op. cit.*, p. 214.

⁶ IOGNA-PRAT D., « La place idéale du laïc à Cluny (v. 930-v. 1150) : d'une morale statutaire à une éthique absolue ? » dans LAUWERS M. (dir.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX^e-XII^e siècle)*, Antibes, Éditions APDCA, Collection d'Études médiévales (4), 2002, p. 291-316, p. 313.

⁷ Voir par exemple la palette des trois « regards » étudiés par M. GRANDJEAN : ceux de Pierre Damien, d'Anselme de Cantorbéry et d'Yves de Chartres. Ces trois « regards » portés sur le monde et les laïcs délivrent trois définitions fort différentes de la conversion et de ses modalités (*Laïcs dans l'Église. Regards de Pierre Damien, Anselme de Cantorbéry, Yves de Chartres*, Paris, Beauchesne, 1994).

⁸ J. DALARUN commente les paradoxes fondamentaux d'une telle inclusion de la conversion dans l'institution à propos de François d'Assise dans *Gouverner c'est servir*, Paris, Alma Éditeur, 2012, p. 375-389 en particulier.

⁹ Voir en particulier *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'inquisition*, ZERNER M. (dir.), Nice, Collection du Centre d'Études médiévales de Nice (2), 1998 ; JIMENEZ-SANCHEZ P., *Les Catharismes. Modèles dissidents du christianisme médiéval (XII^e-XIII^e siècles)*, Rennes, PUR, 2008 et l'analyse de TAVIANI-CAROZZI H., « Anticléricalisme et Ecclésiologie : Pierre le Vénérable, le moine Guillaume et les hérétiques », dans *L'Anticléricalisme en France méridionale (milieu XII^e-début XIV^e siècle)*, Cahiers de Fanjeaux, 38, 2003, p. 329-353.

¹⁰ IOGNA-PRAT D., « Évrard de Breteuil et son double. Morphologie de la conversion en milieu aristocratique (v. 1070-v. 1120) », dans LAUWERS M. (dir.), *Guerriers et moines...*, *op. cit.*, p. 537-557, p. 551.

condition *sine qua non* de leur mise par écrit¹¹ ». Plus précisément, le motif de la conversion semble bien s'imposer quand sont abordées les questions de l'exemplarité, de la norme et de l'idéal, éventuellement incarnées dans un héros. Or l'itinéraire de retournement en direction des valeurs les plus hautes (forcément spirituelles) de la « croyance » fait l'objet d'une représentation majoritairement prise en charge par des textes dont le site d'énonciation est l'Église, quelle que soit par ailleurs la diversité des énonciateurs et des propositions. Certains de ces textes occupent l'« emplacement institutionnel du discours », selon l'expression foucauldienne, et donnent aux contours de la conversion une interprétation historique et à leurs propositions une valeur normative efficace, susceptible de « produire de la société¹² » : pour la période qui nous occupe et dans le cadre du programme grégorien, il s'agit de fonder la suprématie de valeurs « spirituelles » dont la possession est l'horizon de la conversion, tout en démontrant que ces valeurs sont incarnées dans l'ordre des *homines spirituales*, moines et/ou clercs¹³. A travers ses propres représentations de la conversion, l'Église construit donc aussi un certain contrôle des identités et ordres sociaux, des rapports qu'ils entretiennent et des moments de passage de l'un à l'autre¹⁴ : elle modèle et conduit une « société où est proclamée la supériorité de l'état clérical sur l'état laïque (comme forme du rapport spirituel/charnel, au-delà/ici-bas, dieu/hommes) et où l'on appelle inlassablement à la conversion des hommes et des biens à l'Église, en vue de leur amélioration¹⁵ ».

Or c'est précisément à partir de la seconde moitié du XI^e siècle que les grands aristocrates laïcs se donnent pour la première fois les moyens d'une légitimité littéraire et culturelle aux profondes implications idéologiques : pour ce faire, ils se « délatinisent¹⁶ », y compris à l'écrit, ce qui représente un glissement notable. De surcroît, ils mettent en scène un héroïsme laïc spécifique (celui du *chevalier*) dans des productions épiques et romanesques. Il semble de fait important de souligner qu'entre les textes prenant en charge le motif de la conversion, se

¹¹ LAUWERS M., « Introduction », *Guerriers et moines...*, *op. cit.*, p. 9-14, p. 12.

¹² GODELIER M., *L'Idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, Flammarion, 2010 [1984], p. 9.

¹³ En ces matières, nous renvoyons aux travaux d'Y. SASSIER, notamment à *Structures du pouvoir, royauté et Res Publica (France, IX^e-XII^e siècle)*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 2004 et à CONGAR Y., « *Homo spiritualis*. Usage juridique et politique d'un terme d'anthropologie chrétienne », *Aus Kirche und Reich. Festschrift für Friedrich Kempf*, H. Morder (éd.), Sigmaringen, 1983, p. 1-10.

¹⁴ Nous suivons là les propositions de J. MORSEL, *L'Aristocratie médiévale (V^e-XV^e siècles)*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 143.

¹⁵ *Ibid.*, p. 139.

¹⁶ « Dans la période de floraison du genre [épique], soit les XI^e et XII^e siècles, les membres de cette aristocratie ont construit leur identité en se délatinisant et en se décléricalisant » (BANNIARD M., « Blocs archaïques dans la syntaxe de Raoul de Cambrai », *Champ du signe. Sémantique. Rhétorique. Poétique*, 10, 2000, p. 11-20, p. 12). Voir aussi, du même auteur, « Genèse de la langue française (III^e-X^e siècle) », *Histoire de la France littéraire. Naissances, Renaissances. Moyen Âge-XVI^e siècle*, LESTRINGANT F. et ZINK M. (dir.), Paris, PUF, 2006, p. 9-35. Nous reprenons ici quelques-unes des démonstrations majeures du sociolinguiste.

dessine aux XII^e et XIII^e siècles une sorte de convergence : l'« événement littéraire » (au sens où, selon M. Banniard, un groupe conquiert son propre domaine de littérarité prestigieuse) se produit au moment où différents textes « ecclésiastiques » se mettaient à affirmer la suprématie de l'ordre des clercs, tout en redéfinissant d'une manière inédite le personnage du grand laïc et les conditions de possibilité de sa conversion aux plus hautes valeurs. La chronologie des textes est éclairante de ce point de vue : comme les travaux de l'équipe dirigée par M. Lauwers l'ont montré¹⁷, les *Vitae* consacrées aux conditions de possibilité de l'exemplarité laïque par un itinéraire spécifique de conversion, durcissant de fait la distinction entre l'état de laïc et l'état de clerc, connaissent un déploiement sans précédent à partir de la seconde moitié du XI^e siècle et la première moitié du XII^e siècle. Pour le dire autrement, quand le grand laïc entre en scène dans la langue littéraire romane, il y entre en tant que motif devenu particulièrement brûlant au cœur des discours, dans le contexte grégorien de la bipartition entre les deux « ordres » (celui des clercs et celui des laïcs) et au sein de débats très vifs sur la « très ancienne question des deux voies de la perfection, dans et hors du monde » (dans « une logique d'ensemble de fixation sociale » ou en dehors d'elle¹⁸).

Telle sera notre hypothèse d'analyse du texte littéraire : la mise en scène (forcément narrative) du héros laïc dans le texte littéraire est tributaire du fait que, dans les textes ecclésiastiques qui l'environnent, qui se durcissent et qui, sans nul doute, jouent un rôle non négligeable dans son émergence, « le modèle de la *conversio* permet de construire deux types sociaux et leur articulation, censés rendre compte prioritairement de l'ordre social : le clerc et le chevalier¹⁹ ». En raison de cet entrelacement dialectique entre les discours de la période, le motif de la conversion se trouve situé entre la singularité de l'expérience individuelle, qu'un besoin de dramatisation peut conduire à préserver et à accentuer, et le caractère nécessairement topique, dont dépendent sa « réceptibilité » et son efficacité idéologique, du « paradigme général » auquel elle renvoie. Le faire croire construit par l'énoncé littéraire exigerait donc à la fois la présence d'emprunts repérables (et même exhibés) aux discours

¹⁷ *Guerriers et moines...*, *op. cit.*

¹⁸ IOGNA-PRAT D., « Évrard de Breteuil... », art. cit., p. 552. On peut évoquer aussi le récit de la vie de saint Anselme de Cantorbéry par Eadmer : le jeune Anselme, après avoir quitté sa patrie et son père, rencontre Lanfranc en Normandie et se place « sous sa conduite ». Mais rapidement, il se demande « où il pourra accomplir le mieux ce qu'il désire ». Il hésite entre « plusieurs formes de vie possibles » qu'il expose à Lanfranc pour recevoir un conseil propre à le « stabiliser » : « Ou bien en effet, dit-il, je veux devenir moine, ou bien je désire être adepte du désert, ou bien, vivant de mon propre patrimoine, je souhaite, pour l'amour de Dieu et selon mon pouvoir, le gérer au profit de quelques indigents, si vous le jugez bon ». Lanfranc le renvoie à l'archevêque de Rouen, ancien moine de Fécamp, qui indiquera « sans hésiter » la voie du monachisme régulier (Eadmer, *Vie de Saint Anselme*, livre I, 6, p. 255, *L'Œuvre de S. Anselme de Cantorbéry*, CORBIN M. (dir.), Paris, Cerf, 1994, vol. 9, trad. par H. ROCHAIS, d'après le texte établi par R. W. SOUTHERN).

¹⁹ MORSEL J., *L'Aristocratie médiévale...*, *op. cit.*, p. 143.

environnants et un mouvement de différenciation, nécessaire au marquage de son territoire esthétique et éthique. D. Iogna-Prat retrouve cette même tension dans le genre de la *vita* :

Quel que soit le degré de topique (souvent très fort) des modèles de renoncement dans les sociétés holistes du Moyen Âge occidental, la perfection est toujours pensée sous une forme *biographique*. La Vie d'un saint a beau être fortement normalisée, la logique biographique suppose de jouer, serait-ce *a minima*, sur l'écart et la singularité²⁰.

La construction du héros « littéraire » et le glissement, au sein des textes littéraires, d'un type d'héroïsme à un autre, depuis le *vassal* des chansons de geste d'abord, dès la seconde moitié du XI^e siècle, jusqu'au *chevalier* des romans, dès la seconde moitié du XII^e siècle, dépendrait en ce sens de la manière dont le « passage obligé » que représente le motif narratif de la conversion est convoqué et retravaillé. Afin de promouvoir un héroïsme susceptible d'être à la fois repérable, recevable, mais aussi spécifique ou même « en résistance », le travail du texte littéraire reposerait ainsi sur des mécanismes complexes de reprises, d'écarts distinctifs²¹, voire de surenchère ou de renversement par rapport aux propositions environnantes : l'histoire des textes littéraires en porte témoignage, depuis les chansons de geste jusqu'aux romans du Graal.

I — Le chevalier de la chanson de geste : une identité laïque à convertir ?

Le personnage du « chevalier » surgit dans la langue littéraire (laïque) au moment même où l'aristocratie laïque subit, dans une certaine littérature ecclésiastique, une humiliation de son identité et de son statut, circonscrits de surcroît à sa fonction guerrière et à sa violence²². De fait, quand les premiers textes « littéraires » fabriquent à leur tour des « portraits du grand laïc en *miles* », s'agit-il seulement, pour une aristocratie qui prouverait par là-même qu'elle aurait pleinement accepté son identité seulement guerrière, de manifester qu'elle « entendait [...] avoir l'initiative et le contrôle [de la guerre sainte], l'intégrer elle-même dans son propre système de valeurs sans se laisser confiner dans une position subordonnée, dans la mouvance

²⁰ « La place idéale du laïc à Cluny... », art. cit., p. 294.

²¹ Nous empruntons cette notion à A. GUERREAU-JALABERT, qui la définit et l'utilise dans ses analyses des romans arthuriens.

²² Les gloses de la Bible étudiées par P. BUC (*L'Ambiguïté du Livre. Prince, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1994), ou le fréquent recours des récits au récit des « brigands » rassemblés sous les ordres du plus fort afin de mieux frapper la société (*Cité de Dieu*, XIX, 12, « récit modèle » étudié par D. BARTHELEMY dans *La Mutation de l'an mil a-t-elle eu lieu ? Servage et chevalerie dans la France des X^e et XI^e siècles*, Paris, Fayard, 1997, p. 322), ou encore l'image du « rhinocéros jugulé » empruntée aux *Moralia in Job* de Grégoire le Grand (voir par exemple la *Vie d'Isarn, abbé de Saint-Victor de Marseille (XI^e siècle)*, présentation, éd., trad. et notes de C. CABY, J.-F. COTTIER, R. M. DESSI, M. LAUWERS, J.-P. WEISS, M. ZERNER, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 78-96, mais aussi les commentaires, p. 89, note 157 et les « Notes complémentaires », p. 102-171, p. 130 et p. 154-158), manifestent par exemple ouvertement un tel discours.

de l'Église ou de la papauté²³ » ? Doit-on interpréter cette focalisation sur les armes comme une simple acceptation, voire comme le reflet d'un confinement sociologique à l'état de guerrier, certes exalté en ces textes par une sorte d'approbation divine directe ? Les itinéraires que nous allons tenter de décrire ici permettent de faire l'hypothèse que les propositions du corpus « littéraire » vont bien au-delà d'un simple acquiescement au métier des armes en contexte de guerre sainte, et même au-delà d'une entreprise d'« autonomisation » de l'acte guerrier. Il s'agirait en effet pour ce groupe social de reconfigurer plus complètement l'exemplarité du grand laïc, opération qui implique une recomposition de l'itinéraire de retournement vers les plus hautes valeurs. D. Boutet a ainsi décelé dans trois des personnages majeurs du Cycle de Guillaume d'Orange « trois types d'accomplissement du divin en l'homme²⁴ », soit trois itinéraires ayant capté un caractère spirituel nécessaire à tout héroïsme. Pour tenter de définir la composition de ce caractère spirituel et les modalités de cet « accomplissement », qui nous semble correspondre à ce que nous nommerons ici une « reconfiguration d'exemplarité » recevable et efficace en contexte, nous avons choisi de revenir plus ou moins brièvement sur ces trois types d'itinéraires et sur les trois types de héros qui s'y engagent.

1. Le baptême de Rainouart

Un premier personnage, Rainouart²⁵, entre dans l'itinéraire de conversion en tant que sarrasin : ce statut le place *a priori* à l'extérieur de la communauté chrétienne et devrait faire du baptême l'enjeu même de sa conversion²⁶.

En contexte grégorien de construction d'une Église hiérarchique, institutionnelle et médiatrice, le rite d'intégration dans la communauté des chrétiens rappelle, de manière

²³ FLORI J., « Le Pape, l'Ermitte et le chevalier. Les métamorphoses d'un thème de croisade : l'assistance aux chrétiens opprimés, des chroniques aux chansons de geste », dans *Croisade et chevalerie. XI^e- XII^e siècles*, Paris-Bruxelles, Éditions De Boeck Université, 1998, p. 243-258, p. 258. L'auteur ajoute : « Cette métamorphose traduirait-elle la volonté plus ou moins inconsciente de minimiser le rôle initiateur de la papauté et du clergé, même dans sa forme très populaire de l'érémisme, et de valoriser au contraire l'initiative laïque, celle des chevaliers ; non seulement dans la *réalisation* des opérations de secours aux chrétiens opprimés, mais également dans son organisation, voire dans sa décision ? » (p. 252)

²⁴ BOUTET D., « L'épopée. I. L'Épique au Moyen Âge », *Histoire de la France littéraire...*, *op. cit.*, p. 850-873, p. 855.

²⁵ Pour la transcription du nom, voir les précisions de F. SUARD, dans *La Chanson de Guillaume*, texte établi, traduit et annoté par F. Suard, Paris, Classiques Garnier, Bordas, 1999 (nouvelle éd.), p. XIV, note 1.

²⁶ Nous renvoyons à l'essai de J.-C. SCHMITT (*La Conversion d'Hermann le Juif...*, *op. cit.*) pour un autre exemple de la conversion du « non chrétien » : le baptême représente dans le récit de conversion un « acte public de renonciation à la 'superstition hébraïque' ou, pour les païens, à l'« idolâtrie » » (p. 179), conçu comme une « rupture dramatique » (p. 194).

éclatante²⁷, l'extraordinaire pouvoir d'intercession et de médiation conféré à l'évêque (et au prêtre), vicaire incontestable du Christ en son ministère et en son pouvoir sacramentel : à l'instar des autres sacrements, le baptême au XII^e siècle est bien l'un des lieux privilégiés de l'investissement de la société par l'ordre des clercs²⁸. Certes, les débats sur le pouvoir du ministre sont nombreux et âpres. Le baptême des enfants, en particulier, qui semble être la règle au XII^e siècle, « soulevait des problèmes liturgiques et pratiques immenses²⁹ » : il s'agissait de déterminer « quelle valeur attribuer à la 'foi des autres' qui s'engagent pour les enfants à l'heure du baptême. Tel est le nœud du problème posé depuis le IX^e siècle au moins³⁰ ». La prise en charge liturgique, par l'ordre des clercs, du salut du chrétien dès son entrée dans l'Église est bien l'une des clés de l'ecclésiologie clunisienne décrite par D. Iogna-Prat, puis du discours réformateur qu'elle irrigue. Or le baptême est le moment où se refondent lien social et solidarités essentielles : il régénère une parenté charnelle nécessaire mais insuffisante à la « naissance sociale du chrétien », et réordonne la hiérarchie entre la chair et l'esprit renversée par le péché originel et la sexualité. Il fait triompher, comme l'a montré A. Guerreau-Jalabert³¹, une parenté de nature spirituelle aux règles strictes. Issu d'un ordre désormais sacralisé, le clerc par le baptême reproduit spirituellement la société. Il permet le fonctionnement harmonieux mais strictement hiérarchisé des « trois cercles d'exercice de la 'foi pour l'autre' : l'atome familial, la parenté spirituelle dans le parrainage, la grande famille spirituelle que constitue l'Église³² ». Ce rite d'intégration dans l'Église,

²⁷ Voir DE LUBAC H., *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 1941 ; RUBIN M., *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, surtout p. 14 sq. Voir aussi, sur le problème connexe du pouvoir d'intercession inédit conféré au ministre de Dieu dans l'Église, ROSIER-CATACH I., « Les sacrements comme signes qui font ce qu'ils signifient : signe efficace vs efficacité symbolique », *Versus*, 102, sept.-déc. 2006, surtout p. 172-174 sur « le rituel et le consensus » et *La Parole efficace. Signe, rituel, sacré*, Paris, Éditions du Seuil, 2004, surtout p. 132-134 : le problème selon lequel « Dieu ne lie pas son pouvoir aux sacrements » est tout à fait central en contexte grégorien. Comment maintenir et affirmer le rôle central du prêtre dans la diffusion de la grâce à travers le sacrement, mais aussi l'équilibrer et le nuancer par rapport au pouvoir de l'Église et à la validité du sacrement en soi et pour soi, par rapport aussi à l'autonomie de la grâce divine ?

²⁸ LAUWERS M., *La Mémoire des ancêtres, le souci des morts. Morts, rites et société au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 1997, p. 177 sq.

²⁹ *Guillaume Monachi, Contre Henri hérétique et schismatique suivi de Contre les hérétiques et schismatiques (anonyme)*, intro., trad., notes et index par M. ZERNER, Paris, Éditions du Cerf, 2011, p. 75. Voir sur ce problème P.-M. GY, « Du baptême pascal des petits enfants au baptême *quamprimum* », dans *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, SOT M. (éd.), Nanterre et la Garenne-Colombes, Publidix et Éditions Européennes Érasme, 1990, p. 353-365 et la conception de Pierre le Vénérable, exposée par D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure...*, *op. cit.*, p. 153-161.

³⁰ IOGNA-PRAT D., *Ordonner et exclure...*, *op. cit.*, p. 154.

³¹ GUERREAU-JALABERT A., « *Spiritus et caritas*. Le baptême dans la société médiévale », *La Parenté spirituelle*, HERITIER F. et COPET-ROUGIER E. (dir.), Paris, Éditions des archives contemporaines, 1995, p. 133-203.

³² IOGNA-PRAT D., *Ordonner et exclure...*, *op. cit.*, p. 157.

ainsi compris, entre de plain-pied dans les polémiques avec les hérétiques³³ mais aussi plus largement avec tous ceux qui contestent, ou du moins interrogent, le caractère institutionnel de l'intercession et de la médiation et l'accaparement du rôle de médiateur par le clerc : « contester un de ces ensembles rituels revenait à récuser la médiation ecclésiastique dans une bonne partie des actes sociaux³⁴ ».

Le baptême est donc un motif important et discuté, qui soulève des questions centrales sur les modalités de l'intercession et de la liturgie médiatrice dans l'Église. Or c'est de ce motif dont se saisissent les chansons de geste. La mise en scène du personnage de Rainouart est particulièrement complexe de ce point de vue³⁵. Dans la *Chanson de Guillaume*³⁶, le personnage (un « bachelier ») surgit « de la cuisin al rei », à Laon, au moment où Guillaume vient chercher de l'aide auprès du roi. Il est « deschalcez e en langes, n'out point de solders ; / granz out les piez e les trameals crevez, / E desur sun col portat un tinel ; n'est ore nuls hom qui tel peüst porter³⁷ ». Son identité païenne est révélée lorsque Guibourc, l'épouse de Guillaume, lui demande en l'accueillant d'où il vient et « de quel parenté » (v. 2823, CLXII) : Rainouart répond qu'il vient « d'Espagne le regné » (v. 2824, CLXII) et qu'il est le fils du « fort rei Deramé, / E Oriabel est ma mere de ultre mer » (v. 2825-2826, CLXII). C'est alors que Guibourc, elle-même « raïne convertte » (v. 3454), s'aperçoit qu'il est son frère, mais ne le lui révèle point : elle attendra la fin des batailles (largement dominées par Rainouart) pour

³³ Voir JIMENEZ-SANCHEZ P., *Les Catharismes...*, op. cit., p. 76 sq., TAVIANI-CAROZZI H., « Anticléricalisme et Ecclésiologie... », art. cit., (qui montre combien il s'agit pour certains mouvements hérétiques de contester jusqu'à la notion même de médiation), et IOGNA-PRAT D., *Ordonner et exclure...*, op. cit., p. 153 sq.. Le traité *Contre Henri schismatique et hérétique*, de Guillaume Monachi, consacre son plus long chapitre (le dernier) au discours des hérétiques sur le sort des enfants morts sans avoir été baptisés (p. 200-215).

³⁴ JIMENEZ-SANCHEZ P., *Les Catharismes...*, op. cit., p. 76. Mais Bernard de Clairvaux, dans la lettre 77 à Hugues de Saint-Victor (*Lettres II (42-91)*, texte latin des *S. Bernardi Opera*, par J. LECLECQ et H. ROCHAIS, intro. et notes par M. DUCHET-SUCHAUX, trad. par H. ROCHAIS, Paris, Cerf, 2001, p. 310-367), insiste lui aussi sur l'importance des vertus individuelles lorsqu'à l'approche de la mort manque la possibilité même du baptême : « pour un tel homme, moi, je ne puis du tout et ne pourrai jamais, seulement à cause d'un peu d'eau qui aurait fait défaut, désespérer de son salut, ni croire vaine sa foi, ni 'confondre son espérance', ni 'saper sa charité', pourvu que, comme je l'ai dit, seule l'impossibilité et non le mépris le prive de l'eau » ([...] *Huic ego ob solam aquam, si defuerit, nequaquam omnino possum desperare salutem, nec vacuam credere fidem, nec confundere spem, nec excidere caritatem : tantum si aquam non contemptus, sed sola, ut dixi, prohibeat impossibilitas*) (p. 326-329). Il y a là, certes contenu, un autre discours sur le salut, fondé non plus sur le rituel de l'intercession mais sur la seule vertu des dispositions intérieures de l'individu, apte à en appeler directement à la médiation divine. Cette lettre aurait été extrêmement diffusée au XIII^e siècle.

³⁵ Le baptême de sarrasins dans les chansons est un motif récurrent. Dans le cycle de Guillaume, le processus est tout aussi complexe pour Guibourc/Orable que pour son frère, Rainouart : voir pour le récit du baptême, qui enchâsse le récit du mariage, *La prise d'Orange*, éd., traduction et notes par LACHET C., Paris, Honoré Champion Éditeur, 2010, laisse LXI.

³⁶ Nous utiliserons ici l'édition de SUARD F. : *La Chanson de Guillaume...*, op. cit.. Nous emploierons désormais l'abréviation *CG* pour désigner ce texte.

³⁷ « Il est sans chausses ni souliers et porte un vêtement de laine ; il a de grands pieds et les jambes de ses braies sont trouées. Sur son cou, il porte un tinel si lourd que personne ne serait capable de le tenir. » (v. 2649-2652, CLIX)

lui demander, une fois rétablie la concorde entre Guillaume et Rainouart et lors d'un plantureux repas en la cité d'Orange, s'il est baptisé. Devant la réponse du jeune homme, Guillaume décide de procéder au baptême, qui engage un don de biens, de « fiefs » et d'une épouse. Guibourc demande ensuite à Rainouart un récit complet de sa vie, puis dévoile leur lien de parenté charnelle. La chanson se termine sur cette scène de reconnaissance. Dans *Aliscans*³⁸, la trame narrative garde une ligne de faîte à peu près semblable, mais les motifs sont recomposés : c'est par exemple Guillaume, toujours à Laon, qui repère Rainouart au sortir de la cuisine et qui lui demande s'il peut l'amener avec lui³⁹. Le portrait de ce dernier (notamment les humiliations qu'il subit, mais aussi les indices de sa force physique) est alors amplifié par rapport à la *CG*⁴⁰. A la demande de Guillaume, Louis narre le récit partiel de l'achat de Rainouart, dont il révèle l'identité païenne⁴¹ mais pas la parenté exacte (excepté son « haut parage⁴² »). Louis explique aussi, en redoublant les indices de marginalisation extrême du personnage, que lui-même ne put jamais l'aimer⁴³ en raison de sa « grandor » ou « por ce quel vi desmesuré⁴⁴ » (v. 3682, LXXIV), ni lui confier une fonction en dehors de la cuisine où il l'a maintenu enfermé : Rainouart serait « asoté » (v. 3694, LXXIV). Louis précise aussi que « sovent m'a dit et maintes fois rové/ qu'il recevoit sainte crestienté⁴⁵ », mais qu'il le lui a toujours refusé. Le baptême aura lieu à la fin du texte, mais Rainouart reconnaît cette fois tout autant que Guibourc leur lien de parenté dès leur première rencontre, sans vouloir le dévoiler toutefois. Le récit du baptême, après la réconciliation avec la « geste » de Guillaume, est récrit lui aussi : une amplification considérable peut être donnée selon les manuscrits au récit que Rainouart fait à Guibourc de son enfance au moment du repas final, et à l'aveu mutuel du lien de parenté. Il reste que la reconnaissance de la parenté charnelle⁴⁶ ne suit plus mais précède le baptême, qui est à l'initiative de Guibourc. La cérémonie, déployée sur plusieurs laisses⁴⁷, enchâsse à nouveau plusieurs autres rituels ordonnés par Guillaume ou Rainouart : acquisition

³⁸ *Aliscans*, texte établi par C. REGNIER, présentation et notes de J. SUBRENAT, trad. revue par A. et J. SUBRENAT, Paris, Honoré Champion Éditeur, 2007 : nous emploierons désormais l'abréviation *A* pour désigner ce texte. Voir en particulier les deux recueils : *Mourir aux Aliscans. Aliscans et la légende de Guillaume d'Orange*, J. DUFOURNET (dir.), Paris, Honoré Champion Éditeur, 1993 et *Comprendre et aimer la chanson de geste (à propos d'Aliscans)*, Paris, ENS Éditions, 1994.

³⁹ Même si les laisses suivantes, notamment la laisse LXXV, reproduisent la scène de la *CG*, dans laquelle Rainouart explicite son désir de servir dans l'armée des chrétiens et s'oppose aux doutes de Guillaume.

⁴⁰ v. 3565-3608, LXXIII.

⁴¹ v. 3618 ; v. 3680.

⁴² v. 3693, LXXIV. Mais Rainouart dévoile qu'il est le fils du « rois d'Espagne », v. 3740, LXXV.

⁴³ v. 3621 ; v. 3683 *sq.*

⁴⁴ « A cause de sa taille démesurée. »

⁴⁵ « Il m'a réclamé, il m'en a exprimé le désir à maintes reprises, de lui permettre de recevoir le baptême. » (v. 3690-3691, LXXIV)

⁴⁶ Laisses CLXXX-CLXXXI.

⁴⁷ Laisses CLXXXII-CLXXXIV.

du titre de sénéchal (et exercice de la largesse, grâce au trésor dont Rainouart détient désormais la clé), adoubement, jeu de la quintaine, baptême collectif (ordonné par Rainouart) d'un cousin sarrasin de Rainouart et de ses hommes. Suivront le mariage avec Aélis, et la visite des deux châteaux confiés au couple : le texte se clôture sur la mention du fils de Rainouart.

La cérémonie du baptême de Rainouart est provoquée dans les deux textes par une question de Guibourc (qualifiée à ce moment précis, dans la *CG*, de « raïne convertée⁴⁸ ») et « quant Reneward a mangé a plenté⁴⁹ ». Elle s'insère de fait dans un cadre exaltant les rites de la communauté laïque (la victoire guerrière, la commensalité) et ses solidarités (la parentèle charnelle). Elle se déroule ainsi dans la *CG* :

« Reneward, sire, par sainte charité,
Fustes vus unques baptizé ne levé ?
– Naijo, fait il, par la fei que dei Dé !
Unc en un muster n'entrai pur preer Dé. »
Ço dist Willame : « Jo te ferai lever,
Si te durrai sainte crestiënté. »
Dist Reneward : « Multes merciz de Dé ! »
Il le menerent al muster Saint Omer ;
Une grant cuve i unt fait apporter,
Ben i puissent quatre vileins baigner.
Willame le tint e Guibourc sa moiller ;
Li quons Bertram le tint mult volonters,
De dulce France la flur e le miez.
Poez saveir les duns furent mult chers ;
La li donerent mil livres de deners,
Et od les mil livres cent muls e cent destrers.
Willame li donad set chastels en fez,
E Ermentrud li dunent a moiller,
Et tote la tere Viviën le ber⁵⁰. (v. 3483-3501, CLXXXVIII)

Ce moment clé de la conversion du personnage épique non chrétien fait entrer le récit en résonance avec « d'autres récits de conversion qui se partagent la même trame et plusieurs

⁴⁸ v. 3454, CLXXXVI. Ce qualificatif, comme le fait remarquer F. SUARD (*La Chanson de Guillaume...*, *op. cit.*, p. 257), n'apparaît qu'au moment où, la bataille s'étant enfin heureusement terminée pour les chrétiens, Rainouart est sur le point d'être accueilli à Orange et surtout, baptisé, comme s'il fallait souligner en effet la cohérence de ce couple de personnages *convertis* à la foi chrétienne à un moment clé du récit.

⁴⁹ « Quand Rainouart a mangé abondamment » (*CG*, v. 3481, CLXXXVIII). C'est après ce repas que s'insère dans *A* la scène des retrouvailles entre le frère et la sœur.

⁵⁰ « 'Rainouart, cher seigneur, pour l'amour de Dieu, avez-vous été baptisé et tenu sur les fonts ?' 'Non, répond-il, par la foi que je dois à Dieu ; jamais je ne suis entré dans une église pour prier Dieu.' Alors Guillaume déclare : 'je te ferai tenir sur les fonts et te donnerai le saint baptême.' Rainouart le remercie au nom de Dieu, et on le conduit à l'église Saint-Omer ; on y apporte une grande cuve où l'on aurait plongé aisément quatre grands vilains. Guillaume et son épouse le tinrent sur les fonts, et avec eux le tint bien volontiers Bertrand, fleur et élite des Français. Comme vous pouvez l'imaginer, les dons furent de grand prix : on lui offrit mille livres de deniers, et avec les mille livres cent mulets et cent destriers. Guillaume lui remit sept places fortes en fief, ainsi que toute la terre du preux Vivien, et on lui donna pour femme Ermentrude. »

thèmes récurrents⁵¹ ». Il leur ressemble en de nombreux points, en ce qu'il ménage soigneusement la reconnaissance du sacrement chrétien en utilisant quelques-unes des composantes attendues. Mais chacune de ces reprises est aussi une recherche de l'écart.

A. Un rite décléricalisé et une parenté charnelle spiritualisée

Ainsi, le baptême se déroule au « mustier Saint Omer » (v. 3490) dans la *CG*. Or l'espace ecclésial consacré, si fondamental en cette période de matérialisation du sacré dans la « Maison Dieu », est complètement effacé du récit dans *A*. En revanche, conformément à l'iconographie de la période et comme le montrent les cuves que nous avons conservées⁵², le baptême semble bien impliquer l'immersion complète de Rainouart dans la cuve baptismale. Mais si *A* dévoile la présence d'un personnage de clerc (l'évêque Aÿmer, v. 7995) qui « baptisa » (v. 7995) Rainouart (sans être cependant plus explicite), la *CG* n'évoque quant à elle aucune intervention cléricale. C'est Guillaume, un laïc, qui déclare à la première personne du singulier, certes au futur de l'indicatif : « Si te durrai sainte crestienté » (v. 3488). La parole de Guillaume ne va pas jusqu'à conquérir, cette fois, la parole performative (au présent de l'indicatif) du prêtre qu'il s'attribue seulement au moment de la mort de Vivien sur le champ de bataille à la laisse XXVII d'*A* (où l'on trouve cette fois le substantif « boutesme », v. 981⁵³) et, de manière moins problématique, à la laisse CXXXIII de la *CG*. Guillaume prend cependant largement en charge certains des aspects les plus fondamentaux du rite et de son lieu, par exemple la préparation de la cuve baptismale (burlesquement décrite dans la *CG*) dont pourtant les statuts synodaux de la période, dans le cadre d'un « formalisme accru⁵⁴ » du rite, donnaient au prêtre l'entière responsabilité. Dans *A*, Guillaume fait « aprester » en « uns fonz » (v. 7991) une cuve importée d'Arabie et non destinée d'emblée à cet usage. La cuve de la *CG* est elle aussi « apportée » dans l'église par le groupe des laïcs : elle ne fait pas partie du lieu consacré. Le personnage épique contribue à brouiller le formalisme du rite. La mise en scène de ce « baptême épique » souligne la vertu propre du sacrement, non pas son organisation institutionnelle : elle procède à une décléricalisation importante et sans nul doute, surtout dans *A*, à une dé-spatialisation du sacré.

⁵¹ SCHMITT J.-C., *La Conversion d'Hermann le Juif...*, *op. cit.*, p. 207, à propos du récit de conversion d'Hermann le Juif.

⁵² *Ibid.*, p. 194-195, sur la célèbre cuve en bronze de Liège du début du XII^e siècle.

⁵³ Voir, pour cette scène, HALARY M.-P., « Régénérer la chair par l'esprit grâce au parrainage : sur quelques vers d'*Aliscans* (v. 978-981) », article à paraître dans POSSAMAÏ-PEREZ M. et VALETTE J.-R. (dir.), *Chanter de geste. L'art épique et son rayonnement au Moyen Âge. Hommage à Jean-Claude Vallecalle*, Paris.

⁵⁴ SCHMITT J.-C., *La Conversion d'Hermann le Juif...*, *op. cit.*, p. 198-199.

La fonction de parrainage semble être régulièrement représentée dans les deux textes. On trouve deux verbes différents⁵⁵ : « tenir » pour la *CG* et « lever » pour *A*. Trois personnages de laïcs sont préposés à cette fonction dans la *CG* : les époux Guibourc et Guillaume et le neveu de Guillaume, Bertrand. Dans *A*, Rainouart a huit parrains : ils sont tous laïcs et représentent trois générations de la geste de Guillaume, depuis Aimeri jusqu'à ses fils (Beuves, Guillaume, Bernard, Hernaut, Guibert) et un petit-fils, Bertrand. Il y a aussi Guichard, un des « cosins » « de la terre des Frans » (v. 218, VIII). Comme l'a montré A. Guerreau-Jalabert, le parrainage marque l'englobement (par une parenté bien plus valorisée) de la parenté seulement charnelle symboliquement écartée du rite. Les interdits matrimoniaux entre compères aussi bien que l'exclusion des parents charnels de la cérémonie le prouvent. Dans la représentation du baptême du non chrétien adulte, la « solitude du converti, privé de sa parenté d'origine et qui doit se refaire une 'famille' chrétienne », composée de toute la communauté des chrétiens réunis dans l'Église⁵⁶, peut contribuer à souligner de façon radicale l'abandon de la parenté charnelle : ce trait fait partie, selon J.-C. Schmitt, de la matrice narrative des récits de conversion. Mais dans le cas qui nous occupe, la composition du groupe des parrains, établissant certes une « proximité spirituelle⁵⁷ » avec le baptisé, marque le retour insistant d'une véritable parenté charnelle au sein du rite : la présence de la « geste » d'Aimeri de Narbonne et de Guillaume est primordiale en ce baptême mais sans nul doute banale en contexte, sauf si l'on tient compte de la présence de plusieurs générations d'une même « geste » et de la mise en scène de Guibourc, sœur au sens charnel du terme... Ainsi, on ne peut que souligner l'importance donnée à la scène de réconciliation entre Rainouart et Guillaume, dans laquelle Guibourc joue un rôle décisif, et à la scène de la reconnaissance mutuelle de Guibourc et Rainouart, retardée tout au long des deux textes et longuement amplifiée dans certains manuscrits d'*A* : elle brise le motif de la « solitude du converti » et signifie qu'il ne s'agit pas tant pour le baptisé d'entrer dans une nouvelle « famille » spirituelle que de réintégrer son ancienne parenté charnelle et des liens d'amour clairement établis déjà. Cette ancienne parenté charnelle⁵⁸ est alors renouvelée et purgée de

⁵⁵ Le mot lui-même est absent du récit du baptême. Il se trouve pourtant associé au mot « bantesme » (v. 981, XXVII) : « A ce bantesme voil estre ton parrain ». A ce moment-là, Guillaume est en train de donner, sur le champ de bataille, le pain béni à Vivien mourant avant de le confesser : voir, outre l'analyse de M.-P. HALARY, COLLOMP D., « Le parrainage, une parenté spirituelle peu exploitée », *Les Relations de parenté dans le monde médiéval, Senefiance*, 26, 1994, p. 9-23.

⁵⁶ SCHMITT J.-C., *La Conversion d'Hermann le Juif...*, *op. cit.*, p. 187.

⁵⁷ GUIDOT B., « *Aliscans* : structures parentales ou filiations spirituelles ? », *Les Relations de parenté dans le monde médiéval...*, *op. cit.*, p. 25-45, p. 32.

⁵⁸ Voir aussi GUIDOT B., « Aélis et Rainouart dans la *Chanson d'Aliscans* : un renouveau oblique de la famille de Narbonne », *Tra. Li.*, 9, 1996, p. 21-35.

ses éléments déviants⁵⁹ : le père et la mère charnels, restés « païens », sont remplacés, comme l'est le frère, Valegrape, opposé à Guibourc dans *A*. Le principe d'une parenté charnelle régénérée et par ce biais, en partie conservée en l'état (Guibourc, la sœur, mais aussi Bauduc, un cousin, dans *A*), est un élément central de ce baptême. Et elle ne se limite pas à la démonstration politique d'une « stratégie » charnelle, comme dans les baptêmes aristocratiques que les textes historiographiques rapportent. On peut noter que les ultimes vers de la *CG* sont consacrés, après que Guibourc s'est fait connaître de son frère, à l'amour⁶⁰ entre parents charnels, amour déjà rétabli par Guibourc avant la cérémonie du baptême. Dans cette parenté charnelle agrandie par le baptême, l'amour charnel entre parents n'est plus écarté mais spiritualisé par le rite baptismal qui, d'une part, se fonde sur lui (il nécessite la réconciliation de la « geste ») et, d'autre part, le régénère : il permet la publication d'un lien de parenté ignoré dans la *CG* et même, l'établissement concret de la position lignagère et seigneuriale du baptisé.

En effet le baptême déclenche, sans changement de lieux ni d'acteurs dans la *CG*, sans solution de continuité, un accomplissement seigneurial du personnage de Rainouart, extrêmement développé dans *A* : Rainouart y conquiert, après une fonction guerrière révélée avant le baptême, une terre, une fonction, une identité chevaleresque, une épouse. Le baptême est superposé à une cérémonie de « chasement », de promotion sociale (par de nombreux dons matériels et un titre) et de réalisation matrimoniale. Les parrains du baptême deviennent, en une même laisse parfois, les garants de l'adoubement. C'est donc cette fois un ensemble de rites seigneuriaux qui entre par l'étape du baptême dans un processus de spiritualisation. *A* narre en détail tous ces rites, en déployant un formalisme extrême remarquable qui contraste avec l'effacement insistant de la procédure baptismale. Tout le travail du texte littéraire soumet au sacrement du baptême, et même fait découler de lui sans l'en distinguer par une transition narrative très claire (sauf pour l'adoubement et la cérémonie même du mariage dans *A*), des problématiques justement « enchantées » dans la mécanique rituelle du baptême chrétien : celles de la filiation charnelle et de l'alliance, celles de la domination des terres et de la circulation des choses matérielles, toutes choses qui concernent l'investissement par les laïcs du monde matériel. Les clercs réformateurs tiennent parallèlement sur le sujet des propos qui n'ont rien de dualistes, et qui sont très proches en ce sens de leurs propositions sur la

⁵⁹ Nous ne pouvons ici commenter avec précision ce point, mais il n'est pas non plus question pour Rainouart, au contraire d'autres convertis des chansons (dont Orable/Guibourc), de changer de nom.

⁶⁰ Opposé dans *A* au « mauvais amour » du roi Louis pour Rainouart : Louis n'a pas « regeneré » Rainouart, ce que ce dernier rappelle à ce moment-là (v. 7987).

violence ou la *militia* : comme l'ont montré plusieurs historiens, dont G. Todeschini⁶¹, l'investissement du monde matériel, la possession des biens et la nature de la *potestas* qui en découle sont des données pleinement légitimes dès lors qu'un processus de spiritualisation, autour de l'*homo spiritualis* et dans l'Église institutionnelle, intervient. Comme pour la *militia*, le discours des clercs grégoriens conduit de fait, par ce processus, à placer l'enracinement des laïcs dans le monde dans un rapport hiérarchique défavorable avec des biens ecclésiastiques conçus par contrepoint comme la « rémunération temporelle » que la grâce divine accorde à l'ordre cléricale⁶² : le laïc est invité à faire entrer ses propres biens matériels dans le flux universel de charité qui coule vers l'Église, assurant ainsi leur conversion et la sienne. Les textes de Suger sur sa basilique et son administration signalent un tel mouvement, des objets et des hommes⁶³ : sa représentation hiérarchisée de la possession légitime (parce que cléricale) des biens et de la puissance seigneuriale, opposée à une puissance matérielle seulement laïque et appelée à se convertir, rejoint en ce point la mise en scène d'un glaive séculier tenu par la main de l'homme spirituel, ou encore d'une royauté des clercs dominant la royauté bien pâle du roi des Francs⁶⁴.

Ces textes n'opposent pas deux pôles mais les hiérarchisent en insistant sur la soumission en valeur de l'un à l'autre. Dans le texte épique, ce processus de hiérarchisation semble conservé dans le principe mais renversé puisque c'est l'accomplissement seigneurial de Rainouart, comme sa parenté charnelle, qui sont le signe d'une « récompense temporelle »

⁶¹ Par exemple dans *Richesza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologne, Il Mulino, 2004 (trad. frçse : *Richesse franciscaine. De la pauvreté volontaire à la société de marché*, Paris, Verdier, 2008). Voir aussi par exemple MAGNANI E., « Le don au Moyen Age : pratique sociale et représentations », *Revue du M.A.U.S.S.*, 19, 1, 2002, p. 309-322, ou encore HENRIET P., « Corporalia et spiritualia ou l'Église et le corps en contexte 'grégorien'. A propos d'une formule de Placide de Nonantola (*Liber de honore Ecclesiae*, 1111-1112) », à paraître dans *Matérialités et immatérialités de l'Église au Moyen Age, Actes du colloque du New Europ College, Bucarest, 22-23 oct. 2010*. Nous remercions l'auteur d'avoir bien voulu nous laisser consulter ce travail.

⁶² Voir à ce sujet les analyses de J.-H. FOULON, *Église et réforme au Moyen Âge. Papauté, milieux réformateurs et ecclésiologie dans les Pays de la Loire au tournant des XI^e-XII^e siècles*, Bruxelles, De Boeck Université, 2008 et « Une conscience profane à l'aube du XII^e siècle ? Guillaume IX d'Aquitaine (1086-1126) », *Guerriers et moines...*, *op. cit.*, p. 503-535 (dans ce dernier article, au sujet du cas concret de Guillaume IX, l'auteur précise que « de nombreux indices fournis par les sources les plus proches des événements montrent que Guillaume a été principalement confronté à un courant réformateur porteur d'une doctrine radicale sur le primat romain » (p. 504), tout particulièrement lisible dans le discours de conversion qui lui était proposé).

⁶³ BUC P., « Conversion of Objects », *Viator*, 28, 1997, p. 99-143. Nous nous permettons de renvoyer à ANDRIEU E. : « Le regard stupéfait, la beauté et la mise en ordres dans les textes de Suger », *La Beauté du merveilleux*, GAILLARD A., VALETTE J.-R. (éd.), Pessac, PUB, 2011, p. 111-141.

⁶⁴ Voir pour ces deux motifs la *Vie de Louis VI le Gros*, éd. et trad. par H. WAQUET, Paris, Les Belles Lettres, 1929, XXIV, p. 174-177 (le légat pontifical Conon contre Thomas de Marle par-dessus la main du roi), et *Œuvres de Suger*, éd., trad. et introduction par F. GASPARRI, Paris, Les Belles Lettres, 1996 et 2001, t. I et t. II, notamment le *De Administratione*, II, 9, p. 124 (les grands donnant leurs biens) et le *De Consecratione*, 13, p. 44-45 (le roi et les grands face à la cour céleste des grands ecclésiastiques et préposés, à l'extérieur de l'église bondée, au maintien de l'ordre avec des bâtons).

provoquée par la vertu du baptême : la « conversion d'objets » normalement dirigés vers l'Église se traduit ici par un mouvement inverse de biens « terriens » vers le laïc.

Le baptême épique réévalue de la sorte, en les spiritualisant, les biens laïques et montre le pouvoir de la grâce divine sur la communauté laïque et sur son organisation, vers lesquelles elle dirige des biens temporels en grand nombre tout en révélant ses structures de composition charnelle. Le baptême épique est donc un moyen de spiritualiser la parenté charnelle en l'exaltant et tend à effacer toute liturgie et tout geste ecclésiastique alors même que c'est le moment de la conversion qui devrait recourir le plus spectaculairement à la médiation du clerc : dans cette présentation littéraire, le baptême est reproduction à la fois spirituelle (par le recours à la puissance du rite) *et* charnelle (puisque ce sont les liens charnels et seigneuriaux qui sont réactivés) *de et par* la « geste » de Guillaume.

B. Le rôle du baptême dans l'itinéraire de Rainouart

Il apparaît par ailleurs que le baptême de Rainouart n'est que le couronnement d'un itinéraire que ne marque pas l'absence de foi chrétienne, ainsi que l'ont souligné de nombreuses études⁶⁵ : Rainouart, comme sa sœur d'ailleurs, a-t-il jamais été un « sarrasin » ? Il va combattre sans hésitation⁶⁶ à la seule vue de Guillaume du côté des chrétiens. Il devient alors un brillant chef de troupe qui permet la victoire des chrétiens sur les sarrasins. Quand il le libère, dans la *CG*, du navire sarrasin où lui et d'autres neveux de Guillaume sont emprisonnés, Bertrand lui demande : « Es tu de paenisme u de crestiënté ? » (v. 3031, CLXX). Rainouart répond : « Jo crei tres bien en Dé » (v. 3032). Dans *A*⁶⁷, les trois scènes successives de confrontation entre Rainouart et trois personnages de sa parenté charnelle (son frère Valegrape, son père Déramé et enfin, son cousin Bauduc) sont extrêmement troublantes quant à l'identité de Rainouart : il oppose sa propre « loi » chrétienne à chacun de ces trois

⁶⁵ Sur le paganisme ambigu de Rainouart, voir entre autres DE COMBARIEU DU GRES M., « *Aliscans* et la victoire des 'nouveaux' chrétiens (étude sur Guibourc et Rainouart) », dans *Mourir aux Aliscans...*, *op. cit.*, p. 55-77 et SUBRENAT J., « Le heurt des religions dans *Aliscans* », dans *Comprendre et aimer la chanson de geste...*, *op. cit.*, p. 87-105.

⁶⁶ Ce « mouvement spontané – qui est déjà l'appel de la grâce » constitue d'ailleurs le troisième des « traits typiques » des récits de conversion du non chrétien analysé par J.-C. SCHMITT (avec les motifs de la menace des parents et de la « solitude du converti ») dans *La Conversion d'Hermann le Juif...*, *op. cit.*, p. 187 *sq.*. Rainouart demande à Guillaume dans *A* de le prendre à ses côtés « por amor Deu », v. 3754, LXXV.

⁶⁷ Rappelons que Rainouart, dans *A*, jure au nom de « Sainte Marie », de Dieu et de tous les saints. Il se présente aux autres « François » à Orange, lors d'une scène fort proche d'une scène de *gaberie* avant le départ pour la bataille, de la façon suivante : « Par saint Denis, seignor, dist Renoart,/ ne sai se estes de Paris ou d'Arraz,/ Mes, par la foi que je doi saint Thomas,/ Se Dex me sauve mon tinel et mes bras,/ Les Sarazins vos cuit fere toz mas. » (v. 4916-4920, XCII : « Par saint Denis, seigneurs, dit Rainouart, je ne sais si vous êtes de Paris ou d'Arras, mais, par saint Thomas que je vénère, si Dieu protège mon tinel et mes bras, j'ai bien l'intention de vous anéantir les Sarrasins »).

personnages et prie longuement pour la conversion de Bauduc (CLXVI). Dieu lui-même sauve Bauduc grièvement blessé en inspirant sa conversion et son désir de baptême (CLXIX), ce qui provoque la joie de Rainouart. En revanche, le chevalier au tinel tue Valegrape et blesse son père (et s'en repent) : il réorganise, non sans une douleur largement mise en scène, sa propre parenté charnelle. C'est ce que le baptême consacrerait. Les traits qui composent le personnage épique soulignent de surcroît la perfection spirituelle de Rainouart bien avant le baptême, comme l'a souligné la critique : figure du « fol asoté », du « boisnard », Rainouart sort nu-pieds, sale, repoussant et effrayant par sa taille et sa force, des cuisines où les autres serviteurs le moquent, brûlent ses cheveux et ses vêtements, voire, dans *A* qui intensifie cette violence, le blessent au sang. Le personnage se trouve de la sorte investi de plusieurs traits sémantiques : il est « jeune » et semble aux yeux de tous, sauf Guibourc, dépourvu de « saveir » (*CG*, v. 3151, CLXXIII). L'humilité et l'humiliation sont de fait deux traits connexes de son itinéraire : Rainouart illustre tout au long des textes une tension permanente entre ce qui est « folie » aux yeux des hommes et « saveir » aux yeux de Dieu. Il est bien en cela un personnage christique si l'on entend par là que son parcours réunit innocence, folie, humiliation, humilité⁶⁸, engagement démesuré dans la *militia* chrétienne par *amor Dei* jusqu'au martyre, abandon de la maison paternelle et de ses liens d'amour charnel.

Il ne semble donc manquer à Rainouart que l'épiphanie de ses valeurs spirituelles et de sa conversion totale à Dieu, comme manque la révélation de ses liens de parenté charnelle avec Guibourc. Si l'on peut évoquer en ce point une conception paulinienne du baptême, qui doit être accomplissement de la conversion intérieure (Ga 3, 26) et non son point de départ, il reste qu'une telle signification, strictement épiphannique, donnée au baptême n'est pas pleinement conforme à la conception grégorienne du rite, qui promeut la prise en charge liturgique du salut du chrétien par la « foi du clerc ». Le texte littéraire insiste plutôt sur le « caractère d'acquis individuel d'une croyance qui ne peut jamais seulement s'hériter passivement⁶⁹ » et non sur le pouvoir d'intercession conféré à la « foi des autres », c'est-à-dire, en contexte, au clerc placé au centre du rite. Le sacrement de plus consacre des vertus subjectives positives

⁶⁸ D'autres indices confirmeraient la reprise par le texte littéraire de ce motif christique : c'est le cas du motif de l'humiliation par les « lecheurs » de la cuisine, que l'on retrouve dans la vie de saint Alexis en langue vernaculaire. Cette version promeut comme on le sait la rupture radicale avec le monde. On notera qu'*A* (v. 3633, LXXIV) utilise comme on l'a dit un motif bien connu des spécialistes de l'hagiographie de la période : Rainouart apparaît, au sortir de sa cuisine, tout « merci et charbonné » à Guillaume, comme ces saints laïcs en rupture avec l'Église puis ramenée en son sein : Bernard de Tiron, Simon de Crépy-en-Valois, Évrard de Breteuil... (voir en particulier IOGNA-PRAT D., « Évrard de Breteuil... », art. cit., p. 549)

⁶⁹ *Le Corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001 : « La croyance au Moyen Âge », p. 77-96, p. 82.

mais ne transforme pas, ici, l'individu comme il l'avait fait pour l'ami manichéen d'Augustin qui, ayant reçu le baptême sans conscience, se trouve renversé par la grâce reçue⁷⁰. Rainouart serait un chrétien guidé d'emblée, avant le sacrement, par l'amour de Dieu. Il fait son salut par sa propre action, avant de bénéficier – par le baptême – de la consécration et de l'approbation, rendues visibles aux yeux de tous, de la grâce divine. Il s'est « aidé lui-même » et le récit rejoint par là un discours nouveau en contexte⁷¹. Une telle décléricalisation et une telle individualisation du parcours de salut, jusqu'à la « publication » de la grâce divine dans la réception du sacrement, n'appartiennent pas en propre, en effet, aux textes littéraires : Pierre Damien, comme le signale M. Grandjean, pratique une curieuse exégèse du texte de Gen 1, 20-23 (la création des oiseaux et des poissons) :

Voilà pourquoi, au cinquième jour, furent créés les poissons, qui désignent ceux qui reçoivent le sacrement du baptême, et les oiseaux, qui signifient ceux qui, grâce aux plumes des vertus, tiennent en l'air et contemplant le ciel⁷².

De la sorte, Pierre Damien peut « englober subtilement dans la même image du poisson à la fois l'ensemble des incroyants voués à la perdition et ceux d'entre les baptisés qui ne comptent pas au sein de l'ordre des anges »... Or, « De là à affirmer que les simples baptisés ne verront pas davantage le salut que les poissons ne peuvent s'élever dans les airs, il y a un pas que Damien se garde de franchir explicitement mais qu'il suggère bel et bien à ses lecteurs⁷³. » Tout cela correspond à la valorisation, par Pierre Damien, d'une voie extrême de renoncement relativement sceptique quant aux vertus de la médiation institutionnalisée et liturgique proposée à tous par l'Église grégorienne. Cet itinéraire de perfection se fonde sur les valeurs et les actes de l'individu, qui rejoint sans autre médiation (hormis la médiation divine) une forme de « communauté spirituelle » par son seul cheminement personnel et sa capacité à bien aimer Dieu.

Mais les chansons maintiennent par ailleurs spectaculairement le héros dans les traits les plus charnels : la guerre, la nourriture et l'enivrement, la conjugalité, la parenté, l'alliance et la domination des terres qui couronnent le baptême. Autrement dit, Rainouart détiendrait des valeurs spirituelles innées depuis un état de laïc remarquable par son hétérogénéité éthique, qui conjoint sans solution de continuité des caractères christiques et des déviances charnelles

⁷⁰ Cette anecdote extraite des *Confessions* (IV, 4, 8) est analysée par P. BROWN dans *La Vie de saint Augustin*, Paris, Seuil, 2001 [trad. frçse : 1971], p. 288-289.

⁷¹ Que P. HENRIET analyse, à travers le dossier de Ringarde de Montboissier, dans ce même volume.

⁷² *Epistula* (éd. par K. REINDEL, Munich, MGH, *Die Briefe der Deutschen Kaiserzeit*, IV, 49, p. 68).

⁷³ GRANDJEAN M., *Laïcs dans l'Eglise...*, op. cit., p. 74-75.

bien répertoriées en contexte⁷⁴. Bien plus : il n'y a, dans ce parcours, aucun « retournement », aucun changement d'état selon les voies ecclésiastiques de la conversion, de l'ermitage au *moniage*. Le seul retournement dans l'itinéraire de Rainouart concerne son apprentissage soudain et éclatant de la maîtrise guerrière, qui le fait sortir de la cuisine et de l'« asotement » et conduit, après le baptême, à l'ancrage matériel dans le monde seigneurial de la « geste » de Guillaume. La guerre et l'accomplissement seigneurial sous l'autorité de Guillaume, soit l'engagement dans un certain monde de l'ancien esclave sarrasin vendu au roi, sont les deux modifications de l'itinéraire de Rainouart de part et d'autre du baptême : la vertu cachée du sacrement, que soulignait Augustin, provoque certes une transformation, mais elle est pour le moins inédite ! Ce processus de « conversion au monde » semble devoir renverser la description, par Bernard de Clairvaux, des moines du nouvel ordre du Temple⁷⁵ : pour le cistercien, il convient de souligner combien étonnant et admirable est le moine contenant en lui-même les vertus du guerrier. Ici, ce sont les vertus du guerrier (y compris les déviations du laïc) qui réalisent et contiennent celles du moine (la foi, l'amour) pour construire un nouvel « homme spirituel ».

Le baptême en ce sens est donc l'épiphanie de la valeur spirituelle du laïc conduit à l'action dans le monde de Guillaume, mais aussi celle de sa « naissance » sociale au sein d'une communauté de laïcs supérieurs qu'il a choisi de rejoindre dès le début de son itinéraire : Rainouart était déjà un des laïcs d'exception de la « geste » de Guillaume, tendue vers les plus hautes missions dans la chrétienté. C'est ce qu'annonçait la référence, dans la prière de Rainouart en A, à l'Ascension, à la Pentecôte et à la mission apostolique qu'il semble alors se donner (v. 7330-7331, CLXVI). Mais le baptême confirme sa naissance sociale en retournant le propos ecclésiastique : le baptisé prend place aux yeux de tous non pas tant dans l'Église que dans l'échiquier politique et social de la « geste », comme le montre son enracinement spatial et social dans un fief et un lignage. Ce faisant, le baptême épique ne renie pas l'exigence de stabilité institutionnelle, spatiale et sociale, par exemple sous le joug de la Règle, à laquelle tous les nouveaux fondateurs d'ordre de la période doivent se soumettre⁷⁶ : il la renverse seulement en ancrage seigneurial, dûment spiritualisé par cette mise en symétrie de l'ordre (monastique ou canonique) et de la « geste » vers laquelle se

⁷⁴ Voir l'histoire de leur formalisation dans CASAGRANDE C. et VECCHIO S., *Histoire des péchés capitaux au Moyen Age*, Paris, Aubier, 2003.

⁷⁵ *Éloge de la nouvelle chevalerie*, intro., trad., notes et index de P.-Y. EMERY, *Œuvres complètes XXXI*, Paris, Éditions du Cerf, 1990, I, 1.

⁷⁶ Voir *supra*. Sur ce paradoxe du fondateur, voir par exemple l'analyse de D. IOGNA-PRAT, « Évraud de Breteuil... », art. cit., et celle de J. DALARUN à propos de saint François d'Assise, dans *Gouverner c'est servir...*, *op. cit.*, surtout p. 375 sq.

dirige le « converti ». Le pouvoir (qui est attribué à Guillaume) de maîtriser le rite du baptême et d'agrandir sa propre communauté par lui spiritualise encore ce groupe, en accentuant cette fois la symétrie entre Guillaume et le personnage du fondateur d'ordre⁷⁷. D'ailleurs, la communauté des bons laïcs est celle qui se montre apte à reconnaître et à recevoir ce héros avant même que les marques extérieures de sa vertu ne soient lisibles sous l'« asotement » : cette clairvoyance, comme la « reconnaissance » de Guibourc que l'on peut aussi interpréter sous cet angle, participe de sa supériorité spirituelle. La « geste » est donc bien plus qu'un lignage : elle évoque une communauté ordonnée, supérieure en valeur, de chrétiens que rejoignent les meilleurs individus et qui, ensemble, composent en « Espagne » comme une « alternative à la société ambiante⁷⁸ » gouvernée par le roi Louis, en « France ». Guillaume et Guibourc n'ont d'ailleurs point d'enfants... ce qui tend encore davantage à les écarter d'une reproduction seulement charnelle de la « geste », sans que cette dimension soit jamais éliminée cependant⁷⁹. Reprenant et inversant la révélation épiphanique des vertus du saint fondateur, et tout particulièrement des « hommes évangéliques⁸⁰ », l'itinéraire jusqu'au baptême consacre l'accomplissement d'une foi individuelle dans une conversion au monde que marque l'entrée ritualisée et spiritualisée dans un groupe d'élus : le baptême épique réorganise non seulement la parenté charnelle, mais aussi la société des hommes en distinguant les mauvais laïcs, sarrasins ou chrétiens, et les mauvais clercs, d'une petite communauté de laïcs aux valeurs les plus hautes, aussi bien chrétiens que, comme Rainouart, laïcs à la croyance désinstitutionnalisée.

Un autre motif, que nous ne développerons pas ici, souligne encore le rapport entre la « geste » et l'ordre monastique ou canonique, en retravaillant la valeur marginale conférée aux liens féodo-vassaliques et aux liens de parenté charnelle : comme le dit M.-P. Halary, le baptême sous l'autorité de Guillaume consacre (comme aussi le moment de la mort de Vivien) « la 'qualité' de l'*amor* qui unit les deux personnages » :

L'ordre des épisodes (réconciliation puis baptême) montre en effet que l'institution rituelle d'une parenté dans l'esprit n'est pas la condition mais la reconnaissance de la *bone amor*. Tout

⁷⁷ Comme le spiritualise la capacité à donner la communion *ad articulo mortis*.

⁷⁸ P. BROWN utilise une telle description à propos de l'Église donatiste, en conflit sur ce point crucial de l'engagement dans le monde et même d'« assimilation » du monde, avec l'Église telle que la conçoit alors Augustin (*Vie de saint Augustin...*, *op. cit.*, p. 278).

⁷⁹ Voir BEZZOLA R.R., « Les neveux », dans *Mélanges de langue et de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier*, Genève, Droz, 1970, t. I, p. 89-114.

⁸⁰ DALARUN J., *Gouverner c'est servir...*, *op. cit.*, p. 375. Voir à ce sujet l'article « Hagiographie » de M. DE CERTEAU, *Encyclopaedia Universalis*, qui évoque l'épiphanie progressive d'un donné initial dans la narration du parcours du saint.

se passe comme si le parrainage en consacrait la *valeur* précisément à partir de ce principe spirituel qui est apte à distribuer de la valeur⁸¹.

Si l'on reprend les analyses de D. Iogna-Prat sur les « trois cercles⁸² » « d'exercice de la 'foi pour l'autre' » et de diffusion de la *caritas* décrits et hiérarchisés par Pierre le Vénérable, on peut peut-être dire que le rétablissement de l'amour entre Guillaume et Rainouart, puis la révélation de la parenté charnelle avec Guibourc et le rituel baptismal redessinent ces trois cercles. Ce faisant, le texte littéraire réorganise complètement leur mode de hiérarchisation et modifie leur composition. Le baptême épique et le parrainage couronneraient ainsi l'intégration de celui qui a déjà fait la preuve, seul et sans intercession autre que celle de la grâce divine, de la qualité supérieure de son *amor*, hors le système de croyance ritualisé. Il rejoint une parenté dont les caractères charnels et spirituels ne se substituent plus les uns aux autres, mais se mêlent étroitement : la « geste » de Guillaume est le lieu de l'exaltation de l'amour entre parents charnels et entre seigneur et vassaux, autrement dit d'une spiritualisation de ces liens.

Il semble donc possible de retrouver en le personnage épique une forme de perfection spirituelle indépendante des rites ecclésiastiques d'intercession, placée au contact direct de la grâce divine et dont le baptême consacrerait l'entrée dans la communauté des parfaits laïques et l'abandon du « mauvais monde », dans lequel il n'a pas été « aimé » selon les paroles de Louis. Il est de nombreux traits communs entre le texte littéraire et certains textes à tendance érémitique, voire évangélique⁸³, qui valorisent une piété individualisée et non encadrée par les murs de la communauté monastique et les rituels de médiation cléricaux. Mais ces points communs ne doivent pas faire oublier que le retournement de Rainouart permet son entrée dans une communauté de laïcs apparentés et ancrés dans le siècle par des problématiques seigneuriales. Cette « geste » est aussi, sans solution de continuité, une communauté spirituelle irriguée par le bon amour. Elle accueille ainsi ceux qui ont fait, seuls et sans rituels, sans abandonner leur état ni leurs tares laïques, leur salut : ils ont pour cela rejoint spontanément une communauté et ses exigences spécifiques d'action dans le monde, renversant de la sorte l'ensemble des modèles en présence dans les discours contemporains.

2. Le martyr épique de Vivien

⁸¹ « Régénérer la chair... », art. cit.

⁸² Voir *supra*, « Le baptême de Rainouart » : rappelons qu'il s'agit de « l'atome familial, la parenté spirituelle dans le parrainage » et de « la grande famille spirituelle que constitue l'Église » (D. IOGNA-PRAT, *Ordonner et exclure...*, *op. cit.*, p. 157).

⁸³ Dont il faut distinguer les discours hérétiques, qui s'opposent à l'idée même de médiation comme le montre H. TAVIANI-CAROZZI dans « Anticléricalisme et Ecclésiologie... », art. cit.

Vivien est un personnage de guerrier représenté à travers sa fonction guerrière et le *furor* qui le mène à la mort, à travers son serment intenable, dans la bataille contre les sarrasins. Cet itinéraire est étonnamment bref : il ouvre le texte dans la *CG* et dans *A* et il est clôturé par une mort solitaire et atroce sur le champ de bataille. Guillaume dans *A* procède à un ensevelissement dont la narration est très courte (v. 7533-7538, CLXXI). Dans ce passage maintes fois commenté, la mort du héros, qui est un martyr pour la foi, est comme l'épiphanie des valeurs spirituelles les plus hautes. Mais le parcours du héros dans les deux chansons, étroitement relié à celui de Rainouart qui semble prendre le relais du martyr, ne permet pas de mettre en scène, par rapport à la guerre de croisade qui pourrait lui servir de référent, la parole mobilisatrice de l'Église : ce premier déplacement implique essentiellement que la fonction guerrière n'est pas ici subordonnée à la *militia* spirituelle qui en guiderait l'action et lui donnerait sa légitimité et sa cause. Bien au contraire, la chanson semble vouloir brouiller les références aux cadres de l'action ecclésiastique : *A* mentionne par exemple que Vivien n'a pas reçu, le dimanche précédant la bataille, le « pain béni » « que prestre eüst sacré » (v. 953, XXVI). Le jeune guerrier mourant explique ainsi à Guillaume ce qui s'est alors passé : « Quant je i ving, si l'avoit en doné » (v. 955, XXVI). Ce caractère décléricalisé marque le parcours de Vivien et la narration de son martyr dans *A* et dans la *CG*.

L'itinéraire de Vivien se trouve complété par d'autres éléments au moment de la communion donnée par Guillaume à son neveu, tout particulièrement dans *A* : la laisse XXVII a fait l'objet d'une analyse récente de M.-P. Halary, qui a mis en lumière la valeur structurante et qualifiante conférée au paradigme de la *caritas* depuis cette scène et dans l'ensemble de l'œuvre. Le processus complexe de spiritualisation de la communauté des bons laïcs se fonderait en effet, comme nous l'avons mentionné plus haut, sur cette déclinaison du paradigme de l'*amor* qui modèlerait tous les types de relations entre les personnages et qualifierait ceux qui « aiment le mieux », y compris dans les relations verticales. Nous ne reviendrons donc pas sur le rôle de « parrain » que se donne ici Guillaume : il prétend ainsi agir « comme » le clerc, à sa ressemblance, soit en médiateur exclusif entre le plan divin et le plan humain. Comme dans la scène finale du baptême, l'amour entre les parents trouve là une forme de spiritualisation extrême, qui la valorise et configure l'amour le plus haut, annonçant l'intégration de Rainouart.

L'ensemble de ces éléments tend quoi qu'il en soit à distinguer radicalement cette mise en scène du personnage épique du portrait du grand laïc en « rhinocéros jugulé » qu'exaltent certains textes ecclésiastiques en empruntant leur bestiaire au *Livre de Job*, mais aussi aux

Moralia in Job de Grégoire le Grand qui en fournissait tous les interprétants⁸⁴ : il s'agissait déjà chez Grégoire de souligner la nécessité de la soumission et du contrôle de la force guerrière des princes, naturellement mauvaise. La réforme grégorienne n'a eu de cesse de réintroduire en ce tableau la figure du clerc, dompteur de bêtes sauvages mises au service de l'Église menacée par ses ennemis. Or dans les textes épiques, la fonction guerrière de Vivien est orientée par les programmes de sa « geste » et par ses propres valeurs spirituelles, incarnées dans son serment prêté à Dieu seul. En cette foi décléricalisée et désinstitutionnalisée, on peut reconnaître certaines caractéristiques de la foi de Rainouart, d'autant que le martyr dans la guerre chrétienne devient, comme le baptême du sarrasin, un moment épiphanique de révélation des valeurs spirituelles de Vivien. Ce n'est en aucun cas le moyen de garantir le rachat des péchés et d'une valeur éthique médiocre par un sacrifice dont la valeur rédemptrice serait garantie par l'Église⁸⁵ : le martyr n'est pas la voie d'un retournement, mais celui de la ratification d'une haute valeur spirituelle.

Le personnage de Vivien possède en effet les plus hautes vertus bien avant son intégration dans la communauté parfaite des martyrs, prolongée sur la terre par la communauté des bons laïcs rassemblés autour de Guillaume. C'est aussi semble-t-il ce que signifient les modalités de sa mort, repoussante et ignominieuse, sur le champ de bataille. L'écriture de cette mort, à la fois dans *A* et dans la *CG*, utilise un intertexte biblique qui permet, comme on le sait, d'évoquer le martyr du Christ. Le caractère christique provient en particulier ici du recours au motif de l'abaissement sublime de la condition humaine (celle du Christ), condition de l'« exaltation » la plus haute⁸⁶. Comme l'« asotement » de Rainouart, l'abaissement de Vivien s'inverse grâce à la « parfaite amour » du héros. De fait, le texte littéraire privilégie une représentation de l'humiliation volontaire et spectaculaire du corps. Ce faisant, il rejoint encore une fois certaines des nombreuses voix, parfois hérétiques d'ailleurs, qui se sont élevées au XII^e siècle contre le système d'intercession ritualisé et cléricalisé proposé par l'Église : ces nouveaux discours proposent une piété plus individuelle, moins liturgique et

⁸⁴ Voir la note 23. Nous nous permettons de renvoyer, pour des références plus complètes, à ANDRIEU E.: « Quand les rhinocéros prennent la parole : le *gab* et la question de la parole efficace dans *Le Voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople* », *Le Pouvoir des mots au Moyen Âge*, BERIOU N., BOUDET J.-P., ROSIER-CATACH I.(dir.), Turnhout, Brepols, à paraître en 2013.

⁸⁵ Voir en particulier le dossier réuni par J. FLORI, *Prêcher la croisade (XI^e-XII^e siècle). Communication et propagande*, Paris, Perrin, 2012.

⁸⁶ A comparer *a contrario* avec le déchiètement dans l'*Iliade* du corps d'Hector par Achille, source d'humiliation et d'une horreur *insensée*, et non pas sublime, que les Dieux interrompent en rendant le corps ou ce qui en reste incorruptible et parfumé.

moins médiatisée⁸⁷. C'est au cœur même de ces discours que l'on retrouve le motif de l'abaissement du corps et l'exaltation de diverses pratiques de mutilation, de mortification, d'ascèse et de sacrifice, notamment la promotion de la guerre violente et sanglante dans l'ordre nouveau des moines soldats défini par Bernard de Clairvaux⁸⁸.

Mais le texte littéraire, qui promet le même don de soi, le même itinéraire de théâtralisation du corps, mais aussi la même décléricalisation et la même mise à l'écart de la liturgie, garde là encore une spécificité essentielle : l'acteur voué à connaître cet itinéraire est bien ici un *miles* démesuré, solitaire, non converti au retrait du monde⁸⁹, plongé au sein même de la scène et de la crudité réaliste de la guerre. Vivien inverse en ce sens, et comme Rainouart, le type du « moine soldat » de Bernard de Clairvaux : il reste un laïc combattant, pourvu d'une famille charnelle qui jouera à sa mort le rôle de médiateur ultime, mais possédant d'emblée les vertus les plus hautes de l'homme spirituel. Comme Rainouart aussi, ce héros appartient à la communauté étroite des bons laïcs réunis autour du couple Guillaume/Guibourg. Même narrativement parlant, cette communauté n'a pas le pouvoir d'intercéder pour son salut mais le contraint à le faire lui-même, à l'image de ce qui se passe avec le baptême qu'elle peut conférer, mais qui n'a que valeur d'intégration et de reconnaissance des vertus spirituelles du personnage. Le fait que cette communauté fournisse des martyrs contribue à confirmer son caractère spirituel supérieur : les neveux et les beaux-frères christiques la rejoignent, comme autant d'hommes plus « spirituels » que les autres laïcs. Tous, cependant, font eux-mêmes leur salut, sans médiation et sans retournement.

3. Guillaume, fondateur d'une communauté spirituelle

Guillaume d'Orange est certainement le personnage dont la conversion ressemble le plus non pas à un itinéraire de révélation de plus hautes valeurs déjà acquises, mais à un itinéraire

⁸⁷ Nous renvoyons, dans ce même volume, à l'étude de P. HENRIET. Voir aussi, du même auteur et sur ces problématiques, « La recluse, le corps, le lieu. A propos d'Alpais de Cudot († 1211) », KEHNEL A., ANDENNA C. (dir.), *Paradoxien der Legitimation. Ergebnisse einer deutsch-italienisch-französischen Villa Vigoni-Konferenz zur Macht im Mittelalter*, Florence, 2010 (Micrologus'Library, 35), p. 405-425.

⁸⁸ « Le portrait robot du templier, tel que le dresse saint Bernard peut alors faire frémir. Il valorise, comme [...] pour le combat spirituel, l'obéissance et la solidarité de bataillon. On échappe dans cette milice aux relations sociales routinières en se soumettant au meilleur, non au plus noble. On ne rit plus » (BARTHELEMY D., *La Chevalerie. De la Germanie antique à la France du XII^e siècle*, Paris, Fayard, 2007, p. 277). Ainsi, en dénonçant la chevalerie féodale, celle qu'il accuse de se vautrer dans le meurtre, la colère, l'appât du butin, l'orgueil individuel et le luxe qui l'empêche de combattre correctement, il « laisse entrevoir que la chevalerie chamarrée peut être en guerre assez inoffensive, assez peu exposée au péché d'homicide » (*ibid.*, p. 274) et valorise par contraste le vrai combat, dur et mortel.

⁸⁹ Il reste engagé dans le monde au moment de la mort. Voir pour d'autres exemples *La Mort des grands, Médiévales*, 31, 1996.

de « retournement » nécessaire vers Dieu et d'acquisition de valeurs spirituelles : son parcours est bien celui d'une transformation sur le plan spirituel. Il lui faut apprendre dans certains textes des valeurs qu'il ne possède pas d'emblée, à la différence de Rainouart, de Guibourc et de Vivien : Guillaume est un héros largement imparfait, sur le plan des valeurs charnelles comme sur le plan des valeurs spirituelles. Dans *A*, Guibourc l'accuse indirectement de lâcheté, en refusant de le reconnaître tandis qu'il se réfugie à Orange (XLVIII). Ce motif du recul devant l'acte guerrier et l'engagement dans le monde est décliné dans d'autres textes du cycle : la *CG* met en scène, lors du même retour de Guillaume d'un champ de bataille où tous ses « amis charnels » ont trouvé la mort, une tentation de retrait du monde dans l'érémitisme ou le « moniage » « ordené ». C'est Guibourc, à nouveau, qui doit combattre cette tentation⁹⁰. Or il semble bien que Guillaume révèle ici son attirance pour des conceptions ecclésiastiques de la conversion, bien référencées en contexte : la polyphonie du texte permet de les condamner radicalement, par l'intermédiaire de Guibourc, mais aussi par des interventions divines directes qui le font renoncer à de tels projets. C'est ainsi qu'il ne possède pas d'emblée les « bonnes raisons » de la guerre, au risque de bloquer son déroulement : dans la *CG*, il part à Laon demander au roi une aide militaire nécessaire. Mais il échoue à l'obtenir en évoquant des besoins strictement charnels (son lignage, son épouse, ses terres : CLIII-CLIV). Ce sont alors les parents de Guillaume qui prennent la parole et qui reformulent cette demande (CLVII), en insistant cette fois sur le péril qui menace la chrétienté, ses lieux de culte et de pèlerinage : cette fois, la demande aboutit. Ce genre de « conversion » des demandes et des itinéraires de Guillaume semble bien être un « topos du cycle », pour reprendre la formule de D. Boutet : dans le *Charroi de Nîmes*, Guillaume est oublié par le roi dans une cérémonie de distributions de fiefs, à laquelle il n'a pas assisté parce qu'il rentre de la chasse... Cette première « récréance » est en réalité la seconde marque d'un désengagement plus profond encore de Guillaume par rapport à la chrétienté, comme on l'apprend un peu plus loin après une longue scène de conflit entre Louis et son vassal mécontent. Guillaume, comme par miracle, se souvient au terme de cette âpre confrontation d'une vision à lui accordée lors d'un pèlerinage en terre d'« Espagne », à Saint-Gilles, et qui avait abouti à un serment ferme de sa part (XXIII) : il y avait promis de revenir secourir cette terre contre les infidèles... Présenté jusqu'alors successivement comme un chasseur, puis comme un seigneur convoitant une récompense matérielle « privée », Guillaume se convertit dès ce moment et part pour Nîmes afin d'accomplir son vœu à destination de la communauté

⁹⁰ CXLVIII. Mais il faut « mener » « nostre siecle », répond Guibourc (v. 2421).

chrétienne et de Dieu. Son action est réorientée et lui procure une valeur spirituelle immédiate, l'Église étant là encore définitivement écartée de cet itinéraire.

Guillaume est pourtant à l'évidence, comme le montrent les itinéraires de Vivien et de Rainouart, le fondateur d'une véritable communauté de bons laïcs. Il est celui qui ordonne la communauté d'exception dans laquelle entre Rainouart et qui en son sein refonde entièrement, sous le signe du bon amour, les liens vassaliques et lignagers : il propose « la réalisation la plus excellente de la relation interpersonnelle⁹¹ » largement distincte de celle que propose la réalisation monastique. Son rôle de médiateur et sa faculté à recevoir les avertissements divins le placent ainsi dans un rapport de ressemblance avec le personnage du clerc, tandis que sa médiocrité éthique originelle l'en écarte. Ainsi, ce personnage épique conjoint des tares charnelles nombreuses, caractérisant sa situation initiale, à un itinéraire de retournement conçu sans intercession cléricale ni changement d'état : cet itinéraire aboutit, par abandon des mauvaises valeurs, à l'engagement plein et entier au service de la chrétienté (avec la fondation d'un nouvel espace de gouvernement) et aussi bien, à la conduite pastorale de la communauté quasi-évangélique des meilleurs des hommes. Autour de ce personnage, se dessineraient donc, moyennant une réorganisation de ses premiers « besoins » et l'évacuation des personnages déviants, les trois cercles de diffusion de la parfaite *caritas* qui distingue les héros des autres personnages : le cercle conjugal, la parenté spirituelle créée par le parrainage, et sans doute la communauté en son ensemble, ici laïque et seigneuriale, mais bel et bien pensée « comme » et à la *semblance* d'une Église⁹². Mais pour cela, il faut que Guillaume opère, dans le seul véritable retournement de valeurs que propose le cycle, la captation d'une dimension spirituelle.

II — Les romans du Graal : chevalerie *terriene* et chevalerie *célestielle*

En quittant le domaine épique pour aborder le versant romanesque de notre corpus, il convient de relever un certain nombre de changements, qu'il est possible de présenter sous la forme de trois brèves propositions :

1. — Avec les romans dits courtois, et singulièrement avec les romans du Graal, c'est l'amour (la sexualité), et non la guerre, qui constitue désormais une clé d'entrée.

⁹¹ HALARY M.-P., « Régénérer la chair... », art. cit., et DALARUN J., *Gouverner c'est servir...*, *op. cit.*

⁹² Nous nous limitons ici à en formuler l'hypothèse.

2. — En tant qu'elle forme comme le promontoire avancé de l'archipel du Graal⁹³, la *Queste del Saint Graal* fait apparaître en pleine lumière trois sortes de héros. Organisé à partir d'une poétique des personnages « représent[ant] divers types d'humanité, jugés du point de vue religieux et échelonnés depuis l'impiété jusqu'à la sainteté⁹⁴ », le roman invite, en effet, à distinguer, par référence à la théologie de la grâce⁹⁵, les réprouvés (en particulier Gauvain), les élus (au premier rang desquels Galaad) et Lancelot, qui se situe dans l'entre-deux où évolue le pécheur repentant.

3. — Appelant à « muer l'estre de chascun⁹⁶ », la *Queste* propose à la chevalerie un itinéraire de conversion : les aventures ne sont plus « d'ome tuer ne de chevaliers ocirre⁹⁷ ». Elles consistent désormais en « des réalités spirituelles, plus hautes et chargées d'une plus grande valeur [*des choses esperituex, qui sont graindres et mienz vaillant assez*]⁹⁸ ». L'entêtante répétition du binôme adjectival *terrien / célestial* traduit l'entreprise de spiritualisation à l'œuvre : il importe que « cil qui jusqu'à cel terme ont esté terrien, ce est a dire [...] pecheor, soient changié de terrien en celestial » (p. 163, l. 12).

Mais comment comprendre une telle entreprise et, surtout, comment l'articuler à l'idée selon laquelle, dans la *Queste del Saint Graal*, la chevalerie reste la chevalerie ? En tant qu'*ordo*, en effet, celle-ci n'est pas appelée à changer d'état, mais à changer d'objet. De *terriene*, elle est invitée à devenir *célestiele*. Que signifie une telle conversion ? Afin de répondre à ces questions, nous prendrons appui sur les trois ressorts identifiés au cours de la première partie de notre étude : l'acquiescement au discours ecclésiastique, l'écart distinctif et la surenchère.

1. L'acquiescement au discours ecclésiastique : du *Lancelot* propre à la *Queste del Saint Graal*

La distinction entre les trois types de chevaliers sur laquelle repose la structure de la *Queste* apparaît dès le *Lancelot*. Les trois grandes scènes du Graal, qui constituent comme « les pierres angulaires du grandiose édifice, [...] regard[a]nt le côté courtois et le côté

⁹³ SZKILNIK M., *L'Archipel du Graal. Étude de l'Estoire del Saint Graal*, Genève, Droz, 1991.

⁹⁴ « Introduction », PAUPHILET A.éd., *La Queste del Saint Graal*, Paris, Champion, 1923, p. X. Telle sera notre édition de référence.

⁹⁵ GILSON E., « La mystique de la Grâce dans la *Queste del Saint Graal* », *Romania*, 51, 1925. Repris dans *Les Idées et les Lettres*, Paris, Vrin, 1932, p. 59-91.

⁹⁶ *La Queste del Saint Graal*, p. 163, l. 22.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 161, l. 3 sq.

⁹⁸ *Ibid.* On soulignera, au passage, l'importance que revêt la référence à la notion de valeur.

mystique⁹⁹ » de l'œuvre, se déroulent de la même façon : dans l'espace où se tiennent les chevaliers conviés par le roi du château de Corbenic, pénètre par le haut une colombe chargée d'un encensoir d'or ; elle entre dans une salle d'où ressort une belle demoiselle qui s'avance parmi les convives, portant le Saint-Graal au-dessus de sa tête. Seule change la réaction des héros arthuriens (Gauvain, Lancelot et Bohort), ce qui permet de dresser, au cœur du roman, une échelle spirituelle : le premier, qui « se merveille plus assés de sa bialté que del vaisse¹⁰⁰ », ne peut quitter la demoiselle des yeux, ce qui lui vaudra de trouver devant lui une table désertée par les mets succulents qui surgissent au passage du Saint-Graal. Indifférent à la belle porteuse, Bohort tombe en adoration et reçoit le don des larmes. Quant à Lancelot, il se conforme à l'attitude des autres personnages mais la réponse qu'il adresse au roi Pellès témoigne de son manque de componction : interrogé à propos du Graal, que la demoiselle vient d'apporter, il répond au sujet de la demoiselle, dont il compare la beauté à celle de la reine Guenièvre¹⁰¹.

Au cours de ces scènes parallèles, la merveille du Graal, entre *cupiditas* et *caritas*, invite donc à distinguer deux objets et à *ordonner l'amour*, en vertu de ce verset du *Cantique des cantiques* glosé par Hugues de Saint-Victor :

« Ordonnez donc la charité » [*Cant.* 2, 4], afin que, par le désir elle coure à partir de Dieu, avec Dieu, vers Dieu [*de Deo, cum Deo, in Deum*] ; à partir du prochain, avec le prochain, et non vers le prochain ; à partir du monde, mais non avec le monde, ni vers le monde ; et qu'ainsi en Dieu seul elle se repose par la joie. (IV, 6)¹⁰²

À l'*inordinata cupiditas* de qui court vers le monde (Gauvain), s'oppose l'*ordinata caritas* de Bohort qui se tourne vers Dieu, tandis que Lancelot reste partagé entre ces deux postulations.

Faisant suite au *Lancelot propre*, la *Queste del Saint Graal* projette cette échelle spirituelle sur l'axe de l'action en la liant étroitement à l'économie du récit¹⁰³ : Gauvain est sans doute le premier à lancer la quête après que le Graal est apparu devant la cour tout entière mais il ne lui sera pas donné de contempler à nouveau le Saint-Vase. Bohort, seul chevalier de la *caritas* dans le *Lancelot*, est rejoint dans la *Queste* par Perceval, que la tradition remontant à Chrétien

⁹⁹ FRAPPIER J., « Le cycle de la Vulgate (*Lancelot* en prose et *Lancelot-Graal*) », *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, JAUSS H.-R. et KÖHLER E. (dir.), vol. 4/1, *Le Roman jusqu'à la fin du XIII^e siècle (partie historique)*, FRAPPIER J. et GRIMM R.R. (dir.), Heidelberg, Winter, 1978, p. 550.

¹⁰⁰ *Lancelot en prose*, éd. MICHA A., 9 vol., Paris-Genève, Droz, 1978-1983, LXVI, 13. Telle sera notre édition de référence.

¹⁰¹ Pour une analyse de cet épisode, voir VALETTE J.-R., « La belle porteuse du Graal ou la beauté des signes », *La Beauté du merveilleux*, op. cit., p. 179-205.

¹⁰² HUGUES DE SAINT-VICTOR, *La Réalité de l'Amour*, dans *Six opuscules spirituels*, éd. et trad. R. BARON, Paris, Cerf, 1969.

¹⁰³ PINTO-MATHIEU É., « La *Queste del Saint Graal* ou l'aventure du salut », *L'Agrégation de Lettres modernes 2005*, CONESA G. et NEVEU F. (dir.), Paris, Armand Colin, 2004, p. 99-158 (cf. p. 138-157, « Les voies de l'élection »).

de Troyes présente comme le héros du Graal¹⁰⁴, et surtout par Galaad, qui fait son entrée au début du roman. À eux trois, ils formeront la triade des élus. Quant à Lancelot, son itinéraire le conduit de la reine au Graal. Sur lui reposent non seulement l'architecture de la *Queste* mais aussi celle du cycle tout entier car il constitue par excellence le héros de la conversion.

Faut-il rappeler que celle-ci est programmée d'emblée ? Dès les premières lignes du *Lancelot en prose*, le narrateur précise, en effet, que l'enfant, né du roi Ban et de son épouse Hélène « avoit non Lancelos en sournon, mais il avoit non en baptesme Galaaz », ce qui permet d'affirmer que le cycle tout entier, fondé sur une conversion différée, est « en son fond, l'élucidation d'un nom propre » :

L'unité contradictoire du *Lancelot* est tout entière contenue dans le double nom du héros : "Galaad" en baptême, mais "Lancelot" d'après son aïeul, et le premier nom reste longtemps en sommeil, jusqu'au jour où cette dualité s'avère incompatible et exige son report de père en fils, c'est-à-dire dans la génération, de Lancelot à Galaad, désormais distincts¹⁰⁵.

La *Queste* s'ouvre précisément sur « li li changemenz et li muemenz de [ce] non » (p. 13, l. 4). Lancelot cède alors sa place à Galaad, le héros de la *chevalerie célestie*, qui devient le nouveau *chevalier désiré*, selon une expression que le roman emprunte à la Bible, en une réminiscence des livres prophétiques (*Ag* 2, 8). Il faudra cependant attendre la longue scène de confession à l'issue de laquelle Lancelot renonce à Guenièvre pour que l'on assiste à la conversion du protagoniste.

Au seuil de ce long épisode, un passage mérite de retenir l'attention. Parvenu auprès d'une chapelle abandonnée et en proie à une irrésistible torpeur, l'amant de la reine assiste, « ausi come entransés » (p. 58, l. 29), à la guérison par le Saint-Graal d'un chevalier transporté dans une litière. Une fois guéri, le chevalier malade s'empare des armes de Lancelot et s'éloigne, non sans avoir marqué son étonnement devant le chevalier resté immobile en présence du Graal. Comme nous y invite un rapprochement avec la conversion du comte Évrard de Breteuil racontée par Guibert de Nogent¹⁰⁶, il est possible de lire cet épisode sous l'angle du dédoublement. Ayant renoncé aux armes et voulant suivre l'exemple de l'ermite saint Thibaud, Évrard mène avec ses compagnons une vie d'exilés, selon son caprice, précise le texte¹⁰⁷, à une époque où les monastères sont désertés, jusqu'au jour où il rencontre son double fantomatique (« illius simulacri ») :

¹⁰⁴ Dans la *Queste*, le trait de *niceté*, exploité dans un épisode de tentation diabolique, constitue un discret rappel de cette tradition : « Ha ! Perceval [...] toz jorz seras tu nices ! », s'exclame un *prodome* (p. 112, l. 25 sq.).

¹⁰⁵ MELA C., *La Conjointure dans les romans du Graal (de Chrétien de Troyes au Livre de Lancelot)*, Paris, Seuil, 1984, p. 332.

¹⁰⁶ Sur ce dossier, voir IOGNA PRAT D. « Évrard de Breteuil... », art. cit.

¹⁰⁷ GUIBERT DE NOGENT, *Autobiographie*, éd. et trad. E.-R. LABANDE, Paris, Les Belles Lettres, 1981, IX, p. 53.

un homme vêtu d'un manteau pourpre, avec des bas de chausse en soie, luxe que démentaient toutefois les déchirures de ses chaussons ; ses cheveux, partagés depuis le front à la manière des femmes, descendaient jusqu'aux coudes ; bref il avait l'air d'un bellâtre plutôt que d'un homme en exil. (IX, p. 55)

Confronté à l'image peu flatteuse de ce qu'il est devenu, Évrard décide de repasser sous le joug de la *regula* : il se rend à Marmoutier où, après en avoir revêtu l'habit, il se voue pour toujours à la vie monastique. Dans la *Queste del Saint Graal*, même si le chevalier guéri offre à un Lancelot « enfantosmé¹⁰⁸ » l'image, non de ce qu'il est, mais de ce qu'il doit être selon la chevalerie *célestie*, le ressort est identique : le procédé du double fantastique se prête particulièrement à une conversion étymologiquement conçue comme retournement sur soi-même.

Plus généralement, à l'égard des *pulcherrimae ambages* du *Lancelot* propre, qui permettent de ménager la présence d'un « double esprit¹⁰⁹ » et d'assurer la lente montée du Graal à l'horizon, la *Queste del Saint Graal* marque une radicalisation sans précédent. Opérant une rupture apparente avec les valeurs courtoises, l'auteur anonyme fonde la conversion sur le renoncement à la chair. La confession de Lancelot ou l'interdiction faite aux femmes, au seuil de la quête, d'accompagner leurs époux ou leurs amis ne forment que deux épisodes parmi d'autres au sein de ce qui paraît constituer comme « la pensée dominante de la *Queste*, qui a dicté le plan d'ensemble, inspiré maint épisode et qui est attestée par quelques phrases catégoriques » : « l'antithèse de la luxure et de la virginité¹¹⁰ ». Non seulement le roman acquiesce à une tradition dont P. Brown a étudié les fondements¹¹¹ mais il l'identifie, semble-t-il, à l'idéal chevaleresque, faisant dire à l'un de ses *prodomes* qu'« il n'[est] nule si haute chevalerie come d'estre virges et d'eschiver luxure et garder son cors netement » (p. 123, l. 32-33). Au cours d'une longue admonestation, Perceval entend aussi ces mots :

Et por ce vos pri je que vos gardez vostre cors si net come Nostre Sires vos mist en chevalerie, si que vos puissiez venir virges et nez devant le Saint Graal et sans tache de luxure. Certes ce sera une des plus beles proeces que onques chevaliers feist. (p. 80, l. 10 *sq.*)

Concentrée autour de la figure de Lancelot et reposant sur trois procédés majeurs (la merveille du Graal, le double fantastique, le report dans la génération, qui fait du chevalier

¹⁰⁸ Tel est le mot qu'utilise le *prodome* qui expliquera plus tard à Lancelot le sens de cette scène : « Chetis ! bien estes enfantosmez par cele qui ne vos aime ne ne prise se petit non. Ele vos a si atomé que vos avez perdue la joie des ciex et la compaignie des anges et toutes honors terriannes, et estes venuz a toutes hontes recevoir. » (p. 118, l. 11 *sq.*)

¹⁰⁹ Il revient à F. LOT d'avoir le premier lancé cette expression, promise à une importante fortune critique, afin de rendre compte de la manière dont le *Lancelot* serait « traversé d'un double courant, chevalerie "terrienne", chevalerie "célestienne". Tantôt ils se séparent, tantôt ils se confondent, mais ils coulent d'une même source » (*Étude sur le Lancelot en prose*, Paris, Champion, 1984 [1918], p. 106).

¹¹⁰ PAUPHILET A., *Études sur la Queste del Saint Graal*, Paris, Champion, 1980 [1921], p. 38.

¹¹¹ Voir BROWN P., *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, trad. P.-E. DAUZAT et C. JACOB, Paris, Gallimard, 1995 [1988].

célestial le fils du chevalier *terrien*¹¹²), la poétique de la conversion à l'œuvre dans les proses du Graal va donc très loin dans la logique de l'acquiescement. Avec la *Queste del Saint Graal*, elle promeut *in fine* la figure d'un chevalier vierge, marquant ainsi le point extrême d'une entreprise de spiritualisation qui débute avec le *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes.

Sur une telle logique de l'acquiescement, prennent appui les analyses qui proposent de lire les romans du Graal « sur l'horizon de leur foi », en « s'arrê[ant] à ce qu'ils prétendent être et [en] s'accroch[ant] à la surface qu'ils nous offrent¹¹³ » afin de tenir compte de la « présence [qui] habite le Moyen Âge, lui impose sa marque et s'offre au regard de quelque point de vue qu'il se pose sur lui : celle du christianisme et de l'Église¹¹⁴ ».

2. Les écarts distinctifs

Si l'acquiescement de la *Queste del Saint Graal* aux modèles de conversion véhiculés par le discours ecclésiastique est difficilement contestable, il s'accompagne cependant d'un certain nombre d'écarts qui permettent de repérer la présence d'un discours concurrent. Les traits que l'on peut relever doivent être rattachés à deux processus fondamentaux, étroitement liés à la structure bipolaire que revêt la domination sociale au Moyen Âge¹¹⁵ et, pour l'époque qui nous intéresse, à la configuration que la réforme grégorienne imprime aux rapports des clercs et des laïcs¹¹⁶. En tant que discours laïque, la *Queste* va s'attacher, d'une part, à

¹¹² Voir VALETTE J.-R., « Filiation charnelle et adoption filiale : l'imaginaire de la paternité dans la *Queste del Saint Graal* », *L'Imaginaire de la parenté dans les romans arthuriens (XII^e-XIV^e siècles)*, M. AURELL et C. GIRBEA (dir.), Turnhout, Brepols, 2010, p. 47-59.

¹¹³ ZINK M., *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2003, p. 4.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 2. Ces lectures forment un important courant critique, qui fait appel le plus souvent aux œuvres de saint Bernard pour éclairer la lecture de la *Queste*. Après l'article fondateur d'E. GILSON, déjà cité, et parmi une abondante bibliographie, il est possible de signaler les travaux suivants : VALLERY-RADOT I., « La *Queste del Saint Graal*, roman cistercien », *Collectanea Ordinis Cisterciensium Reformatorem*, 18, 1956, p. 3-20, 199-213 et 321-32 ; BOGDANOW F., « The mystical theology of Bernard de Clairvaux and the meaning of Chretien's *Conte du Graal* », *Chretien de Troyes and the troubadours, Essays in memory of the late L. Topsfield*, NOBLE P.S. and PATERSON L.M. (dir.), Cambridge, St. Catherine's College, 1984, p. 249-282 ; BOGDANOW F., « Introduction », *La Quête du Saint-Graal*, éd. F. BOGDANOW, trad. A. BERRIE, Paris, Le Livre de Poche, 2006 ; MOISAN A., « Le chevalier chrétien à la lumière de la mystique de saint Bernard », *Si a parlé par moult ruiste vertu. Mélanges de littérature médiévale offerts à J. Subrenat*, Paris, Champion, 2000, p. 393-408.

¹¹⁵ Comme le note J. MORSEL, « l'articulation de l'aristocratie ecclésiastique et de l'aristocratie laïque est un enjeu essentiel de l'ordre social, car elle doit à la fois reproduire les rapports de domination au sein de l'aristocratie et garantir la domination globale de l'aristocratie dans la société ». L'historien observe également « une polarisation croissante du clergé autour de la figure du moine-prêtre et de l'aristocratie laïque autour du chevalier-combattant ». (*L'Aristocratie médiévale...*, *op. cit.*, p. 129).

¹¹⁶ Sur la manière dont la réforme grégorienne, amorcée à la fin du XI^e siècle sous l'égide du pape Grégoire VII, entreprend de renforcer « la délimitation des champs (laïque/ecclésiastique, profane/sacré, spirituel/charnel, etc.), fondée sur des bases anciennes, mais désormais plus systématiques, avec un passage du fonctionnel à l'essentiel », on se reportera à HENRIET P., « En quoi peut-on parler d'une spiritualité de la Réforme grégorienne ? », *Revue d'Histoire de l'Église de France*, t. 96 (236), janv.-juin 2010, p. 71-91, p. 91.

promouvoir la chevalerie, de l'autre, à réduire autant que possible le rôle du clergé. Dialectiquement liés, ces deux aspects seront, par commodité, abordés l'un après l'autre.

La référence à la chevalerie occupe le premier plan d'un récit dans lequel les héros sont constamment présentés comme des chevaliers errants¹¹⁷. Loin d'être appelée à se renoncer, la chevalerie est vouée à se spiritualiser, à devenir *célestielle*, à l'exemple du chevalier Galaad, appelé à revêtir, en tant que tel, un habit nouveau :

Cil chevaliers si est li granz hons qui mostrera en son vivant toute terriane chevalerie. Et quant il avra tant fet qu'il ne sera plus terriens mes esperitiex, por quoi il lessera le terrien abit et entrera en la celestiel chevalerie. (p. 116, l. 15 sq.)

Du début à la fin de la *Queste*, Galaad ne change donc pas d'état. Avant même qu'il ne parvienne à la cour, il est adoubé par son propre père, Lancelot, qui s'est rendu tout exprès auprès des saintes femmes qui l'ont éduqué. Ce n'est que dans un second temps, une fois que les chevaliers d'Arthur ont reconnu sa prouesse *terrienne* à la faveur d'un tournoi¹¹⁸, que se déroule sa seconde entrée en scène, sur le mode de la *semblance* christique. Le lien est entre ces deux plans est subtilement ménagé car son succès initial au Perron Périlleux, épreuve « arthurienne » s'il en est, suscite d'emblée une interrogation qui oriente l'attention vers le niveau supérieur :

[...] est li chevaliers si juenes hom que toz li siecles se merveille *dont cele grace li puet estre venue*. (p. 10, l. 5-6)

L'emploi du mot *grace* n'est évidemment pas anodin dans un roman qui multiplie les avertissements à l'encontre de celui qui « cuide plus fere par sa chevalerie que par la grace de Nostre Seignor » (p. 117, l. 1-2) et qui promet une chevalerie guidée par l'Esprit¹¹⁹. Par la suite Galaad, qui, dès sa première aventure, adoube à son tour Mélyant, sera toujours désigné par le substantif *chevalier* tandis que les adjectifs *bon, saint, aventureus, precieux, parfait, vrai* ou *celestiel* confèrent à ce terme les résonances spirituelles attendues d'une « haute Queste » ou d'un « haut servise [...] qui n'appartient de riens as terrianes choses mas as celestiex¹²⁰ ».

¹¹⁷ Les références abondent (p. 26, l. 29 ; p. 81, l. 25 ; p. 133, l. 3-4 ; p. 142, l. 31, p. 198, l. 3, *passim*), y compris pour qualifier Galaad lui-même. L'expression de *chevalier errant* alterne avec celle de *chevalier aventureux* (p. 46, l. 28 ; p. 53, l. 4 ; *passim*).

¹¹⁸ Une telle scène prend tout son sens si on la rapproche de la condamnation des tournois par le concile de Latran II en 1139.

¹¹⁹ « Car sachiez bien que en ceste Queste ne vos puet vostre chevalerie riens valoir, se li Sainz Esperiz ne vos fet la voie en toutes les aventures que vos trovez. » (p. 116, l. 5 sq.)

¹²⁰ P. 116, l. 32 et 25. Sur le « pouvoir de suggestion très fort » qui s'attache au lexème *haut*, voir ROBREAU Y. : « Tout ce qui demande effort pour s'élever au-dessus du commun, du quelconque, du mal, de l'humain surtout, dans quelque domaine que ce soit, admet pour traduire cet élan l'adjectif *haut*. » (*L'Honneur et la honte. Leur expression dans les romans en prose du Lancelot-Graal (XII^e-XIII^e siècles)*, Genève, Droz, 1981, p. 103)

A la fin du récit, le protagoniste sera admis à porter ses yeux à l'intérieur du Graal pour contempler « l'a commençaille des granz hardemenz et l'achaison des proeces » c'est-à-dire « l'origine des hautes entreprises, la source des prouesses¹²¹ ». Un tel vocabulaire chevaleresque, employé dans le contexte extatique de l'ultime contemplation, a parfois déconcerté mais il faut considérer que « l'a commençaille des granz hardemenz et l'achaison des proeces » constitue le sujet même de la *Queste*. Au moment où Galaad parvient au terme de son parcours spirituel, ce retournement de la fin en principe dévoile l'un des enjeux fondamentaux du roman, qui consiste à fonder l'origine chrétienne et biblique de la chevalerie. Tel est le sens qu'il convient de donner, à la fin du récit, à la présence de Josephé, « revestuz en semblance de evesques » et venu célébrer la dernière des liturgies du Graal au moment où Galaad va quitter ce monde. Si le récit prend soin de signaler les traits que les deux personnages partagent (la virginité et le privilège d'avoir contemplé les merveilles du Graal), il n'oublie pas de rappeler que Josephé est « li filz Joseph d'Arimatie » (p. 278, l. 19). La précision est d'importance car, après l'œuvre de Robert de Boron, la *Queste* n'omet jamais de présenter Joseph d'Armathie, comme « li verais chevaliers », comme « li gentix chevaliers qui despendi Nostre Seignor de la sainte veraie Croix¹²² ». En-deçà de cette origine « néo-testamentaire », l'ouvrage évoque également le « chevalier » Josué. Grâce à une nef envoyée par Salomon, l'épée du roi David sera transmise à Galaad.

Au sein d'un texte où les héros sont présentés comme des « serjanz Jhesucrist », comme des « chevaliers Dieu », on ne s'étonnera donc pas que la chevalerie, qui consiste dans le service même de Dieu, soit qualifiée de « haut ordre¹²³ ». Ainsi est-il reproché à Gauvain, qui n'a pas emprunté cette voie, d'avoir « mauvesement chevalerie employee » (p. 54, l. 17-18). Voués à épouser les combats divins, à faire la guerre au diable et à défendre les intérêts de son « seigneur », le chevalier est l'homme lige de Dieu¹²⁴. À Corbenic, le Christ lui-même s'adresse à ceux « qui en ceste mortel vie [sont] devenus esperitel » afin de les inviter « veoi[r] partie de [s]es repostailles et de [s]es secrez », ce qui n'est pas arrivé « puis le tens Joseph d'Armathie » (p. 270, l. 6 *sq.*).

¹²¹ P. 278, l. 5-6. Trad. BAUMGARTNER E., Paris, Champion, 1983.

¹²² Les deux citations qui précèdent sont respectivement empruntées aux p. 134 (l. 14) et 32 (l. 7 *sq.*). Le faux sens de la *Vulgate*, qui a fait du membre notable du Sanhédrin un homme de guerre, un *miles*, a joué un rôle décisif dans la promotion de la figure de Joseph d'Armathie. Dans l'*Évangile selon saint Marc* (15, 43), il est nommé *nobilis decurio*. De là vient une part non négligeable de sa fortune, notamment dans les récits chevaleresques de la première moitié du XIII^e siècle français.

¹²³ Parmi de nombreuses occurrences, voir les p. 37, l. 19 et 125, l. 8.

¹²⁴ Sur ce point, voir les analyses que J. MORSEL consacre au processus complexe qu'il nomme « seigneurialisation divine », *L'Aristocratie médiévale...*, *op. cit.*, p. 160-162.

Cet épisode important, qui établit un rapport direct entre Dieu et ses chevaliers, souligne sans doute assez la haute dignité dans laquelle la chevalerie est tenue. Il jette aussi une vive lumière sur l'absence de toute médiation ecclésiastique, et cela est d'autant plus frappant qu'il est question, en l'occurrence, de la recherche des secrets de Dieu, fonction habituellement réservée aux clercs¹²⁵. Il rappelle enfin que la *Queste del Saint Graal* se rattache à ce que Y. Bonnefoy nomme, d'une heureuse formule, « cette tradition de Joseph oublieuse des apôtres et des papes¹²⁶ ».

Fondée sur trois lieux cardinaux (Jérusalem, Rome, la Bretagne) et sur deux reliques (le Graal et la Véronique), le *Joseph d'Armathie* de Robert de Boron, à l'origine de cette tradition, met parfaitement en évidence un tel « oubli ». Si la *translatio* de la Sainte Face en Occident contribue à « centrer sur Rome l'espace ecclésiastique et latin de la chrétienté », selon une caractéristique commune aux images décrites à la fois par Gervais de Tilbury et par Giraud de Barri¹²⁷, il en va tout autrement du Graal et de l'espace que « la littérature vernaculaire construit imaginairement à la même époque au profit de l'aristocratie laïque de France¹²⁸ » :

De manière significative, si l'axe Orient-Occident s'impose [...] chez Robert de Boron [...], il le fait en contournant et en dépassant l'Italie pontificale et romaine : la Véronique vient à Rome et le « Saint Voult » à Lucques, mais le Graal gagne un tout autre centre mythique, la Cornouaille, le cœur de la légende arthurienne¹²⁹.

Dans la *Queste del Saint Graal*, l'absence complète du clergé séculier a souvent été remarquée¹³⁰. Les moines cisterciens occupent le devant de la scène, ce qui explique l'importance que la critique a accordée aux écrits de Bernard de Clairvaux ou de Guillaume de Saint-Thierry. À côté de cette double restriction (l'Église résumée dans le monachisme, le monde monastique exclusivement représenté par les cisterciens¹³¹), il convient de mentionner le rôle majeur joué par les ermites, dans la *Queste* comme dans de nombreux romans de

¹²⁵ « Cette scène prodigieuse, à laquelle ne participe aucun prêtre vivant, scelle l'alliance mystique du Christ et de la chevalerie. Le Saint-Graal est l'apanage des chevaliers [...] » (J. FRAPPIER, « Le Graal et la chevalerie », *Romania*, 75, 1954, p. 207).

¹²⁶ BONNEFOY Y., « Les romans arthuriens et la légende du Graal », *La Quête du Graal*, éd. A. BEGUIN et Y. BONNEFOY, Paris, Seuil, 1965, p. 19.

¹²⁷ Rappelons que l'évocation de la Véronique, qui occupe la partie médiane du texte, est encadrée par un récit consacré au Graal.

¹²⁸ SCHMITT J.-C., « Cendrillon crucifiée. A propos du Volto Santo de Lucques (XIII^e-XV^e siècle) », dans SCHMITT J.-C., *Le Corps des images*, Paris, Gallimard, 2002, p. 234.

¹²⁹ *Loc. cit.*

¹³⁰ Sur 22 exemples rencontrés, A. PAUPHILET ne relève que deux exceptions. Encore s'agit-il de scènes miraculeuses : dans la première, c'est le Christ lui-même qui a revêtu l'habit sacerdotal ; la seconde, quant à elle, présente, *en semblance* d'évêque, Josephé, « personnage mythique, dont le rôle est exclusivement merveilleux » (*Études sur la Queste...*, *op. cit.*, p. 54).

¹³¹ « Du moins quand l'auteur, par des allusions aux règles ou au costume, précise l'ordre des religieux, c'est toujours Cîteaux. » (*loc. cit.*).

chevalerie¹³². La figure de l'ermite permet non seulement d'esquiver tout rapport avec l'Église institutionnelle (les ermites ne sont pas des clercs) mais d'établir des liens privilégiés avec le monde de la chevalerie. Sous ce rapport, trois traits méritent d'être soulignés : à chaque fois que le récit fournit des indications sur le passé de tel ou tel ermite, il apparaît que nous avons affaire à un chevalier converti, parfois à un âge avancé : les ermites sont d'anciens chevaliers. A cela s'ajoute l'insistance du récit sur les liens de parenté unissant les uns et les autres, avec souvent la relation d'oncle ermite à neveu chevalier¹³³. Notons enfin le parti que la *Queste* tire de l'histoire du mot *prodome* et de sa plasticité sémantique. De Chrétien de Troyes aux romans du XIII^e siècle, l'évolution conduit d'un sens intramondain vers un sens spirituel¹³⁴ : il s'agit du terme le plus employé, au moins dans le roman arthurien, pour dénommer et caractériser les religieux¹³⁵. Il n'empêche que « dans la *Queste del Saint Graal*, œuvre mystique, les mots *prodome* et *chevalier* sont sans cesse associés¹³⁶ ».

Pourtant, malgré une telle proximité, comme le note P. Henriet dans une étude consacrée au *Perlesvaus*, « nos ermites disent à peu près tous la messe, tout particulièrement le matin avant que les chevaliers ne reprennent la route. Ils entendent également les confessions et ils orchestrent la liturgie des défunts. En clair, les ermites du *Perlesvaus* ne sont pas prêtres occasionnellement mais fonctionnellement¹³⁷ ». Comment comprendre cette apparente contradiction ? L'explication que propose l'historien tient en quelques lignes :

Ces ermites prêtres, qui semblent échapper à toute contrainte hiérarchique, permettent aux chevaliers de mener une vie chrétienne dans un cadre sacramentel tout en les soustrayant à l'autorité, réelle ou symbolique, d'une institution ecclésiastique remarquablement absente du roman¹³⁸.

En conjuguant acquiescement et écarts distinctifs, la *Queste del Saint Graal*, plus qu'aucune autre œuvre, semble donc « manifester les signes les plus nets et les plus audacieux » de ce que J. Frappier décrivait comme « une symbiose spirituelle de la religion et de la chevalerie¹³⁹ » : elle se présente comme un évangile de la Table Ronde, elle élabore une Pentecôte du Graal, elle met en scène un Christ-chevalier. Souvent formulé par la critique, un

¹³² Voir BRETTEL P., *Les Ermites et les moines dans la littérature française du Moyen Âge (1150-1250)*, Paris, Champion, 1995.

¹³³ Les personnages féminins n'échappent pas à cet usage, comme en témoigne l'une des recluses de la *Queste*, tante de Perceval.

¹³⁴ KÖHLER E., « Le concept de *prodome* dans le roman arthurien, en particulier chez Chrétien de Troyes », dans KÖHLER E., *L'Aventure chevaleresque*, trad. É. Kaufkolz, Paris, Gallimard, 1970 [éd. origin. 1956], p. 149-159.

¹³⁵ BRETTEL P., *Les Ermites et les moines...*, op. cit. (cf. chap. 15, « Le *preudome* comme type littéraire »).

¹³⁶ KÖHLER E., « Le concept de *prodome* dans le roman arthurien... », art. cit., p. 156.

¹³⁷ HENRIET P., en collaboration avec VALETTE J.-R., « *Perlesvaus* et le discours hagiographique », *Repenser le Perlesvaus*, NICOLAS C. et STRUBEL A. (dir.), à paraître aux éditions Champion. Nous remercions l'auteur d'avoir bien voulu nous autoriser à reprendre les termes de la communication qu'il a présentée.

¹³⁸ L'ensemble de cette analyse, consacrée au *Perlesvaus*, s'applique sans difficulté à la *Queste del Saint Graal*.

¹³⁹ FRAPPIER J., « Le Graal et la chevalerie », art. cit. p. 205.

tel constat mérite néanmoins d'être nuancé, voire dépassé, car il importe d'articuler l'un à l'autre les discours concurrents que nous avons repérés. Il convient aussi de se demander à quoi tend l'entreprise menée par les romans du Graal. Les analyses proposées par A. Guerreau-Jalabert apportent, à cet égard, un certain nombre de réponses : « assimil[ant] le chevalier au clerc, non plus par détour¹⁴⁰ mais de manière directe en lui attribuant un trait essentiel dans la définition du statut et du rôle du clerc dans l'*ecclesia*, l'abstention de toute sexualité », elle pousse « jusqu'à leur terme l'idée de la perfection chevaleresque comme perfection spirituelle et une démarche de surenchère vis-à-vis de l'Église¹⁴¹ ».

3. La surenchère : Table ronde et communauté de salut

À la lumière des analyses qui précèdent, il paraît impossible de séparer les écarts distinctifs de l'acquiescement sur le fond duquel ils se détachent. Isoler l'acquiescement reviendrait à pratiquer une lecture « allégorique » de la *Queste del Saint Graal*, selon une perspective que l'on trouve en germe chez son premier éditeur¹⁴² avant qu'elle ne soit assumée et théorisée, bien des années plus tard, par J. Ribard¹⁴³. Inversement, ne s'intéresser qu'aux écarts distinctifs et se limiter à présenter la *Queste* comme « la pointe extrême d'une idéale revanche de caste » pourrait conduire à minorer les emprunts à la morphologie et à la syntaxe du discours ecclésiastique en les réduisant aux « vérités fondamentales enseignées par le catéchisme¹⁴⁴ ». « Sortir de l'alternative, roman de chevalerie ou roman mystique », selon le vœu d'E. Baumgartner¹⁴⁵, impose donc de considérer que la reprise et l'écart forment les ressorts d'un unique mécanisme associant deux discours concurrents. Mais comment articuler ces derniers ?

¹⁴⁰ L'historienne fait ici allusion à la stratégie développée par la littérature de la *fin'amor*. Pour une vue d'ensemble et pour une articulation des thèmes de l'amour fin et du Graal, voir, du même auteur, « La culture courtoise », SOT M., BOUDET J.-P., GUERREAU-JALABERT A., *Le Moyen Âge. Histoire culturelle de la France - I*, Paris, Seuil, 2005 [1997], p. 207-258.

¹⁴¹ GUERREAU-JALABERT A., « Saint Gengoul dans le monde : l'opposition de la *cupiditas* et de la *caritas* », *Guerriers et moines...*, *op. cit.*, p. 283.

¹⁴² « Sous l'apparence de la vie chevaleresque, c'est la grande aventure de l'homme qui est ici exposée. C'est un tableau de la vie chrétienne, telle que pouvait l'observer ou la rêver une conscience du XIII^e siècle. » (A. PAUPHILET, *Études sur la Queste...*, *op. cit.*, p. 26)

¹⁴³ RIBARD J., *Du Mythique au mystique. La littérature médiévale et ses symboles*, Paris, Champion, 1995 ; *Symbolisme et christianisme dans la littérature médiévale*, Paris, Champion, 2001.

¹⁴⁴ Ces formules sont empruntées à J. FRAPPIER, « Graal et chevalerie », art. cit. (respectivement, p. 171 et 165).

¹⁴⁵ BAUMGARTNER E., *L'Arbre et le pain. Essai sur la Queste del Saint Graal*, Paris, CDU/SEDES, 1981, p. 6. Comme l'a rappelé M. ZINK, une telle « alternative » se greffe sur un débat plus vaste, relatif au statut de la littérature au Moyen Âge, la plupart des « historiens de la littérature et des philologues » semblant considérer que « l'objet de leur étude [n'est] digne d'intérêt que s'il échappe à l'imprégnation chrétienne. Ils n'ont de cesse qu'ils n'aient délimité une littérature "profane", échappant autant qu'il se peut à la contamination religieuse. [...] Elle seule, au fond, leur paraît mériter le nom de littérature » (*Poésie et conversion*, *op. cit.*, p. 1).

Si le repérage des écarts distinctifs n'offre pas grande difficulté, le poids et la portée qu'il convient d'accorder à l'acquiescement font débat. Si l'on veut comprendre l'entreprise de captation à laquelle se livre le discours chevaleresque à une époque où le principe spirituel occupe une position centrale¹⁴⁶, il importe cependant de lui donner toute sa dimension. L'acquiescement, en effet, est à la mesure de la surenchère que met en œuvre le discours laïque afin de détourner les schèmes et les modèles ecclésiastiques et de les faire servir à ses propres fins. Fondé sur la conjonction du même et de l'autre, de la reprise et de l'écart, il s'accomplit donc *en semblance*¹⁴⁷.

En quête d'un modèle littéraire qui préexisterait à la composition des romans des XII^e et XIII^e siècles, E. Baumgartner rencontre la Bible, qui occupe une place centrale au sein du vaste discours ecclésiastique de l'âge patristique : « L'histoire du roman médiéval, de 1150 à 1250 environ, et tout spécialement du roman arthurien, se définit moins par l'imitation d'un modèle littéraire qui, au reste, est inexistant, que par une rivalité apparente avec le Livre par excellence, le texte sacré¹⁴⁸ ». Une telle imitation, ajoute-t-elle, repose sur « une double et contradictoire ambition : fonder la légitimité de l'écriture profane en la modelant à la *semblance* de la sainte Écriture mais surtout constituer le *romanz* (et les romans) en écriture autonome¹⁴⁹ ». Au travers de cette approche résolument poéticienne, on aura reconnu la dialectique de la reprise et de l'écart qui fonde la surenchère laïque¹⁵⁰.

¹⁴⁶ Les romans du Graal constituent à cet égard un témoignage précieux : « La conversion de la thématique courtoise à l'exaltation du Graal, thème spirituel par excellence, confirme qu'à partir de 1200 environ l'aristocratie reconnaît la prééminence du principe spirituel comme fondement des relations sociales » (GUERREAU-JALABERT A., « Parenté », *Dictionnaire raisonné de l'Occident médiéval*, LE GOFF J. et SCHMITT J.-C. (dir.), Paris, Fayard, 1999, p. 874).

¹⁴⁷ À la suite d'autres chercheurs, nous reprenons cette expression, devenue « une caractéristique [...] des écritures du Graal » (ANDRIEUX N. et BAUMGARTNER E., « De *semblance* en *véraie semblance* : exemple d'un parcours du *Merlin* à la *Queste* », *Comme la lettre dit la vie. Mélanges offerts à M. Perret*, LAGORGETTE D. et LIGNEREUX M. (dir.), *Linx*, numéro spécial, 2002, p. 27).

¹⁴⁸ BAUMGARTNER E., « L'écriture romanesque et son modèle scripturaire : écriture et réécriture du Graal », *De l'Histoire de Troie au Livre du Graal. Le temps, le récit (XII^e-XIII^e siècles)*, Orléans, Paradigme, 1994 [1^{ère} public. de l'article, 1985], p. 88.

¹⁴⁹ *Loc. cit.*

¹⁵⁰ Une telle approche est nettement revendiquée. Après avoir rappelé la thèse, défendue par J. Frappier, selon laquelle la liaison établie entre le Graal et la matière arthurienne a été « le moyen de donner à la classe chevaleresque l'aura d'une mission mystique jusqu'alors déniée », E. BAUMGARTNER prend position : « Osera-t-on dire [...] que cette dimension idéologique, si elle a bien existé, est pour nous, lecteurs d'un XX^e siècle finissant, quelque peu lettre morte et que l'intérêt que nous portons à ces textes tient davantage au défi littéraire qu'ils proposent : inventer en français (en *roman*) une diction neuve [...], ouvrir, pour les siècles à venir, l'ère de la fiction. » (« Introduction », *De l'Histoire de Troie au Livre du Graal, op. cit.*, 1994, p. 10)

Valant pour l'ensemble de la littérature courtoise¹⁵¹, ces analyses s'appliquent de manière particulièrement pertinente au corpus formé par *Hauts livres* du Graal, ces romans arthuriens que le XIII^e siècle compose à l'image de saints livres¹⁵². Fondée en grande partie sur le binôme de la chevalerie *terriene* et de la chevalerie *célestie*, l'écriture de la *semblance* y transpose, de manière remarquable, le discours ecclésiastique de la conversion. 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 laïque distingue à son tour, au sein même de la chevalerie, une « *militia saecularis* » (= la chevalerie *terriene*) et une « *militia spiritualis* » (= la chevalerie *célestie*). Dans son mécanisme, la *semblance* conjugue ainsi les trois ressorts précédemment distingués :

- La reprise, ce qui explique que les chevaliers *célestiels* soient présentés *en semblance* de moines — et donc vierges.

- L'écart : ils restent chevaliers.

- La surenchère : 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 Dieu¹⁵³, ce qui fait d'eux les équivalents des clercs. A cet égard, l'écriture de la *semblance* ne manque pas de subtilité car la *Queste* fonde bien la structure de son récit sur une nette séparation entre le développement des aventures rencontrées par les chevaliers et l'interprétation que d'autres personnages, détenteurs du sens, leur donnent : aux premiers sont réservées les actions héroïques et merveilleuses, aux seconds le dévoilement des *senefiances*. Un tel clivage, qui

¹⁵¹ « Contrairement à ce que disent trop d'historiens, ce sont bien les représentations chrétiennes qui organisent les modes de pensée et les conceptions du monde non seulement des clercs, mais aussi des laïcs dominants [...]. Ainsi, ce que l'on appelle depuis le XIX^e siècle l'*amour courtois* [...] et qui est certainement une des plus grandes créations de l'imaginaire occidental, est un produit des modes de pensée chrétiens. » (GUERREAU-JALABERT A., « Formes et conceptions du don : problèmes historiques, problèmes «méthodologiques», *Don et sciences sociales*, MAGNANI E. (dir.), Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2007, p. 197)

¹⁵² En affirmant que leurs récits sont inspirés par l'Esprit ou même écrits par le Christ, les auteurs de la trilogie rattachée à Robert de Boron, du *Perlesvaus*, de l'*Estoire* et de la *Queste del Saint Graal* se distinguent des contes « vains et plaisants » issus de la matière de Bretagne, ils revendiquent le statut de Hauts Livres, c'est-à-dire de textes autorisés (habituellement écrits en latin) et déploient, à l'intention des héros chevaleresques, une véritable poésie de la révélation. Voir VALETTE J.-R., « Les *Hauts Livres* du Graal et la poésie des genres : éléments de définition », *Motifs merveilleux et poésie des genres*, GINGRAS F. (dir.), à paraître.

¹⁵³ « Ceste Queste n'est mie queste de terriennes choses, ainz doit estre li encerchemenz des grans secrez et des privetez Nostre Seignor et des grans repostailles que li Hauz Mestres mostrera apertement au boneuré chevalier qu'il a esleu a son serjant entre les autres chevaliers terriens, a qui il mostrera les granz merveilles dou Saint Graal, et fera veoir ce que cuers mortex ne porroit penser ne langue d'ome terrien deviser. » (*La Queste del Saint Graal*, p. 19, l. 19 sq.)

semble refléter la répartition des fonctions réservées aux laïcs et aux clercs, s'opère cependant *en semblance* car les supposés clercs ne sont pas des clercs, nous l'avons vu, mais des ermites ou bien des personnages nommés *prodomes*. En outre, à côté des aventures et des *senefiances*, se déploient les *demonstrances*, en particulier dans la dernière partie du roman, c'est-à-dire des révélations divines directement adressées aux chevaliers devenus *célestiels*. Grâce à la littérature du Graal, l'*ordo* chevaleresque reproduit donc en décalque la bipartition ecclésiastique, il se l'approprie pour mieux se substituer à elle. Dernier ressort de ce mécanisme à triple détente, la surenchère consiste donc, pour les récits chevaleresques, à « marginalise[r], voire [à] élimine[r] complètement le clergé de l'ordre social au profit des seuls chevaliers¹⁵⁴ ».

Loin d'être isolée, une telle entreprise doit être rapportée à la « prolifération des chevaleries imaginaires », dans laquelle D. Barthélemy voit « le grand fait culturel du XII^e siècle français¹⁵⁵ » : « on parlerait presque de choc des imaginations, ajoute l'historien, si elles ne se mêlaient et ne s'influençaient un peu mutuellement ». Il convient se rendre attentif au détail de ce jeu dialectique afin de pouvoir dégager deux grandes logiques symétriques et convergentes : d'un côté, l'appropriation par l'Église de la définition de l'usage légitime des armes, qui débouche notamment sur la formation des ordres dits « religieux-militaires » ; de l'autre, « l'appropriation laïque de Dieu¹⁵⁶ », sur laquelle est fondée notamment la *Queste del Saint Graal*¹⁵⁷. L'élaboration de la figure du chevalier « en une *militia* siamoise de la *militia spiritualis* », selon l'heureuse formule de J. Morsel¹⁵⁸, ne prend donc tout son sens que si l'on considère « les formes sociales éminemment codées » que revêt « la concurrence entre les deux fractions de l'aristocratie¹⁵⁹ », à savoir les rituels, les « discours internes » mais aussi, comme le souligne l'historien, la littérature.

Culminant dans la *Queste*, la distinction des chevaleries *terriene* et *célestiele* est en germe dans la scène d'ouverture du *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes. Éduqué dans l'ignorance

¹⁵⁴ MORSEL J., *L'Aristocratie médiévale...*, *op. cit.*, p. 162.

¹⁵⁵ BARTHELEMY D., *La Chevalerie...*, *op. cit.*, p. 374.

¹⁵⁶ Nous empruntons cette formule à J. MORSEL, *L'Aristocratie médiévale...*, *op. cit.*, p. 160.

¹⁵⁷ Il convient donc de ne pas confondre les chevaliers que la *Queste* construit *en semblance* de moines avec les moines *en semblance* de chevaliers qui forment la « nouvelle milice » que Bernard de Clairvaux appelle de ses vœux. Avec le *Parzival* de Wolfram d'Eschenbach, l'hésitation n'est plus permise puisque les gardiens du Graal sont des templiers. Plus généralement, voir MÜHLETHALER J.-C., « Le dossier littéraire des templiers de Bernard de Clairvaux à Jakemart Giélée : réflexions sur la référentialité », *Histoire et littérature au Moyen Âge*, Göppingen, Kümmerle Verlag, 1991, p. 355-366.

¹⁵⁸ MORSEL J., *L'Aristocratie médiévale...*, *op. cit.*, p. 166.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 167. Comme le précise l'historien dans la phrase suivante, « ce codage en faisait une affaire interne à l'aristocratie, afin de ne pas remettre en cause ce qui constituait fondamentalement l'enjeu de la domination sociale : les rapports entre seigneurs (laïques ou ecclésiastiques) et dépendants ».

de la chevalerie, Perceval quitte le manoir de sa mère et s'aventure dans la forêt. Il perçoit un bruit assourdissant dont il attribue l'origine à la présence de diables puis il voit se découper dans la lumière des personnages d'une grande beauté, qu'il assimile à des anges. Dans cet épisode souvent commenté sous l'angle comique ou psychologique, la structure de la *semblance* est déjà là. Si le topos *militia/malitia*, bien représenté dans la littérature ecclésiastique, permet d'expliquer la référence diabolique¹⁶⁰, l'évocation des anges, quant à elle, doit être rapportée à la manière dont les moines, qui prétendent former un *ordo coelestis*, se comparent à des anges¹⁶¹. Sous ce rapport, le chevalier *célestial* de la *Queste* serait donc un chevalier « angélique ».

Dans un article consacré à la manière dont les moines de l'an Mil « rêvent d'occuper une place exemplaire entre les anges et les hommes », D. Iogna-Prat a montré en quoi les idéaux développés par Abbon de Fleury et Odilon de Cluny pouvaient constituer le terreau de la réforme grégorienne dans ce qu'elle a de plus théocratique, dans son « purisme eschatologique ». En définissant un « schéma de société au service de la cause monastique », fleurisiens et clunisiens ont joué un rôle fondamental dans l'élaboration médiévale du schéma des trois ordres fonctionnels, bien avant les XI^e et XII^e siècles. Dans cette redéfinition monastique des *oratores*, distincte de la version épiscopale soutenue plus tard par Adalbéron de Laon et Gérard de Cambrai, les moines prennent la place d'excellence en raison de leur virginité. Abbon l'affirme et le *Sermon* anonyme clunisien sur lequel s'appuie D. Iogna-Prat fait référence au *De la sainte virginité* de saint Augustin. Assimilés aux vierges de l'Apocalypse, ils sont « habilités à prêcher et à diriger le monde, en dictant aux autres hommes la morale de leur statut¹⁶² ».

Au cours de son étude, l'historien signale un autre fait, de nature à compléter le rapprochement que nous esquissons. Au cours du XI^e siècle, Orléans est le théâtre de l'une des deux grandes vagues d'hérésie de l'an Mil. Les hérétiques refusent, on le sait, la consommation de la viande et la pratique du mariage. Un moine bien connu, Adhémar de Chabannes, déclare alors : « S'abstenant de certaines nourritures ils paraissaient semblables à

¹⁶⁰ Cf. saint Bernard, qui affirme que « nos propres chevaliers [...] guerroyent non pour Dieu, certes, mais pour le diable » (BERNARD DE CLAIRVAUX, *Eloge de la Nouvelle Chevalerie*, *op. cit.*, p. 67).

¹⁶¹ Voir par exemple le *De Administratione* (II, 13) de Suger, *op. cit.* (occurrences présentées avec une bibliographie sur le sujet dans ANDRIEU É., « Le regard stupéfait, la beauté et la mise en ordres... », art. cit., p. 133, note 45).

¹⁶² IOGNA-PRAT D., « Entre anges et hommes : les moines “doctrinaires” de l'an Mil », *La France de l'an Mil*, DELORT R. (dir.), Paris, Seuil, 1990, p. 245-263. Les citations qui précèdent sont respectivement empruntées aux p. 245, 255 et 258.

des moines et simulaient la chasteté¹⁶³ ». Et D. Iogna-Prat de conclure : « Au nom de la simulation, les moines, professionnels de la chasteté, condamnent un purisme radical et une utopie vécue par des laïcs croyant pouvoir, ici et maintenant, se purifier de la macule du sexe¹⁶⁴ ».

On le voit, il est possible de trouver chez les moines « doctrinaires » de l'an Mil un certain nombre d'éléments convergents, utiles à notre propos. À l'importance accordée à la virginité pour la définition de la place d'excellence et, partant, pour celle de la légitimité à diriger le monde, il faut ajouter la référence à ce que nous avons nommé la *semblance*. Faut-il aller plus loin et *mutatis mutandis* retenir, pour les *Hauts Livres* du Graal, l'hypothèse d'une « utopie vécue par des laïcs » ? Nous le pensons. Dans les limites de cet article, nous nous bornons à suggérer quelques pistes en prenant appui les trois mécanismes que nous avons relevés.

1. — Dans nos romans du début du XIII^e siècle, la forme que revêt l'acquiescement est celle qui place moines, clercs et laïcs « au carrefour de la vie évangélique¹⁶⁵ ». Comme l'a montré M.-D. Chenu, le « réveil évangélique », dont le traité attribué à Rupert de Deutz, *De vita vere apostolica*, peut constituer le programme, prend naissance dans les milieux monastiques au début du XII^e siècle et connaît, grâce aux laïcs, un important développement à la fin de ce même siècle. Si la conception de la vie monastique comme réalisation de la « vie apostolique », c'est-à-dire comme imitation de la vie menée par les apôtres eux-mêmes, est un thème traditionnel, l'équation *vita apostolica* = *vita communis* se trouve particulièrement mise en relief par le contexte de la Réforme : « tous les thèmes de l'ascèse traditionnelle : pauvreté du vêtement, de la nourriture, de l'habillement, modestie des mœurs, support fraternel, pénitence du travail manuel, etc. prennent figure renouvelée¹⁶⁶ ». Telle est la manière dont il est possible de lire le *Roman de l'Estoire dou Graal*, construit autour de la figure de Joseph d'Arimathie¹⁶⁷. Telle est également la façon dont il faut comprendre la *Queste del Saint Graal*, élaborée à partir de d'un Galaad conçu à l'image du Christ. Aux deux extrémités du cycle du *Lancelot-Graal*, entre l'*Estoire del Saint Graal* (étroitement dépendante de l'œuvre de Robert de Boron) et la *Queste*, la petite troupe qui marche dans le désert sous la conduite

¹⁶³ Cité par J.-P. POLY et E. BOURNAZEL, *La Mutation féodale (X^e-XIII^e siècle)*, Paris, PUF, 1980, p. 399.

¹⁶⁴ IOGNA-PRAT D., « Entre anges et hommes... », art. cit., p. 249.

¹⁶⁵ Nous reprenons le titre d'un article de M.-D. CHENU, « Moines, clercs et laïcs au carrefour de la vie évangélique », *La Théologie au XII^e siècle*, Paris, Vrin, 1957 [1^{ère} public. article 1954], p. 225-251. Voir aussi VAUCHEZ A., *La Spiritualité du Moyen Âge occidental...*, op. cit.

¹⁶⁶ CHENU M.-D., « Moines, clercs et laïcs... », art. cit., p. 228.

¹⁶⁷ Voir J.-C. PAYEN, qui évoque « la simplicité évangélique d'une communauté primitive » (*Le Motif du repentir dans la littérature française médiévale (des origines à 1230)*, Genève, Droz, 1967, p. 406).

de Joseph a fait place à la fraternité d'une Table Ronde dont Galaad est présenté comme le « seignor et [...] mestre » (p. 23, l. 13-14) mais le même esprit évangélique prévaut¹⁶⁸.

2. Qu'il s'agisse de Joseph d'Arimatee ou de Galaad, la construction de l'écart distinctif repose, on l'a vu, sur la réaffirmation de leur statut de chevalier. Ainsi l'auteur de la *Queste* prend-il bien soin de souligner que si l'avènement de Galaad peut être comparé à celui du Christ, c'est « de semblance ne mie de hautece » (p. 38, l. 21).

3. En ce qui concerne enfin la surenchère, elle consiste à ériger en une *semblance* remarquable le « semblant » dénoncé par Adhémar de Chabannes à propos des hérétiques d'Orléans. Grâce à la référence « évangélique », la *Queste* bâtit une véritable exemplarité laïque autour de la figure du chevalier *célestial*. A la faveur d'un double processus de spiritualisation et de décléricalisation, la chevalerie de la Table Ronde s'accomplit en se constituant en une communauté de salut¹⁶⁹. Il serait intéressant, à cet égard, d'étudier la manière dont la Table Ronde, inventée par Chrétien de Troyes, entre dans un tel processus, d'analyser la façon dont elle est associée — « en semblance et en remembrance¹⁷⁰ » — à deux autres tables, la Table de la Cène et la Table du Graal, d'étudier, enfin, l'ordre dans lequel les trois Tables se succèdent : Table de la Cène – Table Ronde – Table du Graal (chez Robert de Boron) ou Table de la Cène – Table du Graal – Table Ronde (dans la *Queste del Saint Graal*). Dans les limites de cette étude, nous nous contenterons de souligner l'importance que la *Queste* accorde à la Table Ronde, ce dont témoigne un autre passage du roman, qui en livre la *senefiance* :

Car en ce qu'ele est apelee Table Reonde est entendue la reondece del monde et la circonstance des planètes et des elemenz el firmament ; et es circonstances dou firmament voit len les estoiles et mainte autre chose ; dont len puet dire que en la Table Reonde est li mondes senefiez a droit. (p. 76, l. 24 sq.)

¹⁶⁸ Il n'est pas sans intérêt d'observer la manière dont, dans l'*Estoire*, cet esprit évangélique se conjugue à une inspiration vétero-testamentaire en vertu de la grille binaire Ancien Testament/Nouveau Testament qui préside à l'organisation du *Lancelot-Graal*. Dans la mesure où l'*Estoire del Saint Graal* se présente à la fois comme un texte de la *Genèse* et de l'*Exode* et, dans sa dernière section, comme un *Livre des Rois*, elle joue, sur le versant véterotestamentaire, un rôle comparable à celui qu'assume la *Queste* sur le versant néo-testamentaire du cycle. Ainsi le Graal, transporté dans l'arche mosaïque de l'*Estoire*, prend-il place sur la table liturgique de la *Queste* conformément à la parole du Christ qui fonde le renouvellement de l'Alliance sur la coupe eucharistique (*Lc* 22, 19).

¹⁶⁹ Nous empruntons cette notion à P. HENRIET, qui oppose une conception verticale de la sainteté, reposant sur un *ordo*, à une « logique horizontale », où « l'appartenance à tel ou tel *ordo*, le sexe, l'origine géographique ou sociale, tout cela n'a en définitive aucune importance. C'est la notion de communauté de salut qui structure l'Église. Mieux, l'une en vient à se confondre avec l'autre » (« Sainteté martyriale et communauté de salut. Une lecture du dossier des martyrs de Cordoue (milieu IX^e siècle) », *Moines et guerriers...*, *op. cit.*, p. 93-131, citation p. 130). L'historien précise qu'une telle notion rejoint en bonne partie celle de « communauté textuelle » avancée par B. Stock.

¹⁷⁰ *La Queste del Saint Graal*, p. 74, l. 33-34.

Comme l'a suggéré A. Micha, l'auteur de la *Queste* s'est peut-être souvenu d'un passage du *Tristan* de Bérout qui évoque « la Table Reonde / Qui tournoie come le monde / Sa mesnie sis environ¹⁷¹ ». Rapprochant les deux passages, le critique note à propos de la Table Ronde : « Le rapport est de nouveau établi entre elle et le système de l'univers. Elle est le centre d'une confrérie mi-laïque, mi-religieuse, qui réunit une nouvelle chevalerie céleste¹⁷² ». Galaad réalise dans le monde une utopie de laïc, ce qui le rend plus grand que quiconque.

Si les nouveaux textes reprennent donc la définition du laïc par les armes, ou par la sexualité et la conjugalité (dans les romans plutôt), il reste que le personnage laïc s'y convertit sans changement d'état et qu'il accapare ainsi, par sa *conversatio* (innée) ou sa *conversion* (acquise) les valeurs les plus hautes de la société, celles que les énoncés ecclésiastiques attribuent aux seuls clercs et/ou moines et/ou ermites. Ces mêmes clercs et moines sont exclus en grande partie des nouveaux textes, ou bien représentés en des attitudes déviantes (le combat, la convoitise). Dans cette perspective, tout le travail de la langue littéraire laïque consisterait à redéfinir, dans la reprise (essentielle) et l'écart (nécessaire), la valeur du laïc et à revendiquer la possibilité d'une conversion laïque bien distincte de toutes celles que propose le discours ecclésiastique. Pour ce faire, il ne s'agit pas de remettre en question le système des valeurs légitimes de cette société, notamment l'importance de la valeur dite « spirituelle », mais de lui donner une définition et une incarnation nouvelles. Les représentations ecclésiastiques environnantes sont en ce sens des conditions essentielles des choix du texte littéraire, ce qu'illustre au fond le fonctionnement de quelques mécanismes que nos analyses rapides ont détectés :

- Premier mécanisme : le texte épique ou romanesque se fait le support de divers acquiescements aux propositions ecclésiastiques, en se construisant autour de motifs qui confèrent une valeur spirituelle « garantie » dans le tissu des discours en présence. Les nouveaux textes, ainsi, traitent avec application du baptême, du martyre, de la gestion de la défense et de l'histoire de la chrétienté, mais aussi de la parole efficace et on pourrait ajouter pour les romans de la question de l'*amor*, de la virginité et du savoir, etc. Ce sont des « signes attendus » qui fondent la plus haute valeur dans le contexte que nous décrivons. Lorsqu'ils

¹⁷¹ BÉROUL, *Tristan*, v. 3378-80 (éd. E. MURET). Cité par A. MICHA, « Sur trois vers du *Tristan* de Bérout », *Tristan-Tristrant. Mélanges en l'honneur de D. Buschinger*, A. CREPIN et W. SPIEWOK (dir.), Wodan, band 66, Greifswald, Reineke Verlag, 1996, p. 393. Voir aussi, du même auteur, « La Table Ronde chez Robert de Boron et dans la *Queste del Saint Graal* », dans A. MICHA, *De la Chanson de geste au roman*, Genève, Droz, 1976 [1^{re} public. article 1956], p. 183-200.

¹⁷² MICHA A., « Sur trois vers du *Tristan* de Bérout », art. cit., p. 394.

sont issus d'un discours ecclésiastique réformateur où ils sont abondamment cléricalisés, ces motifs fondent la prédominance statutaire et éthique de l'*ordo clericalis*.

- Deuxième mécanisme : dans le même temps, les textes de langue romane mettent aussi très largement en scène le caractère non spirituel et charnel de leur héros laïc (sexualité et fonction guerrière entre autres traits, mais aussi péché de parole, concupiscence...). Ils semblent acquiescer de la sorte à la représentation de la valeur très relative du laïc des textes ecclésiastiques : Rainouart boit et se marie ; Guillaume est toujours d'abord avide de biens, de revenus, de femmes, et non de rétablissement de la chrétienté sur les territoires païens ; dans les romans, plus tard, Erec et Yvain, Lancelot, Gauvain et Enéas se perdent dans la sexualité ou l'exercice futile des armes ; Galaad lui-même est d'abord un chevalier habile au métier des armes et la *Queste* commence par un tournoi...

- Troisième mécanisme : nos récits opèrent un travail de *récupération* des plus hautes valeurs, de nature spirituelle, par ces mêmes personnages entachés de traits problématiques : l'appropriation laïque de la valeur à laquelle le roman semble se consacrer en partie implique alors une décléricalisation des itinéraires de la conversion, construits à l'écart de la médiation sacramentelle et de l'intercession. Elle implique aussi une reconfiguration profonde des motifs porteurs du caractère spirituel, comme le montre l'analyse : c'est ce même le personnage de laïc en armes, marié, buveur, violent, colérique, concupiscent, pétri de « mauvais besoins », qui trouve au sein même de son itinéraire épique ou romanesque, au sein même de son état de laïc et sans intercession cléricale, un accomplissement et donc, une *conversation* qui lui confère une exemplarité parfaite. Telle est l'utopie littéraire enclenchée par les premiers textes jusqu'aux romans du Graal.