

Les citations bibliques dans *L'Estoire del Saint Graal*

Emma BELKACEMI-MOLINIER
Sorbonne Université / EPHE

L'Estoire del Saint Graal est, pour le cycle Vulgate, un roman des origines. Du point de vue diégétique, il est tout entier projeté vers un au-delà de lui-même, plein de promesses et de prophéties qui sont autant de graines destinées à lever dans la suite des récits, sous forme d'*aventures* à accomplir¹. Des ponts diégétiques s'établissent ainsi avec la *Queste del Saint Graal*, par exemple sous la forme d'analepses : la *Queste* se charge d'une abondance de récits rétrospectifs à visée étiologique, pris en charge par des personnages qui assument le redoublement narratif à un niveau métadiégétique². C'est précisément, comme l'a montré Patrick Moran, ce binôme constitué de *L'Estoire* et de la *Queste* qui programme une lecture *biblique* du cycle romanesque, c'est-à-dire entraîne une réinterprétation du cycle entier pour en faire un livre total³, texte-monde modelé sur l'Écriture, à la fois comme récit – histoire “universelle” – et comme trésor herméneutique.

Cette étude abordera le rapport de *L'Estoire del Saint Graal* à la Bible à l'échelle microtextuelle, partant du constat que la Bible ne se manifeste pas seulement comme un idéal et un horizon, comme une présence symbolique, mais aussi comme une présence réelle – pour ainsi dire – dans le texte. Cette présence est faite de citations, renvois et références explicites, qui ne connectent pas simplement deux univers narratifs, mais bel et bien deux univers *textuels*. Pour appréhender ce phénomène, nous entreprendrons de travailler la catégorie de *citation*. Elle est en effet pertinente d'un point de vue analytique (c'est une catégorie extrêmement extensive), et d'un point de vue historique. Sans tenter de broser une histoire de la citation⁴, rappelons simplement que cette pratique de transtextualité est prisée par les médiévaux eux-mêmes dans différentes typologies textuelles, au premier rang desquelles il faut compter les textes *parabibliques*⁵ : commentaires, paraphrases, textes liturgiques, etc. Après avoir singularisé le

¹ Sur le phénomène de « redoublement narratif », voir MORAN Patrick, *Lectures cycliques. Le réseau inter-romanesque dans les cycles du Graal du XIII^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2014, p. 344-355.

² A partir de ces épisodes « doubles », Jean-Paul Ponceau tâche de reprendre le problème philologique de la chronologie relative des deux romans. Voir PONCEAU Jean-Paul, « *L'Estoire del saint Graal* et la *Queste del saint Graal* : un problème de chronologie relative », *Medioevo Romanzo*, n. 38, 2014, p. 251-286.

³ Voir MORAN Patrick, *Lectures cycliques*, *op. cit.*, et MORAN Patrick, « La Bible a-t-elle servi de modèle au *Lancelot-Graal* ? Effets d'écriture vs. effets de lecture », in Véronique FERRER et Jean-René VALETTE (dir.), *Écrire la Bible en français au Moyen Âge et à la Renaissance*, Genève, Librairie Droz, coll. « Travaux d'Humanisme et Renaissance », 2017, p. 359-369.

⁴ Voir COMPAGNON Antoine, *La seconde main ou le travail de la citation*, Paris, Éd. du Seuil, 1979.

⁵ Sur l'emploi de ce terme dans une perspective générique, nous mentionnons les travaux du bibliste Jean Duhaime. Voir par exemple DUHAIME Jean, « Les découvertes de Qoumran et des manuscrits de la mer Morte. Textes

phénomène citationnel par rapport au fonctionnement de l'intertextualité, nous étudierons le montage de quelques citations scripturaires dans *L'Estoire del Saint Graal*. Il s'agira de présenter, avec ces exemples, le double intérêt, philologique autant que poétique, d'une enquête globale sur le dispositif citationnel mis en place par les romans du Graal.

Citation et intertextualité

La présence de la Bible dans le roman est plurielle et diverse. Le matériau biblique s'intègre à *L'Estoire* en formant des situations productrices de récit : il consiste aussi bien en des éléments figuratifs (personnages, lieux, histoires...) qu'en des éléments lexicaux marqués (vocables ou formules) ; il se situe autant au niveau de l'énoncé (récits, paraboles...) qu'au niveau de l'énonciation (référence à la source et à ses différents scripteurs⁶). S'il est souhaitable d'intégrer cette disparate à un continuum, afin de rendre compte de l'homogénéité de la « matière biblique⁷ » servant de point de référence constant à l'écriture romanesque, il nous semble que ce continuum doit reposer sur la catégorie de la citation *stricto sensu*, car elle crée une relation de textualité intéressant aussi bien la poétique que la philologie.

La citation constitue un acte de langage qui introduit une discontinuité plus ou moins marquée dans le texte, par un montage constitué d'éléments de balisage comme le verbe introducteur, la mention de la source, voire par des éléments de ponctuation. Elle invite à s'intéresser autant à la réception du texte qu'à ses conditions de productions. À cet égard, peut-on dire qu'elle constitue une catégorie de l'intertextualité ?

Si l'on comprend l'intertextualité médiévale comme un phénomène de lecture qui dédouble la lecture linéaire et l'augmente, dont le ressort textuel est l'« agrammaticalité », c'est-à-dire fonctionne à partir d'« anomalies intratextuelles », on ne se contente pas pour autant d'en faire un rapport texte à texte. Cette agrammaticalité se manifeste à la faveur d'« une obscurité, par exemple, un tour de phrase inexplicable par le seul contexte, une faute par rapport à la norme que constitue l'idiolecte du texte⁸ ». Autrement dit, elle apparaît comme une

bibliques et deutérocanoniques. Littérature exégétique et parabiblique. Règles, documents légaux et apparentés. Recueils poétiques, liturgiques et sapientiaux. Documents magiques et apocalyptiques. L'apport des textes de Qoumran », *Cahiers Evangile. Supplément*, n. 152, 2010, p. 3-160.

⁶ Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à notre article, « David le roi, David le prophète. Autorité et auctorialité biblique dans *L'Estoire del Saint Graal* et la *Queste del Saint Graal* », in *Actes des Rencontres trilatérales arthuriennes de Bergame, 22-23 juin 2023* [à paraître].

⁷ Voir la cinquième section « Matière du Graal, matière biblique, matière hagiographique, matière de Jérusalem : matière, religion et spiritualité », in Christine FERLAMPIN-ACHER et Catalina GIRBEA (dir.), *Matières à débat. La notion de matière littéraire dans la littérature médiévale*, Rennes, PUR, 2017, p. 465-586.

⁸ Voir RIFFATERRE Michael, « L'intertexte inconnu », *Littérature*, n. 41 : « Intertextualités médiévales », 1981, p. 4-7.

discontinuité dans le discours, par laquelle se signale l'ombre portée d'un texte autre au sein du texte présent. Mais ce texte autre est un texte absent : pour Paul Zumthor, les deux ressorts de l'intertextualité médiévale que sont le modèle et la variation imposent de « vid[er] de toute signification le concept étroit d'“imitation” hérité de la critique du XIX^e siècle » et opposer « le modèle [...] au texte, comme le virtuel à l'actuel, – mais non pas comme le général au particulier⁹ ». La littérature médiévale fonctionne selon Zumthor à partir d'un phénomène de *tradition*, « véritable a-priori de la réalité poétique¹⁰ ». Du point de vue de l'auditeur médiéval, la tradition est en quelque sorte « une compétence particulière », c'est-à-dire « une sorte de conscience métapoétique des sujets, un savoir implicite¹¹ » – où l'on retrouve l'opposition mentionnée du virtuel à l'actuel. En d'autres termes, l'intertextualité ressortit à l'historicité du sujet moderne, et non à celle de l'objet médiéval : elle substitue un modèle extérieur à la textualité médiévale (l'intertextualité), purement réceptif, à celui de la *tradition*, interne et productif. Selon Zumthor, quand la relation du texte A au texte B nous paraît s'établir directement par des équivalences entre énoncés, elle était indirecte pour l'auditeur médiéval, médiatisée par la tradition, c'est-à-dire par « un univers de référence à la fois imaginaire et verbal, qui constituait le “lieu commun” de l'auteur et de l'auditeur¹² ».

L'Estoire crée au contraire une relation texte à texte directe avec le modèle (para)biblique. Ce rapport singulier de la composition romanesque à l'Écriture Sainte peut se justifier en définitive par l'autorité du Livre par excellence, qui est le référentiel premier en même temps que l'horizon de toute parole. En d'autres termes, le statut de l'Écriture (la Lettre, la Tradition), véritable alpha et oméga de toute écriture du sacré, l'impose dans la lettre du roman comme un hypotexte à partir duquel se déploie l'écriture romanesque. C'est pourquoi ce rapport de texte à texte, explicite dans la citation *stricto sensu*, devrait permettre d'analyser les autres emplois du matériau biblique, implicites, sans les rabattre sur le fonctionnement allusif qui est celui de la *poésie* médiévale telle que la définit Zumthor. Il s'agit ainsi de prendre au sérieux la prééminence de la citation scripturaire, véritable jeu de langage et de parole à partir d'une *auctoritas*.

⁹ ZUMTHOR Paul, « Intertextualité et mouvance », *Littérature*, n. 41 : « Intertextualités médiévales », 1981, p. 8-16.

¹⁰ ZUMTHOR Paul, *Essai de poétique médiévale*, Paris, Éd. du Seuil, 1972, p. 75.

¹¹ *Ibid.*, p. 81.

¹² *Ibid.*, p. 82.

Citation scripturaire et *auctoritas*

La citation comprise de façon restreinte est un phénomène langagier, aux paramètres complexes, qui est à la fois un *dit* et un *dire*. Comme le rappelle Antoine Compagnon, elle consiste en « un énoncé répété et une énonciation répétante¹³ ». L'articulation de ces deux paramètres a, dans le cas de la citation scripturaire, au moins deux conséquences. La citation est, en tant que telle, un acte de langage ; cet acte (le *dire*) est orienté par le statut particulier du dit, qui est une autorité, et l'évaluation énonciative corollaire du *dire* de « l'énonciation répétante », potentiellement illimitée en général, se trouve donc *a priori* univoque dans le cas particulier de la citation biblique. En outre, le statut particulier de la parole biblique donne un relief particulier à la citation biblique comme « énoncé répété » au sein du discours répétant. Le phénomène de citation met en effet en contact deux locuteurs (ou plus), créant ainsi une hétérogénéité énonciative qu'on peut comprendre par analogie avec la polyphonie bakhtinienne, c'est-à-dire la « propriété pour un énoncé d'être travaillé par plusieurs voix, plusieurs orientations¹⁴ ».

C'est pourquoi il paraît judicieux de rassembler sous la même bannière les citations dont la source est dévoilée et celles dont la source est dissimulée. La signalisation plus ou moins forte par laquelle le texte indique qu'il s'agit d'un discours reproduit (l'« attribution du dire » dont parle la linguistique) ne suffit pas à elle seule à distinguer la citation comme acte de langage. Bien plus pertinente pour l'analyse est l'attitude évaluative grâce à laquelle l'énonciation romanesque montre le rapport dialectique qu'elle entretient au discours reproduit, c'est-à-dire, dans notre cas, à une parole autoritaire dans la mesure où elle est autorisée.

Prenons deux exemples tirés de *L'Estoire del Saint Graal*¹⁵, avec et sans signalisation.

§125. « car je voel que tu aies part en l'Escripture qui dist : “Li hom est boineüreus qui ne vaut estre consenteres del conseil as felons et qui ne vaut porter ses piés en la voie par ou li pecheour et li desloial aloient et qui ne sist mie en la kaiere de destruiement, mais il mist sa volenté et sa poissanche toute a parfaire les commandemens de la loy Nostre Signeur, et en cheste chose furent tout si pensé et par nuit et par jour” » [psaume *Beatus vir*, Ps 1, 1-2]

La citation scripturaire se signale ici par un balisage énonciatif simple, où l'hétérogénéité du discours rapportée est thématifiée par la séquence de type *q dit*. La source est

¹³ COMPAGNON Antoine, *La seconde main*, op. cit., p. 56.

¹⁴ TUOMARLA Ulla, *La citation mode d'emploi. Sur le fonctionnement discursif du discours rapporté direct*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 2000, p. 16.

¹⁵ Nous citons le roman, à l'exception de quelques leçons dont les témoins manuscrits sont signalés, de *L'Estoire del Saint Graal*, éd. Jean-Paul PONCEAU, Paris, Honoré Champion, 1997, 2 vol.

désignée par « l'Écriture ». Cette dénomination, tout comme celle de *la Lettre*, est relativement vague par opposition au recours plus spécifique au « Sautier » (*Estoire* §119), à « l'Ewangile » (*Estoire* §131) ou aux « Paraboles » (*Estoire* §447). La présence du verbe introducteur rappelle au lecteur l'autorité éminente du *dire* biblique.

§138. Se tu ne crois enterinement, tu le recevras au pardurable dampnement del cors et de l'ame, car qui usera mon cors et buvera mon sanc et il n'en sera pas dignes, il mangera son destruisement et buvera [I Cor 11, 29]

Dans ce second exemple, la parole biblique n'est pas attribuée par un marquage énonciatif, mais uniquement rapportée au locuteur qui l'assume dans le roman, c'est-à-dire au Christ. Mais le texte scripturaire fait l'objet d'une remarquable adaptation énonciative dans le récit :

I Cor 11, 29	<i>Estoire</i> §138
<i>Qui enim manducatur</i>	car qui usera mon cors
<i>et bibit indigne,</i>	et buvera mon sanc et il n'en sera pas dignes,
<i>iudicium sibi manducatur et bibit,</i>	il mangera son destruisement et buvera
<i>non diiudicans corpus Domini</i> ¹⁶	∅

Il s'agit d'une insertion réussie du matériau biblique dans le texte romanesque. Malgré un calque de l'ordre des mots latin (postposition du second verbe commandant le complément en facteur commun « son destruisement »), le prosateur traduit et adapte la citation scripturaire à la situation énonciative qu'il a mise en place¹⁷. Il explicite les compléments d'objets eucharistiques (« mon cors » et « mon sanc ») qui sont sous-entendus dans le latin à partir du complément de la participiale *corpus Domini*, et adapte les temps verbaux en glissant du présent gnominique à un futur dont l'emploi est prophétique. Surtout, il opère une translation énonciative de la troisième à la première personne, en introduisant des déictiques (passage du génitif *Domini* au déterminant possessif « mon »). De la sorte, *L'Estoire* réalise une réattribution de l'énoncé à son énonciateur idéal (à son auteur premier) et expose ou, si l'on veut, interprète, par le truchement du récit, l'équivalence entre l'Écriture et la Parole divine¹⁸.

¹⁶ *Glossa ordinaria cum Biblia latina*, éd. cit. *Glossa interlinearis ad loc. iudicium* : « damnationem ».

¹⁷ À titre de comparaison, la *Bible du XIII^e siècle* traduit le texte de la Vulgate comme suit : « Qui le mengue non dignement et boit, il mengue et boit son jugement, non mie desviant le corps de Nostre Seigneur » (Paris, BnF, Fr. 7, dorénavant *B¹*, fol. 223v°).

¹⁸ C'est ce que Gilbert Dahan qualifie de « double *auctoritas* » (en donnant à l'*auctoritas* son plein sens d'*auctorialité*) : « tout d'abord la cause efficiente principale, à savoir l'Esprit saint ; elle est intérieure, *movens et non mota* comme le dit Albert le Grand sur les Psaumes. D'autre part, l'auteur humain est une *causa efficiens* secondaire ; elle est extérieure, à la fois *movens et mota* (par l'Esprit saint). » Voir DAHAN Gilbert, *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Genève, Droz, 2009, t. I, p. 398.

Application philologique : Joseph, Josèphe et Josephés

L'étude des citations bibliques permettrait selon nous d'apporter des éléments nouveaux à l'état des connaissances sur la genèse des romans du cycle. Nous présenterons dans cette perspective un exemple tiré du début de *L'Estoire*, immédiatement après le long prologue (*Estoire* §31). Par l'origine biblique du matériau relaté, ce passage de *L'Estoire* est une véritable paraphrase évangélique. Le contenu en est parfaitement conforme à ce qu'on lit dans les Évangiles, et l'ancrage textuel dans l'Écriture est appuyé plus fortement encore par deux citations-*auctoritates* (avec signalisation énonciative), d'une manière caractéristique des textes parabibliques (voir *supra* note n°6).

§31. Au jour ke li Sauveres du monde souffri mort, par la qui mort nostre mort fu destruite et confundue et nostre vie restoree pardurablement, a chel jour estoit encore mout peu de gent qui creissent en lui, ne mais ke la glorieuse Virge Puchiele, sa douche mere, et ses disciples, qui a chel jour estoient apielé si « frere ». Et s'il en i avoit des autres qui creissent, mout en i avoit a cler, car l'Escriture dist ke, quant il dist : [a] « Biaus Pere, se il puet estre que je ne soustiene pas cheste passion ! » ke il n'en estoit pas si courechies pour l'angoisse del cors comme pour chou ke il veoit ke sa mours n'avoit encore nului rachaté, ne il ne veoit nului qui il eüst conquis par sa mort ke seulement le larron qui li cria le merchi en la crois. Et pour cheste cose dist l'Escriture : [b] « Je suis autresi comme chil qui conkeut l'esteule en le messon. »

La signalisation énonciative reste toutefois assez imprécise, et les éditeurs du roman laissent ouverte la provenance exacte des citations car le texte romanesque semble prendre ses distances avec l'hypotexte biblique. Dans le cas de [a], il semble possible de reconnaître, appelée par le contexte évangélique, une transposition de la double prière à Gethsémani dans les Évangiles synoptiques, telle qu'on la lit par exemple chez Matthieu :

Mt 26, 39 : *Pater mi, si possibile est, transeat a me calix iste. Verumtamen non sicut ego volo sed sicut tu vis.*

Mt 26, 42 : *Iterum secundo abiit et oravit dicens: Pater mi, si non potest hic calix transire nisi bibam illum fiat voluntas tua*¹⁹.

La tradition manuscrite de *L'Estoire* confirme ce rapprochement : il est intéressant de noter que, de façon innovatrice, le ms. 3349 de la Bibliothèque de l'Arsenal (Paris), dorénavant *Ars*, ajoute au texte de [a] le texte « Nonobstan ta volenté soit faicte » (fol. 10r^o). Il s'agit d'une addition d'une seconde main, qui corrige entre les lignes le texte écrit par la main principale et ajoute en marge des précisions. Le texte du manuscrit est assez mauvais, et le texte des citations scripturaires est souvent assez détérioré ; la main “correctrice” ne revient toutefois que sur des passages qui semblent faciles à corriger. Le texte ajouté ici à la citation matthéenne en est un

¹⁹ *Biblia cum Glossa ordinaria*, éd. Martin MORARD et al., in *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, IRHT-CNRS, 2023 [<https://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/livres-liste.php?id=glo>].

bon exemple, tout comme la précision, ajoutée marginalement à la citation du premier psaume, « *Beatus vir qui non abiit...* » (*Ars*, fol. 10v^o)²⁰. La seconde main n'est toutefois pas en mesure de corriger le texte, détérioré, de [b] : « l'estoble a mes yeulx » (*Ars*, fol. 10r^o)²¹.

Mais le cas de [b] nous intéresse davantage. Les éditions scientifiques rapprochent en effet cette citation scripturaire du livre de Michée (Mi 7, 1). Toutefois, le texte vulgate ne correspond pas au texte qu'on lit dans *L'Estoire*. Voici en effet ce que donnent le texte de la *littera communis*, ainsi que la traduction de la *Bible du XIII^e siècle* :

Mi 7, 1 : *Ve mihi, quia factus sum sicut qui colligit in autumnno racemos vindemiae*²².

Bible du XIII^e siècle : Las moi, car je sui comme celui qui quel roisin en gain²³.

La citation scripturaire de *L'Estoire* correspond en revanche à une *alia littera* du texte michéen, c'est-à-dire à une leçon vieille-latine. On trouve en effet le verset de Michée sous une autre forme dans la *Glossa ordinaria*, attestant la circulation de cette leçon chez les auteurs anciens, puisque la glose compile des extraits des commentaires patristiques.

Glossa marginalia ad Ier 15, 10 : *Ve mihi quia factus sum sicut qui colligit stipulam in messe et racemum in vindemia*²⁴.

Glossa marginalia ad Nm 28, 1 : *Heu me, quia factus sum sicut qui congregat stipulam in messe, et sicut racemos in vindemia*²⁵.

La première glose, quoique non attribuée, provient manifestement du commentaire de Jérôme à Jérémie²⁶, tandis que la seconde est attribuée à Origène. De façon tout à fait commune, un texte vieux-latin s'est maintenu dans la *Glossa* par l'intermédiaire des commentaires qu'elle a compilés. On reconnaît dans la leçon vieille-latine « *stipulam in messe* » le texte qu'a traduit *L'Estoire* par « l'esteule en le messon »²⁷. Cela signifie que le prosateur a eu accès au texte michéen de façon médiatisée, ou bien par la tradition indirecte (sous la forme d'une glose, dans un commentaire, etc., comme dans les deux exemples cités) ou par la liturgie. Mais le livre de

²⁰ Voir sur ce passage *infra* p. 12.

²¹ À titre de comparaison, la *Bible du XIII^e siècle* traduit la double prière matthéenne par : « Mon pere, se vostre volenté est, ostez moy cest henap que je ne le boive – c'est a dire : destournez ceste mort, qu'il ne la me conviegne souffrir – ne pour quant ce que je vueil ne soit fait mes ta volenté » ; « Lors ala il derechief et pria disant : Mon père, se cest henap ne puet autrement passer fors que je le boive, ta volenté soit faicte. » (*B¹*, fol. 169v^o).

²² *Biblia cum Glossa ordinaria*, éd. cit.

²³ *B¹*, fol. 125r^o. Pour le mot *gäin* traduisant *vindemia* le DEAF donne les sens secondaires de « moisson », « époque de la récolte ».

²⁴ *Biblia cum Glossa ordinaria*, éd. cit.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ JÉRÔME, *In Hieremiam prophetam libri VI*, recensuit Sigofredus Reiter, CSEL (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*) 59, 1913, vol. III, p. 188.

²⁷ Voir également les nombreuses attestations du texte vieux-latin de Michée dans *Vetus latina database* [<http://apps.brepolis.net.janus.bis-sorbonne.fr/vld/Default.aspx>].

Michée n'est pas massivement utilisé dans la liturgie²⁸. Cela invite à considérer que ce passage du roman a une source précise, c'est-à-dire qu'il n'est pas uniquement inspiré par la mémoire biblique ou cultuelle de l'auteur.

Il nous semble que c'est à l'*Historia Scholastica* de Pierre le Mangeur que puise le romancier. Champenois, élève de Pierre Lombard à Paris puis maître de théologie, le Mangeur aurait achevé cette œuvre avant 1175²⁹. Il s'agit d'un des ouvrages les plus lus du Moyen Âge occidental : on en conserve plus de 800 copies manuscrites, datant du XII^e au début du XVI^e siècle, ainsi que de nombreuses traductions vernaculaires, dont la plus célèbre est la *Bible Historiale* de Guyart des Moulins ; ce nombre élevé en fait « l'œuvre la plus copiée et la plus lue après la Bible, la *Glossa ordinaria* [2700 mss.], les *Origines* d'Isidore de Séville [un millier] et les *Sentences* de Pierre Lombard³⁰ ».

L'*Historia* constitue en effet un véritable manuel biblique : elle est consacrée par Latran IV comme texte de base pour l'étude de la *sacra pagina* aux côtés des *Sentences* de Lombard³¹ et du *Décret* de Gratien. Mais le texte a également circulé de façon précoce en milieu laïque. Parmi les copies les plus anciennes du texte, on conserve un manuscrit remarquable copié pour la bibliothèque des comtes de Champagne entre 1185 et 1200, *Tr*³². Comme le note Agneta Sylwan, éditrice de la partie génésiaque de l'*Historia*, « la préférence de Comestor va à l'exégèse littérale, ce qui lui donne la possibilité d'introduire le résultat de ses recherches scientifiques ou logiques, des calculs ou digressions géographiques, qu'il emprunte à nombre d'auteurs³³ ». Chez le Mangeur, l'histoire sainte est en effet *histoire universelle* : il intègre au récit biblique des *incidentia*, qui constituent des « concordances chronologiques avec l'histoire classique³⁴ ». Son exégèse se caractérise donc, dans la continuité de l'école dite biblique-morale, par un retour à l'*historia* – à la lettre – marqué par l'attention aux *realia* du récit sacré.

²⁸ Voir RÉBEILLÉ-BORGELLA Marie Frey, « La diffusion de la révision hiéronymienne des traductions bibliques dans les livres liturgiques latins (V^e-XII^e siècle) : l'exemple des Douze Prophètes », *Clotho*, 2021, t. 3, p. 167-189.

²⁹ La dédicace à Guillaume aux Blanches-Mains, archevêque de Sens entre 1168 et 1175, fournit un *terminus post quem* à l'achèvement du texte.

³⁰ *Petri Comestoris Scolastica historia. Liber Genesis*, éd. Agneta SYLWAN, Turnhout, Brepols, 2005, CCCM 191, p. XXXII.

³¹ Sur l'hypothèse du rôle de Latran III (1179) dans la diffusion comme texte de base pour l'étude de la *sacra pagina*, voir LONGERE Jean (éd.), *Le Troisième concile de Latran : sa place dans l'histoire. Communications présentées à la table ronde du CNRS, 26 avril 1980*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1982.

³² *Tr* : Troyes, Bibliothèque municipale, ms. 290 (Troyes, ca. 1185-1200). Ce manuscrit est décrit dans le catalogue *Splendeurs de la Cour de Champagne au temps de Chrétien de Troyes. Catalogue de l'exposition présentée à Troyes, Bibliothèque municipale du 18 juin au 11 septembre 1999*, Troyes, Association Champagne historique, 1999.

³³ *Petri Comestoris Scolastica historia. Liber Genesis*, éd. cit., p. XIX.

³⁴ *Ibid.*

Comparons à présent le texte romanesque et la paraphrase biblique de Comestor dans le chapitre 176 de l'*Historia Evangelica*, « De clamore Domini ad Patrem ».

Estoire §31	<i>Historia Evangelica</i> cap. 176
<p>Au jour ke li Sauveres du monde souffri mort, par la qui mort nostre mort fu destruite et confundue et nostre vie restoree pardurablement, a chel jour estoit encore mout peu de gent qui creissent en lui, ne mais ke la glorieuse Virge Puchiele, sa douche mere, et ses disciples, qui a chel jour estoient apielé si « frere ». Et s'il en i avoit des autres qui creissent, mout en i avoit a cler,</p>	
<p>car l'Escriture dist ke, quant il dist : « Biaus Pere, se il puet estre que je ne soustiene pas cheste passion ! » ke il n'en estoit pas si courechies pour l'angoisse del cors comme pour chou ke il veoit ke sa mours n'avoit encore nului rachaté,</p>	<p><i>Clamabat autem Jesus, se derelictum a Patre, non quod deitas separata esset ab humanitate, sed quia ita traditus erat a Patre calamitatibus, quod videbatur derelictus, vel se derelictum a Patre dicit, quia tunc fere inutilis videbatur passio ejus,</i></p>
<p>ne il ne veoit nului qui il eüst conquis par sa mort ke seulement le larron qui li cria le merchi en la crois.</p>	<p><i>quia de toto genere hominum non videbatur quis redimi, nisi latro qui fere solus credebat in eum^A.</i></p>
<p>Et pour cheste cose dist l'Escriture : « Je suis autresi comme chil qui conkeut l'esteule en le messon »</p>	<p><i>Unde dicit Isaias^B « Factus sum sicut qui colligit stipulam in messe ».</i></p>
<p>et ch'est a dire qu'il n'avoit rachaté par sa mort ke le larron qui estoit noiens envers l'autre gent, autresi com li esteule est noiens envers le grain.</p>	<p><i>[Additio. Metaphorice loquitur Isaias cum forte tempore messis proposuit paterfamilias colligere messem, non invenit nisi de spicis stipulam, ita fuit de Christo, cum tempore gratiae deberet messem suam, id est Judaeos, colligere, non invenit, nisi solum latronem fidelem].</i></p>
<p>Et nepourquant il estoit mout de cheus qui avoient le commenchement de croire, mais il ne l'osoient mie faire apiertement, car il doutoient les Juis. Mais deseure tous les couviers creans etc.</p>	<p><i>Et in Psalmo^C « Singulariter sum ego donec transeam » excepta beata Virgine quam etiam tunc credidisse credimus, in hujusmodi enim semper ipsa excipitur.</i></p>

^A Nous avons préféré le texte *nisi latro qui fere solus credebat in eum* représenté par **Tr Tro** (qui fait porter *solus* de façon adverbiale sur *credebat*, insistant sur le thème de la solitude du Christ) au texte *nisi solus latro qui credebat* porté par le plus ancien ms. **P³⁵**.

³⁵ **P** : Paris, BnF lat. 16943 (Corbie, a. 1183) ; **Tro** : Troyes, Bibliothèque municipale, ms. 226 (Troyes *ad usum claravallensem*, tournant du XIII^e siècle).

^B La fausse attribution de la citation scripturaire à Isaïe est peut-être due à une confusion entre différents versets parallèles.

^C Le recours au Psautier est motivé par le fait que la parole du Christ (« *Hely vel Heloy lamma sabacthani* ») ici glosée par le Mangeur vient du Psautier (Ps 21, 2).

Les deux extraits mis en parallèle renvoient, de façon hypertextuelle, au même passage évangélique : il s’agit dans les deux cas de paraphrases de la Passion. Comme nous l’avons mentionné, la première citation scripturaire [a] renvoie à la prière du jardin des Oliviers, c’est-à-dire à un lieu parallèle à la déploration en Croix que glose Comestor. Ce que le texte de *L’Estoire* nomme *l’angoisse del cors*, n’est autre qu’une proposition interprétative – rejetée – qui voit dans ces prières l’expression de la désespérance du Christ à l’idée de la mort. Ces passages ont fortement mobilisé les commentateurs, car ils présentent un lieu de difficulté à partir duquel s’élabore le contenu doctrinal (par exemple, dans les passages qui nous occupent, la signification et la portée de l’humanité du Christ). Dans *L’Estoire* comme chez le Mangeur, la dialectique interprétative se déploie par apophasie grâce aux structures corrélatives, d’une manière typique de l’apologétique – et dans sa continuité, de la pastorale (« Il n’estoit pas si coureché par l’angoisse del cors comme pour che que *etc.* » ; « *non quod deitas separata separata esset ab humanitate, sed quia etc.* »).

Ce rapprochement jette sur le roman de nouvelles perspectives de lectures. Considérons ainsi la suite immédiate du passage qui introduit au pied de la Croix le personnage de Joseph d’Arimathie, mis en parallèle avec le texte du Mangeur (*Historia Evangelica*, cap. 180, « de Sepultura Domini ») :

<i>Estoire §31-32</i>	<i>Historia Evangelica cap. 180.</i>
...car il doutoient les Juis. Mais deseure tous les couviers creans parole li sainte escriture du Graal d’un gentil home, d’un chevalier qui estoit a che tans, qui avoit non Joseph de Arimathie.	<i>Cum autem sero factum esset, Joseph decurio, id est, unus de ordine curiae, ab Arimatha,</i>
Arimathie estoit une cités en la terre de Ramathe, outre le flun Jordain, et si dist la Letre ke ele fu Elchane, le pere Samuel.	<i>quae est Ramatha, civitas Helcanae patris Samuelis,</i>
De chele chité fu nes Joseph, mais il s’en estoit venus en Jherusalem bien .VII. ans devant che ke Jhesucris fu mis en la crois. Et mout estoit piteus et dous et de grant religion	<i>dives et justus,</i>
et si avoit receü la creanche Jhesucrist, mais il n’en osoit faire	<i>de quo etiam quidam putant conscriptum esse psalmum: « Beatus</i>

samblant, ke li Juif ne l'ochesissent [...] Et de lui parole li premiere saume du Sautier, qui dist : « Li hom est boineüres qui ne s'acorde pas ne ne consenti au conseil des felons et qui ne vaut aler par la voie as pecheours. »	<i>vir », quia non consensit actibus et consiliis aliorum, petiit a Pilato corpus Jesu, quia et ipse discipulus erat Jesu sed in occulto^A.</i>
Ichist Joseph estoit en Jherusalem et sa feme et uns siens fiex qui ot non Josephés.	<i>Venit quoque cum eo Nicodemus, ferens myrrhae et aloes quasi libras centum.</i>
Et sachiés ke che ne fu mie chil Josephés qui l'Escriture trait si sovent a tesmoing, anchois fu uns autres qui ne fu mie mains letrés de chelui.	∅

^A Nous préférons la leçon des plus anciens manuscrits *P Tr Tro* : *petiit a Pilato corpus Jesu, quia et ipse discipulus erat Jesu sed in occulto*. Le texte de la Patrologie Latine porte un saut du même au même sur *Jesu* qui change sensiblement le sens de la proposition : *petiit a Pilato corpus Jesu, sed in occulto*.

Ce passage comporte toujours une forte concentration de citations scripturaires avec balisage énonciatif : la source est soulignée respectivement par les formules « si dit la Lettre », « de lui parole li premiere saume du Sautier, qui dist », « qui l'Escriture trait a tesmoing ».

L'origine de Joseph est ainsi rapportée à *la Letre*. Mais que dit exactement *la Letre*, comprise de façon restreinte comme le texte biblique ?

I Sm 1, 1 : *Fuit vir unus de Ramathaim Sophim, de monte Ephraim, et nomen ejus Helchana.*

Glossa marginalia ad RAMATHAIM : *Sophim civitatem habitabat que est in regione Thanitica iuxta Diospolim unde fuit Ioseph qui in evangelio ab Arimathia esse dicitur³⁶.*

L'Estoire reprend donc les données des Livres historiques de la Bible, mais elle le fait, semble-t-il, par la médiation du texte de Comestor qui dépend bien sûr de la glose. La *Letre* mentionnée par le texte romanesque est alors l'*Historia Scholastica* elle-même. La notation de *L'Estoire* sur Josephés, fils de Joseph d'Arimatee, évidemment absente du texte de Comestor, prend alors tout son sens (« Sachiés ke che ne fu mie chil Josephés qui l'Escriture trait si sovent a tesmoing »). Par « l'Escriture », *L'Estoire* désigne en réalité l'*Historia Scholastica*, et entend distinguer le personnage romanesque central dans son récit de Flavius Josèphe, « chil Josephés », qui se trouve être une des sources principales de l'*Historia*, nommée de façon fréquente. À partir des informations précises de l'historien juif, le Mangeur enrichit les données bibliques qui forment le cœur, mais non l'intégralité, de l'*histoire sainte* qu'il entreprend de relater³⁷. La mise en garde au lecteur, introduite par « sachiés », ne prend donc sa pleine

³⁶ *Biblia cum Glossa ordinaria, éd. cit.*

³⁷ Voir CLARK Mark J., *The Making of the Historia scholastica, 1150-1200*, Toronto/Turnhout, Pontifical Institute of Mediaeval Studies/Brepols, 2015.

justification que depuis le point de vue d'un prosateur travaillant à partir d'un matériau préexistant qui mentionne régulièrement le nom de *Josephus*.

Catherine Nicolas avait déjà montré que l'auteur des *Antiquités judaïques* était une référence à l'horizon de *L'Estoire*, par un effet de résonance onomastique, mais surtout du point de vue de la poétique du récit. L'ambition neuve de l'écriture en prose arthurienne advient « à une époque où l'historien rencontre l'exégète³⁸ », et « le personnage de Joséphés apparaît comme le lieu où se cristallise l'autorité interne du roman avec pour horizon Joseph d'Arimathie, son père, et Flavius Josèphe, *cil qui traist l'estoire a tesmoing*³⁹ ». La distinction entre les deux personnages se fait à partir d'une comparaison qui n'est pas en défaveur du personnage romanesque puisque Joséphés, le premier évêque, est un *letrés* à la hauteur de Josèphe – et donc de l'éminente dignité prêtée dans le roman à la fonction épiscopale. L'hypothèse de C. Nicolas nous paraît d'autant plus convaincante à l'aune des preuves philologiques que nous avons versées au dossier des sources de *L'Estoire*.

Revenons enfin à ce qu'apporte la source à la création du personnage de Joseph. *L'Estoire* affirme que « de lui parole li premiere saume du Sautier ». Cette interprétation du Psautier, qui voit en Joseph le *beatus vir*, se trouve déjà dans l'*Historia* dont le texte précise avec neutralité : « *de quo [Joseph] etiam quidam putant conscriptum esse psalmum* ». Qui sont exactement ces *quidam* ? Augustin interprète le premier psaume de façon exclusivement christologique dans les *Enarrationes in Psalmos*⁴⁰ ; mais Jérôme énumère six opinions au sujet du sens général du psaume dans les *Commentarioli in Psalmos*, sans préjudice du sens christologique. Il conclut par une lecture tropologique : « *generaliter de iusto viro dicitur*⁴¹ ». Dans le *Breviarium in Psalmos, ad. loc. Beatus... impiorum*, après avoir énuméré des interprétations de la *beatitudo* initiale, Jérôme mentionne l'interprétation ancienne de Tertullien : « *Tertullianus, in libro de Spectaculis, asserit hunc psalmum et de Joseph posse intelligi, qui corpus Domini sepelivit, et de his qui ad spectacula gentium non conveniunt*⁴² ». Le premier psaume fait donc l'objet, dès les premiers temps du christianisme, d'une pluralité d'interprétations, qui ne privilégie pas systématiquement la lecture christologique – pourtant dominante dans l'apologétique des Églises anciennes.

³⁸ NICOLAS Catherine, « Joséphés ou la Lettre de la Passion. Écriture de l'*estoire* et lecture historique dans l'*Estoire del Saint Graal* », in Ludmilla EVDOKIMOVA et Victoria SMIRNOVA (dir.), *L'Œuvre littéraire du Moyen Âge aux yeux de l'historien et du philologue*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 131-144, cit. p. 143.

³⁹ *Ibid.*, p. 137.

⁴⁰ « *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum : de Domino nostro Jesu Christo, hoc est homine Dominico, accipiendum est* » (AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, éd. *Patrologia latina*, vol. 36, col. 67).

⁴¹ *Anecdota Maredsolana, vol. III, pars I. Sancti Hieronymi presbyteri commentarioli in psalmos*, éd. Dom Germain Morin, Maredsous, 1895, p. 3.

⁴² JÉRÔME, *Breviarium in Psalmos*, éd. *Patrologia Latina*, vol. 26, col. 823.

On retrouve la trace de cette pluralité dans les *tituli* des psaumes, c'est-à-dire les "têtes" des psaumes composées en séries dès le III^e siècle pour remplacer les titres hébreux sentis comme inadaptés au christianisme⁴³ :

Série I : *De Joseph dicit, qui corpus Christi sepelivit.*

Série II : *Primus psalmus ad Christi pertinet sacramentum ; ipse est enim perfectus vir qui numquam abiit in consilio impiorum.*

Série III : *Psalmus iste cum generaliter de omnibus sanctis, specialiter de Joseph dicit qui corpus Domini sepelivit.*

Série IV : *Hortatio pietatis et exhortatio contrarii.*

Série V : *Primus psalmus ostendit quod ipse [Christus] sit lignum vitae.*

Série VI : *Iste psalmus ideo non habet titulum : qui capiti nostro Domino Salvatori, de quo absolute dicturus est, nihil debuit praeponi. Sanctam enim eius Incarnationis vitam impiorumque ultiones insinuat.*

L'interprétation du *beatus vir* par Joseph dont hérite Comestor est bien représentée dans les *tituli* par les séries I et III. Elle n'est donc pas une invention de *L'Estoire* destinée à valoriser son personnage principal, mais lui préexiste, quoiqu'elle soit plus appuyée que dans l'*Historia Scholastica* car elle offre à la « haute estoire del Graal » une remarquable justification de son personnel narratif.

Conclusion

Nous avons voulu montrer que la citation scripturaire constitue un point de détail textuel à partir duquel éclairer la genèse – toujours trop mal connue – des romans de la Vulgate. Les "lieux bibliques" isolés dans le roman constituent les vestiges d'une tradition herméneutique savante dont dépendent les textes littéraires. À cet égard, ils ouvrent une fenêtre sur les conditions concrètes de la composition des premières proses arthurienne. L'apport de la source identifiée tient alors d'un point de vue philologique en une tradition textuelle externe à l'aune de laquelle il paraît envisageable de reprendre les propositions stemmatiques de Jean-Paul Ponceau sur *L'Estoire*. Prises comme des *loci critici*, les citations scripturaires forment alors des points de contacts entre plusieurs massifs textuels, hétérogènes mais reliés par l'effort d'une écriture littéraire qui démarque l'écriture du sacré.

⁴³ La composition des six séries s'étendrait sur trois siècles, les premiers éléments des séries remontant au III^e siècle : la composition de la série I (dite de saint Colomban, elle a subi l'influence de Tertullien) entière est peut-être tout aussi ancienne ; dès le IV^e siècle existent la série IV (traduite d'Eusèbe) et peut-être la série V (exclusivement christologique et inspirée d'Origène) ; du V^e siècle datent les séries III (inspirée de Jérôme) et II (dite de saint Augustin de Cantorbéry) ; la plus récente est la série VI (attribuée à Bède, résumant Cassiodore). Voir Dom SALMON Pierre, *Les « Tituli Psalmorum » des mss. latins*, Collectanea Biblica Latina, 12, 1959.

L'exemple du début de *L'Estoire* montre que le roman arthurien renvoie, sous la dénomination de « la Letre », ou « l'Escriture », à un avant-texte qui n'est pas proprement « la » Bible, mais un texte parabiblique – une paraphrase biblique, montée sous la forme de l'histoire sainte – qui en tient lieu. Cela n'a rien d'étonnant, dès lors qu'on a rappelé l'importance de l'*Historia scholastica* dans les écoles : elle constitue le texte de base pour l'étude de la *sacra pagina* probablement dès le tournant du XIII^e siècle, de façon analogue à la Bible glosée. Voilà le lecteur moderne averti : le texte biblique est une réalité plurielle et bien plus fuyante que ne le laisserait soupçonner la sacralité de sa Parole. Comment, alors, ne pas nourrir le soupçon que la « vraie bouche del maistre » à laquelle renvoient certains passages de *L'Estoire* et de la *Queste del Saint Graal*, aurait partie liée, peut-être autant qu'avec le Christ – c'est-à-dire le Verbe –, avec le *magister Historiarum*, le « maistre en hystoires » à l'école duquel s'est instruite toute l'exégèse médiévale ?