

## Les origines orientales de la Légende du Graal : évolution des thèmes dans le cadre des cultures et des cultes

Silvestro Fiore

---

### Citer ce document / Cite this document :

Fiore Silvestro. Les origines orientales de la Légende du Graal : évolution des thèmes dans le cadre des cultures et des cultes.  
In: Cahiers de civilisation médiévale, 10e année (n°38), Avril-juin 1967. pp. 207-219;

doi : <https://doi.org/10.3406/ccmed.1967.1414>

[https://www.persee.fr/doc/ccmed\\_0007-9731\\_1967\\_num\\_10\\_38\\_1414](https://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_1967_num_10_38_1414)

---

Fichier pdf généré le 24/03/2019

## MÉLANGES

### Les origines orientales de la Légende du Graal : évolution des thèmes dans le cadre des cultures et des cultes

Si le moyen âge littéraire vit dans le Graal une nouvelle fleur poétique, le moyen âge « théosophique » continuait en réalité une procession mystique et une « quête » dont l'esprit constitue le filon le plus obscur et le plus inexploré, car il représente la branche spirituelle la plus éloignée de la pensée occidentale proprement dite. Entre les conceptions liées au Graal et l'atmosphère idéologique des épopées médiévales il y a fondamentalement la même distance que celle qui, dans le champ théologique, sépare les doctrines anténicéennes des enseignements post-nicéens. Pour déterminer la perspective littéraire réelle du Graal, il nous faudra donc en considérer le cadre ésotérique.

Lorsque l'on examine les étapes intellectuelles du moyen âge roman, il apparaît que le XIII<sup>e</sup> s. constitue un tournant décisif dans l'histoire de la civilisation occidentale. Durant plusieurs siècles, en effet, l'esprit de l'Orient, dont les influences s'étaient manifestées tout au long de la structure impériale romaine, avait dominé l'attitude mentale, depuis les controverses christologiques du V<sup>e</sup> s. jusqu'au platonisme de l'école de Chartres. Ce fut seulement après la création des premières Universités, l'entrée triomphale de l'aristotélisme et l'établissement de l'Inquisition, que l'esprit médiéval s'engagea, finalement, dans le sentier qui devait mener à la victoire définitive de l'Occident, celle de la Renaissance. A l'encontre des philosophes grecs, l'érudit médiéval ne recourait point à un rationalisme objectif lorsque le problème métaphysique se présentait. Jusqu'à ce que la liberté scientifique de la pensée eût été reconquise durant la grande révolution intellectuelle du XVI<sup>e</sup> s., une profonde révérence et l'acceptation absolue entouraient toute assertion regardant le divin ; le seul critère pour discerner la vérité demeurait toujours la concordance ou la divergence par rapport aux enseignements de l'Église. Cette attitude nous explique le choix médiéval des auteurs constituant les programmes scolaires, dont les listes présentent côte à côte les noms d'illustres écrivains et ceux d'obscurs épigones, sans aucune distinction quant à leur valeur poétique, spirituelle ou stylistique. Bien au contraire on négligeait souvent les auteurs du « beau siècle d'Auguste » pour révéler les écrivains chrétiens ou païens de la basse époque<sup>1</sup>. Le moyen âge continuait ainsi par « Wahlverwandschaft » religieuse, à suivre les chemins que le judaïsme avait battus lorsque, par aversion politiquement motivée envers toute œuvre romaine, il s'attachait au courant syncrétiste gréco-judéo-oriental de l'âge hellénistique en excluant d'emblée, ou presque, le classicisme occidental. Cette tendance médiévale, temporairement assoupie durant l'apogée carolingien, fut de nouveau stimulée par les apports orientaux, à l'époque où les croisades relièrent l'Occident au Moyen-Orient et à Byzance. La nouvelle vague d'influences asiatiques au XII<sup>e</sup> s. ramena les peuples européens sur les sentiers syncrétistes, encore apparents si l'on examine les superstitions, cérémonies et imageries de l'Occident<sup>2</sup> : malgré les luttes menées par le christianisme contre les religions gréco-orientales à mystères, dans les replis des sectes ésotériques<sup>3</sup> demeuraient des vestiges et des souvenirs

1. Selon la liste de Konrad von Hirsau, l'on étudiait assidûment des auteurs comme Stace, Perse, Juvenace et Sédulius ; d'Horace, l'on ne lisait que l'*Ars poetica* et les Satires ; Ovide était limité aux *Fastes*, aux *Pontiques* et aux *Remedia amoris* ; de Cicéron, l'on connaissait seulement les dialogues *De amicitia*, *De senectute*, *De oratore* ; l'*Illiade* existait sous la forme d'une médiocre réadaptation latine datant du I<sup>er</sup> s. ; Ésope était représenté par le *Romulus* (Collection de fables en prose) et les distiques d'Avianus.

2. S. FIORE, *La ténison en Espagne et en Babylonie : évolution ou polygenèse ?*, dans « Actes du IV<sup>e</sup> Congr. internat. de littér. comparée (La Haye, 1965) », p. 982-992.

3. Particulièrement les sectes à tendance manichéenne des cathares (albiges en France, *gazzari* en Italie), des bogomiles (dans l'Europe slave) et des *alumbados* (en Espagne).

rappelant ces mêmes cultes, dont les autels, soit en pays roman soit en pays germanique, dévoilaient encore par leurs dalles votives les noms des adorateurs<sup>4</sup>. Les nombreux cultes hellénistiques avaient été constitués par les différents stages d'un syncrétisme où les diverses branches s'entrelaçaient, et reliaient aux anciennes croyances grecques les rites primitifs orientaux dédiés à la Fertilité, unissant ainsi les éléments d'une commune source pré-aryenne et pré-sémitique. Mais ces religions n'auraient jamais fourni un attrait à l'intellectuel gréco-romain si le mysticisme indo-persan ne les avait bigarrées de ses florissantes spéculations ; en effet, l'ancien acte magique originellement célébré au Moyen-Orient pour le bénéfice terrien de la communauté était devenu, à l'époque hellénistique, un rite secret et individuel, qui ne visait plus la fertilité dans la famille, le bétail ou les champs, mais le salut spirituel moyennant la participation à l'immortalité divine. Les talismans et les rites d'un âge préhistorique acquièrent alors un sens symbolique dont la valeur rachetait la répugnante crudité primitive, oblitérée par la nouvelle interprétation céleste.

La diffusion des cultes hellénistiques s'accompagna d'une vague d'ascétisme ; ici, également — comme pour les talismans et les rites — il y eut osmose entre les anciennes cérémonies orientales et les idées indo-persanes. Le Veda et l'Avesta nous présentent en effet pour la première fois la notion de l'âme « élément spirituel emprisonné par le corps » ; dès lors, l'esprit humain aspira au rejet des entraves terrestres et, en cet envol vers Dieu, la chasteté vint à constituer la forme idéale de libération. D'autre part, les anciennes religions orientales avaient aussi connu une chasteté, cependant différemment motivée et réservée à la plus haute caste sacerdotale<sup>5</sup>, dont les prêtres et les prêtresses se vouaient à la continence en signe de leurs liens nuptiaux avec les divinités. Lorsque, à l'époque hellénistique, le *hieros gamos*, autrefois rite représentatif de magie sympathique, s'effaça pour faire place à l'extase spirituelle symbolisant l'association individuelle avec les dieux, l'état de divin époux ou divine épouse fut accessible à tout pieux croyant qui désirait être initié au culte secret. La condition de chasteté, que le néophyte avait à remplir autrefois, devint inextricablement liée à l'exigence d'ascétisme imposée par l'éthique dualiste zoroastrienne.

La littérature médiévale des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> s. démontre que les principaux courants religieux n'avaient subi aucun changement fondamental depuis les débuts du premier millénaire chrétien ; tout comme saint Alexis ou Marie l'Égyptienne, le pieux chrétien cherchait encore, par l'abnégation et la chasteté, à rejoindre le ciel et à libérer ainsi son âme de l'indigne prison terrestre. Quoiqu'il eût constamment lutté pour la suprématie vis-à-vis des religions à mystères hellénistiques, le christianisme avait néanmoins absorbé dans sa structure propre quelques détails d'origine païenne, qui affluèrent aux abords du deuxième millénaire, lorsque les tensions dues aux premières persécutions se furent suffisamment apaisées. Ainsi, durant le haut moyen âge, le néoplatonisme devint acceptable et constitua même la base favorite de la philosophie chrétienne<sup>6</sup>. Les enseignements païens de l'antiquité, touchant les espoirs messianiques des peuples orientaux vaincus, furent interprétés comme des voix prophétiques annonçant le Christ, et tracèrent des filons par lesquels plusieurs doctrines hétérodoxes se glissèrent dans la littérature ecclésiastique<sup>7</sup>. Une certaine similitude entre les sectes chrétiennes et les sectes gréco-orientales, surtout visible dans la similitude de leurs idéaux éthiques et de leurs cérémonies rituelles, facilita aussi, dans une grande mesure, l'assimilation d'éléments originellement différents, et fit qu'au seuil du XII<sup>e</sup> s. les traditions païennes étaient encore vivantes en Europe<sup>8</sup>.

4. Dea Syria : cf. L. BRÉHIER, *Les colonies d'Orientaux en Occident au commencement du moyen âge*, dans « Byzantin. Zeitschr. », t. XII, 1903, p. 1 et ss. ; *Inscriptiones graecae*, éd. KAIBEL, XIV, 2540 ; *C.I.L.*, VII, 759. — Isis : cf. DREXLER, *Kultus der ägyptischen Gottheiten in den Donauländern*, 1890 ; Id., dans « Zeitschr. f. Numismatik », t. XIII, p. 299 ; Id., dans « Wiener Numismatik Zeitschr. », t. XXI, p. 1-234 ; ARNOLDI, dans « Bonner Jahrbücher », t. LXXXVII, p. 33 ; ERMAN/HÜLSEN, *Osiris Antinous*, dans « Römische histor. Mitteil. », t. XI, 1896, p. 113-130 ; *C.I.L.*, I, 4007, X, 1781. — Mithra : F. BEHN, *Das Mithras-Heiligtum zu Dieburg*, dans « Römisch-german. Forschungen », t. I, 1929 ; G. LÖSCHKE, *Mithrasdenkmäler von Trier*, dans *Trierer Heimatbuch, Festschrift zur Rheinischen Jahrtausendfeier*, 1925, p. 311 ; F. FREMERSDORF, *Spuren eines Mithras-Heiligtums in Köln*, dans « Germania », t. XIII, 1929, p. 55 et ss., 133 et ss. ; *C.I.L.*, XII, 5697, 3 (Arles) ; XIII, 175 et ss., 1782 (Lyon) ; XII, 405 (Marseille) ; XII, 4321 et ss. (Narbonne) ; XII, 1744 (Valence) ; XII, 1827 (Vienne) ; II, 5521 (Cordoue) ; II, 805 (Minorque) ; V, 5814, 5862, 5881 (Milan) ; XII, 405 (Rome) ; X, 6423 (Circée) ; X, 3809 (Capoue). — Voir PAULY-WISSOWA ; F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1906 ; cf. aussi J. SEZNEC, *La survivance des dieux antiques*, Londres, 1940 (« Studies of the Warburg Institute », 11).

5. Cf. *Code d'Hammurabi*, § 144, dans *Ancient Near Eastern Texts*, éd. J.B. PRITCHARD, Princeton, 1955, p. 172 ; et le *Texte sapientiel babylonien* (I<sup>er</sup> millénaire av. J.-C.), *ibid.*, p. 427.

6. Cf. le *Katà Christianon* où Porphyre, disciple de Plotin, réfute la foi chrétienne.

7. Ainsi l'oracle égyptien du Potier (III<sup>e</sup> s. av. J.-C.), l'oracle persan de Hystaspes (III<sup>e</sup> s. av. J.-C.), le livre hébraïque de *Daniel*, chap. XI (approximativement 165 av. J.-C.).

8. Cf. mon article (à paraître dans « Roman. Forsch. ») concernant le fond helléno-oriental de la chevalerie et de l'amour courtois.

L'osmose entre les vestiges spirituels gréco-orientaux et la pensée médiévale chrétienne trouve un parallèle identique dans le monde musulman, où le prophète Mahomet, vis-à-vis des autres religions, prend une attitude très semblable à celle de Montanus<sup>9</sup>. Les Frères de la Pureté, au x<sup>e</sup> s., engloberont dans leur encyclopédie, sous un vernis islamique, les éléments de l'antiquité orientale fusionnés avec les conceptions persanes et judaïques ; Al-Hallāg, de son côté, avait déjà mené son mysticisme à la tombe et, comme saint Bonaventure, élevé la spiritualisation vers le ciel par l'identification humaine avec Dieu<sup>10</sup>.

Au nombre des témoignages les plus impressionnants qui prouvent la survivance des traditions païennes en plein christianisme, nous pouvons admettre le cycle constitué par les histoires du Graal. Les premiers exemples apparaissent au temps où les croisades ravivaient chez les Occidentaux un intérêt latent pour l'Orient mystérieux, et les dernières traces de la légende se perdent lorsque l'Inquisition entre en lice. Ce même cadre chronologique enferme à la fois la floraison et la fin du gnosticisme érudit dans le milieu des clercs. En effet, légende et gnosticisme étaient voués à l'extinction, dès lors que l'Église s'était décidée à entraver l'incursion d'idées orientales pré-chrétiennes dangereuses pour sa propre structure dogmatique, et à promulguer la fusion de sa théologie avec la philosophie aristotélicienne dont les chemins s'avéraient plus rassurants.

Le Graal et son énigme ont intrigué longtemps les érudits médiévistes de toute tendance. Une interprétation comparant le conte aux légendes celtiques et notamment à l'histoire de Peredur s'est montrée insuffisante, malgré de récents efforts pour déduire presque tout détail de la tradition galloise, irlandaise ou armoricaine<sup>11</sup>. Également peu concluante s'est avérée l'hypothèse qui, dans la plus ancienne version française du *Perceval* inachevé, voit un Chrétien de Troyes symboliser *ex nihilo* les croyances de « son Église »<sup>12</sup>. L'origine orientale de la légende du Graal a tout d'abord été mise en avant par Jessie Weston, dont la théorie suppose une connexion entre les anciens cultes de végétation et les rites adonisien, que les groupes occultistes auraient secrètement transmis<sup>13</sup>. D'autres érudits se sont penchés sur la Perse sassanide ou encore sur le monde musulman pour y déceler une source ésotérique<sup>14</sup>.

Afin de mieux juger — à la lumière de nouvelles illustrations — par quelle branche orientale les courants parallèles anciens ont pu atteindre les rivages occidentaux, nous allons au préalable esquisser rapidement la trame fondamentale dont s'inspirent les multiples contes du Graal.

Le personnage principal est sans aucun doute le « Roi pêcheur », selon Wolfram, nommé *Anfortas* ; une grave blessure le rend invalide et le plonge dans une prostration presque mortelle. Il attend, avec espérance et anxiété, la venue d'un chevalier rédempteur qui (sous certaines conditions), brisera l'enchantement et fera ainsi naître en lui une nouvelle vigueur. L'agonie royale se reflète dans la détresse accablant chevaliers, cour et pays ; la joie ne règne plus et les champs désormais arides ne fournissent aucune végétation. Tous ces maux ont été causés par un ennemi mystérieux, fauteur de la blessure fatale, et pernicieux prétendant au trône. Alors que chez Chrétien, ce rival apparaît seulement à l'arrière-plan comme « nécromancien » — seigneur du « Chastel merveil » et du « Lit périlleux », — le *Perlesvaus* en identifie bien plus distinctement le rôle qui incombe au « Roi del chastel mortel » frère hostile d'Anfortas ; l'intrigant adversaire, plein de « felonie et malvaistié », « ... calenge le roi Pescheor..., le saintisme Greal et la lanche ». Quant à Wolfram, il nous présente Klinschor — seigneur du lit merveil — aussi perfidement intéressé à

9. Montanus, aussi bien que Mahomet (à ses débuts), avait la conviction d'être la voix même du Paraclet, annoncée par le Christ, et destinée à compléter la révélation divine.

10. Cf. la fameuse assertion d'al-Hallāg : « Je suis Allah ! » (« Anā l-ḥaqq » = Je suis la Vérité).

11. Cf. particulièrement l'étude de R.S. LOOMIS, *The Grail: From Celtic Myth to Christian Symbol*, New York, 1963.

12. U.T. HOLMES et M.A. KLENKE, *Chrétien, Troyes, and the Grail*, Chapel Hill, 1959.

13. J. WESTON, *The Legend of Sir Perceval*, Londres, 1906 ; ID., *The Grail and the Rites of Adonis*, dans « Folklore », septembre 1907.

14. A.U. POPE, *Persia and the Holy Grail*, dans « Literary Review », t. I, 1957, p. 57-71 ; P. PONSOT, *L'Islam et le Graal*, Paris, 1957 ; une récente tentative pour relier le Graal à l'Orient est due à H. et R. KAHANE, *Proto-Perceval and Proto-Parzival*, dans « Zeitschr. f. roman. Philol. », t. LXXIX, 1963, p. 335-342. Leur thèse proclamant une dérivation linéaire des *Métamorphoses* d'Apulée et du *Corpus hermeticum* ne saurait nous convaincre. Le seul détail valable, la déduction étymologique du nom « Trevezent » à partir de Trismegistos et Treble-Escient, est cependant trop faible pour constituer une preuve des liens que le *Parzival* aurait avec les écrits hermétiques. Un raisonnement linguistique s'avère à soi seul insuffisant lorsqu'il s'agit de démontrer l'origine d'une intrigue (en ce cas, celle du *Parzival*) comme étant le fruit des traités d'Hermès, dont les spéculations théosophiques ne contiennent absolument pas la trame que nous cherchons. L'étymologie de Trevezent pourrait au contraire nous amener à la connexion du personnage avec son parallèle mythique des légendes égyptiennes, le dieu Toth qui, dans les œuvres grecques, portait justement le nom de Trismegistos.

la possession du Graal ; le poème allemand offre en outre un détail supplémentaire : l'ennemi royal est atteint d'une infirmité étrangement semblable à celle dont souffre le roi alité<sup>15</sup>.

Nous rencontrons dans les méandres des divers textes maintes particularités concernant le rival mystérieux ; de même que les attributs du Roi pêcheur sont parfois distribués entre plusieurs personnages distincts<sup>16</sup>, de même les caractéristiques de l'adversaire donneront naissance à différents rôles parallèles<sup>17</sup>, parmi lesquels celui d'un mauvais génie « rouge ».

Ce chevalier vermeil sera tour à tour le meurtrier de Gahmuret<sup>18</sup> ou bien l'insidieux Ither<sup>19</sup>, ou encore le sinistre prétendant au trône d'Arthur<sup>20</sup>, et enfin le funeste génie que Perceval tuera<sup>21</sup>. D'après le *Perlesvaus*, nous aurons même deux perfides meurtriers, le « géant rouge » et le « chevalier rouge de la Forêt profonde », dont Perceval devra tirer vengeance<sup>22</sup>.

Le rôle rédempteur incombe à un jeune héros qui, fils posthume de Gahmuret, passe dans la solitude absolue une enfance entourée de prudence et d'anxiété maternelle. Une fois atteint l'âge adulte, Perceval, ayant brisé les chaînes de l'isolement, accomplit deux exploits : il vengera son père contre le meurtrier rouge, et il rendra au Roi pêcheur ainsi qu'au pays leur originelle vigueur par un acte de compassion semblable à un rite magique. Ensuite il accèdera au trône royal comme un successeur bien-aimé. Durant ses épreuves, le jeune et vaillant chevalier trouve la chaude amitié et les bons conseils d'un sage ermite, son oncle. Chez Wolfram, Parzival a également pour bienveillant compagnon son demi-frère Feirefiss (fils de Gahmuret et de la reine Belakane), caractérisé par sa silhouette mi-noire, mi-blanche<sup>23</sup>. Les prototypes orientaux nous présenteront exactement ces mêmes détails.

Plusieurs siècles auparavant, un conte tout à fait identique avait alimenté spirituellement l'Égypte, plein centre de l'Orient hellénistique ; les écrivains grecs et latins en ont rapporté les données, puisées dans l'ancienne légende cultuelle d'Isis et Osiris, dont la popularité fut immense durant les premiers siècles chrétiens. Ici, les deux antagonistes royaux sont le « dieu du Nil », « puissance régénératrice conférant vigueur et végétation » — Osiris, — et son frère hostile « Set » ou « Typhon », « le rouge seigneur du soleil brûlant, du feu ténébreux et de l'aride espace désertique »<sup>24</sup>. Le funeste « Typhon rouge » cherche lui aussi à usurper le trône ; il mutile donc son frère et le rend impuissant (nous verrons plus tard ses méfaits sinistres par rapport à ceux du chevalier rouge européen). Osiris, inanimé, demeure dans l'attente que le jeune Horus, fils posthume, vienne le libérer de sa prostration mortelle. Ce dernier, encore enfant, est anxieusement caché par Isis, sa mère, qui trouve l'isolement entre les roseaux touffus du Nil. Le rédempteur, une fois grandi, brise les liens de la solitude, rencontre l'insidieux ennemi, le mutile, puis le tue<sup>25</sup>. Osiris est désormais libéré de l'enchantement mortel ; un rite magique et les compatissantes lamentations adressées à son corps lui redonnent sa vigueur primitive, tandis que les champs se réveillent, redeviennent fertiles et se couvrent d'une nouvelle végétation. Horus accède au trône paternel, comme successeur légitime. Le jeune héros, tout au long de ses exploits, trouve aussi conseil, affection et soutien chez son oncle Toth, prêtre magicien. En plus, l'étrange parallèle avec Feirefiss nous revient ici également accompagné de la bienveillante amitié existant entre le courageux libérateur et son demi-frère Anubis, « au visage en partie

15. *Parzival*, 657, 8-25. L'infirmité de Klinschor ne cause cependant point la même prostration mortelle ; elle confère plutôt une habileté magique (658, 2-5).

16. Par exemple Mordrain (*Queste*) ; Bron (*Didot Perceval*) ; Pellehan (*Estoire*) ; le père de Pelles (*Lancelot* en prose) ; le Roi mutilé sans nom (*Queste*) ; Messios (*Perlesvaus*) ; Boon roi du désert (Manessier) ; illustre cadavre gisant sur une civière (Première continuation) ; le père de « Alains li Gros » et grand-père de Perceval (ms. Berne 113) ; le père de Perceval (*Sir Percyvelle*).

17. Ainsi le nécromancien, maître du « Chastel merveil » et du « Lit perilleux » (Chrétien) ; le Roi du chastel mortel (*Perlesvaus*) ; Klinschor, magicien et maître du Chatel merveil et du Lit merveil (Parzival) ; Klingsor, magicien (*Wartburgkrieg*) ; Partinal, maître de la Tour rouge (Manessier) ; le Chevalier vermeil (Chrétien).

18. Il tue le père de Perceval dans *Sir Percyvelle* et *Tristan* (en prose) ; il le blesse gravement dans *Perlesvaus*.

19. *Parzival*, Ither est ici le beau-frère de Gahmuret.

20. *Parzival*, 146, 20-30.

21. *Ibid.*, 155, 1-14.

22. *Perlesvaus*, XI, 9836 ; X, 8692.

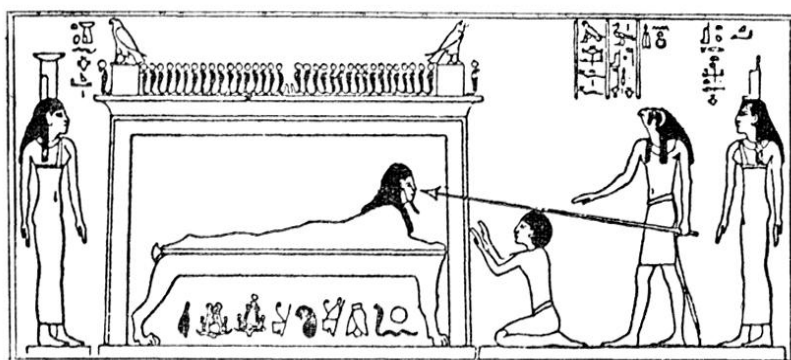
23. *Parzival*, 57, 15-18 ; 747, 26-28.

24. HÉRODOTE, *Histoires*, II ; PLUTARQUE, *De Iside et Osiride* (*Moralia*, 351-384) ; DIODORE, *Bibliothèque historique*, I, II, 14, 25 ; FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum*, dans *Mythologica latini*, éd. COMMELINUS, 1599 ; MACROBE, *Saturnalia*, I.

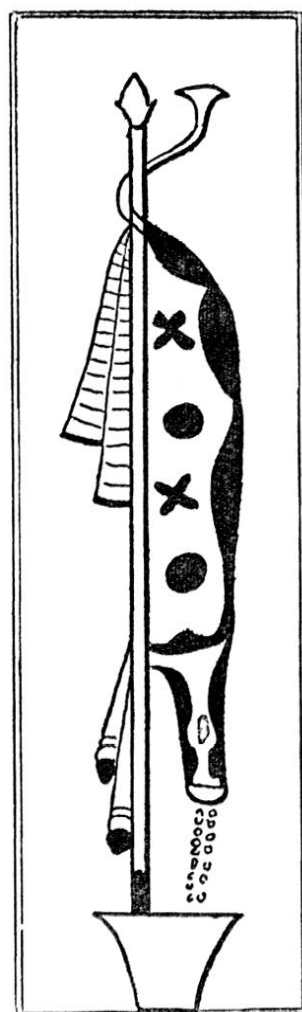
25. *Livre des morts*, chap. XVII ; cf. aussi PLUTARQUE, *De Iside...*, 373 D.

noir, en partie clair comme or » (*nunc atra nunc aurea facie*)<sup>26</sup>. Le conte osirique est un développement hellénistique d'une ancienne légende cultuelle égyptienne, qui présente des analogies avec les rites asiatiques relatifs à Tammuz, Attis, Adonis, dont la prime jeunesse, ébranlée par la mort, renaît bientôt à une nouvelle vigueur et à la vie.

Nombreuses sont les versions où la lance constitue l'instrument dispensant à la fois la mort et la résurrection. Selon une légende rapportée par Hérodote (I, 34, 44), Attis fut victime de la lance qu'Adrastos avait



A. — La lance bienfaisante qui redonne la vie à Osiris.  
(Peinture de Denderah.)



B. — Lance verticale avec peau taurine saignant dans une coupe.  
(Papyrus d'Anha i.)

ardée lors d'une chasse au sanglier. Cette fréquente association entre la lance et les dieux dendromorphes, déjà illustrée en Mésopotamie par un sceau découvert à Kish<sup>27</sup>, est parvenue jusqu'au christianisme hellénistique et, dans le texte apocryphe *Vindicta Salvatoris*, Titus proclame avec conviction : « Ils ont fixé notre Seigneur sur un arbre vert et ils l'ont transpercé d'une lance<sup>28</sup>. » Quant au cycle du Graal, nous y voyons la lance acquérir une importance à tel point magnifiée, par rapport au contexte biblique officiel, qu'elle éclipsera totalement la Croix comme instrument léthifère.

Mais la mystérieuse lance pouvait avoir aussi un effet magique et bienfaisant. Osiris, plongé dans les

26. APULÉE, *Métamorphoses*, XI, 11.

27. S. LANGDON, *Semitic Mythology*, Boston, 1931, p. 133, fig. 58.

28. *The Ante-Nicene Fathers*, VIII, éd. A. ROBERTS et J. DONALDSON, Buffalo, 1886, p. 475.



affres de la mort, est rendu à la vie lorsque son fils Horus lui ouvre la bouche avec la pointe de la lance. Pour honorer Attis, vénéré à Rome depuis le <sup>II</sup><sup>e</sup> s. av. J.C., l'on faisait suivre les rites commémorant sa mort (22-24 mars) du festival des « Hilaria » (25 mars), où les *Aichmophoroi* portaient les lances en une joyeuse procession et ouvraient ainsi les réjouissances dédiées à la résurrection divine. Plusieurs siècles après, l'efficacité salutaire attribuée à la lance trouve un écho chez Wolfram von Eschenbach, dont le *Parzival* nous décrit le patient Anfortas, qui soulage sa douleur en insérant la pointe de l'arme dans la plaie<sup>29</sup>.

Une analogie encore plus mystérieuse, rattachée à la lance, nous est offerte par la *Queste del saint Graal*, où Joseph, premier évêque céleste, célèbre une messe à la table sacrée, en présence du Roi mutilé gisant sur son lit ; quatre anges l'entourent, parmi lesquels « li quars [portoit] une lance qui saignoit moult durement, et les gouttes del sanc chaioient en une boiste qu'il tenoit en l'autre main... Li quars tint la lance sor le saint vaissel si que li sans qui contreval coroit chaioit dedens »<sup>30</sup> ; après la messe, le « Roi mahaignié » recouvre la santé grâce au sang dispensé par la lance. Cette scène révèle plusieurs similitudes frappantes avec les anciennes peintures égyptiennes de Denderah, par exemple celle où Osiris gisant inanimé sur une civière est entouré de quatre personnages divins, dont l'un tient la lance qui redonnera la vie au dieu du Nil<sup>31</sup> ; une autre peinture pharaonique représente dans une coupe la lance placée verticalement, de laquelle pend une peau taurine saignante (le taureau divin était l'incarnation d'Osiris)<sup>32</sup> ; cette illustration rappelle bien la scène relative à la lance verticale qui saigne dans la coupe, décrite par le premier continuateur du *Conte del Graal*<sup>33</sup>. Le mythe hittite *Telepinus* nous transmet également la vision d'un cérémonial cultuel où la lance verticale, avec le sang divin s'écoulant dans une coupe, symbolise la fertilité nouvelle et la vigueur<sup>34</sup>.

Selon un rite égyptien, Horus revivifie Osiris en l'étreignant ; ce dernier acte, est-il dit, avait transféré partiellement l'énergie vitale du fils au père mutilé<sup>35</sup>. Galahad, le chevalier rédempteur de la *Queste del saint Graal*, en étreignant Mordrein obtient le même résultat et revivifie la « chars qui toute est morte en vellece ; est ja toute revenue en boine vertu », si bien que les plaies du vieux roi « estoient toutes sanees et garies »<sup>36</sup>.

Pour briser l'enchantement de mort et de désolation, la coupe mystérieuse, à laquelle la légende doit son nom, joue un rôle plus important que l'arme ou le rite. Cette coupe, solennellement portée en procession à travers la salle du château, confère, grâce à ses vertus célestes, nourriture abondante et rajeunissement. Le merveilleux et mystique talisman a été l'objet d'innombrables spéculations quant à son origine mythique.

Le Graal, avant d'être associé aux emblèmes chrétiens tels l'hostie et le sang de la Croix, appartenait en réalité aux rites païens conférant la fertilité et l'éternelle jeunesse. L'ancien symbole pouvait apparaître sous la forme, soit d'une « coupe » d'où dégouttait le sang divin (selon les illustrations égyptiennes à Denderah et les détails fournis par la première continuation du *Conte del Graal*), soit d'une « boîte » renfermant le liquide vivificateur (d'après la description par Plutarque<sup>37</sup> de cérémonies célébrées sur les rives du Nil, et selon le passage de la *Queste del saint Graal* où l'on décrit « ... les gouttes del sanc [qui] chaioient en une boiste »<sup>38</sup>), soit enfin d'un « récipient à emblème phallique » (comme aux fêtes isiaques mentionnées par Apulée<sup>39</sup> et Plutarque<sup>40</sup>, et suivant certaines implications médiévales chrétiennes que nous discuterons plus loin).

29. *Parzival*, 489, 23 à 490, 19.

30. *Queste del saint Graal*, éd. H.O. SOMMER (*The Vulgate Version of the Arthurian Romances*, VI, Washington, 1913), p. 189.

31. MARIETTE, *Denderah*, IV, 88.

32. Papyrus d'Anhai ; MARIETTE, *Abydos*, I, 61.

33. Texte édité par W. ROACH, *Continuations of the Old French « Perceval »*, t. III, Philadelphia, 1952, p. 460 et ss.

34. Texte anglais ; A. GOETZE, *Hittite Myths, Epics and Legends*, dans *Ancient Near Eastern Texts*, p. 128.

35. Texte sépulcral de *Teta* 11, 170 et ss. — Voir E.A. WALLIS BUDGE, *Osiris*, New York, 1961, p. 84-86.

36. *Queste del saint Graal*, p. 185.

37. PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, p. 366 F.

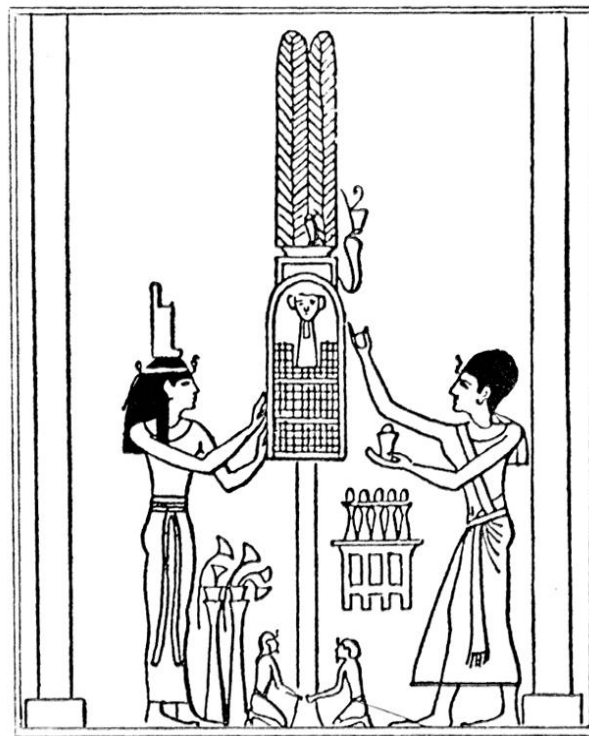
38. *Queste del saint Graal*, p. 189.

39. APULÉE, *Métamorphoses*, XI, 11.

40. PLUTARQUE, *op. cit.*, p. 365 C.

Durant l'époque hellénistique, lorsque le culte d'Isis acquit une importance considérable dans toutes les provinces romaines, les traces naturalistes d'une croyance préhistorique commune à tous les peuples égéens et orientaux avaient déjà dépassé en importance les tendances locales de la religion pharaonique. Cette transformation, causée par les vagues syncrétistes helléno-asiatiques, marque distinctement les documents tardifs grecs et latins, où le caractère phallique des rites osiriaques est bien plus accentué que dans les papyrus et les textes sépulcraux.

D'après Plutarque<sup>41</sup>, les légendes alors en vigueur rapportaient que le rouge Typhon, une fois découvert le cercueil caché renfermant Osiris, saisit le cadavre pour le découper en quatorze morceaux et l'éparpiller



C. — Boîte sacrée contenant la tête d'Osiris.  
(Bas-relief d'Abydos.)

ainsi dans les eaux du Nil. Isis, s'étant mise à la recherche des membres épars, les rassembla, mais la partie vitale avait déjà été dévorée par trois poissons. La déesse façonna donc une réplique afin de reconstituer le corps entier et redonner à Osiris une nouvelle vie. La quatorzième partie substituée en vint dès lors à représenter le symbole palingénétique divin qui, précieusement gardé dans un coffret sacré, fut porté en procession solennelle durant les fêtes printanières. Apulée fait allusion à ces cortèges dont l'objet vénéré est défini comme la *cista secretorum capax penitus celans operata magnificae religionis*<sup>42</sup>. Au début de la procession isiaque marchait le néophyte, la lance à la main, puis venaient les dignitaires avec les cierges et les torches, ensuite un prêtre, tenant une lampe en or resplendissant, ouvrait le passage aux emblèmes de fertilité et particulièrement au coffret sacré, « tout laminé d'or »<sup>43</sup>. Plusieurs femmes, la tête ornée de guirlandes de fleurs, suivaient le défilé religieux<sup>44</sup>.

Cette description contemporaine des cérémonies égyptiennes présente une remarquable similitude avec

41. PLUTARQUE, p. 358 A.

42. APULÉE, *op. cit.*, XI, 11.

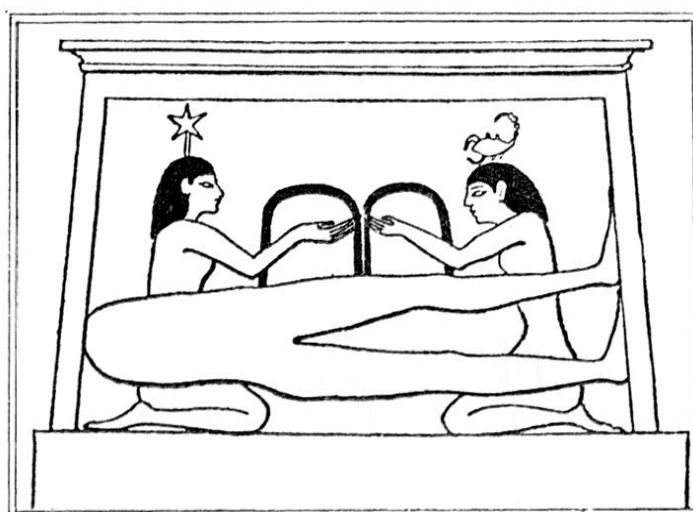
43. HÉRODOTE, II, 63.

44. APULÉE, *op. cit.*, XI, 9.



celle que Chrétien nous donne du cortège graalien. Là aussi, le chevalier à la lance précède les autres dignitaires porteurs de chandeliers, puis vient avec sa brillante lumière le Graal « resplendissant de l'or le plus fin »<sup>45</sup>. Wolfram von Eschenbach ajoute à cette procession les femmes dont la tête est ornée de guirlandes florales<sup>46</sup>.

Pendant le festival isiaque l'on adorait également un autre objet sacré ; selon Apulée, un prêtre tient sur sa poitrine la vénérable effigie reproduisant la tête divine, façonnée d'or, évidée comme une coupe et incisée d'inscriptions égyptiennes<sup>47</sup>. Cette coupe est aussi révéree que le coffret couvert ; les deux objets sont en effet directement liés à la résurrection divine. Mais tandis que la *cista* avec le caducée et le palmier doré constituent les variations de l'ancien emblème béthylique vénéré chez les peuples égéens et orientaux, le vase ou coupe à la tête sacrée nous vient spécifiquement de l'Égypte pharaonique. Un exemple nous en



D. — Lamentations sur le corps décapité d'Osiris.  
(Bas-relief de Philae.)

est fourni par le blason d'Abydos, où le coffret sacré contient, comme partie vitale du corps divin, la tête d'Osiris<sup>48</sup>.

L'identification de la tête avec le symbole se référant à la résurrection et à la vigueur ne se rencontre point ailleurs, si l'on excepte certaines allégations relatives à un culte secret des templiers, et la version galloise du conte graalien, le *Peredur ab Evrawc*<sup>49</sup>.

Comme il sera prouvé dans une étude que je me propose de publier sous peu, il existait réellement une connexion entre le folklore celtique et les anciens mythes orientaux ; la divergente interprétation galloise, selon laquelle le Graal serait un plateau où repose la tête mystérieuse, est due au développement de cette branche éminemment égyptienne dans l'ensemble hellénistique.

Les vestiges mythiques d'Égypte sont également visibles dans les épisodes secondaires du Graal, ceux surtout qui sont relatifs à la cousine de Perceval, que Wolfram appelle Sigune. D'après le *Perlesvaus*, cette jeune fille vénère toute plaintive la coupe ivoirine contenant la tête de l'amant tué<sup>50</sup>, tandis que certaines autres versions nous présentent la même fiancée en pleurs, penchée sur le corps décapité du chevalier<sup>51</sup>.

45. *Conte del Graal*, éd. W. ROACH, Genève/Paris, 1959, v. 3224/32.

46. *Parzival*, 232, 16 ; 234, 10-11.

47. APULÉE, XI, 11.

48. BUDGE, *Osiris*, t. II, p. 1.

49. Texte français : J. LOTH, *Les Mabinogion du Livre rouge de Hergest*, t. II, Paris, 1913, p. 47-120.

50. *Perlesvaus*, t. I, v. 8680/94.

51. *Conte del Graal*, v. 3453/55.

Une semblable illustration nous est donnée par les bas-reliefs égyptiens ; l'un de ceux-ci, découvert à Philae, dépeint Osiris décapité objet de lamentations cultuelles<sup>52</sup>.

Chez Wolfram, Sigune perchée sur un arbre (sans motif apparent)<sup>53</sup>, étreint le cadavre du jeune époux et, tristement, exhale une amère threnodie. Cette association de l'arbre avec une femme endeuillée et plaintive avait déjà eu ses débuts archaïques dans la scène rituelle où Isis étreignait, en larmes, le cadavre de son époux qu'elle venait de retrouver dans l'arbre protecteur<sup>54</sup>.

Le mariage non consommé entre Sigune et Schionatulander pourrait être l'éternel retour de l'union inachevée, mais lorsque la jeune fille continue religieusement cet hyménée avec un cadavre que, durant plusieurs années, elle gardera et chérira à ses côtés<sup>55</sup>, nous ne saurions nous empêcher de penser à Isis, qui la première vécut son perpétuel mariage auprès d'un Osiris inanimé. Les parallèles offerts par les cultes et mythes orientaux sont fort communs ; nous rappellerons simplement la légende sumérienne de *Inanna et Bilulu*, où la déesse Ishtar et Tammuz subissent le même funeste destin<sup>56</sup>.



E. — Osiris est conduit le long du fleuve dans une barque à rames.  
(Bas-relief d'Abydos.)

A considérer maintenant la trame graalienne proprement dite, nous voyons que la relique sacrée est toujours associée à un banquet miraculeux. Le *Joseph* de Robert de Boron nous initie à la vertu de la coupe sainte ; cette vertu dépend de la présentation d'un poisson que Bron doit pêcher pour remplir la condition complémentaire qui confèrera au Graal une puissance nourricière sacramentelle. Ce détail n'est point une création poétique *ex nihilo*, destinée à justifier l'énigmatique attribut du « riche pêcheur », mais constitue au contraire un élément que l'on peut distinguer tout au long d'une chaîne qui nous relie aux religions orientales, et particulièrement au culte phrygien d'Attis, dont les croyances et les rites étaient très répandus à Rome, même après la christianisation.

Aberkios, à la fois mystique chrétien et néophyte zélé des sectes vouées au dieu Attis, nous a laissé une inscription<sup>57</sup> suivant laquelle lui et ses compagnons avaient été gratifiés d'un repas sacramentel où l'on leur offrait le pain, le vin et un poisson « pêché par une vierge dans les eaux pures d'une source ». Plutarque nous rapporte que le culte osirique comprenait la partie cérémonielle imposant à tout Égyptien de consommer « au neuvième jour du premier mois » un poisson, en harmonie avec les préceptes divins<sup>58</sup>.

52. BUDGE, *op. cit.*, p. 57.

53. *Parzival*, 249, 14.

54. PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, p. 357 C-E.

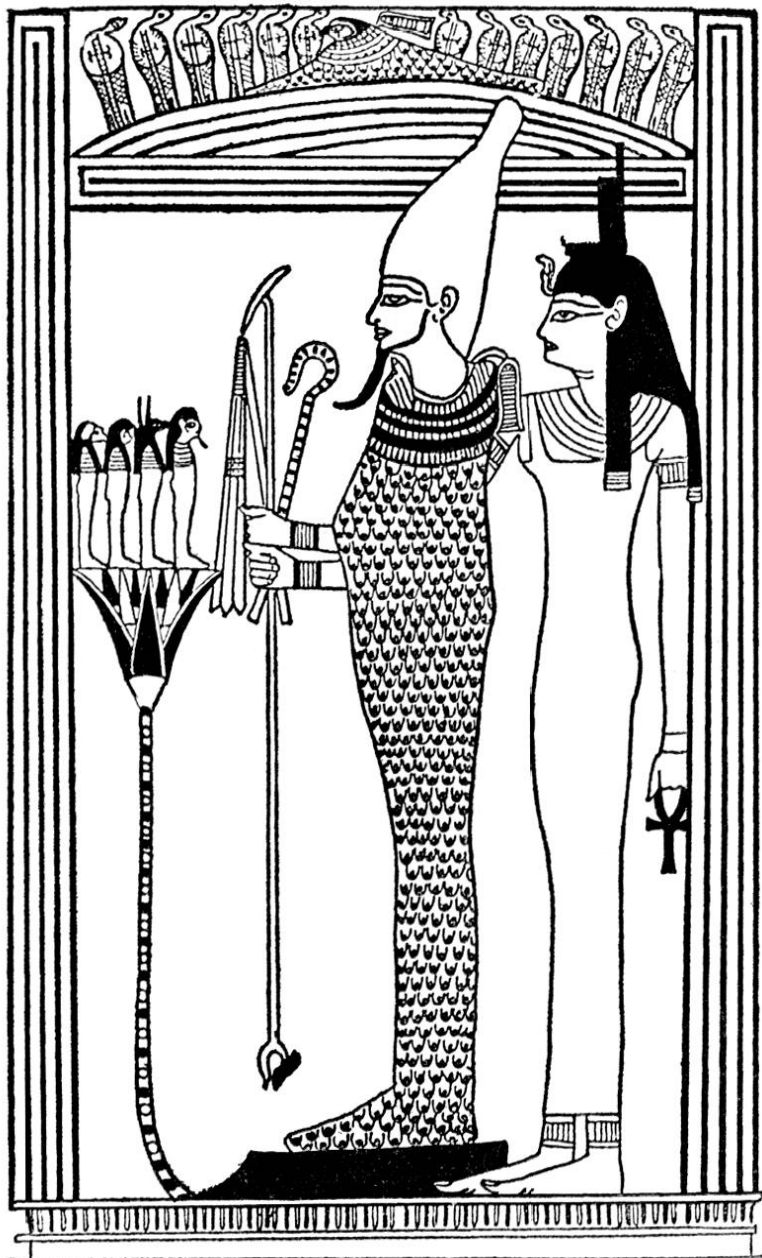
55. Cinq ans après leur première rencontre, Parzival retrouve Sigune toujours endeuillée auprès du cadavre de Schionatulander qu'elle n'a jamais quitté (435-440).

56. Th. JACOBSEN et S.N. KRAMER, *Inanna and Bilulu*, dans « Journ. of Near Eastern Studies », t. XII, 1953, n° 9, p. 163.

57. H. GRESSMANN, *Die orientalischen Religionen im hellenistisch-römischen Zeitalter*, Leipzig/Berlin, 1930, p. 104 et ss.

58. *De Iside et Osiride*, 353 D.

Une allusion à cette nourriture ichtyoïde est faite chez Chrétien, lorsque l'ermite spécifie que le vieux roi nourri par le Graal prend une hostie au lieu de « brochet, lamproie et saumon » (v. 6421 : « Lus ne lamproie



F. — Osiris recouvert d'écailles de poisson (Papyrus d'Ani).

ne salmon »), trois poissons dont les traditions hellénistiques décrivaient la néfaste voracité au sujet de la vigueur ôtée à Osiris. Selon Plutarque, le brochet était également l'un des trois poissons recherchés pour avoir dévoré la virilité du même Dieu<sup>59</sup>.

59. *De Iside et Osiride*, 358 B et 353 D. Le nom grec du brochet « Oxyrhynchus » nous rappelle celui de l'énigmatique poisson « Ottonax », qui, provenant de l'Euphrate, sera joint à un serpent calédonien pour constituer la poignée de l'épée mystérieuse destinée au chevalier rédempteur (*Queste del saint Graal*, p. 145).

Dans le *Conte del Graal*, la jeune fille (Sigune) explique à Perceval dans quelles circonstances se déroule la vie solitaire du Roi mutilé :

3516 ... Quant il se velt deporter  
Ou d'aucun deduit entremetre  
Si se fait en une nef metre  
Et va peschant a l'ameçon ;  
Por che li Rois Peschiere a non.

Le contexte des œuvres romanes ou germaniques n'a cependant jamais offert aux érudits une interprétation valable du titre conféré à Anfortas ; l'énigmatique association entre le roi, la barque et le poisson peut seulement être élucidée grâce aux parallèles orientaux que les échos syncrétistes ont apportés en Europe. Au festival annuel célébrant Osiris à Abydos, le dieu mutilé était placé sur une barque à rames qu'un dévoué compagnon manœuvrait le long du Nil<sup>60</sup>. Un chant liturgique sumérien nous présente « le jeune dieu Tammuz qui languissait dans une barque et plus tard ressuscitait vigoureux dans l'abondance des champs de blé »<sup>61</sup>. Le papyrus d'Ani contient une illustration où les écailles de poisson recouvrent totalement Osiris qui symbolise ainsi la résurrection et la fertilité<sup>62</sup>. La liste royale sumérienne mentionne, comme quatrième monarque post-diluvien d'Uruk, Dumuzi (= Tammuz), « roi pêcheur »<sup>63</sup>. Quelques tablettes babyloniennes sur l'exorcisme dépeignent les prêtres qui, en costume pisciforme — imitant les traits ichtyomorphes du dieu fertilisateur Ea, — accomplissent leurs rites sacrés pour guérir un affligé et chasser les démons maléfiques<sup>64</sup>.

La connexion entre Anfortas et le poisson se reflète alors dans les eaux profondes de l'histoire : la base de ce mythe repose sur les anciennes religions orientales, où le poisson symbolisant la puissance vitale s'alliait à la fertilité et à son dieu ; une lame de fond ébranlait tous les cultes hellénistiques à l'époque gréco-romaine, lorsque, avec Osiris et Attis, le poisson perpétuait encore son importance cultuelle aux repas sacrés. Au moyen âge, ces remous viennent à la surface, et nous en voyons l'illustration, soit dans les replis du Graal, soit dans les bouillonnements d'une œuvre latine singulière, quelque peu antérieure au cycle graalien, le *De universitate mundi*, où la puissance rajeunissante conférée par la faune ichtyôide est bien étrangement exaltée<sup>65</sup>.

Cette association nous apparaît dès lors à travers une chaîne continue, comme le résultat, graduellement acquis au moyen âge, des anciennes légendes concernant le dieu de Fertilité. C'est ce dieu, mortellement mutilé, qui, grâce aux lamentations compatissantes, à la vengeance filiale et à la restauration magique de son corps, acquiert une nouvelle vie et transmet sa résurrection à la nature.

Durant le festival osirique (nous l'avons vu), la consommation du poisson selon un cérémonial symbolisait le retour royal à la virilité ; au banquet du Graal, la nourriture ichtyôide représentait également la même source de jouvence. De même que la résurrection d'Osiris requérait pour sa réalisation, non seulement que le Peuple fidèle consommât le poisson, mais aussi que la vengeance sur le « Rouge Typhon » fût accomplie et que la thrénodie isiaque eût prouvé un intérêt compatissant envers le Roi Mutilé, de même pour le retour d'Anfortas à la vigueur printanière, sont nécessaires, outre le repas de poisson, les deux actions complémentaires : la vengeance, assurée par Perceval, contre le « Chevalier rouge », et la marque distinctive du deuil général qui atteindra son point culminant lorsque le héros compatissant demandera au Roi Mutilé la raison de ses souffrances.

Le Graal affirme son climat hellénistique dans la solennelle religiosité de la « quête » « vers la relique sacrée », où le preux atteindra la lumière à la seule condition d'avoir été élu par la grâce divine<sup>66</sup>, après que les angoisses de la mort l'aient éprouvé<sup>67</sup>. Viendra ensuite la récompense finale qui élèvera « l'appelé » à la

60. Stèle d'I-kher-nefert, Musée de Berlin, n° 1024 ; cf. aussi MARIETTE, *Dendérah*, IV, 66.

61. H. ZIMMERN, *Sumerisch-babylonische Tammuzlieder*, p. 208.

62. BUDGE, *op. cit.*, p. 310 ; voir aussi une autre illustration du même papyrus, où Osiris est recouvert d'un vêtement fait d'écailles (*ibid.*, p. 40-41 ; pl. IV).

63. A.L. OPPENHEIM, *Babylonian and Assyrian Historical Texts*, dans *Ancient Near Eastern Texts*, p. 266.

64. FRANK, *Babylonische Beschwörungsreliefs*, Leipzig, 1908 ; CLERMONT-GANNEAU, *Plaquette en bronze de la collection De Clercq*, dans « *Revue archéologique* », n.s., t. XXXVIII, pl. XXV.

65. Bernard SILVESTRE, *De universitate mundi*, éd. L.S. BARACH et J. WROBEL, Innsbruck, 1876, I, 3 (v. 425/8).

66. *Parzival*, 470, 21-30.

67. *Ibid.*, 443, 20 ; *Conte del Graal* (première continuation), éd. W. ROACH, III, 452 et ss.

béatifique vision du « saint des saints »<sup>68</sup>. Ces étapes rejoignent les religions à mystères où le néophyte attendait lui aussi le signe divin<sup>69</sup>, souffrait ensuite les agonies d'une mort symbolique<sup>70</sup>, pour être enfin béni par la suprême vision céleste<sup>71</sup>.

Quant au symbole primitif du Graal comme récipient à emblème béthylique ou phallique, une allusion directe y est faite dans un apocryphe syriaque<sup>72</sup>. Le rite sauvage, qui encore à l'époque romaine amenait la mort cultuelle et la résurrection extatique par castration — degré ultime des initiés aux religions asiatiques (Attis, Cybèle, Artémis d'Éphèse) — avait trouvé une clémentine atténuation dans la circoncision ; et suivant le même cérémonial rappelant le culte osirique, où la quatorzième partie du dieu était placée dans un coffret et vénérée, ainsi le prépuce du Christ fut mis dans un réceptacle et gardé précieusement. Cet exemple constitue l'une des premières associations entre le symbole béthylique et la religion dont les enseignements bannissaient pourtant le *hieros gamos*.

Dans les poèmes médiévaux, le caractère phallique attaché autrefois au Graal fut oblitéré par la nouvelle interprétation de la relique sacrée ; elle devint l'hostie, le calice et le ciboire. Sa signification originelle demeure néanmoins liée aux vertus nourricières, et suggère les déserts spirituels ou temporels attendant les pluies du ciel.

Tandis que la légende graalienne trouvait sa voie sur les rivages européens, une branche ésotérique — fille des sectes gnostiques chrétiennes — continuait à afficher les doctrines hétérodoxes dont les cosmogonies païennes avaient toujours prêché les principes. Bernard Silvestre, en plein XII<sup>e</sup> s., s'alignera à tel point sur les spéculations mystiques et sur le symbolisme béthylique de la période gréco-romaine que, à la conclusion de son ouvrage *De universitate mundi*, il glorifiera jusqu'aux cieux les organes reproducteurs, dont la puissance arrêtera les Parques et le chaos :

Saecula ne pereant decisaque cesset origo  
Et repetat primum massa soluta Chaos<sup>73</sup>.

Dans cette atmosphère théosophique, le symbole de fertilité était parvenu, quelque peu spiritualisé depuis l'époque hellénistique, aux abords du moyen âge.

Lorsque, dès le IX<sup>e</sup> s. sous le règne de Charles le Chauve, les nombreux réfugiés écossais et irlandais, fuyant l'invasion danoise, avaient traversé la Manche, la « matière de Bretagne » avait pénétré graduellement le répertoire des conteurs français, parmi lesquels les *clerici vagantes* si connus par leurs légendes gréco-orientales<sup>74</sup>. Ce fut seulement un siècle avant Chrétien que les personnages arthuriens vinrent se joindre à la Queste du Graal. La confusion (illustrée par les textes) relative à la véritable identité du héros rédempteur et de son roi mutilé, les allégations divergentes concernant le lien de parenté entre les deux protagonistes et les autres personnages, l'anonymat dans les multiples rôles restés sans nom, la fusion inachevée rattachant le château du Graal à la cour arthurienne, tout prouve que l'amalgame de la matière bretonne avec les traditions ésotériques se trouvait encore dans la phase formative.

Ainsi Horus confia sa mission à un éminent chevalier de la Table ronde, auquel furent tour à tour assignées l'enfance orpheline, la solitude protégée par la sollicitude maternelle, puis l'évolution adolescente, l'exhortation à venger le père assassiné. La difficulté de séculariser le mythe cultuel, où le dieu vient à être touché par la mort et par la résurrection, amena les conteurs médiévaux à partager le rôle divin entre le Roi pêcheur — dont la blessure mortelle ou l'extrême vieillesse laissait encore place à l'espoir d'un retour — et le Père irrémédiablement mort, dont le tombeau réclamait la vengeance par un fils posthume. Les brumes entourant les réadaptations variées projetteront même le Roi pêcheur sous les trois dimensions de l'anxiété : l'aïeul alité par l'âge et soutenu par le Graal, l'oncle mutilé qui dans la prostration attend le rédempteur

68. *Queste del saint Graal*, p. 197.

69. APULÉE, *Métamorphoses*, XI, 21-22, 27.

70. *Ibid.*, XI, 21, 23.

71. *Ibid.*, XI, 23-24.

72. La toute première version de cet apocryphe est perdue ; le ms. plus récent est nommé l'*Évangile arabe de l'enfance du Sauveur*. Cf. *The Ante-Nicene Fathers*, p. 405 et ss.

73. Bernard SILVESTRE, *De universitate mundi*, éd. BARACH/WROBEL, p. 70, 157<sup>18</sup>.

74. FIORE, *La tenson en Espagne et en Babylonie*, p. 989.

compatissant, enfin le père terrassé par la mort que le fils posthume vengera. La déesse Isis dut aussi se dédoubler pour céder à Herzeloïde l'anxieuse sollicitude de cacher son fils orphelin, et à Sigune le destin d'une funeste thrénodie pleurant l'union inachevée.

Le point focal qui situe la formation de la légende médiévale graalienne a été la France, où les premières versions prirent leur source, et où pareillement les eaux souterraines alimentant le conte devaient se tarir lorsque l'Église se fut décidée à arrêter le flux périlleux d'enseignements hétérodoxes. Après l'année 1230, la floraison du Graal se flétrit soudainement, et seule, dans les régions où les vents de l'Inquisition ne pouvaient encore sévir, la procession continua un timide chemin. Son importance dans la littérature s'était désormais oblitérée. L'ancien emblème et son entourage mystique devinrent une page du passé, tandis que l'Europe, brisant ses liens avec l'Orient, prenait résolument la voie de l'Occident, celle de la Renaissance.

Silvestro FIORE.

Graduate Center for Mediterranean Studies,  
Brandeis University.