

Quelques éléments de transposition de la légende d'Alexandre à la Borne de Galvoie dans le *Conte du Graal*

Lorsque les auteurs médiévaux font allusion à Alexandre le Grand dans un récit où le Macédonien n'est pas le personnage central — ce qui exclut ici tous les « romans d'Alexandre » —, ils l'abordent comme une simple référence. Les uns, fascinés par la longueur de sa carrière, souhaitent une même longévité aux grands auxquels ils s'adressent¹. D'autres² envient sa culture, célèbre depuis saint Isidore³, et sa formation intellectuelle due à l'enseignement d'Aristote⁴. Pour ceux-là, Alexandre est l'idéal du roi lettré — ailleurs réalisé en César, Auguste et Charlemagne. Pour d'autres, sa vaillance, sa fougue, son activité et son autorité

1 — Ainsi cet auteur anonyme du IX^e présentant à Eudes ses vœux de longue vie à l'exemple d'Abel, de Samuel, de David, de Nathanaël, de Pompée et d'Alexandre, cf. E. Favre *Eudes, comte de Paris et roi de France* 882-898. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Paris, 1893, p. 235. Cité par Bezzola, t. I, p. 302, n. 2.

2 — Comme Giraud de Barri lorsqu'il tente d'éveiller le goût des lettres chez le jeune Richard I^{er} Cœur de Lion. Cf Giraud de Barri *Typographia Hibernica* ; *Symbolum Electorum*, Lettre 15 citée par Bezzola, III, 1, p. 51, n. 2.

3 — Isidore de Séville, *Etymologiæ* VI, 3-5.

4 — C'est ainsi qu'il apparaît sous la plume de Jean de Marmoutier ou de Pierre de Blois suivant une fausse transcription de son nom tel qu'il était orthographié dans les langues sémitiques, et en écho aux versions roumaines et russes suivant lesquelles le successeur d'Alexandre est Ptolémée.

Cf. Alexandre Cizek *Considérations sur la réception du thème d'Alexandre le Grand au Moyen Âge*, dans *Alexander The Great in the Middle Ages*. Symposium 1977, Göttingen; textes réunis par Aerts, Hermans, Visser ; Alfa Nijmegen, 1978. p. 204.

exceptionnelles et sa puissance toujours croissante font de lui non seulement l'unité de mesure du guerrier chevalier mais encore un miroir des princes⁵. Il en est encore de même chez Chrétien, lorsque l'auteur veut rendre compte de la largesse d'Arthur à l'occasion du couronnement d'Erec⁶ ou lorsqu'il s'agit de faire entendre au lecteur l'ampleur du déploiement des forces mises en œuvre par le roi à la fin du *Cligès*⁷.

Dans le *Conte du Graal*, le souvenir du Macédonien est de nouveau mis à contribution. Dans son prologue, Chrétien annonce le contenu de son ouvrage. Il promet de montrer la carrière de Philippe d'Alsace, son commanditaire — une carrière non pas politique mais spirituelle.

Pour le dire, le poète se démarque de tous les conteurs qui idéalisent le conquérant. Les mots pour le dire sont forts. Philippe, explique-t-il, était un homme travaillé par le vice et le mal. Or, à la différence d'Alexandre dont on dit pourtant tant de bien⁸ et qui, en réalité, était plein de vices et de maux, le comte Philippe — lui aussi travaillé par le mal — s'est amendé :

... *Je prouverai* — dit-il — *que li quens*
valt mix que il [Alexandre] *ne fist assez,*
car cil [le même Alexandre] *ot en lui amassez*
toz les visces et toz les maus
dont li quens est mondes et saus. (vv.16-20)

5 — Jean de Marmoutier, *Chronica de gestis consulum Andegavorum* écrit pour Henri II d'Angleterre. Pierre de Blois P.L. CCVII, 95^e lettre.

Sur la réception médiévale du personnage : — Georges Cary, *The medieval Alexander* ed. D.J.A. Ross, Cambridge, 1956, 1967. — P. Meyer, *Alexandre le Grand dans la Littérature française de Moyen Age*, Bibliothèque française du Moyen Age, Paris, 1886. — Herwig Buntz, *Die deutsche Alexanderdichtung des Mittelalters*, Stuttgart, 1973. — Alexandre Abel, *Alexandre le Grand, légendaire médiéval*, Bruxelles, 1955.

6 — *Alixandres, qui tant conquist*
que desoz lui tot le mont mist,
et tant fu larges et tant riches,
fu anvers lui povres et chiches;

ne tant n'osassent pas despendre
antre cesar et Alixandre
com a la cort ot despandu.

Erec et Enide, vv. 6611-6614, ed. Mario Roques, 1966.

7 — *Por ostoier fet aparoil*
li rois, si grant que le paroil
n'ot ne Cesar ne Alixandres

Cligès, vv. 6578-6580 (ed. A. Micha, Champion, 1968)

8 — *cil qui l'en dist qui fu si buens*
Conte del Graal, v. 15 (ed. W. Roach, Droz, 1959). Toutes les références au *Conte* sont ici prises dans cette édition.

Dorénavant, au terme d'un émondage spirituel, Philippe *maint en Dieu, et Diex en lui* (v. 50).

C'est en leur âme que les deux hommes se différencient. Si tous deux sont nés pleins de *visces* et de *maus*, seul Philippe est une bonne terre, un *bon leu* (comme il est dit au v. 9). Au contraire, Alexandre,

... *ne chalut*
de carité ne de nul bien (vv. 58-59)

Le jugement de Chrétien sur le Macédonien rejoint ici conjointement celui de ses contemporains qui ont hérité de la tradition hébraïque et celui des auteurs ecclésiastiques comme Frutolf de Michelsberg ou le moine Lamprecht qui ont relu les informations historiques fournies par Athenæus et Diodore de Sicile⁹ à la lumière de l'allégorèse du Livre de Daniel (*Dan.* II, 36-45). La grandeur d'Alexandre est vaine, disent-ils. Sa renommée ne tient qu'à ses victoires militaires. La réalité de l'homme est tout autre : celle d'un fanatique avide de conquête et de mort¹⁰, celle d'un Antéchrist¹¹ pour les auteurs d'outre-Rhin. Tel semble être aussi dans ce prologue au *Conte* le regard théologal porté par Chrétien soi-même sur le conquérant, un regard qu'il invite le lecteur à partager en une interrogative directe

Ne valt cil mix que ne valut
Alixandres, cui ne chalut
de carité ne de nul bien ? (vv. 57-59)

En bref, le conte est destiné à relater cette évolution du Flamand de l'état de pécheur égal à Alexandre à celui de craignant Dieu. Le récit est donc la mise en relief narrative de cette opposition entre deux personnages historiques : l'un contemporain de Chrétien, l'autre présent dans les mémoires.

9 — Qui dénoncent sa « *cupido vini* » et sa « *tryphe* » à leur avis à l'origine de sa mort. E. Visser, « *Alexander last days* », dans *Alexander The Great in the Middle Ages. op. cit.*, p. 4. A.B. Mulder-Bakker, *Alexander der Große in der Weltchronik von Frutolf von Michelsberg*, dans *Alex. the Great, op. cit.*, pp. 108-141.

10 — « *Ferox nature, vir magnifuit animi, quietis impatiens semper ad altiora contendens, crudelis et sanguinem siciens* » dit Frutolf de Michelsberg dans sa *Chronique* (cité par A.B. Mulder-Bakker, dans « *Alexander der große in der Weltchronik...* », *op. cit.*).

11 — Comme dans le huitième livre de la *Chronique* de Otton de Freising. H. Schmidinger, « *Das achte Buch der Chronica de duabus Civitatibus des Otto de Freising* », dans *Visions médiévales de la fin du monde*, XIII^e Colloque International, Faculté van de Letteren en de Wijsbegeerte, Katholieke Universiteit Leuven, mai 1984.

*Je prouverai que li quens [Philippe]
 valt mîx que il [Alexandre] ne fist assez. (v. 16-17)*

ce est li Contes del Graal (v. 66)

Comment ce même Alexandre intervient-il dans la démonstration de la vanité du conquérant et de l'accès à la Sagesse du seigneur flamand ? Son rôle serait-il réduit à celui de topos oratoire négatif, stéréotypé et seulement cantonné dans un prologue que beaucoup ont regardé avec méfiance parce que « passage obligé » pour le lecteur ? En d'autres termes, Alexandre occupe-t-il dans l'écriture du conte la place de choix que ces premiers vers semblent promettre ? Telle est la question herméneutique à laquelle nous voudrions tenter de commencer à répondre ici.

Pour le faire, l'intelligence a besoin des repères. L'un d'eux est la mémoire — une mémoire que Chrétien reconnaît sous le vocale de *l'en dist* et qu'il estime importante dans le jugement. Force nous est d'admettre que le récit linéaire ne nous aide pas beaucoup dans cette tâche. Il n'existe pas plus de personnages nommés « Alexandre » et « Philippe » qu'il n'existe d'« Aristote », de « Nectanebus », d'« Olympia » ou de « Bucéphale », pas plus de Darius, de conquête italienne ou africaine, de Nicolas à Tyr, que de fuerre de Gadre ou de séjour chez une quelconque reine des Amazones.

Il est néanmoins un paysage dont le nom éveille comme un écho dans la mémoire : la *Borne de Galvoie* (v. 6602), ce lieu étrange où passe Gauvain dans la seconde partie de l'œuvre. Ce terme de *borne* — ou *bosne*, suivant les manuscrits — n'est pas sans rappeler les Bornes d'Arcu du *Roman d'Alexandre* dodécasyllabique par lesquelles passe l'empereur lors de son expédition en Inde. Ce rapprochement est-il fortuit ? Il faut reconnaître qu'il ne peut être que frappant dans un texte qui, à l'époque de Chrétien, est d'abord dit, entendu et s'adresse en premier lieu à la mémoire auditive.

Si cette hypothèse d'un lien entre la légende du Macédonien aux Bornes d'Arcu et le récit du passage de Gauvain à la Borne de Galvoie est juste, nous sommes en droit de nous poser la question de savoir pourquoi le nom du lieu aurait partiellement changé et ce que cette modification éventuelle peut nous apprendre sur le travail du texte chez Chrétien lorsqu'il utilise une matière déjà employée. Nous savons en effet que le nom n'est pas anodin pour notre poète. La mère de Perceval l'a rappelé à son fils à l'heure du départ :

Par le sornon connoist on l'ome (v. 562)

Ce sornom ne saurait s'appliquer aux seuls personnages puisque le conte, dans sa totalité — lieux, personnages, actions — veut dire l'histoire d'un homme — Philippe d'Alsace — et nous apprendre l'épopée de son cœur.

A la lumière du prologue qui nous invite à partager le regard théologal du poète, et par-delà la lecture littérale du texte, nous tenterons de lire *allegorice* et *spiritualiter* les noms proposés dans le Conte à la Borne de Galvoie pour discerner si oui ou non il peut exister un lien entre l'*en dist* d'Alexandre et cet instant de l'histoire de Gauvain. Notre lecture s'appliquera d'abord à la « borne » commune aux deux ensembles littéraires. Puis nous tenterons de comprendre ce que Chrétien semble avoir abandonné dans la légende pour enfin saisir la valeur des modifications apportées au thème original.

*

La « borne », lieu du secret des cœurs

Cette répétition du terme « borne » dans la légende comme dans le *Conte* nous amène à nous demander ce qu'il recouvre comme réalité.

Pour les clercs du XII^e comme pour Philippe d'Alsace qui commande l'ouvrage à Chrétien, le bilinguisme latin-français ne saurait être mis en cause¹². Or, en latin, la « borne » est *finis*.

Lorsqu'ils utilisent ce terme dans un regard théologal — comme celui proposé par Chrétien dans le prologue —, ces mêmes clercs s'appuient sur le verset 14 du Psaume LVIII, pour voir en *finis* un terme éminemment eschatologique, la frontière entre le monde de la fidélité et de l'infidélité, (*de regione infidelitatis ad regionem fidei transitum* dit l'évêque d'Hippone¹³). La *borne-finis* est le lieu de la conversion, là où la *mors carnis* et l'entrée dans les *internae cogitationes* sont possibles continue Raban Maur¹⁴. Tout s'y passe *moto corde, non moto corpore*, cela va sans

12 — H. Van Werveke, *Een Vlaamse graaf van Europees formaat : Filips van de Elzas*, Harlem, 1976.

13 — Saint-Augustin, *Tractatus* XXII, 3, 1575.

14 — Raban Maur, P.L. CXII, 932.

dire, a depuis longtemps précisé saint Augustin¹⁵. Or, c'est bien l'histoire d'un cœur — d'une âme, c'est tout un — qui avait été promise d'emblée par Chrétien au lecteur. Le maintien dans le *Conte* d'une borne déjà existante dans la Légende peut trouver ici sa raison.

Et nous ne sommes pas loin de penser qu'un autre bilinguisme vient enrichir le sens de la scène ici regardée et ajouter un argument à notre propos. N'oublions pas en effet que la cour de Flandre à l'époque de Chrétien — et le commanditaire du *Conte* en particulier — est à l'aise dans le français comme dans le latin et l'allemand. Thierry, le père de Philippe, ami des Hohenstaufen depuis la troisième Croisade, pratiquait aisément la langue d'outre-Rhin. Les travaux de M. Van Verweke et de Madame de Hemptinne nous ont appris combien était facile à Philippe l'apprentissage des langues et combien il aimait les parler. Or, *Born* ou *Burn*, en Hochdeutsch sont l'équivalent de la *Brunnen* moderne. Ils désignent « la fontaine », « le puits ». Partant, les bornes de Galvoie et d'Arcu deviennent, *spritualiter*, l'avatar d'un lieu souvent commenté par les exégètes : celui des noces, là où le secret des cœurs se révèle¹⁶.

Force nous est d'admettre que ces deux lectures du mot à partir de leurs équivalents latin et germain coïncident étonnamment. Suivant cette voie, les bornes de la légende d'Alexandre et celle des aventures de Gauvain seraient le lieu très privilégié de la révélation du cœur de chacun des héros. Chrétien utiliserait du récit historique ou légendaire les mots qui, relus au XII^e, disent un propos conforme au projet initial : une épopée intérieure rendue publique.

L'abandon d'Arcu et de Libis, emblèmes de l'Antéchrist

Dans le récit de Chrétien, le nom de ce lieu de passage révélateur de la disposition intérieure du héros diffère de celui de la

15 — Saint Augustin, *In I Epist. Joann.* VIII, 6.

16 — C'est là qu'Eliezer trouve une épouse pour son vieux maître Abraham (*Gn.* XXIV, 15), que Moïse rencontre Cippora (*Ex.* II, 16-22) et que Jésus se montre à la Samaritaine pour lui demander d'être désaltéré de son amour (*Jn.* IV, 7). C'est pourquoi il est regardé par chacun comme le lieu où le secret des cœurs se révèle. Raban Maur, P.L. CXII, 1035 = Garnier de Saint-Victor, P.L. CXCIII, 300.

légende. Il s'agit pour nous de saisir les motifs de l'altération de ce qui nous semble pouvoir être regardé comme un modèle possible.

Suivant la tradition médiévale, le passage des bornes par Alexandre se situe lors de l'expédition indienne. Pour les uns, le Macédonien vient de restituer son royaume à Porus qu'il avait préalablement vaincu et fait prisonnier¹⁷. Pour d'autres¹⁸, il a tué Porus puis lui a offert une sépulture magnifique. Dans tous les cas, Alexandre est alors à la poursuite de Gog et Magog que le roi de l'Inde avait appelés à son secours et qui, devenus inutiles, s'enfuient maintenant. Aidé du Ciel, il parvient à les enfermer. Les deux prisonniers ne pourront sortir qu'à la fin des temps. Et Alexandre d'avancer — avec ou sans Porus, suivant les versions — dans cette Inde qui le fascine.

Le Macédonien, est-il ajouté, visite le lieu à deux reprises. Il les dépasse un première fois lorsqu'il sort vainqueur de la bataille de Batta contre Porus et ses alliés Gog et Magog pour entreprendre aussitôt de visiter l'Inde. C'est alors qu'en dépit des exhortations à la prudence du même Porus, il passe ces bornes, à l'entrée du désert. Mais comme le terrain s'avère bientôt trop dangereux, Alexandre consent à revenir sur ses pas. Comme nous l'avons rappelé d'emblée, la tradition veut en effet qu'Alexandre passe devant les bornes de Libis et d'Arcu. Or, ces deux vocables sont les noms déformés des statues d'or que l'Antiquité prétendait élevées par Liber et Hercules¹⁹.

Si nous adoptons le regard de Chrétien sur ces aventures, nous devons emprunter les voies de la tradition patristique — surtout isidorienne — reprises et popularisées au XII^e par Honorius dans l'*Elucidarium* et dans le *Speculum Ecclesiae*. Gog et Magog sont regardés par tous comme une figure collective des armées de l'Antéchrist²⁰. De son côté, Liber est connu comme un avatar de Dionysos et de Bacchus, principe de vie d'où émane la vertu en

17 — Ainsi dans le roman décasyllabique et le roman en alexandrins.

18 — *Historia de preliis* LXXXX. LXXXXI.

19 — Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Égypte*. Paris, 1884. — Louis Gernet et André Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, réed. Albin Michel, 1970, pp. 126 sqq. — A. Bruhl, *Liber Pater, origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris, 1953.

20 — Honorius Augustodunensis, *Speculum Ecclesiae, De Antichristo*, P.L. CLXXII = *Summarium Heinrici*, Buch III, 14 (*Textkritische Ausgabe der ersten Fassung*, Buch I-X, ed. R. Hildebrandt, Berlin & New-York, 1974, I. III).

soi, une des figures du Soleil²¹. Comme le rappelle Macrobe, il est beaucoup plus que le dispensateur des joies matérielles et grossières. Il est une des formes de la divinité la plus élevée²². Aussi, est-il regardé comme le modèle des triomphateurs, le triomphateur par excellence, celui auquel Alexandre, d'ailleurs, sûr qu'il était de sa vertu et de sa beauté morale, s'identifiait²³. De son côté, Hercule hérite d'une double tradition. Suivant l'étymologie propagée par Macrobe²⁴, Hercule — *alias* Herakles — est mot-à-mot *Hera Cheos = aeris gloria*. C'est pourquoi il est entendu comme *solis illuminatio*, une autre forme de la Sagesse. Il désigne la même chose suivant une deuxième étymologie que cultivent les mythographes comme Bernard Silvestre ou Guillaume de Conches²⁵. Pour ceux-ci, Hercule est une symbiose de *eris* (la querelle) et de *cleos* (la gloire). Aussi, est-il un *exemplum* de celui qui acquiert la gloire en se querellant contre ses défauts.

Aussi, dans cette même perspective théologique, le tracé de la route suivie par le conquérant et la place occupée par ces figures d'Arcus et de Libis dans l'itinéraire d'Alexandre sont-ils révélateurs. Une part de la tradition présente l'itinéraire de l'Alexandre légendaire comme celui d'une fuite paradoxale. Le Macédonien y figure alors celui qui, après avoir jugulé les forces du mal (en emprisonnant Porus et ses acolytes) s'engage à corps perdu dans leur royaume. Lorsqu'il en revient, ce n'est ni par désir de s'amender, ni par vertu. Ce que corroborent les détails fournis par les narrateurs héritiers de la tradition byzantine. Ceux-ci précisent qu'au moment du second passage aux bornes, le conquérant se livre à des plaisanteries de mauvais goût devant les figures de la sagesse et de la gloire ou qu'il se refuse à les honorer d'un sacrifice — il blasphème, en d'autres termes. Pour

21 — Ovide, *Métamorphoses* XV, 191 ; Porphyre = Servius, *Ad Ecl.*, V, 66. Cf. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure* p. 320.

22 — Macrobe, *Saturnales* I, 17,4 ; I, 18, 1-7.

23 — A. Brühl, *Liber Pater* ; *op. cit.*, p. 126. — U. Wilcken, *Alexander der Große*, Leipzig, 1931, p. 200.

L'assimilation d'Alexandre à Dionysos remonte à la cour des Ptolémées (cf. J. Tondriau, *Revue de Philologie*, XXIII, I, 1949, pp. 43 sqq).

Virgile, *Bucoliques* 4. commenté par Servius.

24 — Macrobe, *Saturnales* I, 20, 5. et I, 20, 10.

25 — Guillaume de Conches, *Gloses sur Boèce*, Ms. Troyes 1381, fol. 83r et Ms. Orléans 274, p. 34 B. = Bernard Silvestre, *Commentaire sur l'Enéide* ; ed. Riedel, p. 71, 25-28 ; p. 87, 12-14. Cités par Edouard Jeuneau, *L'usage de la notion d'integumentum à travers les gloses de Guillaume de Conches*, Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age, Paris, 1957, pp. 35-100, p. 40, n. 5.

les autres conteurs de la légende, Alexandre finit par offrir un sacrifice aux divinités qui sont représentées sur les bornes. Il ne fait alors qu'obéir à l'invitation de Porrus. Dans tous les cas, *spirituellement*, le conquérant se comporte en païen. Soit qu'il blasphème, soit qu'il plie aux volontés de celui qui — nous l'avons vu — règne, ou a régné, sur l'Enfer d'en haut, entendez : le monde, dans ce qu'il a de pesant et de sourd à toute élévation de l'âme.

Dans tous les cas, le passage d'Alexandre en ces lieux permet au mieux une évaluation du degré d'orgueil ou de vertu du personnage. Mais la vertu peut n'être que le résultat d'une ascèse philosophique personnelle strictement humaine. Aussi, lorsque l'on garde en mémoire la volonté de Chrétien de montrer le seul travail de la grâce, ne devons-nous pas nous étonner que le poète abandonne des figures mythologiques pour une composition personnelle, celle de « Galvoie ».

En maintenant une borne à l'entrée du pays visité par son personnage, Chrétien dessine une métaphore. Il suggère qu'à l'instar d'Alexandre aux bornes d'Arcu, Gauvain révèle le secret de son cœur. En supprimant l'évocation de Libis et d'Arcu, il laisse entendre que le fils de Lot n'est pas un autre apôtre de l'Antéchrist.

Le choix de « Galvoie » pour décrire le travail de la Miséricorde

Il lui préfère la polysémie de « Galvoie » dont le sens demeure à découvrir.

« Galvoie », lieu de l'appel

Le premier sens fourni par l'onomastique vient de la proximité de *Gal* et de *Wein*. En gallois, *gal* désigne « la colère » — nous la retrouvons sous la forme *gall* en anglais moderne. De plus, *Gal* est aussi le substantif germanique qui, en Mittelhochdeutsch, désigne « le son », « l'éclat », le *Schall* de l'allemand moderne²⁶.

Galvoie est aussi très proche de *Galwein*. Or *Wein*, dans cette même langue allemande, désigne, à la même époque, « le vin » et « la grappe ».

Pour les contemporains de Chrétien, cette grappe dite autrement *botrus* en latin, est non seulement le fruit ordinaire de la vigne. Il est aussi regardé comme un symbole nourri du commentaire du texte de l'*Exode* (Ex XV, 20) et du Livre des *Nombres* (Nb. XIII, 18-28). Dans un regard mystique que le prologue ne cesse d'inviter à garder pour saisir comment la Charité est entrée dans la vie de Philippe d'Alsace, ce *botrus* est une *figura Christi... pendens... ex ligno crucis*²⁷ annoncée aux Juifs et aux Gentils par la bouche des Patriarches et des Prophètes²⁸. Ce même *botrus* est aussi homonyme du terme qui désigne les étoiles des Pleiades regroupées en forme de grappe. Suivant une exégèse grégorienne²⁹ elle-même nourrie d'augustinisme³⁰, « on symbolise par ce terme tous les saints qui brillent de la vertu septuple de l'Esprit... et les prédicateurs de Dieu qui s'adressent aux infidèles »³¹. Par « infidèles », « juifs » et « gentils », nos médiévaux entendent certes ceux qui, en un moment précis de l'Histoire, ont crucifié le Fils de Dieu. *Mystice*, ils y voient aussi tous les chrétiens qui, par leur indifférence, leur orgueil ou quelque autre manquement, vivent de la Loi Ancienne au lieu de vivre de la Loi Nouvelle qui est Charité³².

Si nous acceptons d'accueillir et de pratiquer ce bilinguisme spirituel franco-germanique et germano-latin, la juxtaposition en la borne de *Galvoie* (*Gal-Schall* + *voie-Wein*) des vocables désignant respectivement l'appel (le cri) et le Christ laisse la place à des interprétations diverses et non contradictoires, comme nous allons le voir à présent.

27 — Raban Maur, P.L. CVIII, 845 = Wolberon, P.L. CXCI, 1082 = Rupert de Deutz, P.L. CLXX, 214. = S. Pierre Damien, P.L. CXLV, 1037 = Pierre Comestor, *Historia Ecclesiae* Liber III Regum, ch. XXVI : *de Regina Saba*, P.L. CIIC, 1370 B-C = *In Evangelia* ch. LXXXI : *De probatica piscina* P.L. CIIC, 1579 A.

28 — Rupert de Deutz, *De divinis officiis* VIII, 4 ; P.L. CLXVII, 874.

29 — S. Gregoire, *Moralia*, 29, 31, 68.

30 — S. Augustin, in *Psalm.* 18, 2, ML, t. 36, c. 154 ; c. 157, t. 38, c. 388.

Sur la rencontre des pensées augustinienne, grégorienne et isidorienne, voir J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Etudes augustiniennes, Paris, 1983 ; t. II, pp. 559-560.

31 — S. Isidore, *De Natura rerum*, XXVI, 7. (édition et traduction J. Fontaine, Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques, fasc. XXVIII, Bordeaux, 1960) ; pp. 268-269 : « *Ab eo quod septem sunt et splendide micant, sanctos omnes septiformi Spiritus virtute fulgentes significatur ; ab eo autem quod sibi uicinantur, sed non se contingunt, caritate proximos et tempore diuinos Dei praedicatorum ostendunt* ». Raban Maur, P.L. CXII, 876 = Honorius Augustodunensis, *Speculum Ecclesiae, De inuentione Sanctae Crucis*, P.L. CLXXII, 944 D.

32 — Le thème est très souvent développé en cette fin du XII^e siècle, en particulier dans les prédications pour la Croisade (cf. par exemple Alain de Lille, *Sermo de Cruce Domini*, dans *Alain de Lille, Textes inédits* ; ed. M.T. d'Alverny, Paris, 1965).

Appel de Dieu

En premier lieu, l'ensemble des phonèmes qui constituent Galvoie peut désigner l'endroit où l'appel de Dieu est rendu manifeste.

Pour en saisir la vraisemblance, que le lecteur garde en mémoire le défi public lancé à Gauvain devant la cour d'Arthur rassemblée. Au cours de cette scène toute récente, le fils de Lot a été accusé d'avoir tué le seigneur de Guingambrésil (vv. 4758-4763).

Or, là encore, une rapide étude onomastique montre que l'information glissée par la biaise du nom n'est pas anodine³³. *Guingam-bresil* ressemble fort à l'addition de vocables celtiques et germaniques³⁴. Le vocable *GWYN* (*FIN* en irlandais, devenu *WEIN* en gothique) est « la vigne » en celtique³⁵. Par métonymie, *GWYNN* désigne « la bénédiction », « la raison » et « la lumière »³⁶ de même que les *GAN* et les *CAN* celtiques³⁷. L'élément phonique *BRASIL* appartient à la famille du *BRAS* germanique et de notre « braise » médiévale ; il désigne « le feu ».

Partant, le nom de celui qui est alors venu chercher Gauvain parmi les siens conjugue les figures de la vigne, de la lumière et du feu. Or, qui est tout cela à la fois sinon le Christ lui-même. Il est *vitis vera* comme il est dit en Saint-Jean (*Jn.* XV,1-5). Il est le feu par lequel tout Chrétien est baptisé (*Mt.* III, 11), le Verbe incarné qui brûle les sarments desséchés (*Jn.* XV, 6).

L'accusation ainsi transcrite est grave : Si Guingambresil, le Christ, est l'envoyé de son seigneur, celui que Gauvain a tué est alors le *pater familias qui plantavit vineam*³⁸. Pareil à celui que

33 — Nous reprenons ici quelques-uns des arguments déjà développés dans un article précédent : Michèle Vauthier, « *Les aventures de Gauvain dans la seconde partie du Conte du Graal de Chrétien de Troyes : une apologie de la Croisade* », dans *La croisade ; réalités et fictions*, Göppinger Arbeiten zur Germanistik, Kümmerle Verlag, 1989, en particulier pp. 220-223.

34 — Si les étymologies galloises sont transmises à l'époque de Chrétien par les milieux monastiques, Chrétien écrit pour Philippe de Flandre qui parlait couramment plusieurs langues, dont l'allemand et le latin. (Je tiens à ce sujet, à remercier Madame de Hemptinne pour ses informations précieuses).

35 — C'est ainsi que nous les retrouvons dans la toponymie de plusieurs communes du Finistère et du Morbihan associé à des lieux dits de « la Vigne ». — Fleuriot, *Dictionnaire des gloses en vieux breton*, p. 192. — Gourvil, *Noms de famille bretons d'origine toponymique*. Société archéologique du Finistère. Quimper, 1970. p. 88.

36 — Fleuriot, *ibid.*

37 — J.-C. Even, *Grande-Bretagne celtique ; étude des étymologies des noms de peuples et de tribus*, 1982, p. 659.

38 — *Mt.* XXI, 38 ; *Mc.* XII, 1-12 ; *Lc.* XX, 9-15.

dénonce saint Jean dans sa première épître, Gauvain a éliminé Dieu : il ne vit plus dans la Charité — « quiconque n'aime pas son frère comme soi-même pour l'amour et dans l'amour de Dieu », dit l'apôtre, « ne garde pas les commandements ; il ne vit pas dans la charité ; il est homicide » (I Jn. 3, 15). Gauvain a certes le titre de chevalier, mais il n'est en réalité qu'un homme d'armes qui vit sans Dieu. Et cet homme est appelé par un avatar poétique du Christ lui-même — Guingambrésil. Un appel qui, dans un premier temps, est une accusation qui — à l'heure du défi — a résonné à deux reprises en six vers :

... l'apele³⁹ de felonnie
et dist : « Gavains, tu oceïs
mon seignor, et si le feïs
issi que tu nel desfias.
Honte et reproce et blasme i as,
si t'en apel de traïson (vv. 4758-4763)

Et c'est ce même appel qui se fait entendre ici à nouveau, dans le cœur de Gauvain, à la *Borne - Burn* (révélatrice de la disposition intérieure) de *Galvoie* (*Schall-Wein*).

Cri contre Dieu...

Dans le même temps, la conjugaison des équivalences phoniques précédemment mises en valeur et la situation dramatique de la scène dans le fil de la narration — qui a mis l'accent sur le passé du personnage et sur sa faute — permet encore au lecteur d'entendre par « *Galvoie* » la colère contre Dieu dans le cœur du héros.

À celui qui aurait oblitéré cette réalité du péché, Chrétien rafraîchit la mémoire en plaçant en ce lieu étrange un non moins étonnant personnage : le chevalier blessé Gréorreas. Celui-ci surgit comme une autre construction vocalique faite de la fusion de GRE et d'OREAS. Le premier phonème de ce nouveau nom destiné à dire le cœur de l'homme traduit « l'ardeur » et « la colère » en gallois. D'autre part, il est difficile de ne pas entendre sous le second le nom par lequel Virgile et Ovide désignent les nymphes des montagnes au service de Didon et de Cérés⁴⁰, c'est-à-dire de celles qui, depuis saint Isidore, représentent pour les

39 — Souligné par nous.

40 — Virgile, *Eneïde* I, 500 ; Ovide, *Métamorphoses* VIII, 785.

mythographes de l'époque de chrétien l'amour véritable qui se refuse à s'exprimer et la propension de l'âme à se tourner vers les choses terrestres⁴¹.

« Greorreas » apparaît alors comme l'emblème d'un homme qui a vécu d'abord suivant les lois du monde. A la vie selon l'esprit, cet homme a préféré la chair, c'est-à-dire toutes les tendances mauvaises, contraires de la vie en charité — les œuvres de chair n'étant pas à entendre au sens physiologique mais au sens moral, comme dans les épîtres de saint Paul (*Gal.* V, 16-21). Gauvain doit être regardé comme un de ceux-là — faut-il rappeler encore la faute commise à l'égard du roi d'Escavalon et cette autre encore à laquelle le même Greorreas va bientôt faire allusion⁴² ?

La présence et le nom de Greorreas en cet endroit confirment notre seconde lecture de l'appellation étudiée. Le nom « Borne de Galvoie » désigne le lieu où le colère contre Dieu dans le cœur de l'homme — Philippe d'Alsace, en l'occurrence — est rendu manifeste. Loin de contredire la lecture onomastique précédente, celle-ci s'inscrit au contraire dans le plan divin du salut.

... et cri vers Dieu

Par le même biais de la juxtaposition des termes, dont le sens de chaque composante demeure, Galvoie acquiert une troisième signification. Ici encore, le nom qui décrit l'attitude du cœur n'est pas plaqué. Il entre dans une logique narrative dont le moment le plus marquant est sans doute encore le défi antérieurement lancé par Guingambrésil. Depuis cet instant, — en dépit de ce que nous avons rappelé sur la faute commise et que le chevalier ne saurait renier — Gauvain est placé sous le signe de la foi. Il ne s'est pas dérobé au défi. Au contraire, il a accepté la remise de peine négociée par le jeune roi d'Escavalon. Il a consenti à *querre la lance dont li fers / saine toz jors* (vv. 6113-4).

41 — S. Isidore : Guillaume de Conches.

42 — *Ne te sovient il de celui
cui tu feïs si grant anui
que tu le feïs sor son pois
avec les chienz mengier un mois,
les mains liées triers le dos?
Saches que tu feïs que fols
que orendroit grant honte i as* (vv. 7111-7117).

Comme nous l'avons déjà montré par ailleurs⁴³, suivant une métaphore largement usitée dans les prédications à la Croisade en cette fin du XII^e et dont rend encore compte la tradition iconographique de la Lorraine et de l'Alsace sur lesquels règne Philippe de Flandre, lorsque Gauvain consent à partir ainsi dans le *Conte* à la recherche de la Lance, il accepte de retrouver la Croix et de s'en charger, de redevenir un enfant de Dieu, de redécouvrir la vie en Charité, fût-ce au prix de la mort, comme il le dit avec force :

*Certes, je me lairoie ençois
 ceans
 ou morir ou languir set ans
 que je sairement en fëisse
 ne que ma foi li plevesisse.
 Que je miex ne weille a honor
 la mort soffrir et endurer
 que vivre a honte et parjurer (vv. 6174-6182)*

La simple lecture littérale du texte nous éclaire sur le sens de cette démarche. Tandis que le chevalier grièvement blessé qui gît à la Borne de Galvoie lui conseille d'arrêter là sa route s'il ne veut pas mourir comme tous ceux qui se sont entêtés avant lui sur ces terres dont nul n'est encore revenu vivant, le héros s'emporte :

*Par foi — s'écrie-t-il — ...
 je ne vieng pas por retourner.
 L'en le me devoit atoner
 a trop laide recreandise,
 quant jou ai or la voie emprise,
 se je de chi m'en retornoie (vv. 6615-6621)*

Il reprend ici une expression qu'il vient d'utiliser pour promettre à la pucelle qu'il va faire sortir le blessé de son comas :

*Et je l'esveillerai par foi,
 ... mon wel (vv. 6580-6581)*

Gauvain va plus loin encore puisqu'il ajoute :

*Tant irai que je sache et voie
por coi ⁴⁴ nus retourner n'en puet (vv. 6622-6623)*

43 — Michèle Vauthier, *Les aventures de Gauvain dans la seconde partie du Conte du Graal*, op. cit.

44 — Souligné par nous.

L'expression *por coi* ici employée n'est pas à prendre à la légère. Elle montre que Gauvain agit dorénavant mû par une finalité.

Si nous rapprochons ces divers éléments du texte, le comportement de Gauvain en Galvoie apparaît d'une étonnante cohérence. C'est la foi qui motive la volonté — *par foi... mon wel*. C'est elle qui donne la direction de la vie, et donc l'ordonne — *par foi, je ne viens pas por retourner*. A l'appel — au *gal-Schall* — de Dieu, l'homme de colère — *Gal* — qui a cri contre Dieu — *Galwain* — répond par un acte de foi. Gauvain répond en juste. Ne pas persévérer dans la *voie anprise* serait une *recreantise*, entendons : une apostasie au sens où l'emploie saint Paul, un outrage à l'esprit de la grâce. Ici, les paroles du fils de Lot retentissent comme un écho étonnant de de celles de l'apôtre des Gentils (*Heb. X, 29*). D'un cœur libre, Gauvain a choisi de partir en quête de la cause de toute mort, donc en quête de la vie, du principe premier, de Dieu soi-même. Cette quête qui est aussi un acte de foi est bien un cri vers Dieu car accepter de crier vers Dieu, c'est laisser Dieu passer le premier, c'est consentir à reconnaître que le Salut ne peut venir que de lui. *Domine Deus meus clamavi ad te et sanasti me* dit le Psalmiste (*Ps XXIX, 3*).

De son côté, l'Alexandre médiéval est regardé par ses commentateurs comme un *excerptum*, l'incarnation de celui qui est à la recherche de quelque-chose de nouveau. C'est ainsi que le présente en particulier Frutolf de Michelsberg dans sa *Chronique du Monde* rédigée à Bamberg à la fin du XII^e siècle⁴⁵. Alexandre se demandait, dit-il, *si quid novi scrirent sibi demonstrare*.

Les deux personnages agissent pourtant poussés par des motifs différents. Le conquérant est seulement en quête de sensations nouvelles. La recherche de Gauvain est d'un autre ordre. Il s'agit pour lui non pas de répondre à une impulsion personnelle mais d'accéder à la vérité. Galvoie marque ici le début de cette aventure intérieure.

45 — A.B.Mulder Bakker, *Alexander der Große in der Weltchronik von Frutolf von Michelsberg* ; pp. 108-141, dans *Alexander the Great in the Middle-Ages*, op. cit. — Franz-Josef Schmale, *Zur Abfassungszeit von Frutolf Weltchronik*, dans *Berichten des historischen Vereins (...)* zu Bamberg 102, 1966. — H. Buntz, *Die deutsche Alexanderdichtung des Mittelalters* Stuttgart, 1973.

« Borne de Galvoie » : de l'Inde et de l'Au-delà à la Cité de Dieu

La ressemblance entre le nom du lieu et celui du chevalier qui y passe ouvre la voie à un approfondissement du sens de la scène dans cette direction éminemment eschatologique et nous permet de mieux appréhender encore le travail poétique de recreation à partir d'une matière donnée, légendaire.

La borne du retour

GALVOIE, GALWAIE, GALWEIN et GAUVAIN sont en effet des phonèmes trop proches les uns des autres pour ne pas être rapprochés au point d'être confondus — Phoniquement, GALVAIN-GAUVAIN n'est pas plus éloigné de GALVOIE que FENYCE de FENIX et que TEREUS de TYRAN déjà rapprochés par le poète dans *Cligès* et *Philomena*⁴⁶. C'est pourquoi nous pouvons dire que lorsque Gauvain passe la Borne de Galvoie, il entre chez lui, *stricto sonore* et que cette borne est celle du retour.

Pour les contemporains de Chrétien de Troyes, cette expression est une métaphore souvent reprise pour désigner le mouvement de l'âme qui se plie devant Dieu, qui retourne sur elle-même, qui rentre en elle-même pour y retrouver l'image de son Créateur *a quo factus est*⁴⁷. Ce retour n'est pas à confondre avec une quelconque introspection psychologique. Il est au contraire un cheminement fondamental. Retourner chez soi, c'est réintégrer la cité sainte qui est dans le cœur de tout baptisé (I *Cor.* III, 17), c'est retrouver le tabernacle du ciel de l'âme — pour reprendre l'expression de saint Bernard⁴⁸.

En substituant aux noms des bornes de l'aventure indienne d'Alexandre un autre nom — Galvoie — qui désigne à la fois un lieu et un personnage, Chrétien influe à nouveau sur le lecture du récit. Ce passage de Galvoie marque ainsi le retour vers soi, vers la cité de Dieu à laquelle est appelé tout homme⁴⁹.

46 — *Cligès* vv. 2685-2688. *Philomena* v. 12.

47 — Saint Augustin, *In I Epist. Joann VIII*, 6 = *De Musica* VI, 13, 40 trad. Guy Finaert et F.J. Thonnard, Bibliothèque Augustinienne DDB, vol. 7, p. 446.

48 — Nous reprenons ici très brièvement des idées déjà largement développées dans une étude précédente: Michèle Vauthier, « Les aventures de Gauvain », *op. cit.*, en particulier pp. 231-233.

49 — Nous avons ailleurs défini cette idée augustinienne de la « Cité » tant développée à l'époque de Chrétien dans les prédications du XII^e: Michèle Vauthier, « Vers la figure de la "Cité" au château du Roi Pescheor dans le Conte du Graal de Chrétien de Troyes »,

La borne de l'Au-delà

Du même coup, le fil narratif du conte retrouve un élément curieux de la légende d'Alexandre héritée de la tradition talmudique, à savoir l'*iter ad Paradisum*.

Or, ce paradis lui-même ne cesse d'être surprenant : les habitants qui vivent au-delà de cette limite sont des morts. La mère et la sœur du héros sont toutes deux décédées voilà *vint ans al mains* (v. 8756) et la mère du roi Arthur a disparu depuis *il a bien soissante ans passez* (v. 8737).

Galvoie est bien déconcertante. Si elle marque l'entrée du paradis, elle est aussi la limite du pays des morts⁵⁰. Du même coup, Gauvain s'apparente à nouveau à Alexandre qui, dans la tradition héritée des récits grecs et slaves et du Songe de Scipion, a lui aussi fait un voyage dans l'Au-delà⁵¹ — à l'instar d'autres héros légendaires comme Énée ou le dieu irlandais Cuchulainn⁵² sur lesquels nous n'insistons pas ici pour ne pas sortir du sujet de notre étude qui s'attache volontairement au seul Alexandre jusqu'alors négligé. La marche du fils de Lot est simultanément un voyage au ciel et une catabase.

On est alors en droit de se demander par quel cheminement le poète a pu confondre l'Inde située au-delà des bornes d'Arcu et de Libis avec la descente dans l'Hadès d'Alexandre. Le consensus exégétique de l'époque nous semble permettre d'apporter les premiers éléments d'une réponse. En effet, à l'époque de la composition du conte du Graal, tandis que l'« enfer supérieur » est, suivant la formule d'Honorius Augustodunensis, *pars hujus mundi*

dans *König Artus und der heilige Graal, Wodan*, Reineke Verlag, Greifswald, 1994, pp. 269-288 ; en particulier pp. 270-272.

50 — Nous rejoignons ici les conclusions de Paule Le Rider (*Le Chevalier dans le Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, CEDES-CDU, Paris, 1978 ; pp. 250-261). L'auteur y répond en particulier aux conclusions trop rapides de R.M. Spensley (« *Gauvain's castle of Marvels adventure in the Conte del Graal* », dans *Medium Aevum*, XVII, I, 1973, p. 36.) qui refuse de voir en cet Autre Monde un pays des Morts.

51 — N. Cizek, « *Alexander's last days in the Romanian Alexander Romance in relation to its Middle Greek and Slavonic antecedent* », dans *Alexander the Great in the Middle Ages*, *op. cit.*, pp. 58-85.

52 — Les réminiscences celtiques ont déjà été largement reconnues par les critiques : R.S. Loomis, *Arthurian Tradition and Chrétien de Troyes*, New-York, 1949, pp. 443-444. J.-C. Lozac'hmeur, « *Origines celtiques des aventures de Gauvain au Pays de Galvoie dans le Conte du Graal de Chrétien de Troyes* », Actes du XIV^e Colloque International Arthurien, Rennes, août 1984, t. II, pp. 406-421.

Paule Le Rider (*op. cit.*, pp. 259-261), de son côté, met l'accent sur la part virgilienne de l'aventure.

qui est pleine de tourments⁵³, l'Inde est aussi ce monde, suivant la lecture du Livre XXVIII de Job (*Jb* XXVIII, 16). *India est mundus* — l'expression remonte à Raban Maur⁵⁴.

Dans notre *Conte*, la Borne de Galvoie marque l'entrée d'un avatar des Enfers. Dans la tradition médiévale d'Alexandre, le conquérant découvre les Bornes d'Arcu et de Libis avant de pénétrer en Inde. Or — nous venons de le voir —, *allegorice*, l'Inde et l'Enfer sont une seule et même réalité. C'est ce sens qui gouverne la mémoire de Chrétien, qui rapproche le héros légendaire du personnage de fiction et qui met en relief le fait que les deux aventures — celle d'Alexandre et celle de Gauvain — sont une catabase, c'est-à-dire le récit symbolique d'une expérience vécue ici-bas, dans la réalité. Dès le prologue, le poète n'annonçait-il pas explicitement que la réalité re-présentée dans le *Conte* est celle de la vie de Philippe d'Alsace ?

La borne de la Miséricorde : entre l'Enfer et l'Inde

Il reste à jeter la lumière sur l'information fournie par ce rapprochement et son rôle dans l'économie du conte. Pour cela, nous nous appliquerons seulement ici à suivre le parcours sensiblement différent des deux héros.

Tandis qu'Alexandre revient sur ses pas après avoir visité cette nouvelle contrée, Gauvain passe une première fois la Borne de Galvoie alors qu'il vient à peine de quitter le seigneur d'Escavalon. Il défie les conseils du chevalier blessé qui revient quasi moribond du pays au-delà. Après avoir avancé dans les terres réputées redoutables, il revient à la Borne pour soigner celui qui avait tenté de le dissuader de porter plus avant ses pas. Puis il s'enfonce à nouveau dans le territoire de mort. Dorénavant, ni les sarcasmes et les provocations de l'Orgueilleuse de Logre, ni les déficiences de sa monture, ni les assauts du neveu de Greorreas, ni le récit des épreuves inévitables et mortellement dangereuses au Palais d'Ygerne, ni l'avis contraire du nautonier ne parviendront à le freiner, et encore moins à lui faire rebrousser chemin. Le texte du *Conte* nous parvient certes inachevé.

53 — Honorius Augustodunensis, *Elucidarium*, III, 13.

54 — Raban Maur, *Allegoriae in Sacram Scripturam*, P.L. CXII, 970.

Nonobstant, aucun élément du récit ne permet d'envisager un retour du chevalier sur ses pas. De fait, une fois parvenu au Palais et sorti sain et sauf de l'ordalie du Lit de la Merveille, le chevalier obtient l'autorisation de sortir de la forteresse pour retrouver cette même Orgueilleuse et celui qui l'accompagne. En échange, il promet de rentrer chaque jour *encore anuit* (v. 8347) chez la reine. Plus encore, à la fin du texte qui nous est parvenu, lorsqu'il envisage un combat singulier avec Grinomalan, il n'émet aucunement l'hypothèse d'organiser le tournoi en Orcanie où réside alors la cour d'Arthur. Au contraire, il fait demander au souverain de se déplacer (vv. 9097-9137). Tandis que le fil du récit alexandrin dessine une boucle fermée, celui de la catabase de Gauvain une spirale. Il s'agit de saisir les raisons qui motivent cette différence.

Dans un premier temps, comprenons bien ce que désigne ce voyage dans l'Au-delà pour les Médiévaux. Comme nous avons déjà traité partiellement cette question ailleurs, nous ne nous y étendrons pas ici⁵⁵. Rappelons seulement que, depuis Origène et suivant la tradition patristique — et, au XII^e, pour les Chartrains et les Victorins —, la descente aux Enfers des Anciens est un autre *integumentum* de la descente en soi, du voyage intérieur. Partant, l'*Iter ad Paradisum* comme l'entrée en Galvoie relatent les mouvements d'une âme.

Dans cette perspective, l'aventure d'Alexandre, en aboutissant à un retour au point de départ, révèle une âme statique, fermée sur elle-même, narcissique et seulement curieuse de voir. A *contrario*, celle qui mène Gauvain dans une contrée profonde de laquelle il ne désire plus sortir reproduit celle d'un enfouissement. Galvoie en est le point de départ.

La différence entre les deux trajets suivis illustre ce que dit l'Évangile de Saint Jean : Pour naître à la vie en Dieu, il faut accepter de mourir à la vie au monde — *Qui amat animam suam, perdet eam ; et qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodit eam* (Jn II, 25). Suivant cette perspective, la démarche circulaire d'Alexandre trahit une absence de désir de progression intérieure. Au contraire, celle de Gauvain vise à décrire un

55 — Nous avons déjà évoqué cette question ailleurs : — Michèle Vauthier, « *Les aventures de Gauvain...* », *op. cit.* — « *Le paradoxe des fenêtres colorées dans le Conte du Graal ; une introduction possible à la lecture des couleurs chez Chrétien de Troyes* », dans *Les couleurs au Moyen Âge*, C.U.E.R.M.A. ; *Senefiance* n°24, Aix-en-Provence, 1988 ; pp. 425-448 ; en particulier p. 431.

enfouissement, une mort à soi. Encore faut-il que le héros ait dépassé la Borne (Burn : Brunnen), ce lieu privilégié — nous l'avons vu — de l'alliance avec Dieu et où l'intention des cœurs est rendue manifeste. Car tout se passe ici *moto corde*. Si l'on garde encore à l'esprit que, dans une perspective théologique — comme celle annoncée dans le prologue —, celui qui se cache dans le cœur de l'homme, celui qui parle à ceux qui font retour à leur cœur, c'est donc le Christ lui-même (*Ep.* III, 17 ; *Ps* LXXXIV, 9) et la Borne de Galvoie apparaît comme le lieu choisi par le poète pour montrer comment la Miséricorde est reçue dans le cœur du représentant de Philippe d'Alsace, par différenciation avec l'indifférence d'Alexandre.

*

Dans son prologue, Chrétien promet un récit qui montre à l'évidence combien le Comte de Flandre est spirituellement plus riche et meilleur que l'empereur Alexandre. Il y laisse aussi entendre un rôle littéraire confié au Macédonien dans l'élaboration de son œuvre. Après avoir pris à la lettre ces propos, nous avons tenté d'aller jusqu'au bout de ce que pouvait vouloir dire le poète en un point précis de la partie narrative proprement dite où, si l'on en croit l'oreille, la mémoire du héros antique pouvait intervenir dans le fil du récit.

Au terme de cette lecture du passage de la Borne de Galvoie, Gauvain apparaît bien comme un personnage pouvant représenter l'âme de Philippe : un chevalier orgueilleux, vitupérant contre Dieu, mais dont le cœur se laisse toucher par la Miséricorde. En cela, il diffère radicalement du conquérant chez qui l'itinéraire légendaire n'est que fuite et — au moins mal — outrecuidance.

Lorsque des termes et des situations de la légende entrent dans l'élaboration du Conte en cet instant du récit, nous sommes autorisés à parler de *transpositio*. Mais celle-ci s'arrête dès que le sens voulu par le poète diverge de celui proposé par la tradition. « Galvoie » ne peut en rien être un avatar d'« Arcu et Libis ». Il est une véritable création onomastique dont le rôle est de dire les avatars de l'âme tels qu'ils sont annoncés dès le prologue au Conte. Chrétien pousse le langage jusqu'aux limites de ses possibilités pour en faire un outil éminemment efficace, artistique par excellence. Il utilise alors non plus la légende d'Alexandre mais plutôt des phonèmes latins, celtiques et germaniques, des souvenirs en des associations auditives germano-latines et franco-cel-

tiques insolites et audacieuses pour des oreilles modernes mais toujours faiseurs de métaphores filées au service d'une pédagogie mystique. Il modifie le tracé de la route initialement suivie par le Macédonien pour fondre la catabase et l'*iter ad paradisum* en une aventure particulière — celle de Gauvain en Galvoie — qui n'est pas sans réminiscences celtiques et virgiliennes et que seule un regard métaphorique et théologique permet de lire avec cohérence.

Alexandre apparaît surtout ici comme un appui lointain sur lequel Chrétien a posé sa réflexion avant d'entreprendre l'histoire d'une âme ici racontée et sur lequel le lecteur reste invité à poser à son tour la sienne. À cet égard, la tournure interrogative de ce même prologue — et que nous avons déjà relevée — nous paraît symptomatique ; l'auditeur y est sollicité pour collaborer à la découverte de la vérité à partir de données historiques et légendaires communes⁵⁶. C'est ainsi que l'opposition entre les noms des bornes et leurs implications, comme la différence entre le tracé des deux routes respectivement suivies par Gauvain et le conquérant ne sont perceptibles qu'après lecture.

Cette place très humble n'eût sans doute pas plu au Macédonien. Mais après tout, cette humiliation entre-t-elle dans la pédagogie de Chrétien. Au moins a-t-elle pour vertu certaine d'exalter encore le rôle de l'artiste et de valoriser la place du commanditaire du *Conte*.

Michèle VAUTHIER

56 — *Ne valt cil mix que ne valut
Alixandres, cui ne chalut
de carité ne de nul bien ?* (vv. 57-59)