TRADITION WALLONNE

SAINTS ET DRAGONS I

En couverture : Reliure bruxelloise, début XVIII^{e} siècle : *Saint Michel terrassant le diable*, Liège, Bibliothèque du Grand Séminaire.

TRADITION
WALLONNE

SAINTS ET DRAGONS I

RÔLE DES TRADITIONS POPULAIRES
DANS LA CONSTRUCTION DE L'EUROPE

TRADITION WALLONNE

1996 13

SAINTS ET DRAGONS I

RÔLE DES TRADITIONS POPULAIRES DANS LA CONSTRUCTION DE L'EUROPE

Ministère de la
Communauté française de Belgique
Bruxelles

DIRECTION GÉNÉRALE
DE LA
CULTURE
ET DE LA
COMMUNICATION
SECTEUR DE L'ETHNOLOGIE

Directeur :
Jean Fraikin

Graphisme :
Studio Roger Potier s.a.

Photogravure :
Lithomeuse

Impression :
Groupe graphique Chauveheid s.a.

Rédaction et administration :
Secteur de l'Ethnologie
Boulevard Léopold II, 44
B-1080 Bruxelles

Éditeur responsable :
Patrice Dartevelle
Service général du Patrimoine culturel
et des Arts plastiques
Direction générale de la Culture
et de la Communication
Ministère de la Communauté française
de Belgique

Les tomes 13 et 14 de *Tradition wallonne*, publiés en deux volumes, le premier daté de 1996, le second de 1997, reprennent les Actes du colloque *Rôle des traditions populaires dans la construction de l'Europe. Saints et Dragons*, tenu à Mons les 24 et 25 mai 1996 et organisé par le Centre interdisciplinaire d'études philosophiques de l'Université de Mons (secrétaire permanente : Claire Lejeune) et le Secteur de l'ethnologie du Ministère de la Communauté française de Belgique (responsable : Jean Fraikin). Les Actes sont aussi publiés par *Les Cahiers internationaux de symbolisme*, n^{os} 86-87-88, 1997.

Jean Poirier

ASPECTS DES FONDEMENTS CULTURELS DE LA CONSTRUCTION DE L'EUROPE

Ma communication se démarquera quelque peu de celles des autres intervenants, mais non du thème traité ; en accord avec les organisateurs, elle se situera sur un plan méthodologique, en essayant d'analyser la nouvelle «donne» des problèmes que pose l'organisation culturelle de la future Europe. En effet, il nous a semblé qu'un certain nombre de préalables se présenteront désormais aux chercheurs, et que les problèmes envisagés devront être posés en rapport avec cette nouvelle situation qui est celle de la société post-industrielle — celle qui a commencé à partir des années cinquante avec la mutation post-moderne.

Il suffit d'écouter les discours officiels et de lire les articles des publicistes pour constater qu'aujourd'hui la culture, si l'on peut dire, «est à la mode». On ne cesse d'en célébrer l'importance.

Malheureusement ces déclarations de principe en sont restées, précisément, au plan des principes. Cette évidence peut être vérifiée à la fois en ce qui concerne les pays industrialisés et les pays en voie de modernisation. Pour les premiers, les déclarations célébrant le caractère indispensable qui s'attache à la prise en compte des «facteurs culturels» du développement demeurent des vœux pieux ; il existe plusieurs ouvrages théoriques sur le sujet, et de très nombreuses références dans les rapports rédigés sur les programmes réalisés sur le terrain, mais dans les faits, les problématiques et les méthodologies mises en œuvre montrent que presque rien de concret n'a été fait pour la prise en compte des préalables culturels du développement. Les seconds appellent aussi de graves critiques : il y a un malentendu au sujet du contenu du concept de *culture*, qui est victime d'un véritable réductionnisme ; en effet, on entend par culture prioritairement l'expression artistique et

littéraire du génie des peuples ; on s'intéresse à la musique, à la danse, à l'architecture, à la télévision et aux médias, à la littérature sous ses diverses formes mais on a tendance partout à négliger ce qui est peut-être l'essentiel : la recherche scientifique et plus généralement l'expression de la pensée (telle qu'elle se manifeste en sciences exactes, sciences de la nature et sciences de l'homme).

Les réalisations faites dans le cadre de la culture en Europe sont loin d'être satisfaisantes. Je m'en tiendrai à l'exemple français, qui d'ailleurs est très significatif puisque la France a mis en place depuis longtemps un ministère et des organismes officiels consacrés à l'action culturelle, contrairement à beaucoup d'autres pays qui préfèrent, a-t-on dit, «ne pas mettre la culture en tutelle» ; mais on peut légitimement vouloir donner des cadres institutionnels à la culture sans pour cela l'emprisonner. Nos critiques sont différentes ; pour rester dans la problématique du colloque, regrettons que l'on n'ait pas encouragé les collectes de documents auprès des «derniers témoins» et que l'on n'ait pas, au-delà des discours, attaché assez d'attention aux recherches tendant à montrer concrètement comment pouvaient être organisés les fondements culturels de la construction européenne. Cette désaffection contraste curieusement avec la multiplication des déclarations, officielles ou non, qui mettent en avant l'importance du phénomène culturel. Ce mouvement s'inscrit dans une transformation des idéologies ; il a suivi depuis le début du siècle une évolution intéressante. Au cours des dernières décennies, les idéaux nationalistes centrés sur le concept de patrie, aujourd'hui très dévalorisé, ont dominé dans un contexte de capitalisme libéral fondé sur des thèmes récurrents, ceux de religion, de hiérarchie, de propriété, de respect du droit et de l'ordre public ; le libéralisme conservateur s'est heurté au marxisme, qui a été la première grande tentative, prométhéenne, d'appropriation par l'homme de sa propre histoire ; aux antipodes du providentialisme, le marxisme fait de l'homme le responsable de son existence ; il a mis en avant l'importance des «infrastructures» qui étaient déterminées par les cadres écologiques, la culture matérielle, les phénomènes économiques ; pendant de nombreuses décennies, les sociétés européennes ont vécu sous le signe du «tout économique».

Un autre modèle a supplanté cet impérialisme de la techno-économie ; sous l'influence des revendications des jeunes, et sans doute surtout devant l'échec généralisé des collectivismes et des prédictions marxistes annonçant la fin des capitalismes (il n'a prévu ni les succès des économies dites libérales, ni le «capitalisme d'État», ni la paralysie des économies socialistes), on en est venu à considérer que ce qui était premier n'était pas l'économique mais le politique ; les révoltes des étudiants américains ont précédé la «révolution de 1968» en France, dont la signification est plus importante que les conséquences réelles (encore que ce sont ces évènements qui ont provoqué rapidement le départ définitif du général De Gaulle). L'ère du «tout poli-

tique» a succédé à celle du «tout économique». Mais le mouvement des idées s'est accéléré ; on a compris que les slogans péremptoires («le pouvoir est au bout du fusil») étaient insuffisants et l'on s'est demandé par quoi le pouvoir, à son tour, pouvait être déterminé ; un très large consensus semble s'être formé, à partir des années quatre-vingt, pour privilégier le fait culturel. À l'heure actuelle, nous sommes toujours dans cette époque du «tout culturel». Il nous faudrait essayer de comprendre maintenant, d'une part, quels sont les facteurs qui ont pu jouer pour en arriver là, et d'autre part, comment se présente la problématique des relations entre la culture et la construction de l'Europe.

Nous voudrions d'abord retracer, au plan de l'histoire des idées, la genèse d'un «concept clef» du monde contemporain, celui d'*identité culturelle*.

On rappellera que l'être humain est non seulement aux origines de l'espèce, mais aujourd'hui encore à partir de la naissance, un animal sauvage ; les deux premières tâches du groupe sont d'assurer sa propre survie et, à importance égale, de mettre en route des processus de socialisation qui permettront de produire un individu socialement viable grâce au contrôle des instincts obtenu par l'intériorisation des modèles culturels.

Il existe ainsi, à travers le temps et l'espace, trois grandes sortes de structures d'accueil de l'être individuel qui fonctionnent comme des ateliers d'apprentissage de la socialisation ; ce sont : le groupe de co-descendance (la famille, la parentèle, le lignage), le groupe de co-résidence (le village ou, pour les nomades, le campement) et le groupe de co-transcendance (la sacralité qui englobe diverses formes : la religion, la magie, la divination, le totémisme et d'une manière générale la symbolique). Ces divers milieux, dans lesquels vivent l'enfant et l'adolescent, forment tout «naturellement» (c'est-à-dire : culturellement) ceux-ci aux disciplines et aux régulations inhérentes à la socialité qui, seules, peuvent faire du sauvage un être social (ce qu'Aristote exprimait très exactement en définissant l'homme comme *zôon politicon*, termes très improprement traduits par «animal politique» alors que *zôon* signifie «être vivant» et *politicon* «social». Il serait temps de rectifier les contresens, fussent-ils historiques).

Ces trois structures de formation constituent des invariants culturels qui, en Europe, ne rencontrent aucune exception (d'ailleurs dans le monde, les exceptions sont très rares ; elles ne concernent que le second type, le groupe de co-résidence, car on connaît quelques très rares exemples de sociétés sédentaires qui n'ont pas de village : ce sont les sociétés tahitiennes traditionnelles et les sociétés contemporaines du Rwanda et du Burundi, qui sont organisées en «collines», regroupant un nombre variable de cases en habitat très dispersé).

Mais si ces trois modes de structure sont réellement plurimillénaires, tout a changé désormais avec les sociétés post-industrielles. Le groupe de co-descendance a éclaté ; sa fragmentation a commencé avec l'époque industrielle et l'existence urbaine, mais elle a précipité son rythme depuis un demi-siècle ; on est passé ainsi de la joint-family et des lignages à la parentèle et à la famille large (déjà dispersée géographiquement) puis à la famille couple, puis, après la perte d'importance des collatéraux, à la famille biparentale vivant sans les ascendants, et enfin à la famille monoparentale — en attendant aujourd'hui l'avènement de diverses formes qu'on peut estimer pathologiques comme le couple unisexué.

Certes, la famille, en tant que nœud central du lien social, n'a pas disparu et elle continue même à assumer certaines de ses fonctions traditionnelles (elle demeure aussi très souvent un recours matériel et moral pour des enfants de plus en plus âgés, même lorsque ceux-ci sont contestataires à son égard...). Mais sa grande fonction historique, celle qui consistait à assurer une part essentielle du processus de socialisation de l'enfant, n'est plus assurée ; on peut même noter, dans le cadre général de l'inversion des modèles qui est une caractéristique de la post-modernité, que la famille est désormais pour les jeunes — du moins au plan de la verbalisation et des sondages d'opinion — non plus un modèle ou un exemple mais un contre-exemple et un contre-modèle.

Le second mode de socialisation est lui-même devenu obsolète. La communauté villageoise (l'univers villageois, comme disait avec justesse Gérard Althabe) fonctionnait comme une *niche* au sein de laquelle se transmettaient les grandes règles du jeu social, et aussi les affects et les traditions qui faisaient du groupe de co-résidence un lieu de commensalité et de convivialité. Tout cela a presque complétement disparu. Les villages sont souvent dépeuplés — les écoles primaires ferment — et abritent soit des vacanciers (souvent originaires du pays), soit des étrangers, soit quelques retraités ; bientôt plus de la moitié de la population européenne vivra en ville dans les petites cellules de grands ensembles qui ne sont pas des villages verticaux car les co-propriétaires ou co-locataires prennent grand soin à préserver leur vie privée ; des enquêtes ont montré chez les voisins d'étage (un étage peut comporter cinq logements et parfois huit ou dix) une véritable «relation d'évitement» ; on se rencontre parfois, lorsqu'il n'y a pas de vide-ordure, sur le palier pour sortir les poubelles ; au mieux, on se salue sans se parler. Dans les villes de haute solitude, c'est le «monde des seuls» qui commence, comme disait superbement Paul Valéry. On comprend donc que le groupe de co-localité ou de co-résidence, qui était un haut-lieu de socialité, ne peut plus assurer ses fonctions.

Ce sont malheureusement des constats analogues que nous amène à faire la troisième structure d'accueil de la personne : le groupe de co-transcendance. En Europe c'était la paroisse dont le «père» était le curé. Là enco-

re, il faut bien s'entendre : la relation de co-transcendance existe toujours, l'*homo sapiens sapiens* est *homo religiosus*, et il n'existe pas une seule culture qui ne possède ses pratiques et ses croyances ; mais celles-ci ne transitent plus, depuis déjà longtemps, par la paroisse. On aurait mauvaise grâce à s'étendre sur la décadence du christianisme : les effectifs des prêtres sont si faibles que des presbytères ont été abandonnés et que les officiants sont regroupés ailleurs ; les offices ne réunissent plus qu'un nombre très restreint de fidèles ; les sacrements ne sont plus respectés. Cette désaffection se traduit par des signes extérieurs : le signe distinctif des prêtres, la soutane, a pratiquement disparu. Les sondages d'opinion récemment publiés ne laissent aucun doute sur la gravité de la situation. Le lien social, à ce niveau encore, a été profondément atteint, pour plusieurs raisons : parce que la célébration des relations communautaires qu'exprimaient les messes, les offices et les communions a disparu ; parce que les figures traditionnelles qu'étaient les parrains et les marraines n'ont plus de réelle importance et qu'elles sont de plus en plus rares ; parce que le curé, souvent devenu visiteur de passage, n'est plus en mesure d'assurer son rôle de conseiller, de tuteur et de recours ouvert à toutes les demandes de secours matériel ou moral. Certes, on met parfois l'accent sur certains mouvements orientés vers un renouveau : ainsi des groupes de prières, des équipes de «jeunes chrétiens», des réunions charismatiques, des programmes d'actions de bonne volonté au soutien de l'autre, mais ce ne sont là que des oasis dans un désert et, en tout état de cause, la paroisse qui n'existe plus que comme simple unité de l'administration ecclésiale, est devenue elle-même tout à fait incapable de remplir ses fonctions sociales traditionnelles.

Cette impuissance des trois structures de socialisation est un phénomène inédit dans l'histoire et un élément essentiel de la mutation post-moderne. Ce phénomène est évidemment à l'origine d'une grande partie des déséquilibres et des contradictions des sociétés contemporaines qui ne savent plus comment équilibrer la relation de l'homme au groupe. Il explique aussi la montée en puissance de la dimension culturelle : en effet, l'homme ne peut pas vivre sans posséder — et assumer — une *identité* c'est-à-dire une logique intérieure (issue du groupe mais intériorisée) qui lui confère sa dignité et qui donne un sens à son existence. La transformation profonde et la démission des trois structures de socialisation le laissent désemparé ; orphelin de ses ascendants, étranger à sa résidence, et en déshérence de ses certitudes. Il s'est retourné vers la seule ressource qui lui restait : ses appartenances culturelles situées, d'une manière plus large et plus vague, au-delà de la famille, du village, et de la religion : c'est l'émergence de l'*identité culturelle* et de la *matrie*.

On ne peut sous-estimer l'importance de ce retour aux sources qui ressortit souvent plus de l'idéologie que du réalisme et qui concerne à la fois les

individus et les groupes. L'attention apportée aux généalogies et à l'histoire est une manifestation significative de cet état d'esprit en atteignant parfois l'absurde comme lorsqu'aux États-Unis des descendants d'esclaves affirment avoir pu retracer leur phylum ancestral, alors que précisément une caractéristique de l'état de servitude est l'absence d'ancêtres ; et l'émergence, en Europe, des minorités «ethno-linguistiques» ou «ethno-culturelles» montre qu'il s'agit de tendances profondes auxquelles on doit porter la plus grande attention.

La construction de l'Europe aura donc à tenir compte de ces attentes à la fois individuelles et collectives. Le problème est de savoir dans quelle mesure il faudra donner satisfaction à ces demandes certes justifiées, mais qui, de par leur nature, recourent pour s'exprimer plus souvent à la passion qu'à la raison. On peut voir une sorte de paradoxe, ou d'ironie de l'histoire, au phénomène qui, au moment où les Européens ont à construire un immense édifice rassemblant et dépassant toutes les parties en jeu, place sur le devant de la scène une nouvelle valeur — la culture — laquelle définit de nouvelles entités qui s'ajoutent aux nations en se situant, soit en-deça soit au-delà de celles-ci.

Nous voudrions donc maintenant définir dans la mesure du possible, ce que nous pouvons appeler les «forces en présence» ; c'est-à-dire à la fois les valeurs ou les concepts, et les ensembles sociaux qui constituent, semble-t-il, les données du problème.

La notion d'identité culturelle dont nous venons de tenter de retracer la genèse demeurera partout présente en filigrane. Mais elle va devoir s'articuler à des notions complexes qui parfois la contredisent ou la dépassent, celles d'indépendance, de nationalisme, de multiculturalisme, de monoculture et de droits de l'homme, et elle se posera à tous les échelons de l'édifice européen : matries, provinces, nations ou régions transnationales. L'indépendance est une notion qui n'est plus nouvelle mais qui a revêtu aujourd'hui une importance quasi sacrale, sinon magique. Ce phénomène est bien entendu lié au processus de décolonisation ; il a touché tous les continents (n'oublions pas qu'en Afrique Noire sont nées plus de trente nations indépendantes, l'année 1960 ayant marqué l'acmé de cette évolution ; le mouvement a concerné le continent européen où en une dizaine d'années presque vingt nations ont accédé à l'indépendance (Pays Baltes, ex-Tchécoslovaquie, ex-URSS, ex-Yougoslavie). On comprendra facilement que ces nombreuses nations qui ont vécu pendant plusieurs dizaines d'années sous le joug implacable de l'empire soviétique, désirent rattraper le temps perdu et se montrent désireuses d'exercer pleinement tous les attributs de cette souveraineté dont les peuples dominés ont été longtemps privés. Il n'en reste pas moins que ces nations espèrent sincèrement pouvoir entrer le plus tôt possible dans l'Union européenne. Cela signifie pour elles, comme pour toutes les autres, que la notion de souveraineté ne peut plus, désormais, être comprise comme «une et

indivisible». Il est certain que, si des pays différents veulent s'associer au plan international pour affirmer une nouvelle «unité» juridique, les divers composants devront abandonner une partie de leurs prérogatives au bénéfice de l'Europe. C'est à cette nécessité absolue, en quelque sorte préjudicielle, que s'attaquent les tenants d'un nationalisme étroit qui appartient à une époque révolue.

D'ailleurs, comment ne pas faire observer que, dans les faits, ces abandons de souveraineté existent déjà, et en grand nombre : des accords inter-états, bilatéraux ou multilatéraux, ont été conlus par tous les pays, sans exception, pour répondre à des obligations d'ordre matériel, économique ou technique. Le droit international public et privé comme le droit diplomatique illustrent la richesse et la complexité de ces interrelations.

Pour mieux comprendre les avatars des concepts de nation et de nationalisme, et pour mieux apprécier comment l'idée de «patrie» a pu évoluer, il est nécessaire de prendre un certain recul diachronique.

Tout au long de l'histoire, les relations interculturelles ont été dominées par ce que l'on peut appeler le privilège d'ethnicité ; l'ouverture à l'autre n'a réellement eu lieu qu'à partir de la mutation post-moderne : la société autocentrée est devenue une société «plurielle» qui, pour la première fois, se veut multiculturaliste. En quelques décennies, on a assisté à un extraordinaire retournement des modèles.

Le privilège d'ethnicité s'affirmait à partir d'une postulation incontestée : l'entité sociale — matrie, groupe ethnique, culture — était la plus accomplie qui puisse être ; en principe, elle se prétendait située, à tous les points de vue, au centre du monde (des Inuits aux Chinois de l'Empire du Milieu). On donnait aux voisins des appelations de dépréciation ; les «Barbares» pour les Grecs ont leurs homologues modernes ; ainsi, les Allemands et les Russes se qualifiaient mutuellement de «sous-hommes». Avec l'avènement de la nation, le principe d'ethnicité est devenu privilège de nationalité, mais n'a pas perdu de sa signification.

On mesure l'importance de la véritable révolution culturelle qui a commencé à partir de la césure du XX^{e} siècle. Ce n'est pas le lieu, ici, de reconstituer la dynamique sociale, complexe et contradictoire, qui entre le nationalisme sacralisé en patriotisme d'un côté, et de l'autre l'anarchisme et l'internationalisme, a construit le concept de nation, phénomène original dans l'histoire. Mais il nous faut bien comprendre que la situation actuelle en Europe semble avoir exacerbé ses contradictions ; ce sont à la fois les évidences «événementielles» et les idéologies qui se heurtent sans que l'on perçoive toujours la gravité des enjeux : du côté de l'évènement, alors que l'idée européenne évoluait vers le supra-nationalisme (bien marqué par l'importance prise par l'ONU et ses organismes spécialisés), on a assisté à une reviviscence de l'idéal national avec l'émergence des nations de l'Europe de

l'Est ; d'un autre côté, alors que les innovations techno-économiques, dans leur totalité, infléchissaient de plus en plus le cours de l'histoire vers une certaine monoculture, on a assisté à de multiples revendications à l'identité culturelle, celle-ci se manifestant à la fois dans les revendications «nationalitaires» des «minorités ethno-linguistiques» au sein des ensembles nationaux et par un «retour aux sources» transcendant l'ancien folklore, et revalorisant les traditions devant l'impérialisme du modernisme uniformisateur. Nous croyons devoir reprendre ici quelques-unes de ces tendances dont l'impact réel nous semble parfois sous estimé.

Il en est ainsi de la décadence générale de l'idée nationale. C'est un récent ministre français de la Défense (ce titre et ces fonctions soulignent encore plus l'importance de son témoignage) qui disait, il y a une dizaine d'années : «La notion de patrie, aujourd'hui, n'a plus aucune signification chez les jeunes.» Cette remarque si forte est indiscutablement vraie ; elle s'applique à la plupart des nations de l'Europe occidentale avec plus ou moins de nuances ; cette désaffection peut, paradoxalement ou non, et qu'on le regrette ou non, jouer en faveur de l'Europe.

Mais c'est bien en France que cette désacralisation de l'idéal national est la plus avancée ; nous en donnerons pour preuve un fait très caractéristique ; dans tous les pays, comme nous l'avons noté, il existe des ethnonymes de dérision et de péjoration appliqués aux voisins de l'autre côté de la frontière ; il existe même parfois à l'intérieur d'une seule nation des dénominations péjoratives appliquées à telle région (ainsi les Italiens du Nord attribuent des appelations négatives à leurs compatriotes les Italiens du Sud, et *vice versa*), mais il n'existe aucun pays qui soit allé jusqu'à attribuer de tels noms à ses propres citoyens... Aucun, sauf la France : en effet, le mot «franchouillard» est assez souvent utilisé pour désigner un individu ayant une sorte de comportement à la fois égoïste, plus ou moins xénophobe, enraciné dans ses préjugés ; récemment cet adjectif s'est vu complété par un substantif : «franchouillardise». Il y a là un phénomène à notre connaissance unique au monde : dans aucun autre pays, en effet, on n'a imaginé forger un terme péjoratif à partir du nom de ce pays. On voit que le privilège d'ethnicité s'est complétement inversé.

Mais en même temps, un néo-nationalisme a vu le jour dans toutes les nations de la CEI issues de l'ex-URSS. On remarquera qu'à l'image de ce qui a été fait au moment de l'accession à l'indépendance des anciennes colonies européennes, en Afrique, mais aussi en Asie, en Océanie, ou dans les Caraïbes, on a respecté les frontières existantes quelque incohérentes, et souvent injustes, qu'elles aient été (c'est ce qu'on a appelé outre-mer le principe d'intangibilité des frontières coloniales). Combien de temps la situation pourra-t-elle durer ?

Les atteintes à l'idée nationale, malgré les résurgences des néo-nationalismes, prennent parfois des dimensions inquiétantes au plan culturel :

c'est le problème du «multiculturalisme» qui se manifeste avec beaucoup de force en Europe occidentale, en liaison étroite avec l'immigration.

Le multiculturalisme affirme qu'une nation ne peut que s'enrichir de l'apport des étrangers, quels qu'ils soient — fussent-ils en situation juridique irrégulière — et quelle que soit leur culture. Cette idéologie est indissociable des droits de l'homme qui privilégient l'ouverture la plus large à tout individu qui souhaite s'installer dans un autre pays que le sien pour des raisons diverses, d'ordre politique ou économique. Le multiculturalisme entend que les conditions d'accueil faites à l'étranger soient plus libérales : le migrant doit avoir la possibilité de conserver sa langue, ses traditions, sa culture, puisqu'en dernière analyse il ne peut que représenter un apport positif.

La réalité est beaucoup plus complexe car il est impossible d'extrapoler de la situation passée à la situation présente. Il est parfaitement exact que tous les pays européens — et sans doute d'abord la France — ont été peuplés par une très forte proportion de non-nationaux. Et, en effet, la chance de ces pays a été en grande partie d'avoir largement accueilli les éléments allogènes ou exogènes. Mais comment ne pas voir qu'avec la post-modernité, la situation s'est, là encore, largement inversée. Autrefois, et pendant des siècles, l'objectif de l'immigré était de se fondre dans le creuset national, en apprenant la langue, en envoyant ses enfants à l'école publique laïque et obligatoire (dont on a si fortement et si justement célébré la fonction intégratrice) — et même en francisant son nom comme l'ont fait tant de Polonais ou de juifs. Aujourd'hui, nous constatons, terme à terme, l'inversion de ces différents thèmes. La situation est certainement préoccupante, elle peut être rétablie ; mais la première condition est de la reconnaître pour ce qu'elle est et non pas, par un angélisme ou un cynisme également déconcertants, essayer de nier les problèmes.

Les différents concepts que nous venons d'envisager n'épuisent évidemment pas la problématique de la construction de l'Europe. Certains sont centripètes, d'autres centrifuges ; mais d'autres encore sont plurivoques, comme celui de monoculture impossible à éluder. Il y a là une donnée essentielle du problème de l'Europe culturelle en formation ; son importance est sous-estimée parce que lorsqu'un national de l'un des pays européens séjourne dans un autre, il est amené à être beaucoup plus frappé par les différences que par les ressemblances culturelles, et donc à minorer celles-ci et à majorer celles-là. Mais il faut bien comprendre que la monoculture est un phénomène en pleine croissance, et qui joue à tous les niveaux de l'existence individuelle et collective : les techniques, le vêtement, l'habitation, l'alimentation, les genres de vie, mais aussi l'organisation familiale et sociale, les habitudes, les systèmes juridiques, la religion, la morale, la politesse... Nous avons déjà noté ce problème d'unification en parlant des abandons de souveraineté. Nous ne donnerons que deux exemples : le petit déjeuner «continen-

tal» — pratiquement inconnu avant la Première Guerre mondiale — est devenu commun à toute l'Europe ; et il en est de même pour les rites de politesse, de la poignée de main au baiser. Il existe, certes, des variations locales mais secondaires par comparaison au schéma de base ; d'ailleurs les deux exemples précédents tendent de plus en plus à s'internationaliser, ce qui confirme l'existence d'un système monoculturel mondial (largement développé à partir de l'Europe) qui est une donnée fondamentale du problème. En effet s'il y a monoculture, il y aura effacement des disparités régionales ou nationales, et la construction européenne pourra s'en trouver facilitée ; mais d'autre part, si les populations européennes participent à un ensemble monoculturel qui gagne plus ou moins rapidement l'ensemble de la planète, la personnalité de l'Europe s'en trouvera évidemment diminuée.

Ces conséquences ambivalentes sont aussi, semble-t-il, celles des droits de l'homme (lesquels sont l'un des éléments, et non le moindre, de la monoculture contemporaine). Quoique l'on puisse dire, c'est dans la culture européenne que les droits de l'homme ont leur origine et c'est à partir d'elle qu'ils se sont progressivement imposés — bien qu'il y ait une grande distance entre leur affirmation théorique (quasi universelle) et leur application pratique. Les peuples européens peuvent se retrouver dans un large consensus sur cet idéal, mais leur future mondialisation aura les mêmes conséquences que la monoculture dont ils font partie.

Ce sont ces divers facteurs que nous voudrions maintenant réunir dans le cadre d'un tableau comparatif, en distinguant les concepts selon qu'ils se situent dans une dynamique centrifuge, une dynamique centripète ou une dynamique plurivoque, pouvant évoluer dans la première ou dans la seconde direction.

TENDANCES CENTRIFUGES
- souveraineté
- néo-nationalisme
- idéologistes racistes
- minorités ethno-linguistiques
- identités culturelles, matries

TENDANCES CENTRIPÈTES
- droit international
- standardisation et normalisation techniques
- solidarités et complémentarités économiques
- déclin de l'idéal patriotique

TENDANCES PLURIVOQUES
- multiculturalisme
- communautarisme
- monoculture
- droits de l'Homme

Il semble prématuré de dire aujourd'hui comment ces divers éléments vont s'ajuster et s'articuler ensemble dans la construction de l'Europe. Certes, ils jouent aux différents étages de cette construction mais il serait imprudent d'évaluer leur importance respective.

La nation demeurera un élément fondamental, mais qui ne sera plus le seul. Certes, il s'agit là d'une notion récente après les «tribus», les ethnies, les cités, les principautés, les royaumes et les empires. On discute encore des conditions de sa formation ; il faut reconnaître que celles-ci sont très diverses, sinon disparates ; parfois l'État a précédé la nation (c'est le cas de la quasi totalité des nations africaines), parfois le nationalisme a été le facteur décisif (comme pour l'Allemagne ou pour l'Europe de l'Est), parfois il y a eu coïncidence des deux forces (c'est sans doute l'exemple de la France) et parfois encore ce sont les combinaisons de plusieurs idéologies centripètes qui ont abouti à la fusion ; l'idéologie raciale est à l'origine des aspirations de la grande Serbie (à tort bien entendu, puisque les réalités anthropologiques contredisent ces positions théoriques), l'idéologie politique est à l'origine de l'immense confédération de l'ex-URSS ; et parfois ce sont les colonisateurs qui ont tracé par avance les frontières des futures entités nationales, comme en Asie ou en Afrique. Quelles que soient ces genèses, le fait culturel demeure essentiel, même quand il ne coïncide pas avec les frontières. C'est sans doute en dehors de l'Europe que l'on observe ces «dérapages» des ethnies et des cultures qui sont souvent le produit des hasards de la politique : les Kurdes sont divisés entre quatre nations, les Kongo entre cinq ; mais il existe aussi en Europe des régions culturelles transfrontalières, quoique que peu nombreuses. En France, on ne peut guère en citer que deux : la Flandre qui se prolonge en Belgique, et le Pays Basque qui est une extension du Pays Basque espagnol. Les revendications nationalitaires sont, à l'évidence, des signes montrant qu'une partie de la population concernée ne se reconnaît plus dans le cadre national ; le drame est que, dans tous les cas, il s'agit d'une partie très minoritaire — souvent inférieure à 10 % — ce qui entraîne deux conséquences : d'abord on constate qu'il n'existe aucune solution démocratique, puisque la grande majorité de la population refuse ces revendications ; ensuite, par voie de conséquence, la minorité ainsi désavouée s'exprime par la violence, le plus souvent par le terrorisme aveugle — au mépris de la plus élémentaire démocratie.

Ces évènements tragiques montrent bien à quel point l'appartenance culturelle est désormais le facteur principal. Il est clair que dans l'Europe de demain, la nation devra abandonner une partie de sa souveraineté, au bénéfice des régions, que celles-ci soient transnationales ou sub-nationales.

Les régions transnationales s'affirment entre deux ou plusieurs nations. Elles sont surtout fondées sur des cohérences ou des complémentarités économiques. Elles peuvent atteindre une extension géographique et un poids économique très importants. Des «axes» se dessinent déjà, mais ne se

confondent pas avec les regroupements d'intérêt qui justifient la création de régions dotées d'une autonomie partielle. À l'évidence, tout le problème est là : comment pourra-t-on concilier l'existence d'une région dessinée sur la carte aux dépends de deux ou trois nations, et les intérêts de celles-ci ? La solution ne pourra venir, semble-t-il, que d'en haut, c'est-à-dire de formules mises au point au niveau de l'entité Europe.

Les régions sub-nationales ou infra-nationales sont d'une autre nature ; leur fondement essentiel sera leur identité culturelle. Elles pourraient avoir une double insertion, à la fois dans le cadre d'une nation, et dans le cadre plus vaste d'une macro région relevant de deux ou plusieurs nations. Ces régions se verraient reconnaître la gestion de leurs «affaires culturelles», à l'exclusion des problèmes économiques et des prérogatives de la nation. En dépit de leur spécificité culturelle, aucune ne peut prétendre être homogène ; c'est là que se pose le problème de la matrie. Nous avons proposé ce concept à Québec il y a plusieurs décennies ; la matrie est la «patrie culturelle», lieu d'incarnation de l'identité. Nous ne doutons pas qu'à l'avenir, elle ne doive bénéficier d'une place majeure dans l'édification de l'Europe, en tant que cellule de base. Mais il y a problème dans la mesure où ces unités organiques peuvent prendre des dimensions très variables ; n'oublions pas que l'identité culturelle s'affirme à plusieurs niveaux : ainsi la Corse et la Bretagne comptent chacune une dizaine de matries, et le Pays Basque français à lui seul en compte trois... Un avenir sans doute proche permettra de décanter la situation. Mais la reconnaissance de la prégnance du phénonème culturel est déjà un résultat significatif.

Nous avons essayé de montrer à la fois l'importance que prend la dimension culturelle dans l'immense entreprise que constitue la construction de l'Europe, et la complexité de cette notion fondamentale. La future Europe transnationale ne pourra s'établir solidement que sur des fondements culturels.

On sera obligé d'affronter des problèmes trop souvent éludés, et de résoudre les antagonismes évoqués par le tableau esquissé ci-dessus. De la patrie à la matrie ? De la nation à la région ? Les lignes de force s'entrecroisent au sein de trois problèmes dont nous avons essayé de préciser quelques données :

Le premier problème concerne la définition de la culture et la place que le phénomène culturel peut et doit avoir dans l'ensemble européen ; nous avons cru pouvoir noter que cette place, en tout état de cause, sera éminente à tous les niveaux de la gestion des affaires publiques.

Le second concerne la définition de ces niveaux, c'est-à-dire de ces sous-ensembles géographiques dont la complémentarité fera l'Europe : matries, provinces, nations, régions transnationales. C'est là que doivent se faire les choix fondamentaux qui déterminent les limites des responsabilités

assumées par ces entités, la question centrale étant bien entendu celle des nécessaires abandons de souveraineté à consentir par les nations.

Le dernier concerne le champ de compétence des «droits de l'Homme». Par définition, ceux-ci s'imposent à toutes les constructions juridiques qui sont celles des différentes entités qui composeront l'Europe et il s'agit, là encore, d'un abandon de souveraineté qui devra être consenti : enjeu encore jamais affronté dans l'histoire des hommes mais qui ne pourra plus être éludé très lontemps, et qui n'est autre que celui posé par la confrontation de la morale et du droit.

Nous nous plaisons à espérer que l'une des justifications de notre rencontre sera d'avoir essayé d'apporter un commencement de réponse, quelque modeste qu'il soit, à ces interrogations majeures.

Chaoying Sun et Gilbert Durand

RENVERSEMENT EUROPÉEN DU DRAGON ASIATIQUE

Préambule : problème posé par les deux acceptions du dragon

L'Europe, depuis saint Georges si ce n'est depuis l'archange Michel jusqu'au capitaine Nemo du fameux roman de Jules Verne, est pourfendeuse de dragons. Il en va tout autrement en Asie continentale et spécialement en Chine. Quelles sont les causes de ce curieux renversement symbolique ? C'est ce que nous allons tenter d'élucider — à grands traits, puisqu'il s'agit d'un exposé à deux voix — dans cette brève intervention. Auparavant il nous faut rapidement décrire l'essentiel de ces deux acceptions symboliques du dragon : notre première partie sera donc un double «état des lieux» des symbolismes du dragon en Occident et en Orient, spécialement en Chine. La seconde partie sera consacrée à l'interprétation, voire à l'explication de cette profonde divergence d'évaluation symbolique du dragon.

1re PARTIE : L'ÉTAT DES LIEUX SYMBOLIQUES

L'Europe sauroctone

En Europe la liste des saints sauroctones — c'est-à-dire tueurs de dragons — ne se borne pas à l'archange Michel et à saint Georges de Cappadoce. Certes ces deux héros sont les plus éminents. Saint Michel Archange «l'archistratège» a deux fonctions essentielles : celle de peseur d'âmes, et surtout celle qui nous intéresse ici de pourfendeur de dragon, titre que lui donne l'Apocalypse XII.7. La sacralisation de l'épée sauroctone figure déjà en I.16 où le «glaive à deux tranchants» sort de la bouche du Fils de

l'Homme. Comme le «dragon» du chapitre XII, la Bête du XIII possède «sept têtes», elle a d'ailleurs été confirmée dans sa puissance par «Le Grand Dragon» (XIII.3). De même que «la Bête qui monte de la mer» redouble pour ainsi dire le Grand Dragon, elle-même est redoublée (XIII.11) par «la Bête montant de la terre», maîtresse de la foudre (XII.13) et qui «parle comme un Dragon» (XIII.11). Autre redoublement au chapitre XVII «la Bête écarlate aux sept têtes» est chevauchée par Babylone «la Grande Prostituée». Nous avons bien là ces fameuses «redondances» qui signalent le procédé mythologique. Dès le VII^{e} siècle (Fresque du Monte Cargano, Italie), saint Michel est représenté affrontant le dragon à sept têtes de l'Apocalypse. Au XII^{e} siècle encore, sur la fresque de la Cathédrale du Puy (France) l'archange gigantesque debout sur le dragon mesure 5 m 55... Inutile de rappeler ici que l'archange est le protecteur de Bruxelles comme il l'avait été de Rome lors de l'épidémie de peste de 590 comme on peut le voir remettant son épée au fourreau, au faîte du Castel San Angelo qui est, ne l'oublions pas, la tombe de l'Empereur païen Hadrien. «Monseigneur saint Michel» devient le protecteur du Royaume de France sous les Valois, et en 1469 Louis XI fonde l'Ordre de la Chevalerie de Saint-Michel... [1]. Quant à saint Georges, l'officier romain de Cappadoce, patron des Chevaliers teutoniques en Allemagne, saint national et patron de l'Ordre de la Jarretière en Angleterre, il s'illustre d'abord comme ce saint sauroctone, s'élançant à cheval et l'épée haute sur un dragon qu'il terrasse tandis qu'il délivre la fille d'un roi captive du monstre... épisode tant de fois illustré par Raphaël (Musée du Louvre), Schongauer, Bellini et dont l'Arioste se souviendra dans le *Roland furieux*... [2].

Mais la liste des sauroctones est fort longue : saint Bertrand de Comminge, saint Béat de Thun, saint Hermentaire de Draguignan (la ville du Drac...), saint Hilaire de Poitiers, saint Marcel de Paris, etc. etc. sans compter les saintes qui capturent des dragons, comme sainte Marguerite et sainte Marthe dont vous entretiendra notre collègue et amie le Professeur Simone Verne... Nous arrêtons ici cette énumération qui risquerait d'être fastidieuse [3].

Soulignons simplement deux points importants. Premièrement en Occident chrétien le dragon est toujours une figure négative qui, au gré des avatars des religions chrétiennes, sera l'allégorie facile de tout adversaire du Christianisme : «Antechrist», Satan, païen de Rome ou de Babylone, Maure, mécréant, infidèle, réformés pour les papistes, papes pour les protestants, juifs pour les nazis, nazis pour les anglo-saxons... Secondement, dans le récit fondateur de l'imaginaire chrétien du dragon (nous verrons plus loin qu'il y a d'autres récits fondateurs antérieurs au christianisme), l'œuvre qu'accomplit le sauroctone est la délivrance d'une femme (princesse, ou dans l'Apocalypse, *mulier amicta sole*, femme lumineuse, vêtue de soleil) et le dragon néfaste est à la fois assimilé à la lune (saint Bernard) «foulée aux pieds» et surtout est un monstre géant capable de tout engloutir en vomissant les eaux du déluge. Plus loin (Apoc. XIII) le symbolisme de l'eau néfaste est

encore renforcé par l'apparition de la «Bête qui monte de la mer» et qui porte la Grande Prostituée...

Soulignons donc cette dissociation peu commune entre la princesse, ou la vierge sauvée par le sauroctone, et les symboles coutumiers de la féminité : l'eau et la lune, et à la limite la mauvaise femme, la Prostituée. C'est qu'il y a deux féminités : celle d'Ève tentée par un Satan à corps de serpent, celle de Marie «immaculée» *mutans Hevae nomen...*

Il serait temps avant que de tourner cette page sur l'archétype occidental du saurochtone, de donner une définition du terme «dragon» — que l'on retrouve presque semblable en italien *drago*, en espagnol *dragón*, en anglais *dragon*, en allemand *Drache* — qui vient du grec ancien *drakôn*, de la racine *dark* qui signifie quelque chose ayant trait à la vision, au regard. D'où le verbe : *derkomai*, «voir», mais qui donne *dedorkôs* «celui qui entend», «le connaissant»... Par ailleurs le folklore français [4] est fertile en appellations de rivières par le terme *Drac* (rivière affluent de l'Isère à Grenoble par exemple, mais également dans tout le bassin du Rhône et l'on repère des légendes semblables en Berry, en Auvergne, en Franche-Comté, etc.) et lié — de façon néfaste bien sûr ! — à des représentations mi-féminines, mi-ichtyomorphes ou ophidiennes. Ces génies protéiformes des rivières sont nommés *Draci*, une légende rhodanienne raconte qu'une jeune fille contrainte par un Drac [5] à manger un gâteau confectionné de chair de serpent, se touchant par mégarde les yeux «eut le pouvoir de voir clair sous l'eau» [5bis].

Nous avons donc en Europe, même en faisant abstraction des charges péjoratives dont l'Occident grève le dragon, autour de la racine indo-européenne *«dark»* et de ses éponymes, toute une constellation répétée d'images qui gravitent autour de trois pôles : la vision, et même la clairvoyance, les attributs aquatiques sauriens, ophidiens ou ichtyomorphes, certains traits de la féminité lunaire plus près de la fécondité que de la virginité... Nous allons assister maintenant, autour de ce noyau sémantique, à une inversion axiologique complète si nous passons à l'étude du «dragon» en Orient et nommément dans la vaste et pérenne culture chinoise.

Vénération chinoise du dragon

Un fait récent, qui a défrayé toute la presse et les médias chinois [6], peut être emblématiquement apporté pour préluder ici à cette valorisation extrêmement positive du dragon en Chine. Pour le cinquantième anniversaire de l'O.N.U. en 1995, la République Populaire de Chine a offert un tripode géant d'une tonne et demie (*ding*, le tripode inventé par le premier des cinq Empereurs légendaires, «l'Empereur Jaune», est l'emblème du pouvoir du Souverain, et du pouvoir souverain dispensateur de l'abondance, de la justi-

ce, de la concorde et du bonheur). Nous avons comparé aux «chaudrons d'abondance» et au Graal occidentaux... [7] ce «tripode merveilleux du siècle» (*shi-ji-bao-ding*). Sur les flancs de bronze de deux mètres et un décimètre (symbolisant le deuxième millénaire qui s'achève : vingt siècles plus un !) sont figurés cinquante-six dragons représentant les cinquante-six ethnies que rassemble la Chine. Cette relation entre le *ding*, les populations de la Chine, et nous allons le voir les dragons, est aussi signifiée par les neuf tripodes que Yu-le-Grand, fondateur de la première dynastie historique de la Chine (la dynastie des Xia, 2207 av. J.C...) fit fondre à partir d'un tribut de métal apporté par les neuf chefs des provinces extérieures au domaine royal. L'origine de cet emblème du pouvoir est repérée dès l'âge du bronze et perdure officiellement jusqu'en... 1912, date de l'effondrement de l'Empire Mandchou. «Le dragon a donc, en Chine une existence de quatre, sinon cinq millénaires... [8]». Certes le dragon, à l'aube mythologique des souverains fondateurs, joue un rôle ambigu dans la légence de Yu-le-Grand, à la fois vainqueur de la Bête divine du Marais du Tonnerre tout comme nos occidentaux sauroctones et qui fit avec la peau de la Bête un tambour, et à la fois maître des eaux, aménageant et disciplinant le cours des fleuves, et fondant la première dynastie (celle des Xia) qui a pour emblème héraldique le dragon... Mais cette ambigüité est vite écartée dès l'intronisation du fameux «Empereur Jaune» (*Houang Di*) (le jaune est la couleur de la Terre, cinquième élément au *milieu* des quatre autres...) comme «Fils du Ciel» : son pouvoir repose sur un dragon maître des eaux célestes, c'est-à-dire à la fois des nuages, de la pluie et du tonnerre.

Lorsque l'on passa des simples royautés à un Empire plus largement fédérateur l'empereur hérita (*huangdi*), si l'on peut dire, de *ding*, le pouvoir bienfaisant du dragon (dynastie des Han, 206 av. J.C.). Ce dragon peut alors signifier réellement, «au carré» en quelque sorte, la fédération des nations de l'Empire, et l'Empereur lui-même. Cette thériomorphie composite à signification impériale n'est pas exclusivement chinoise : les *Keroubim* assyro-babyloniens, dont héritera la Bible comme «trône de Dieu», «gardiens du trésor» sont bien l'emblème du pouvoir, du «trésor» des «rois» (empereurs d'Assur et de Ninive [9]).

C'est le même rôle que joue le sphynx égyptien à tête de pharaon «puissance souveraine, impitoyable aux rebelles, protectrice des bons [10]».

Le dragon multiforme transmet donc «le mandat du ciel», il est pour ainsi dire la *clairvoyance* de l'Empereur, et la *Sagesse* du Sage : Confucius appelle Lao-Tzi «Dragon», tout comme le Démiurge Fou-hi appelait ses hauts dignitaires. Meubles, vêtements, trône du Fils du Ciel sont ornés de dragons. Donc l'animal fabuleux est des plus bénéfiques. Selon un phénomène d'impérialisme symbolique, bien étudié à Rome par Dumézil [11], il arrive à capter des éléments symboliques contradictoires : la simple image du reptile géant à tête humaine, griffu et quelquefois ailé, se complique : le Dragon

Céleste (*Tian long*) porte tête de chameau, cornes de cerf, yeux de lapin, col de serpent, ventre de grenouille, serres de vautour, pattes de tigre, oreilles de vache, barbe de bouc, etc. Signalons au passage que dans cette liste des neufs attributs ne figurent pas d'ailes... Lié dans son essence d'énergie, de puissance, de croissance au principe *Yang*, il est le Printemps, mais étant la pluie bienfaisante, le tonnerre du Printemps, la puissance de l'eau il est aussi *Yin*... C'est ce qui explique que le Dragon crache tantôt de l'eau tantôt du feu, comme le nuage d'orage. C'est la raison pour laquelle très souvent l'ornementique chinoise représente *deux* dragons, bien proches dans leur figuration de la dualitude du *Tai-ji-Tu* (symbole de l'unité du Yang et du Yin), lovés autour d'une perle merveilleuse dont on a des échos en Occident dans le «trésor» que garde le Dragon, que le sauroctone — Sigurd ou Siegfried ! — conquiert par l'épée... mais que la Chine de Confucius, de Lao Zi et des Empereurs bienfaisants s'approprie par la Sagesse et la Justice. Perle du dragon bien proche de la «parole» du Ciel et... du Fils du Ciel ! «On ne discute pas de la perle du dragon» disait Mao Tsé Toung.

Ce trop rapide «état des lieux» en Occident et dans un Orient — surtout chinois, mais si nous avions plus de temps nous pourrions nous interroger sur le rôle bénéfique du serpent *nâga* (à sept têtes...) dans le bouddhisme khmer... [12] — nous montre le renversement total du symbolisme du Dragon dans la civilisation occidentale et dans la civilisation chinoise. En Occident, le Dragon, à l'image sommaire d'un grand saurien griffu et aux traits du visage plus ou moins humains, est dans la majorité des cas un symbole négatif, lié au mal, au péché, à la «male mort», à la féminité néfaste d'Ève et que le héros doit combattre ; en Chine, l'image impérialiste du Dragon, confondue avec le Ciel et le Fils du Ciel, se charge de tous les bienfaits possibles pour la condition humaine : sagesse, équilibre, justice, paix, prospérité... comme elle se charge de toutes les créatures du *Yang* et du *Yin*... C'est à une telle contradiction qu'il faut maintenant tenter de donner une explication ou du moins une interprétation.

2e PARTIE : INTERPRÉTATIONS DE L'INVERSION SYMBOLIQUE

Réfutations de l'explication historique de J. Baltrusaitis

Il nous faut d'entrée réfuter l'explication historique que tente Jurgis Baltrusaitis [13] alignant dans un processus linéaire, unidimensionnel, la «diffusion» de l'image du Dragon de sa positivité mongole à sa négativité chrétienne, par le moyen terme des invasions mongoles du XIIIe siècle.

Certes, il ne faut pas nier les échanges pacifiques assez intenses, entre Orient chinois et Europe, spécialement au XIII^e^ siècle, et — Baltrusaitis [14] le reconnaît lui-même — c'est surtout au Moyen-Orient que ces échanges sont sensibles : pour l'Europe les Tatars sont «très loin» (*sic*). Et «le même facteur mongol transmet en premier lieu les ailes de chauve-souris et une famille de diables...». Malgré le jeu de mots (attribué à saint Louis) entre Tatar et Tartare, l'Occident chrétien n'emprunte à ces derniers que leurs diables pour figurer son propre diable et non pas le sacro-saint Dragon ! Nous avons noté au passage que les «ailes de chauve-souris» ne sont pas répertoriées dans le bilan descriptif du *Classique des Montagnes et des Fleuves* [15] ; d'ailleurs dans *la plupart* des images que nous fournit l'iconographie chinoise le Dragon, par essence volatile comme les nuages, ne porte pas d'ailes du tout [16]. C'est par contre bien le «démon-foudre», spécialement Lei-Kong (dont on trouve l'image dans le fameux *sing* rebelle «aux yeux de feu, aux pupilles d'or, à la tête en pointe, à la face velue» du célèbre roman fantastique *Xi You ji* qu'expliquera sa «conversion» par Tripitaka [17]) «Duc du Tonnerre» qui est souvent affublé d'ailes membraneuses de chiroptères...

De plus, il y a une contradiction radicale et à quelques pages d'intervalle, chez le savant lituanien, entre la soi-disant «terreur» qu'inspire à la chrétienté l'avancée mongole en Europe Orientale (elle n'atteignit ni la France, ni l'Italie, ni les Allemagnes, etc.), «le fléau jaune» (p. 179) qui aurait démonisé toute image venue d'Extrême-Orient, et l'éblouissement, la séduction (p. 166-168) que produit au «siècle franciscain», le XIV^e^ siècle, la découverte de l'Asie orientale. De Chine arrivent épices, soies, étoffes, céramiques — et même la mode de la coiffure féminine [18]. Plus loin (p. 203) Baltrusaitis, tout comme Ch. Sterling [19], repère la concordance qu'il y a entre l'art traditionnel du paysage en Chine et le paysage qui, soudain, trouve sa place à partir du XIV^e^ siècle en Europe. Mais, en historien trop pointilleux, le savant médiéviste se laisse fasciner par la convergence entre le vitalisme des peintres chinois et celui de Bruno Latino ou de Léonard... Or le plus important n'est pas l'évident zoomorphisme qui apparaît dans ces paysages, mais la soudaine complicité philosophique entre le pancosmisme chinois et l'*esthetica moderna* des Franciscains [20]. Le naturalisme et l'éthique de fraternité franciscaine démentent pour quelques décennies l'«humanisme» héroïque et guerrier du Moyen-Âge. Quoiqu'il en soit, cette véritable «mode» pour ce qui vient de Chine aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles exclut — et exclut doublement, nous venons de l'indiquer ! — l'explication de la démonisation de l'image du Dragon et de son corollaire l'éthique sauroctone par la terreur tatare/tartare... La dynastie mongole (les *Yuan*), avec l'avènement de Qubilai en 1260, entretient pendant un siècle les rapports les plus cordiaux avec l'Occident chrétien. C'est l'époque où les franciscains, tel Odoric de Poderine, et les marchands vénitiens Niccolo, Matteo, Marco Polo explorent la Chine. D'autre part et surtout, les chrétiens, loin de voir dans les Mongols

une «menace», les envisagent plutôt comme un sérieux contrepoids à l'influence et à la domination de l'ennemi «infidèle» : les Tatars sinisés occupent Bagdad, Kaboul, Samarcande, l'Iran, Bassora, la Géorgie... Les Khans deviennent les voisins redoutables des redoutés Seldjoukides et Mameluks usurpateurs des Lieux Saints...

Enfin et surtout, argument décisif, le paradigme du héros vainqueur du Dragon est bien *antérieur* en Occident aux rumeurs «lointaines» des conquêtes mongoles à la fin du XIII[e] siècle. Les illustrations du thème fameux du livre de l'*Apocalypse* n'ont pas attendu la fin de ce siècle : nous avons déjà signalé ce thème dans les fresques du VII[e] siècle du Monte Gargano, on peut ajouter les bas-reliefs du XII[e] siècle à Saint-Gilles en Languedoc (France), au tympan de l'église d'Entraigue (France), etc. et surtout le dragon figure tant dans le *Codex* de Bamberg (XI[e] siècle) (où nous avons explicitement un saurien à queue de serpent, ailé et crachant l'eau mortelle) qu'au porche de Saint-Savin en Poitou (XII[e] s.) et dans le fameux manuscrit le *Beatus* de Liebana (VIII[e] siècle) [21]. Bien mieux il y a toute une tradition préchrétienne du Dragon vaincu par le héros à laquelle l'iconographie chrétienne est redevable, bien plus qu'elle ne l'est à l'iconographie orientale : parce qu'ici lui sont donnés *et* le monstre dragon ou hydre, *et* le héros sauroctone. Toutes les symboliques nourricières de l'Occident : hellénique, germanique, celtique convergent pour installer dans l'imaginaire cette éthique sauroctone. La mythologie grecque déborde d'exploits héroïques [22] qui imprègnent toutes les fabulations, les rêves et les projets européens : c'est Persée qui par le reflet de son bouclier aveugle puis tue Méduse — ailée, dentée et portant serpents en coiffure — dont le regard était pétrifiant, il aveugle également les trois sœurs aînées des Gorgones qui n'avaient qu'un œil pour trois puis le héros délivre la belle Andromède et récidive en tuant le monstre marin qui la garde... C'est Jason vêtu d'une peau de panthère (dans la tradition chrétienne du *Physiologus*, assimilée à la pureté face au dragon impur...) au terme de sa navigation, endormant un dragon pour s'emparer du trésor de Colchide : la Toison d'Or. Bellérophon monté sur le cheval Pégase, issu de la foudre, et de l'eau... tue Chimère, monstre composite de lion, de chèvre et de serpent crachant le feu. Et que dire d'Héraklès/Hercule qui, dès son enfance, étouffe les serpents envoyés par la jalouse femme Héra, qui dans ses douze exploits tue Géryon le monstre à trois têtes, capture le monstre Cerbère, et surtout tue le serpent monstrueux à sept têtes, l'Hydre de Lerne...

L'apport germanique est également très important : *La Chanson des Niebelungen* n'a cessé d'irriguer l'imaginaire européen depuis l'*Edda* scandinave jusqu'au *Ring* de Richard Wagner. Le héros est Sigurd (Scandinave), Sivard (Danemark) ou le fameux Siegfried germanique qui tue le dragon Fafner, boit son sang et devient «claivoyant» : il comprend le chant des oiseaux... [23]. Dans la tradition celtique, fortement revivifiée en chrétienté au XIII[e] siècle, c'est la pléiade des héros/chevaliers de la «matière de

Bretagne» : Peredur/Parsifal, Yvain, Lancelot, Gauvain, Arthur et son ancêtre au nom significatif Uther Pendragon. Mais c'est dans la légende de Tristan que l'affrontement soit avec le géant Morholt venu d'Irlande, soit carrément avec le Dragon, se charge de toutes les harmoniques positives ou négatives de la féminité [24].

Derrière toutes ces sources grecques, celtiques ou germaniques relatant le combat sauroctone, transparaissent presque toujours çà et là les relations du Dragon avec la vision, avec l'élément marin et aquatique, avec la multiplication des têtes... Ce corpus sauroctone d'avant la déferlante mongole des années 1240-1250... montre amplement que l'imaginaire occidental n'a nul besoin, pour représenter le mal, des figurations — même celles de démons — importées d'Asie Centrale.

Mais alors la question reste entière : qu'est-ce qui provoque et justifie ce traitement si contradictoire de la figure du «Dragon» en Orient, spécialement en Chine, et en Occident ? Il faut reprendre ici la vieille méthode d'André Leroi-Gourhan que Gilbert Durand préconisait il y a quarante ans : «Si le document échappe trop souvent à l'histoire, il ne peut échapper à la classification...». On doit alors passer d'une explication diachronique et linéaire à une «forme causative» (R. Sheldrake), synchronique (Cl. Lévi-Strauss) et topologique, «constellante» [25] et à la notion de «champ» sémantique.

Interprétations mythologiques

Il faut auparavant réaffirmer avec force — comme Gilbert Durand le faisait il y a presque quarante ans (1961) dans une discussion avec Etienne Souriau à Knokke-le-Zoute... — que tout symbole, tout archétype est axiologiquement neutre. Il n'y a pas de bons ou de mauvais mythes, tout dépend de l'usage que l'on en fait. Dans les *Structures Anthropologiques de l'Imaginaire* dès la fin des années cinquante, G. Durand constatait que le «régime nocturne» des images n'est pas le seul qui peut être négativisé, qu'il y a *a contrario* un «enfer agoraphobique» que Dante avait déjà décrit et que constatent bien des psychologues [26]. Indifférence dans la responsabilité éthique, si l'on peut dire, que reflète bien le curieux phénomène — assez fréquent dans le mythe et même tout récit littéraire — de l'inversion des voix passives/actives du verbe : le justicier abuse de sa justice, le faste devient néfaste, l'arroseur est l'arrosé [27] ! Un renversement des valorisations symboliques est donc toujours possible soit, comme le montrent le psychologue ou même l'épistémologue, lorsque l'on envisage deux «caractères», deux personnalités qui fonctionnent à des «régimes» différents [28], soit que l'on passe d'une époque (de «longue durée» que nous appelons «bassin sémantique») à l'autre, soit surtout lorsqu'on saute d'une région culturelle à une autre bien plus lointaine...

Or c'est précisément ce qui se passe lorsque l'on saute d'une culture comme celle de l'Occident chrétien à une culture comme la chinoise, que tout sépare : la distance géographique, le groupe linguistique, les souchages ethniques, préhistoriques et ethnologiques, les horizons philosophiques et religieux...

Gilbert Durand a suffisamment insisté dans plusieurs de ses travaux sur l'appartenance de la culture occidentale au Régime Diurne de l'Imaginaire, et plus précisément à ses caractères «schizomorphes» (ou diaïrétiques) pour que nous y insistions ici [29]. Disons pour résumer que le triple souchage de l'Occident se fait sur la philosophie socratique, le monothéisme judéo-chrétien, et les langues du groupe dit «indo-européen». Philosophie dualiste socratique et platonicienne renforcée par la logique aristotélicienne du «tiers-exclu», monothéisme de l'être rejetant le non-être comme le mal, le multiple, fausse dialectique (que l'on appellerait de nos jours «digitale» !) de type hégélien, prisonnière d'une thèse et d'une unique antithèse, tous ces cadres culturels favorisaient en Occident le mythe, et même le culte du Héros combattant et vainqueur du monstre des Ténèbres... [30].

Pour faire simple — si toutefois une telle simplification est permise pour une culture de plus de 5.000 ans et couvrant une population de plus d'un milliard d'individus ! — et si l'on résume l'étude que Chaoying Sun a consacré à l'imaginaire chinois [31], disons que la plupart des grands emblèmes de la civilisation chinoise [32] indiquent une orientation «nocturne» — «mystique» ou synthétique, selon la terminologie de G. Durand — de l'imaginaire choinois : le fameux *ding* (tripode) auquel est assimilé le *Tao* lui-même (Laozi) [33], le *Ming Tang* dans la salle centrale où siège le «Fils du Ciel» de l'Empire du milieu (*Zhong-guo*), la Grande Muraille (*Wan-Li-Chang-Cheng*) enfermant et défendant l'Empire sur cinq mille kilomètres, sont des symboles «mystiques» — c'est-à-dire suggérant la logique de dualitude où le contenu suggère le contenant, et *vice versa* — au plus haut degré et de la plus vaste extension. Logique et symbolique supportées par une langue idéogrammatique, c'est-à-dire où un signe, lui-même composé généralement de sous-signes, dit directement la notice qu'il montre (image ou concept) sans succomber aux pièges des analyses grammaticales (genre, nombre) ou alphabétiques.

Mais encore plus intéressants, en ce qui concerne notre sujet, sont les aspects «synthétiques» de ce nocturne culturel. C'est que le dragon (*long*) c'est-à-dire l'Empereur comme «mandat du Ciel», moyeu du monde, est le modèle de la mise en ordre à la fois des contraires qui constituent la nature ou la société (*coincidentia oppositorum*) et à la fois du déroulement (au sens fort du terme) temporel des choses. L'Empereur au «milieu» du *Ming Tang* ordonne aussi bien les orientations de l'espace que le calendrier... Cette substitution à une philosophie de l'être, chère à l'Occident, d'une philosophie de l'incessante et constituante «transformation» est contenue dans un livre

immémorial — ou tout au moins dont on attribue la création légendaire au... Dragon lui-même qui l'aurait apporté au démiurge Fu-Xi (lui-même figuré portant queue de serpent) — *Le Livre des Changements* (ou des Transformations *Yi Jing*) [34] qui a inspiré, pour le moins, tous les fondateurs de la philosophie chinoise — Confucius, Laozi, Zhuangzi, etc. Ce système des «transformations», à partir de deux seuls éléments de *Yang* (figuré par une ligne continue) et le *Yin* (figuré par une ligne rompue en son centre) repose sur les soixante-quatre combinaisons possibles de ces deux figures linéaires groupées en hexagrammes. Il y a donc en toute circonstance (naturelle, politique, sociale, psychologique) soixante-quatre occurences possibles de situations instables et toujours muables... Remarque capitale : le dualisme primitif et apparent du *Yin* et du *Yang* «absolus» — c'est-à-dire occupant l'un ou l'autre les six traits de l'hexagramme — est radicalement minoritaire puisqu'il ne figure que deux (1+1) occurences sur les soixante-quatre ! Le dualisme se dissout en dualitudes en même temps que l'être se monnaie en ses devenirs ! Dans la collection de huit trigrammes matriciels [35], le Dragon est l'emblème du trigramme *Zhen* qui se situe comme troisième terme : après le Père, c'est-à-dire le Ciel et la Mère c'est-à-dire la Terre, le fils premier-né a pour image le tonnerre ; dans le quadrant des Saisons, il est la marque du Nord-Est [35] début du quadrant Est, début du Printemps «c'est alors que le Yang manifeste le plus activement son pouvoir de mutation» son attribut essentiel est «le mouvement». Si l'on passe du calendrier à l'horloge, là encore le Dragon est situé à une place stratégique «l'heure où le Yang croît et provoque des mutations» (cinquième heure-double de l'horloge chinoise = entre sept et neuf heures).

Ces quelques exemples suffisent bien à éclairer la positivité de l'emblème du Dragon, modèle du «Fils du Ciel», et dont les soixante-quatre stases du *Yi Jing* sont en quelque sorte le catalogue des pouvoirs.

Conclusions

Ainsi l'image du Dragon, si chargée de malignité en Occident et nécessitant un héros pour la combattre et, contre la perversité multiple, *rétablir* la solidité de l'être, est en Orient chinois une image bénéfique qui s'enrichit de toutes les richesses de la multiplicité : assimilé au «Fils du Ciel», empereur de l'ici-bas terrestre, au moyeu du monde des changements, il assure la bonne ordonnance des pluralités politiques, géographiques, calendaires, anthropologiques... Face à face se trouvent dressées deux «visions du monde» : l'une qui sauve l'être-un en pourfendant le dragon, l'autre qui se contente de mettre en ordre changements et transformations... Au passage on peut souligner le bénéfice d'un traitement scientifique «synchronique» pour élucider les vastes horizons de «très longues durées culturelles»... Reste à se demander si des

cultures fondées sur des valeurs si antagonistes attribuées à l'archétype commun de l'animal fabuleux à tête humaine, à corps de serpent, à griffes de tigre, peuvent s'accorder pour une fructueuse gestion du monde qui est le partage de notre commune condition humaine...

Notes

[1] M. DE FRAIPONT, *Les origines occidentales du type de saint Michel debout sur le dragon,* dans *Rev. belge d'Archéologie*. 1937 ; M. GASNIER, *Saint Michel Archange*, Paris, 1934.

[2] G. ANTONUCCI, *La legenda di St Giorgio e del dragon*, dans *Emporium*, 1932 ; H. DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris, 1904.

[3] Cf. G. DURAND, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, 2e éd., Paris, Dunod, 1992, pp. 182, 184 (1re éd. 1960) ; H. DONTENVILLE, *La mythologie française*, Paris, Payot, 1948, pp. 138-140 et sv.

[4] P. SEBILLOT, *Folklore de France*, Les eaux douces, Paris, 1983 ; cf. J.F. BLADE, *Contes de Gascogne*, t. II, Paris, 1986.

[5] P. SEBILLOT, *op. cit.*, pp. 170 et sv.

[5 bis] À Taïwan et dans le Sud de la Chine, on mange beaucoup de serpents car selon la médecine chinoise, la chair de serpent rend les yeux clairs.

[6] Cf. *Ren-ming-ri-bao* (*Le quotidien du peuple*), octobre 1995.

[7] Cf. G. DURAND et Chaoying SUN, *Le Graal dans tous ses états*, dans *Mythe, Thèmes et Variations* (à paraître) ; Cf. J. PIMPANNEAU, *Chine, culture et tradition*, Arles, Éd. Ph. Picquier, 1988.

[8] M.L. TOURNIER, *L'imaginaire et la symbolique dans la Chine Ancienne*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 118.

[9] J. BOTERO, *La religion babylonienne*, Paris, PUF, 1962 ; J. BOTERO et N.S. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1989.

[10] G. POSENER et J. YOYOTTE, *Dictionnaire de la Civilisation égyptienne*, Paris, 1959 ; E. HORNUNG, *Les dieux de l'Égypte, l'un et le multiple*, trad. franç., Le Rocher, 1995.

[11] G. DUMÉZIL, *La religion archaïque des Romains*, Paris, Payot, 1966.

[12] B. Ph. GROSLIER, *Angkor*, Paris, 1956.

[13] J. BALTRUSAITIS, *Le Moyen-Âge fantastique, antiquités et exotismes dans l'art gothique*, Paris, Flammarion, 1981.

[14] *Ibid.*, p. 174 et ETIEMBLE, *L'Europe chinoise*, t. I, Paris, Gallimard, 1988, chap.X, note 18.

[15] R. MATHIEU, *Études sur la mythologie et l'ethnologie de la Chine ancienne*, t. I «Traduction annotée du *ShangaÏ jing*», Collège de France. Inst. des Htes Études chinoises, 1983.

[16] G. COMBUZ, *Masques et Dragons en Asie*, Bruxelles, 1945 ; D. BRESNIAK et M. RANDOM, *Le Dragon*, Paris, Éd. du Félin.

[17] Chaoying SUN, *Un saint Antoine chinois au Gobi*, dans *Actes du Colloque Saint Antoine entre mythe et légende*, Avril 1994, Grenoble, Ellug, 1996.

[18] Cf. F. DE MELY, *De Périgueux au Fleuve Jaune*, Paris, 1927 ; ETIEMBLE, *L'Europe chinoise*, T. I, «De l'Empire Romain à Leibniz», Paris, Gallimard, 1988.

[19] Ch. STERLING, *Le Paysage dans l'art européen de la Renaissance et dans l'art chinois*, L'Amour de l'Art, 1931 ; Cf. J. GERNET, *Le monde chinois*, Paris, A. Colin, 1972-1990.

[20] Cf. G. DURAND, *Beaux arts et archétypes*, Paris, PUF, 1989.

[21] Pour les illustrations du «Codex de Bamberg» et du «Beatus», cf. D. BERESNIAK et M. RANDOM, *op. cit.*

[22] Consulter P. GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris PUF, 1951 et, de façon éclairante sur le symbolisme, M. CAZENAVE, *Encyclopédie des symboles*, Paris, Livre de Poche, 1996 ; cf. également R. GRAVES, *Les mythes grecs*, Paris, Fayard, 1967.

[23] R. BOYER, *Yggdrasil, la religion des anciens scandinaves*, Paris, Payot, 1991 ; G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux des Germains*, Paris, PUF, 1953.

[24] R., GRAVES, *Les mythes celtes*, Le Rocher, 1995 ; J. MARKALE, *L'épopée celtique d'Irlande*, Paris, Payot, 1971 ; Ph. WALTER, *Le gant de verre. Le mythe de Tristan et Yseut*, éd. Artus La Gacilly, 1990.

[25] Cf. A. LEROI-GOURHAN, *Évolution et technique. L'homme et la matière*, Paris, Albin Michel, 1943 ; Cl. LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 ; R. SHELDRAKE, *Une nouvelle science de la vie*, trad. franç., Le Rocher, 1985.

[26] G. DURAND, *Les structures anthropologiques ...,* pp. 306, 307 ; Cf. Ch. BAUDOUIN, *Le triomphe du héros*, Paris, Plon, 1952 ; M.A. SECHEHAYE, *Journal d'une schizophrène*, Paris, PUF, 1950 ; Y. DURAND, *L'exploration de l'Imaginaire. Introduction à la modélisation des univers mythiques*, Paris, Espace bleu, 1988.

[27] Cf. G. DURAND, *Introduction à la mythologie, mythes et sociétés*, spécialement chap. VI, Paris, Albin Michel, 1996.

[28] Cf. Y. DURAND, *op. cit.* ; G. DURAND, *op. cit.* spéc. chap. III et IV ; G. HOLTON, *L'imaginaire scientifique*, trad. franç, Paris, Gallimard, 1981.

[29] G. DURAND, *Les structures anthropologiques...*, spéc. pp. 202-215. Cf. également *L'imaginaire symbolique*, PUF, (1964), 1984 et *L'imaginaire, essai sur les sciences et la philosophie l'image*, Paris, Éd. Hatier, 1994, spécialement le chap. I : «Paradoxe de l'imaginaire en Occident».

[30] G. DURAND, *Les structures anthropologiques...*, pp. 202-207 ; Ch. BAUBOUIN, *Le triomphe du héros*, Paris, Plon, 1952 ; J. CAMPBELL, *The hero wilh a thousand Faces*, New York, 1956 ; J. DE VRIES, *Heroic Song and Heroic Legend*, Londres, 1963 ; Ph. SELLIER, *Le Mythe du héros*, Paris, Bordas, 1970.

[31] Chaoying SUN, *Les structures de l'imaginaire chinois*, Séminaire, Université de Sophia Antipolis (Nice), Avril 1995 (à paraître).

[32] R. MATHIEU, *Anthologie des Mythes et légendes de la Chine Ancienne*, Paris, Gallimard, 1989 ; M. GRANET, *La civilisation chinoise*, Paris, A. Michel, 1988 ; ID. *La pensée chinoise*, Paris, A. Michel, 1994 ; Cf. W. EBERHARD, *Traduction chinoise de* Chen Jian Xian *Zhongguo wenhua xiangsheng cidian*, Chubanshe, Hunan Wenyi, 1991 ; K. YUAN, *Zhongguo shenhua chunanshuo cidian*, Shangaï, 1985.

[33] LAOZI, *Dao dejing* (Livre de la voie de la Vertu).

[34] Cf. Chaoying SUN, *Les structures de l'imaginaire chinois*, et Yi KING, *Le livre des transformations*, trad. franç. E. Perrot, Paris, Librairie de Médicis, 1973.

[35] Cf. M.L. TOURNIER, *L'imaginaire*, p. 110.

[36] Selon une version mandchoue le dragon serait signifié par le *Yang* maximum, le premier trigramme et réapparaîtrait dans les transformations de l'hexagramme *Kien*, le créateur, le ciel (transformations parfaitement réglementées mais dont nous n'avons pas à traiter ici), *Kou* (44^{e} figure), *Tun Jen* (13^{e}), *Ta Yéou* (14^{e}), *Kouei* (43^{e}), *Po* (23^{e})... Cf. M.L. TOURNIER, *L'imaginaire...*, p. 111.

Jean Dierkens

LE DRAGON : MAL MANIFESTE OU FORCE CACHÉE ?

Le dragon est un animal symbolique qui se retrouve dans quasi toutes les cultures : reptile immense, écailles dangereuses souvent visibles sur le dos et la queue, grande queue mobile, ayant une gueule remplie de feu et/ou de puissance destructrice, menaçant la société elle-même en exigeant des victimes sacrificielles souvent féminines et vierges. Il est en lutte latente ou ouverte contre l'homme et il faudra un homme particulièrement courageux et fort, protégé des dieux, pour pouvoir le détruire, dégageant ainsi l'accès à une richesse enviée (la vierge fille du roi, le trésor caché en terre, la force surhumaine). Cet homme est nanti d'un pouvoir qui dépasse les forces humaines et se rattache à un sacré, proche des forces divines elles-mêmes, alors que le dragon est la plupart du temps décrit comme lié à des forces terrifiantes. Il est souvent situé à la limite, à un lieu de passage. Notons aussi qu'il n'est pas un être dysharmonieux ou maladroitement composite : différent du centaure (animal à tête d'homme), du minotaure (homme à tête d'animal), des monstres difformes, il est vraiment «reptile».

On trouve évidemment par-ci par-là des modifications à ce schéma complet, mais il est clair que la structure globale du dragon reste la même car on le reconnaît aisément d'une culture à l'autre. De même, ses rapports avec la société ont la même structure dynamique : gardien ou bourreau, trésors matériels ou humains, lutte sans merci avec le héros humain, défaite et abandon de la richesse possédée ou devant être possédée.

Or, de mémoire humaine, il n'a jamais existé en tant que tel. Le stégosaure n'est pas du temps de l'homme ; le crocodile n'est qu'une image partielle ; le lézard est petit et tout gentil. Seule la salamandre pourrait nous amener à un intermédiaire vers le dragon : elle habite les feux vivants, elle n'est pas nécessairement petite et on lui reconnaît une assez grande force magique.

Mais pourquoi donc, dans tant de lieux distants l'un de l'autre, dans tant de civilisations tellement différentes l'une de l'autre, constate-t-on cette émergence animalière purement imaginaire, purement symbolique ?

On ne peut songer à une rencontre matérielle de nature zoologique ni raisonnablement à une transmission historique qui se serait accomplie au cours des siècles.

Comment dès lors ne pas songer à l'émergence d'une image créée par la psyché humaine elle-même à cause de caractéristiques qui seraient universelles ? On passerait ainsi du registre sociologique au domaine de la *psychè*, tout en sachant qu'il s'agit d'une image symbolique qui se situe toujours dans un cadre où le dialogue guerrier entre l'homme, le dragon et la société joue un rôle important.

Dès qu'on envisage un problème dit psychique, on doit accepter qu'il existe, en plus du plan conscient, trois plans d'analyse possible, chaque plan pouvant à certains moments ou pour certains symboles se révéler plus pertinent que les autres.

Le plan conscient est celui des ajouts volontaires issus de circonstances historiques ou personnelles occasionnelles n'ayant aucune signification psychologique réelle. C'est aussi le plan des modifications décidées par les organisateurs des rites folkloriques ou amenées par des erreurs d'interprétation de textes anciens repris à la hâte.

Nous arrivons aux plans psychologiques «inconscients».

Le plan le plus superficiel est celui de l'inconscient individuel dit freudien : c'est le domaine des pulsions et affects, des interdictions introjetées, des mécanismes issus du Moi, chacun de ces aspects étant vécu et créé par l'existence personnelle. Ce sont les vécus personnels non assimilés et refoulés qu'on y rencontre. Le dragon serait un représentant imagé construit à partir de vécus individuels tellement inéluctables pour tous qu'on le retrouverait inévitablement partout. Encore faudrait-il dire pourquoi c'est l'image d'un dragon qui s'impose.

Le plan psychologique profond est celui de l'inconscient dit collectif, ensemble des archétypes, ainsi que Jung l'avait découvert. Les archétypes se vivent évidemment au travers d'une existence personnelle, elle-même inscrite dans un discours culturel et social, mais leur source ne se trouve pas dans le vécu individuel ou social : les archétypes sont des structures dynamiques qui en filigranes, en moules vides, existent chez tous avant toute existence personnelle. Le dragon serait ici une image issue d'un archétype et représentant une structure psychique fondamentale.

Pour un certain nombre de psychologues, ces deux plans suffisent.

Si je m'arrêtais ici et ne développais que ces deux champs, il est vraisemblable que chacun serait satisfait : on se trouverait dans des domaines sinon connus, du moins acceptés par notre culture. On discuterait de détails

interprétatifs, on s'échangerait les habituels et stéréotypés arguments freudiens et jungiens. Ce serait l'exposé académique sérieux exposé par un ancien tenant du pouvoir académique dans un milieu de gens raisonnables et sensés. venus pour entendre des variations classiques sur un thème donné.

S'arrêter à l'analyse de ces deux champs ne serait pas une erreur, car chacun de ces deux champs a une valeur réelle. Personne ne peut nier la pertinence de l'analyse freudienne ni rejeter l'approche jungienne. De la même manière, le sociologue qui parlera des approches culturelles du dragon ou qui analysera exclusivement les mouvements unificateurs de groupes ne se trompera pas. Son analyse reste extrêmement valable, même si elle se limite à ce domaine.

Mais la psychologie transpersonnelle, née il y a près de trente ans aux U.S.A., a amené des psychologues à s'intéresser aux états modifiés de la conscience, aux approches issues d'autres cultures sans les réduire à des interprétations occidentales, aux états limites (les états dits de mort imminente, ou N.D.E., ou encore les états pré- et péri-nataux), aux manifestations dites parapsychologiques, aux hypothèses faisant état d'une dimension dite «spirituelle» de l'homme (énergie subtile, QI, prâna, corps subtil, corps de lumière, etc). Depuis les travaux des dernières années qui ont permis de faire le tri entre l'enthousiasme californien, parfois débridé, il faut l'avouer, et l'approche rigoureuse scientifique, on se doit d'envisager avec sérénité et ouverture d'esprit ce qui précédemment avait été rejeté comme sauvage, voire délirant.

Je viendrai donc aussi avec des hypothèses que sans doute la plupart d'entre vous n'accepteront d'écouter que par politesse ou amitié.

Ce troisième plan pourrait être assimilé au *monde imaginal*, pour utiliser une expression de Henri Corbin : monde fait à la fois de structures psychologiques archétypales *et* de réalités issues d'autres plans d'existence. Le dragon serait ici le représentant non seulement de réalités subjectives vécues dans d'autres états de conscience (le rêve habituel en est un parent assez pauvre) mais aussi de réalités «objectives» vécues dans d'autres mondes que le monde de la matière grossière.

> Pour faire comprendre la désinformation psychologique qui permet de nier les réalités difficilement acceptables, prenons l'exemple que nous donne Freud lui-même.
>
> Il avait très vite découvert au cours de ses analyses que ses patientes parlaient constamment de sévices sexuels vécus pendant leur petite enfance. La généralité de cette découverte aurait dû logiquement amener Freud à en déduire la vraisemblable réalité. Mais marqué par une société faite de tabous, — et sans doute aussi marqué par son propre passé infantile, — Freud en a déduit clairement l'inverse : «Puisque presque toutes les patientes parlent de ce vécu sexuel précoce trauma-

tisant induit pas des adultes amis de leurs parents, *comme il est impensable que de telles choses existent dans notre société*, on peut en déduire que tout est vécu subjectivement et que les récits ne font appel qu'à des fantasmes», c'est-à-dire à ce qui ne s'est pas passé dans la réalité objective. Cette conclusion a été acceptée par tous, contre l'évidence de l'inverse, et ne commence à être mise en doute que depuis quelques années où les enfants eux-mêmes ont osé parler et où la réalité se fait jour. Il a donc fallu près d'un siècle pour qu'un raisonnement absurde : «puisque tout le monde en parle, c'est qu'il s'agit de fantasmes et non de réalités» se voie progressivement contesté.

Approche freudienne

Nous sommes chacun en face des conflits personnels qu'on masque car personne n'aime se retrouver dans le cadre infantile lui-même, avec ses propres parents et ses propres vécus marqués par l'angoisse ou la culpabilité.

Pour masquer, rien de tel que la substitution des personnes réelles par des personnages dont l'éloignement signifie la quantité d'angoisse et/ou de culpabilité : plus le revécu de la situation initiale sera angoissant, plus éloignées seront les images substitutives. Dans un rêve, on «tue» non son père, mais un oncle, ou un professeur, ou un agent de police, ou toute personne susceptible de prendre la place du père, mais sans trop lui ressembler. De la même manière, la mère dévoratrice ou séductrice est remplacée par un personnage féminin qui permet de ne pas devoir s'impliquer dans la si difficile relation avec la mère réelle.

La distance entre le personnage supposé initial et l'image symbolique mesure la tension angoissante à annuler.

De la même manière, l'action elle-même peut être remplacée par une action plus ou moins rapprochée ou éloignée : au meurtre du père est substitué un accident dont le père est la victime mais où sa vie n'est pas en danger et où la responsabilité du rêveur n'est pas impliquée.

1. En face d'un fantasme, on peut donc évaluer l'angoisse par le chemin parcouru de l'objet/acte primitif à l'objet/acte substitutif.

Encore faut-il savoir ce que fut l'*objet/acte initial* !

Ici, l'hypothèse freudienne nous donne une solution catégorique : l'acte est nécessairement «sexuel», l'objet est nécessairement le parent du même sexe s'il s'agit du meurtre, du sexe opposé s'il s'agit de la séduction, l'issue recherchée est nécessairement l'acte sexuel avec le parent du sexe opposé. Pour Freud, le complexe d'Œdipe est une vérité absolue et générale, existant dans toutes les cultures, fussent-elles non monogamiques et non patriarcales. Si on ne découvre pas l'Œdipe dans une société, c'est qu'on a mal regardé ou

que la société est déjà formée par des mécanismes de fuite de la réalité universelle de l'Œdipe.

Dans ces conditions, l'éloignement des *imagines* parentales témoigne à la fois de la réalité de l'impact des images parentales, de l'angoisse/culpabilité vécue et de la qualité des mécanismes de substitution. La mère devient ainsi une jeune fille vierge ou une putain, ou un être féminin dont le visage est soigneusement voilé, ou une femme d'une autre couleur de peau, etc. Le père est remplacé par un ennemi considéré dans la culture en question comme autoritaire et castrateur, ou un animal féroce, ou un être mi-animal mi-homme.

Tout est clair... enfin pour les freudiens et ceux qui considèrent comme un dogme absolu l'importance de l'Œdipe !

Pour d'autres psychanalystes[1], la mère doit aussi être considérée sous son angle de mère dévoratrice et destructrice. Tout récit onirique où c'est l'enfant qui dévore, où ce n'est pas la mère elle-même qui détruit et dévore, mais une animal terrifiant, si possible du sexe féminin, voire simplement un gouffre où le promeneur tombe et se tue, est donc à nouveau un substitut de la situation initiale. Mais l'enfant n'oublie pas que la mère est aussi celle qui donne le lait et le gouffre contient parfois des richesses[2] dangereuses à acquérir car, et ici tout s'entremêle : un homme/animal empêche l'enfant/héros de posséder le trésor enfoui dans le «ventre» de la Terre et de conquérir la sexualité initiale. Il y a ambivalence dans la personne du trésor à intégrer et du gardien à tuer : le dragon est l'empêcheur cruel, l'ennemi, le mal lui-même, mais son sang, sa force vitale intérieure, permet l'accroissement de force du victorieux.

On affirme que l'Œdipe, dans sa formulation fantasmatique et non dans la réalité vécue par l'enfant, est une vérité absolue. Si on découvre une structure de type œdipien, il y a confirmation. Si on trouve une structure éloignée, les freudiens y voient une confirmation encore plus nette : la réalité subjective est tellement intense qu'il y a eu lieu de s'en écarter ! Les mécanismes de défense prouvent l'existence de ce qu'on ne trouve pas.

Mais en est-il toujours ainsi ?

Lorsque, comme dans tant de contes de fées et légendes, le roi cède son trône avec joie au fils qui est parvenu à prouver sa force et la qualité de son âme par la victoire sur des ennemis terrifiants ou par la conquête extérieure d'un trésor ou d'une princesse, s'agit-il vraiment d'un mécanisme de défense ? Faut-il considérer que la recherche extérieure de la princesse, dans un territoire étranger, est un mécanisme qui permet de désangoisser et de déculpabiliser ce qui serait la conquête de la femme «intérieure», c'est-à-dire de la mère ? Faut-il penser que les ennemis extérieurs sont des masques permettant de ne pas voir que c'est son propre père qu'on tue ? Ne s'agit-il pas ici d'un refus de la réalité multiple au profit d'un dogme simple que l'on veut à tout prix conserver ? Nous savons tous que l'argument «C'est juste parce que

l'utilisation de cette théorie est efficiente thérapeutiquement» n'est pas valable épistémologiquement.

Mais pourquoi donc utiliser le symbole du «dragon» ?

2. Le dragon peut être, pour nous «mammifères», le représentant de l'inconnu, tellement «autre» qu'il est encore reptile. Il possède des forces souvent inconnues et, de toute façon, différentes de celles dont dispose le héros. Il est l'image des pulsions qui ne sont encore ni maîtrisées ni connues, et qui pourtant permettront à l'homme de disposer d'un fonds de puissances nouvelles.

Le héros est alors nanti d'une double mission :

- représentant du Surmoi, il désire annihiler ces fauteurs de désordre et de culpabilité que sont les pulsions primitives, issues du fond de nous-mêmes et qui veulent imposer leurs lois indépendamment de toute morale et de toute réalité objective ;
- représentant du Moi, il veut maîtriser et apprivoiser, voire assimiler à ses propres forces, ces dynamismes vus comme sauvages et dangereux mais éventuels détenteurs de jouissance et de puissance.

Si la culture est centrée sur le Surmoi (culpabilité essentielle, ainsi que le veut la tradition chrétienne du péché originel), le héros n'aura de répit que lorsqu'il aura tué jusque dans ses fondements le dragon-serpent maléfique et tentateur, parfois prometteur de jouissances infernales et de puissance. Le «Mal» est là ; il n'y a aucune compromission possible avec lui. Seule sa destruction peut être source de libération. Ce sont les ténèbres vues comme ennemies de la lumière et qui doivent être expulsées hors de toute vie digne d'être vécue. C'est la bête féroce qui est ivre de sang et qui doit être tuée.

Si la culture est moins centrée sur le Surmoi, moins manichéenne et irréaliste, elle situera le centre organisateur de son action au niveau du Moi : elle attendra du héros qu'il maîtrise les forces pulsionnelles et les adapte à la réalité-à-vivre. L'inconnu est là et dangereux, il est donc source de Mal potentiel ; mais la réelle victoire consistera à transformer le dragon terrifiant en coursier ailé, puissant et docile. Ce sont les ténèbres remplies de forces «obscures», puissantes mais désorganisées, primitives, et qui doivent être acceptées mais ordonnées. C'est la bête sauvage qui garde jalousement des trésors dont elle ne sait que faire[3] et qui doit être amenée à collaborer sinon avec la culture, du moins avec le héros ou avec le dieu qui vient à sa rencontre.

C'est cette transformation que l'on constate dans la culture tibétaine, si riche en vérités psychologiques : un dieu agressif sous la forme d'un dragon vient pour détruire la ronde des dieux bienfaisants, mais progressivement l'aspect malfaisant de l'intrus se transforme et la fête se termine en une joyeuse farandole où le dragon associe ses forces transmutées aux forces des divinités de vie.

Si l'on veut aborder d'une manière freudienne le mythe d'Apollon vainqueur du Python[4] à Delphes, grâce à ses rayons solaires /flèches d'or, on constate que la victoire n'est pas l'annihilation totale de Pythô. Celle-ci est enfouie dans la Terre et donne ses forces à la «Pythie», médium qui communique les mancies d'Apollon. Quant à Apollon, il doit se faire pardonner le «meurtre» et cède, chaque année pendant les trois mois de l'hiver, son sanctuaire chéri de Delphes à Dionysos, représentant alors les forces vives, voire sauvages, mais sources de vie et de renouveau.

Malgré le combat clair de la lumière et des ténèbres, on ne peut parler d'une victoire qui serait la négation des aspects positifs des forces de l'ombre et l'affirmation sans mélange des forces de lumière.

Le dragon est donc la partie pulsionnelle dangereuse.

Nous aurions tous un dragon/*Ça* en nous. Nous avons aussi tous un héros en nous. Il appartient donc à chacun de choisir la manière de définir son monde intérieur et ce qu'il va en faire, ou encore de placer le centre de son être dans son Surmoi ordonnateur rigide et destructeur de forces ou dans son Moi, maître et adaptateur de ses désirs et de la réalité.

3. Mais nous pouvons encore voir tout d'une manière totalement inverse ! Le héros serait alors la force «juste» des pulsions, le désir sexuel, le maître d'un fidèle coursier qui vient détruire la force stupide de l'interdit, cet ensemble d'interdictions de disposer de trésors terrestres enfouis et maintenus inutilisables et de jouir normalement de la personne aimée.

Bien loin d'être ici un «saint» avec tout ce que cela suppose d'ascèse, de chasteté et d'abstinence, il s'agit du héros antique, libérateur de l'homme. C'est celui qui n'accepte pas les exigences sociales anciennes qui voulaient que des êtres jeunes soient sacrifiés et qui libère la cité de l'oppresseur. C'est Héraklès qui se soumet à la réalité exprimée par son frère et qui libère les gens des fléaux, représentants des exigences destructrices et stérilisantes issues de fautes qui auraient dû être oubliées ou dépassées. Seules des armes dignes d'un héros libérateur étaient admises et Jason qui alla à la conquête de la Toison d'Or, mais ne vainquit le dragon qu'avec des moyens indignes de l'homme, ne put arriver qu'à sa propre perte.

Le dragon est le générateur d'inhibition qui empêche la force vitale (sexuelle pour Freud) de se manifester.

Toute cette approche contenue dans les seuls vécus individuels universels est certes valable. Mais faut-il s'en satisfaire comme étant l'interprétation définitive ? C'est ce que voudraient les freudiens, c'est ce que refusent les jungiens.

Et puis : *pourquoi un «dragon» ? pourquoi choisir un tel être imaginaire ?*

Approche jungienne

L'approche jungienne s'appuie sur l'existence des structures archétypales, dynamismes qui nous font vivre et appréhender l'univers d'une manière spécifique car ils sont préalables à tout vécu individuel. Les archétypes nous font exister suivant leurs propres schémas initiaux et notre vécu individuel s'accomplira suivant cette empreinte, parfois en la suivant, parfois en s'y opposant par désir de créativité personnelle, mais alors encore, c'est souvent suivant les empreintes initiales archétypales que l'on s'orientera.

Pour des gens ouverts au symbolisme, il semblerait inutile de donner des détails concernant ces archétypes, mais plusieurs points doivent être précisés.

1. Les archétypes sont des «structures» ; ce ne sont pas des représentations symboliques ou des images ou des vécus conscients susceptibles d'être racontés. Ils sont semblables à des comportements que l'on vit sans se rendre compte de la marque initiale qui justifie le comportement lui-même bien plus profondément que les rationalisations habituelles. Ils sont comme des filtres sensoriels qui nous font accéder à tels types d'images ou de sons plutôt qu'à tels autres.

Ils sont comme les instincts des animaux qui structurent «naturellement» leur manière d'organiser leur parade amoureuse, de garnir leur nid, de nourrir et d'élever leurs petits, de choisir leur nourriture et la manière de la manger, etc.

Les hommes étant plus complexes (accumulation des acquis animaux et dimension accrue du cerveau et de ses capacités d'organisation perceptive et motrice), il est assez normal que ces «instincts» ne se limitent pas aux seuls comportements simples ; il vont organiser notre comportement moteur ou perceptif en utilisant des schémas partiellement dépendants du contexte socio-culturel. Par exemple, la recherche du partenaire sexuel se fera en superposant ce qui est issu des propositions socio-culturelles (avec tout l'apprentissage affectif et émotionnel induit depuis la toute petite enfance) et ce qui peut être de l'ordre instinctif, celui-ci y insérant une certaine complexité (comprenant aussi les ajouts amplificateurs socio-culturels).

Toute image de désir est ainsi une représentation conscientisée et rationalisée d'un archétype inconscient.

2. Lors de la première rencontre avec l'Ombre, les archétypes nous feront souvent percevoir un serpent, une araignée, voire un reptile, d'une manière qui n'est dépendante ni de la culture ni de notre vécu. Le dragon serait le modèle «idéal» de l'Ombre. Et pour amener cette Ombre à la Lumière (faire passer les éléments de l'inconscient au conscient), le meilleur chemin est de permettre à un autre centre de l'inconscient archétypal,

l'Anima, la partie féminine en nous, d'amener l'Ombre à devenir partie du Moi.

Peut-être ces présences animales spécifiques n'étaient-elles pas inscrites dans nos archétypes, mais certaines formes générales (corps central nanti de nombreux tentacules ou de nombreuses pattes) le sont peut-être et la petite et si inoffensive araignée est alors insérée dans un archétype terrifiant, et elle même devient terrifiante.

On peut donc comprendre qu'un lézard et/ou un serpent de dimension moyenne soient vus avec terreur par «simple» résonance avec des archétypes auxquels ils peuvent être inconsciemment référés.

Mais le problème réel est ici simplement déplacé : d'où provient l'archétype du «serpent-dragon» qui rend le petit lézard parfois terrifiant ?

Et même : *d'où proviennent les archétypes ? et le dragon ?*

3. Une première réponse peut être donnée par l'histoire biologique de l'homme.

Nous nous sentons fort différents des gorilles et singes «supérieurs», et pourtant les bagages génétiques de l'homme et du chimpanzé sont, paraît-il, identiques à 99%.

Supposons que l'on accorde à cette approche génétique une certaine valeur, on peut raisonnablement penser que toute une série de mécanismes comportementaux (et non seulement de création du corps tels que bras, jambes, tête, organes internes, etc) en provenance des ancêtres biologiques de l'homme soient existants et latents chez l'homme lui-même, n'attendant que les circonstance extérieures «favorables» pour devenir manifestes.

Dans ces conditions, le dragon peut fort bien être la trace archétypale issue de souvenirs profonds mais intenses, marqués dans le bagage génétique des premiers mammifères. On ne peut oublier que les immenses sauriens ont dominé la terre pendant de nombreuses dizaines de millions d'années et si une marque génétique peut être matérialisée par des vécus répétitifs pendant de nombreuses générations, rien ne s'oppose à ce que ces marques soient profondes et généralisées. Serait-ce le crocodile de jadis ? Ou le stégosaure avec sa queue recouverte d'écailles coupantes, ou peut-être aussi le tyrannosaure bondissant et dont la gueule était garnie de dents énormes, ou le ptérodactyle dont l'envergure dépassait sans doute 10 mètres qui auraient été inscrits dans le matériel génétique du domaine des «prédateurs» ? La structure archétypale du dragon serait inscrite dans toutes les populations du monde, sans doute aussi rappelées par des reptiles tels que le crocodile ou le grand varan de Commodo, car la rencontre avec ces reptiles terrifiants date d'un temps où ils étaient partout et où tous les prédécesseurs des hommes les rencontraient.

L'homme petit mais victorieux est ainsi la revanche face à la terreur de jadis. C'est la rencontre des archétypes de la recherche de la maîtrise de l'inconnu et du prédateur terrifiant.

Pourquoi le Feu, la Terre avec ses gouffres ? Et pourquoi ne pas mettre alors ces aspects en relation avec les catastrophes géologiques qui ont accompagné ces quelques millions d'années de prédominance des sauriens. Il y aurait ainsi formation d'une *Gestalt* associant les immenses reptiles au Feu et aux tremblements de terre.

Dragon, mémoire structurale (voire même assez précise) des grands sauriens... ?

4. Mais... pourquoi ne pas envisager la deuxième hypothèse jungienne, à savoir le retour aux Idées platoniciennes et aux structures préalables à toutes les créations naturelles, entraînant une double inscription : l'une dans la Nature elle-même par la création de plantes, d'animaux, de cristaux, l'autre dans la psychè humaine sous forme d'archétypes ?

Certes, nous arrivons à une approche peu appréciée par la science habituelle, car elle suppose un champ dynamique, créateur de formes, avant que celles-ci ne soient matérialisées. Il faut donc concevoir un support non matériel des structures formatrices du monde et, inévitablement, une organisation préalable, «intelligente», «finalisante», qui a amené le «cosmos»[5] à être ce qu'il est. On devrait donc penser, comme d'anciens Grecs et Égyptiens le faisaient, qu'il y avait une volonté créatrice de formes qui se sont alors manifestées en tant que telles et en se différenciant parfois suivant les milieux où elles devenaient efficientes. Cette volonté dynamique créatrice de structures est symbolisée par les images des Dieux Immortels[6] dont le potentiel est la totale potentialité divine initiale, mais dont la manifestation «choisie» est partielle.

> On peut ici comparer à la spécificité des organes corporels. Toutes nos cellules ont exactement le même potentiel génétique, mais elles le manifestent les unes en devenant cellules hépatiques, d'autres cellules musculaires, d'autres cellules nerveuses, etc. Ces spécificités de manifestation seraient liées à des «champs morphiques» dans lesquelles elles seraient impliquées.

Dans cette tradition ancienne, très liée à l'orphisme et au pythagorisme, l'homme *«a le même noûs que Zeus»*, c'est-à-dire que les structures qui ont servi à la création des formes visibles dans la nature sont également inscrites dans l'homme. La seule différence est que le potentiel créateur des divinités n'existe pas chez l'homme qui ne peut que «résonner» en harmonie avec ces structures. Les archétypes chez l'homme sont les marques psychiques des structures dynamiques naturelles.

Si donc, à un certain moment de l'existence de la Terre, il y a eu création de reptiles immenses, il y aurait eu également inscription de ces Idées dans le psychisme initial et devenu humain.

Que signifie donc cette création cosmique de dinosaures ? Que peut représenter la structure profonde, l'archétype divin, l'essence inscrite dans le gigantisme ? Songe-t-on parfois que les arbres sont les «géants», les «dinosaures» du règne végétal ? Il est vrai que le règne végétal est cette forme de vie qui a choisi d'exister en restant sur place et qu'il s'est équipé dans cette perspective... Que nous dit cette stature immense peu conforme aux lois physiques : poids excessif, lenteur inévitable des mouvements, temps de latence inévitablement longs de la tête aux muscles de la queue, besoins énormes de nourriture à ingurgiter parfois par de petites gueules, ... Y a-t-il un sens ? Ou la question n'est-elle qu'une forme de trouble mental qui essaye de trouver une valeur intentionnelle à ce qui fut simple hasard ? Est-ce un délire qui a pris Jung lorsqu'il a parlé de la double inscription des archétypes, dans la nature en tant que formes vivantes, dans le psychisme en tant que structures comportementales, perceptives et idéationnelles ?

De toute façon, si cette vision est correcte, elle ne peut que confirmer la valeur «interne», psychologique, préalable à toute prise de conscience du symbole du «dragon». Celui-ci n'est pas un ennemi «extérieur» à nous, ou il n'est pas *qu'un* ennemi extérieur à nous. Il fait partie de nous-mêmes et le tuer correspond à tuer une partie de notre propre être. C'est agresser ce que nous sommes dans notre essence elle-même pour tenter de le supprimer «à jamais»...

Le dragon serait cette force initiale, centrée sur la violence et le besoin de nourriture, il est cet animal non encore rendu «mammifère», sans souci pour la progéniture, sans compréhension de l'amour et de la relation sexuelle intime, sans intelligence ni raison et se battant sans organisation efficiente...

Mais pour le psychologue, le dragon serait en nous la force primitive, sûrement pas à tuer, mais à faire se développer !

N'est-il pas tel le serpent à peine délové en nous et ne vivant encore qu'en *Muladhara*, la kundalini n'investissant alors d'énergie que le niveau le plus initial, le plus «brut», de la vie. Le Serpent devra apprendre à se redresser : se sexualiser, s'identifier lui-même et raisonner, comprendre l'altruisme, apprendre le Verbe créateur, découvrir l'intuition et la connaissance unificatrice pour enfin s'épanouir en Lumière transcendante... Certes, mais le tuer ? Quel bénéfice en tirer si ce n'est l'illusion de se croire un être de lumière pure sans attache aux bases de la vie et de la biologie...

Et pour l'amener à ce développement, ne vaut-il pas mieux la douce vierge tenant son voile et osant le mettre au cou de la bête qui alors la suit et la protège ? La Belle et la Bête... N'est-ce pas mille fois mieux que le chevalier revêtu de sa cuirasse et solidement armé attaquant, blessant, tuant la bête ? Ne devrait-on pas dépasser ces rites masculins et brutaux pour arriver enfin à une vision plus douce et juste des relations entre le primitif et la lumière en nous ? Au lieu d'inventer une femme enchaînée sur un rocher

attendant sa mort, pourquoi ne pas reprendre les mythes de la femme libre de ses mouvements et faisant de son léger voile un doux licou à l'être qui sera une aide nouvelle, une force nouvelle de vie ?

Dragon comme force primitive en voie de structuration, Idée platonicienne, champ morphique initial, ayant amené la création des reptiles dans la Nature et des archétypes de dragon dans notre psychè *?*

5. Sans doute d'une manière plus simple, dans la terminologie jungienne, le «Moi» est la force d'unification de la partie consciente et l'«Ombre» une force visant à représenter l'ensemble des archétypes inconscients. Le but de toute vie est de parvenir à rendre «consciente» cette Ombre et de transcender ainsi la dualité Moi-Ombre en une structure unificatrice de l'ensemble de la personnalité : le «Soi».

Dans l'optique de ce dynamisme de conquête par le Moi des éléments inconscients, le Moi est représenté par le Héros et l'Ombre par son ennemi ou son complément : un être obscur (animal monstrueux), un être semblable à lui (le «Double»), l'Anima (semblable et complément mais du sexe féminin), etc, suivant la nature de l'élément à conquérir et la phase de la conquête.

Dans ces conditions, le Dragon peut évidemment servir d'image symbolique à l'ensemble obscur que le Héros doit amener à la lumière. Mais, que de récits, au lieu d'amener le Dragon à devenir, tel la *Materia Prima* transmutée, un être/animal libéré et libérateur de forces désormais lumineuses, restent dans la seule lutte meurtrière : c'est «lui» ou «Moi»...

Quand on considère le mythe apollinien de Delphes, on peut alors y voir deux phases. La première consisterait à célébrer la victoire de la Lumière solaire[7] et céleste sur les forces obscures chthoniennes : Pythô est vaincue et enfouie sous terre. La deuxième consisterait à analyser la suite delphique : la «Pythie», nourrie des forces de Pythô (émanations issues de la Terre), purifiée par l'eau de la source Castalie (liée à Artémis) se met en état de conscience modifiée (ouverture à l'inconscient et à ses mécanismes perceptifs propres : la transe médiumnique), parle d'une manière difficilement compréhensible et ses paroles doivent être «interprétées» (domestiquées, maîtrisées, clarifiées) par le prêtre d'Apollon. La première phase est celle de la conquête violente et destructrice, la deuxième celle de l'émergence du résultat de cette conquête sous forme d'informations surhumaines en provenance de l'union des Forces de Pythô et d'Apollon.[8]

Dragon et héros, adversaires complémentaires en lutte factice en vue d'une union vers un être plus puissant et complet, grâce à l'action de l'Anima, troisième personnage.

Et alors : *où est le «mauvais» dragon ? où est le «bon» héros ? N'est-ce pas, outre le lieu et le moment de la lutte, la prise de conscience de l'Anima en détresse et solitude qui serait l'aspect essentiel, car c'est elle qui crée la rencontre ?*

Approche «imaginale» et réalité de l'Univers Intermédiaire

Il est facile de nier la réalité d'un univers fait de forces et de formes insérées dans un contexte de «matière subtile», car notre culture occidentale judéo-chrétienne a pris la décision de nier la réalité de cet univers, tout en l'habitant d'anges, d'âmes de saints, voire d'entités diaboliques...

Cette incohérence culturelle est évidente. Il semble bien illusoire de prétendre que les seuls objets valables d'étude soient ceux faits de matière «grossière» (entendons soumise aux lois habituelles de la physico-chimie), renvoyant tout autre aspect dans le seul domaine des fantasmes individuels ou archétypaux et héréditaires.

Nous avons eu suffisamment d'expériences personnelles et d'observations aussi rigoureuses que possible et suffisamment de contacts avec d'autres cultures pour accepter la réalité de l'autre univers, l'univers subtil, le monde intermédiaire, qui fut accepté de tous temps et dans toutes les cultures.

Si tant de récits font appel à des formes vivantes, animées d'intentions diverses, existant dans un univers non accessible directement par nos organes sensoriels, on doit tout d'abord penser que «cela» correspond à une réalité, ce qui ne veut pas dire que cette réalité soit perçue d'une manière «objective» et non déformée.

Les physiciens purs et durs acceptent que, même dans leurs observations rigoureuses, dès qu'il s'agit d'un domaine limite (tel que celui de l'infiniment petit des électrons et autres particules sub-atomiques), la présence de l'observateur modifie les conditions d'une manière telle qu'une certaine incertitude reste de mise. Dans le monde qui nous intéresse ici, cette réalité est fondamentalement modifiée par l'observateur, qui ne peut accéder à la prise de conscience du perçu qu'au travers de son propre filtre personnel, voire de ses propres projections, c'est-à-dire encore au travers de son inconscient et de ses structures induites par l'éducation et par l'hérédité.

Les mécanismes psychologiques nécessaires pour s'ouvrir à ce mode perceptif sont inverses aux mécanismes habituels considérés comme seuls valables par notre civilisation, exactement comme le proposent les images dites «stéréographiques» où on ne peut percevoir la forme cachée que si l'on arrive à refuser la clarté de la perception habituelle.

L'existence de cet univers étant posée comme hypothèse possible (voire probable), l'image du dragon prend une autre dimension : À quelles formes, à quelles forces, à quels types de vie de ce monde intermédiaire peut correspondre ce que les légendes décrivent comme étant un dragon, comme la lutte avec le dragon, comme l'espace où vit le dragon ?

> Ce serait la même interrogation pour les autres êtres de cet entre-monde : les elfes, les gnomes, les lutins, tous ces êtres vus, décrits et

honorés par toutes les cultures. Il serait sans doute erroné de les décrire comme étant «objectivement» semblables aux descriptions «subjectivement» données, mais ce serait une aussi grande erreur de vouloir les considérer comme étant uniquement des projections fantasmatiques n'ayant aucune base «réelle».

Il semble que dans l'entre-monde, il ne soit pas toujours facile ni rassurant de faire son chemin... Si les récits issus des habituelles N.D.E. décrivent un univers fait de lumière et d'entités pleines d'amour, il ne semble pas que ce soit toujours le cas et il est courant de constater, issues de cet univers différent, des forces caractérisées par leur brutalité, ou tout au moins par leur violence. Ces forces sont amplifiées par l'angoisse de l'observateur, voire même créées par son angoisse et sa culpabilité ou par sa propre violence. Telle est l'attitude tibétaine en ce qui regarde le «voyage» dans l'entre-monde, le «Bardo», où ce sont les pensées du défunt qui vont créer les obstacles et les divinités courroucées et négatives. Ces forces sont représentées par des êtres mi-humains mi-animaliers, entourés de symboles matérialisés, et qui entraînent vers des gouffres et autres impasses. La seule défense y est la claire conscience liée à la pleine lumière.

Les anciens textes égyptiens nous donnent aussi quelques idées... En fait, un fois de plus, ils témoignent de l'origine de tant de nos mythes ultérieurement accaparés par les traditions chrétiennes.

Ainsi que le signale très clairement Christiane Desroches Noblecourt[9], Horus, dieu solaire, transperce le néfaste hippopotame/crocodile[10] afin de protéger les âmes dans leur parcours si dangereux de l'Amenti[11], juste après la mort, et surtout au moment du «passage» (donc importance du fleuve).

En effet, les âmes lors de la psychostasie faite juste après la fin de la vie terrestre, vont soit être «justifiées» et amenées vers la lumière et les dieux accueillants, soit si leurs actions ne furent pas suffisamment bonnes (entendons sans doute si leur angoisse et leur culpabilité sont présentes, entre autres lors de la confession négative) être dévorées par une divinité située à côté de la balance, qui sous la forme de crocodile/lion/hippopotame[12], transforme l'être qui aurait dû être conscient et n'a pas compris la nécessité de l'attirance vers la Lumière de Râ en force primitive réinsérée dans le cycle de la nature. Mais le trajet est de toute façon difficile car même les âmes justifiées doivent «soutenir un combat contre les âmes coupables que leurs fautes condamnaient à errer sur la surface de la terre : «cette nuit du combat et du renversement des mauvais [13].»

Les représentations se suivent : celle de la XVIII^{ème} dynastie, époque gréco-romaine et tradition copte, et indiquent le remplacement du Dieu égyptien ou du Pharaon mythique en un Horus habillé en légionnaire romain et monté à cheval, modèle évident de ce qui sera repris comme saint Michel terrassant le dragon.

Par ailleurs, il n'est pas inintéressant de constater que saint Michel est aussi un «peseur» d'âmes.

Il ne s'agit donc pas ici des forces obscures de l'origine, pleines de potentialités non encore manifestées, mais de forces organisées qui attirent vers le retour à la désorganisation du cosmos, à la dysharmonie. Les forces obscures initiales sont sources de lumière ultérieure ; les forces d'attirance vers les ténèbres sont opposées à toute transmutation en forces de lumière...

Le dragon devient le modèle de l'entité dévoratrice dont il faut déjouer la force par une action pure et lumineuse. On y retrouve l'archétype jungien, ce qui est normal puisqu'on ne peut percevoir le monde imaginal qu'au travers soit de ses fantasmes personnels (et c'est alors l'angoisse et les images personnelles du délire qui émergent), soit des structures disponibles à ce niveau, c'est-à-dire des archétypes et de leurs représentations.

Plus la représentation symbolique d'un archétype diffère d'une culture à l'autre, moins on peut lui donner de crédit comme témoignage d'une éventuelle réalité de l'Autre Monde. Plus les représentations se ressemblent, plus il faut accorder de la valeur à l'image comme chemin conduisant à une certaine réalité inaccessible aux états habituels de la conscience. Mais on ne peut évidemment pas décrire cette réalité comme étant le moule exact de l'image ! On sait que les états modifiés de la conscience utilisent d'une manière privilégiée la pensée de l'hémisphère droit, c'est-à-dire celle qui ne fonctionne que par symboles et pensée analogique. L'image issue d'un rêve archétypal ou d'un état méditatif noétique n'est jamais qu'une étape vers une réalité dont la structure échappera toujours à la pensée discursive et sans doute aussi à l'approche strictement rationalisante.

Mais pour les Tibétains, dans le Bardo, le «nouvellement défunt» rencontre les divinités qui sont en miroir avec son état spirituel, avec son niveau de conscience, au moment de la mort. Est-il anxieux, coupable, confus ? Alors les divinités qui se créent par ses propres projections seront courroucées. Mais s'il est serein et maître de son état de conscience, alors il rencontre la claire lumière et les divinités sont positives et lui montrent le chemin vers sa réalisation.

En forme de conclusion

On ne peut échapper à la fascination qui émane du dragon, omniprésent dans le monde des légendes et pourtant totalement absent dans le monde des formes matérielles visibles. Il nous barre la route vers la libération de notre être ou d'un être cher, comme aussi vers l'acquisition de trésors, et nous amène à utiliser une force destructrice pour le vaincre. Il s'oppose à la lumière ou au cheminement de celui qui marche vers la lumière. Il est lié aux quatre éléments : – il crache du Feu et est souvent vu dans des flammes, alors

en «petit» mais non moins redoutable et puissant, en salamandre, – il sort de la Terre et sert souvent de gardien aux richesses sous-terraines, – il possède un Souffle puissant qui émane des grottes et autres fentes rocheuses, – il est parfois lié à l'Eau où il s'associe à l'hippopotame et aux autres forces obscures aquatiques.

Capté par les cultures, il devient une représentation du mal, permettant ainsi à l'homme de quitter une angoisse diffuse (peur sans objet) en provenance de son inconscient pour arriver à surmonter une peur devenue accessible à la lutte.

Il est pourtant aussi en nous-mêmes... et représente alors la force brute qui nous permet de vivre totalement. Il est le représentant de la dysharmonie originelle qu'il y a lieu de conduire vers l'ordre et la paix. Il se soumet alors à la douceur et à l'innocence plutôt qu'à la violence et devient source de bonheur.

Dragon de force encore cachée, mais à pouvoirs puissants et harmonisateurs si on est serein et plein d'harmonie et d'amour en nous.

Dragon de violence, d'obscurité opacifiante et angoissante si on est plein d'angoisse et/ou de culpabilité et/ou de haine.

Omniprésent... et donc peut-être lié à une réalité transcendante, accessible partout à ceux qui osent dépasser les modes habituels de perception et qui avancent dans le domaine de l'entre-monde, de cet univers qui nous attend sans doute tous à la mort de notre corps physique, quand notre état de conscience est encore altéré et incapable de maîtrise. Issu du brouillard de cet univers modelé par notre conscience, elle-même obnubilée, le dragon révèle enfin des indices qui permettent à ceux qui transgressent les limites habituelles tant qu'ils sont encore vivants de mieux aborder la lutte qui nous attend ailleurs. Ailleurs...

Notes

[1] Mélanie KLEIN.

[2] On ne peut exclure ici la substitution anale classique des matières fécales avec de l'or et un trésor inépuisable comme on aurait aimé que le sein fût.

[3] Elle veut dévorer la jolie et jeune princesse alors que la sexualité féminine possède d'autres sources de joie.

[4] Du sexe féminin.

[5] Ce mot *cosmos* semble avoir été créé par Pythagore mais de toute façon utilisé préférentiellement par lui comme signifiant un univers où règne une ordonnance. Le *cosmos* est donc l'opposé de l'univers créé par «hasards et nécessités».

[6] Lire le récit de la rencontre d'Apollonius de Tyane avec les sages égyptiens. PHILOSTRATE, VI,19, dans *Romans grecs et latins* (coll. *La Pléiade*), p. 1235 et sv.

[7] N'oublions pas que sa sœur Artémis, représentée habituellement par la Lune, l'encourage à «guérir/frapper» (*hié*).

[8] On dit qu'arracher les poils de la queue du Doudou donne une année de bonheur. Il serait intéressant de sonder les légendes montoises pour savoir s'il n'y aurait pas aussi l'idée que la présence des poils permettrait l'ouverture à la mancie.

[9] *Amours et fureurs de La Lointaine. Clés pour la compréhension de symboles égyptiens*, dans *Le Grand Livre du Mois*, 1995, pp. 184-185.

[10] Ici: incarnation de Seth, le dieu à la fois des richesses (l'or lui était consacré) et des forces de ténèbres destructrices. Notons qu'il existe aussi dans le panthéon symbolique égyptien un Hippopotame bénéfique

[11] Notons que «l'idéogramme de l'Amenti se compose du signe de l'ombre, idole de l'âme, et de la plume, symbole de lumière et de vérité», dans S. MAYASSIS, *Le Livre des morts de l'Égypte ancienne est un Livre d'initiation*, Athènes, 1955, p. 133.

[12] Et aussi d'une forme rappelant le Serpent qui, en tant qu'Apophis, est le «symbole du mal qui s'oppose à l'élévation du soleil» (MAYASSIS,.*op. cit.*, p. 115).

[13] *Livre des Morts*, XIX, 6, cité par S. MAYASSIS, *op. cit.*, p. 132.

Bernard Sergent

SAINTS SAUROCTONES ET FÊTES CELTIQUES

Un livre célèbre, dans le domaine du «folklore», a été celui publié par Marie-France Gueusquin en 1981 sous le titre «Le mois des dragons». Elle désignait sous ce nom le mois de mai, en se fondant sur le nombre de légendes de saints sauroctones localisées en cette période, et sur les rites correspondants, telles les Rogations, au cours desquelles une image de dragon était souvent promenée en tête de la procession [1].

Or, préparant un article finalement publié en 1990, où je m'intéressais à un saint également sauroctone mais localisé en novembre, j'observais, d'abord, qu'il n'était pas le seul, et dès lors, me livrant à une étude statistique à partir de l'ensemble des cas de sauroctonie du légendaire chrétien que je connaissais, je notais qu'il y en avait à peu près autant en novembre qu'en mai [2].

C'est aussi des saints sauroctones de novembre que, sans préméditation, j'ai été amené à étudier ultérieurement [3].

L'importance de ces récits, tant par leur nombre que par la netteté avec laquelle les trois légendes que j'ai étudiées — celles de saint Véran, saint Marcel et saint Efflam — s'enracinaient dans le matériel celtique [4], et, au-delà, indo-européen [5], m'amènent ainsi à reprendre à fond la question de leur corrélation calendaire. S'il apparaissait en effet qu'il y a autant, ou plus, de récits de sauroctonie dans le mois de novembre qu'en celui de mai, ce dernier ne serait plus susceptible d'être le seul «mois des dragons» : il y en aurait au moins deux !

La seule manière de vérifier l'état des choses est de réunir l'ensemble des données sur ce point, c'est-à-dire de faire la liste des récits de meurtres ou d'élimination d'un dragon, ou d'un serpent (les textes médiévaux utilisent couramment *serpens* dans l'un et l'autre de ces sens), dans un domaine cohérent, et si possible de manière exhaustive. En plaçant ces récits à leur place calendaire, on obtient un tableau statistique des fréquences mensuelles des

histoires chrétiennes de sauroctonie. Le domaine choisi est celui de la France et de la Belgique, domaines en continuité à la fois linguistique et religieuse, sans parler de la communauté d'héritage celtique. Il eut certes été possible d'ajouter d'autres terres anciennement ou présentement celtiques (îles Britanniques, Péninsule ibérique, Italie du nord, Europe centrale, etc.), mais la démonstration aura plus de force et de clarté si elle envisage un domaine clairement délimité. La série exposée est homogène puisqu'il s'agit des dates de saints du sanctoral occidental.

La collecte des données — pour laquelle j'ai grandement bénéficié de l'aide de la Fondation Marinus, de Woluwe-Saint-Lambert, que je remercie ici — aboutit aux résultats suivants, exposés mois par mois :

Tableau I : Les saints sauroctones, mois par mois

Janvier	*Février*
1er	1er
2 Séverin (d'Autriche)	2
3	3
4	4
5	5
6	6 Amand (de Maastricht)
7	7 Derrien (de Landernau) ; Théodore
8	8
9 Mauron (= Mauronce) (de Saint-Florent)	9
10	10
11	11
12 Saulve (= Salve) (de Montreuil-sur-Mer)	12
13 Hilaire (de Poitiers)	13
14	14 Derrien (de Landernau)
15	15
16 Honorat (de Lérins)	16 Julienne
17	17
18	18
19	19
20 Sébastien (de Narbonne)	20
21	21
22	22
23	23
24	24
25	25
26	26
27 Julien (du Mans)	27
28 Jean (de Réome, Bourgogne)	28
29 Gildas	
30 Armentaire = Hermentaire (de Draguignan)	
31	

Mars

1er
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12 Pol (de Léon)
13
14
15
16
17
18
19
20 Marcel (de Rome)
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31

Avril

1er
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23 Georges (de Lydda)
24 Dié (= Déodat)
25
26
27
28
29
30 Donat (d'Épire)

Mai

1er Aredius (= Ariges) (de Gap) ; Philippe l'Apôtre
2 Germain l'Écossais
3
4 Quiriace (de Provins)
5
6
7 Domitien (de Maastricht) ; Neventer (de Landernau)
8
9 Beatus (= Bié, = Bienheureux) (de Vendôme)
10
11 Eubalde
12 Lambert (bienheureux)
13 Servais (de Maastricht et de Tongres)
14
15
16 Carantec (de Saint-Carantec)
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28 Germain (de Paris)
29
30
31

Juin

1er
2 Érasme (= Elme) (de Formies)
3
4
5
6 Liphart (de Meung) (ou le 3)
7
8
9
10 Timothée (de Prusse, en Bithynie)
11
12 Léon (III) (pape)
13
14
15 Bernard (de Menthon)
16 Maur (d'Italie)
17
18 Amand (de Tournay, Hautes-Pyrénées)
19
20
21 Méen (= Maine, = Mewan) (de Gaël)
22
23
24
25
26
27
28
29 Paul Apôtre (à Lyon)
30 Martial (de Limoges)

Juillet

1er
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11 Benoît
12
13
14
15 Jacques (à Aix-en-Provence)
16
17
18 Arnoul (= Arnoud) ; Rufil (= Ruphille)
19
20 Marguerite d'Antioche
21 Victor (de Marseille)
22 Pavacius (du Mans)
23
24
25
26
27
28 Samson (de Dol)
29 Marthe (de Béthanie ; à Tarascon) ; Loup (de Troyes)
30 Germain (d'Auxerre)
31

Août

1er
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11 Géry (de Cambrai) ; Eubalde
12
13 Radegonde (de Poitiers)
14
15
16 Arnel (= Armel, = Armagillus) (de Vannes et du Theil)
17
18 Donat (de Sisteron)
19 Martinien (= Mer) ; Magnus
20
21
22
23
24
25
26
27
28 Julien (de la Roche-Turpin)
29
30
31

Septembre

1er
2 Agricol(e) (d'Avignon)
3
4
5
6 Magne (Magnus) (de Füssen, en Argone)
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19 Materne
20
21
22 Florent (de Saumur)
23
24
25
26
27 Michel
28
29
30

Octobre

1er
2
3
4
5
6
7
8 Serge (pape)
9
10
11 Nicaise (de Moret-sur-Loing)
12
13
14
15 Bertrand (de Comminges)
16 Junien (du Limousin)
17
18
19 Véran (de Cavaillon)
20
21 Hilarion (de Chypre)
22
23 Romain (de Rouen)
24
25 Georges (bienheureux)
26
27
28
29 Narcisse (de Géronne)
30
31

Novembre

1er Marcel (de Paris) ; Vigor (de Bayeux)
2
3
4
5
6 Efflam (de Plestin)
7
8
9
10 Front (de Périgueux) ; Tryphon (de Cattaro)
11 Vrain (= Véran) (à Jargeau) ; Pavace (= Pavacius, = Pavin)
13
14
15
16
17
18
19
20 Autbode (= Autbone)
21
22
23 Clément (de Metz)
24
25 Catherine (d'Alexandrie)
26
27
28
29 Saturnin (de Bernay)
30 Tugdual (de Tréguier) ; André (de Villiers, près Vendôme)

Décembre

1er
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15 Maximin (= Mesmin) (de Micy, à Orléans)
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31 Sylvestre (pape) [6]

Trois remarques sur ce tableau. *Primo*, on aura garde de considérer cette liste impressionnante comme réellement exhaustive ; il n'existe pas, à ma connaissance, de relevés des thèmes de sauroctonie sur le domaine considéré [7], et mon expérience prouve qu'il est toujours possible de trouver de nouveaux cas — certains ont été ajoutés *in fine*, c'est-à-dire après même le Congrès de Mons auquel cette communication était destinée. On ne saurait mieux dire que cette liste est provisoire.

Cela dit, la même «expérience» démontre que l'apport de données nouvelles ne changera vraisemblablement pas grand-chose au bilan d'ensemble : la liste que j'avais établie en 1990, beaucoup plus restreinte, amenait pourtant déjà aux mêmes conclusions, et les noms ajoutés après la première rédaction du présent travail n'ont fait que confirmer les tendances qui se décelaient déjà auparavant dans les tableaux comparatifs.

Secundo, il faut prendre garde à ce que l'exploit sauroctonique est parfois fêté à une autre date que celle du saint ; par exemple l'action de saint Nicaise de Rouen est située au 11 octobre, mais il est fêté à l'Ascension ; ainsi encore, c'est grâce à sainte Anne, dont la fête est le 25 juillet, qu'on parvint à anéantir une bête monstrueuse à Staneux, le 29 octobre — genre d'opposition calendaire, dans l'un et l'autre cas, dont on verra qu'elle corrobore la thèse ici soutenue, car il y a souvent des «sauts» de motifs d'une fête celtique à une autre.

Tertio, on a ici mis sur le même plan des saints strictement locaux et des saints d'ampleur pan-chrétienne, tel saint Georges : il y aurait lieu de nuancer la portée des indications, par exemple en affectant les différents noms d'un «coefficient d'importance» : je néglige ce travail ici, puisque ce qui importe est le processus de christianisation, comme on va le voir, lequel a, apparemment, été toujours local au départ.

Ces remarques faites, il est temps de tirer le bilan des observations que permet ce tableau.

On constate que le nombre de cas de sauroctonie par mois se dispose ainsi :

en janvier : 10 cas
en février : 5 cas
en mars : 2 cas
en avril : 3 cas
en mai : 12 cas
en juin : 11 cas
en juillet : 9 cas
en août : 6 cas
en septembre : 5 cas
en octobre : 11 cas
en novembre : 11 cas
en décembre : 2 cas

La première constatation est qu'il y a quasiment autant de cas de sauroctonies hagiographiques en juin, en octobre et en novembre qu'en mai (respectivement, 11, 11, 10 et 12 cas) : octobre, novembre et juin sont donc autant des «mois des dragons» que le mois de mai.

Une seconde est de plus grande conséquence. Il est impossible de ne pas remarquer le mouvement en quelque sorte ondulatoire des cas de sauroctonie au cours de l'année : à partir de la haute densité de janvier (10 cas), descente en février, plus encore en mars et avril (respectivement 5, 2 et 3 cas), très forte montée en mai-juin (12 et 11 cas respectivement), descente ensuite (9, puis 6 cas) jusqu'à un seuil fort bas (5 cas en septembre), soudaine et forte remontée en octobre (11 cas) et novembre (11 cas), suivie d'un effondrement en décembre avec un des seuils les plus bas (2 cas), précédant la forte remontée de janvier.

Ces oscillations n'ont pas, à ma connaissance, été remarquées. *À fortiori* ne sont-elles pas — toujours à ma connaissance — expliquées : j'ignore toute raison théologique ou rituelle, interne à l'Église catholique, de répartir inégalement (et pourtant de manière aussi nette, avec opposition calendaire : six mois d'intervalle entre les deux mois de plus forte densité) les récits de sauroctonie. Ce, d'autant que manifestement ils ne correspondent à aucun plan pré-établi, ces cas de sauroctonie s'attestant aussi bien dans les *Vitae* médiévales dont certaines ont presque quinze cents ans que dans des légendes attestées si récemment, par exemple en Bretagne, qu'elles n'ont pas retenu l'attention des Bollandistes.

Or, pour une personne connaissant ne serait-ce qu'un petit peu le domaine religieux celtique, une évidence surgit à la simple observation de cette oscillation : à savoir, la nette corrélation des moments de forte densité avec les périodes correspondant aux dates des quatre grandes fêtes celtiques, connues par les textes irlandais, mais dont tout une série de recoupements indiquent qu'elles ont été communes à la Grande-Bretagne et à l'ancienne Gaule [8].

Ces grandes fêtes de l'année celtique sont : *Imbolc*, localisée lors de la christianisation de l'Irlande, qui a correspondu aussi à une romanisation à

partir du IV^e siècle, au 1^er février ; *Beltene*, localisée au 1^er mai ; *Lugnasad*, localisée au 1^er août ; et *Samain*, localisée au 1^er novembre.

Il apparaît ainsi que la densité forte et moyenne de janvier-février encadre la date de la fête d'Imbolc ; que la très forte densité de mai est proche de la date de Beltene ; que Lugnasad est encadrée par la forte densité de juillet et celle, moyenne, d'août ; enfin que Samain est encadrée, en quelque sorte symétriquement, par les très fortes densités d'octobre et de novembre. Inversement, à la seule exception de juin, les moments de faible ou très faible densité (2 cas de mars, 5 cas de septembre, 2 cas de décembre) correspondent aux périodes les plus éloignées des moments festifs celtiques, aux «creux» héortologiques de l'année religieuse gauloise.

Or, l'observation, sur ce point, peut être affinée. La fixation des dates latines sur le calendrier celtique a consisté à remplacer par un calendrier solaire (dit julien, parce qu'il a été créé et imposé aux terres de l'Empire romain sur ordre de C. Julius Caesar) un calendrier qui, comme tous ceux du monde indo-européen antérieurs à la réforme julienne, était luni-solaire, c'est-à-dire avait des mois correspondant aux lunes, un règlement sur l'année solaire étant opéré périodiquement par insertion d'un mois supplémentaire [9]. De la sorte, telle fête celtique ancienne n'était pas fixée, dans l'année solaire, à un jour précis, mais, dans l'année lunaire, oscillait, avançant lorsque l'année comptait douze mois lunaires, puis reculant d'un mois lorsque l'année avait compris un nombre supérieur de mois [10].

Dès lors, comme les quatre grandes fêtes celtiques tombent chaque fois le premier jour du mois, et qu'antérieurement à la fixation calendaire elles variaient, avançant d'environ quinze jours et reculant à peu près d'autant selon les années, il est intéressant d'observer, à partir de ce qui a été noté ci-dessus sur la corrélation entre fêtes celtiques et cas de récits de sauroctonie, ce qu'il en est dès lors qu'on ne compte plus les cas mois par mois, mais par périodes d'un mois prenant un 1^er de mois comme milieu ; autrement dit, du 16 d'un mois au 15 du mois suivant.

Faisons le compte. Il apparaît aussitôt que la corrélation déjà notée entre fêtes celtiques et mythes de sauroctonie est considérablement renforcée. Les chiffres deviennent en effet les suivants :

Tableau II

du 16 janvier au 15 février : 9 cas	du 16 juillet au 15 août : 10
du 16 février au 15 mars : 2	du 16 août au 15 septembre : 6
du 16 mars au 15 avril : 1	du 16 septembre au 15 octobre : 6
du 16 avril au 15 mai : 10	du 16 octobre au 15 novembre : 13
du 16 mai au 15 juin : 6	du 16 novembre au 15 décembre : 7
du 16 juin au 15 juillet : 6	du 16 décembre au 15 janvier : 5

Paraphrasant une formule empruntée à la géographie humaine, je dirai qu'on peut parler, calendairement, d'une «sauroctonie concentrée à dispersion intercalaire». L'oscillation, observée à l'aide du comput mensuel, se vérifie et se renforce étonnamment. Et la corrélation avec les fêtes celtiques, qui souffrait quelques exceptions ou singularités dans le cas du comput mensuel, est entièrement confirmée : *tous* les cas de fortes densités correspondent rigoureusement aux anciennes périodes d'étalement dans le temps de la célébration d'une des quatre grandes fêtes celtiques :
- les 9 cas du 16 janvier au 15 février à Imbolc,
- les 10 cas du 16 avril au 15 mai à Beltene,
- les 10 cas du 16 juillet au 15 août à Lugnasad,
- et les 13 cas du 16 octobre au 15 novembre à Samain.

Inversement, les périodes à faible densité sauroctonique, repérées dans le comput mensuel, se creusent encore, et s'homogénéisent. Tandis qu'une forte densité qui paraissait échapper à la corrélation avec les quatre fêtes celtiques, à savoir les 11 cas de juin, est comme dissoute : les cas de la première moitié du mois prolongent la seconde moitié de mai, très peu dense, et ceux de la seconde moitié de juin annoncent la première moitié de juillet, qui ne compte, elle, qu'un seul cas. Il est vrai que cette concentration entre deux moitiés «à faible densité», et qui ne correspond pas à une fête celtique, étonne : on proposera une hypothèse ci-dessous. En tout cas, le tableau d'ensemble est alors celui-ci : après la forte densité correspondant à l'époque d'oscillation calendaire d'Imbolc, baisse considérable du nombre de cas de sauroctonie ; très forte densité ensuite, sur la période d'oscillation calendaire de Beltene, puis descente de la fréquence jusqu'à la première moitié de juillet ; très forte remontée ensuite, pour atteindre le chiffre le plus élevé dans la période d'oscillation de la fête de Lugnasad ; descente ensuite ; puis forte remontée pour atteindre la très forte densité correspondant à la période d'oscillation calendaire de la fête de Samain ; enfin déclin du nombre, surtout marqué par le très faible nombre de cas de décembre et du début de janvier.

La conclusion à tirer principalement de ces observations est la suivante : les saints sauroctones d'Europe occidentale représentent un héritage mythique et héortologique celtique.

Pour ma part, cette conclusion, portant sur l'ensemble du dossier, ne m'étonne pas, puisque les quelques cas que j'avais étudiés individuellement avaient révélé clairement, pour les premiers, qu'ils prolongeaient un héros de Samain, du type de Cuchulainn ou de Nera, capable d'affronter les êtres de l'Autre Monde qui approchent du monde des vivants à cette date [11], pour le troisième, qu'il prolongeait un dieu souverain, le plus important, nommé Lug [12].

On ne saurait alors manquer de faire allusion au célèbre débat ouvert par Pierre Saintyves dans son livre, au titre provocateur, *Les saints successeurs des dieux* [13] : on sait que ce livre provoqua une ample polémique, les

uns approuvant l'auteur d'avoir ainsi démontré le caractère légendaire des vies de saints médiévaux, les autres au contraire l'accusant de superficialité, en montrant que les corrélations repérées par lui entre saints chrétiens et dieux du paganisme n'étaient pas convaincantes. En dernier lieu, point d'orgue en quelque sorte à cette polémique, Mme Aline Rousselle a démontré, en s'appuyant sur les acquis de l'archéologie, que les plus anciens sanctuaires chrétiens ne sont jamais à l'emplacement de temples païens : le culte chrétien s'est établi à l'origine en marge de la ville, et les saints n'ont pas pris la place de dieux romains [14].

C'est que Saintyves s'était mal orienté. Ce ne sont pas les dieux romains que prolongent les saints légendaires ou légendarisés du Moyen Âge, mais ceux qui les ont précédés — les dieux celtiques. À l'appui (décisif) de cette dernière thèse, on évoquera l'étude fondamentale de Bernard Robreau sur *La mémoire chrétienne du paganisme carnute*, où l'auteur démontre, à partir d'un matériel homogène et circonscrit — les vies de saints des diocèses de Chartres et d'Orléans, les miracles de la Vierge de Chartres — comment ces récits prolongent intégralement une matière mythique celtique [15]. On a l'impression, dit-il, que la christianisation s'est opérée avec acharnement : la matière mythique celtique se trouve à l'état presque brut, transformée seulement par le changement de nom des personnages et l'adaptation des récits à un but moralisateur.

Maintenant, la question de savoir comment cela a été possible, autrement dit, celle du maintien des croyances et coutumes gauloises à travers tout le temps de la domination romaine jusqu'à celui de la christianisation, c'est précisément ce que des travaux comme celui de B. Robreau, ou le présent, impliquent. L'archéologie a démontré depuis longtemps qu'un culte indigène, sur le Donon dans les Vosges, s'était développé au déclin de l'Empire romain, mais l'étude du mouvement de la foi religieuse dans la basse Antiquité, dans le livre d'Aline Rousselle qu'on vient de citer, a montré une résurgence générale des cultes indigènes, liés en particulier aux sources et aux lieux naturels, en Gaule, dès que s'est relâchée et affaiblie la domination impériale [16] : tout se passe comme si la romanisation, très spectaculaire par ses monuments, ses villes, ses inscriptions en latin, et finalement l'adoption de la langue par les populations locales de Gaule, n'avait longtemps été que superficielle, laissant demeurer de larges secteurs de croyance indigène ; rappelons à ce sujet que les inscriptions en langue gauloise connues sont majoritairement d'époque romaine, des I^er^ et II^e^ siècles [17]. L'interdiction des druides par Claude [18] a mis hors la loi la religion gauloise : elle était impuissante à la faire disparaître, les druides ne s'évanouissant pas sur ordre. Il faut penser qu'ils ont continué, sous le manteau, leur enseignement et leurs pratiques rituelles. Cette religion gauloise, les conciles du I^er^ millénaire pesteront contre elle, d'autant qu'elle sera alors renforcée d'éléments germaniques fort voisins, et finalement le christianisme l'adoptera, intégrée mythiquement

(ainsi les saints tueurs de dragon) et rituellement (ainsi les dragons rituels, attestés à partir du XIV[e] siècle) [19]. La résurgence des cultes de sommets et de sources dans l'Antiquité tardive n'est alors, disons, que la partie visible de l'iceberg.

Il reste à traiter quelques questions essentielles.

D'abord, pourquoi y a-t-il une «dispersion intercalaire» ?

Il y a plusieurs raisons à cela. Une première, bien traitée par B. Robreau, est que la christianisation a souvent voulu déconnecter les anciens rites païens des nouveaux : les dates reflètent parfois une volonté délibérée de déplacer des récits du moment héortologique auquel ils étaient originellement liés [20].

Les tableaux ci-dessus montrent que cela n'a eu lieu, ou n'a été possible, que parfois : c'est au contraire la corrélation calendaire qui est, ici, probatrice. Mais, lorsqu'on voit par exemple un saint Méen, du 21 juin, qui est disciple de saint Samson, du 28 juillet, on peut légitimement se demander s'il n'y a pas eu déplacement délibéré, un mois avant, d'un tueur de dragon du temps de Lugnasad.

Une seconde question tient sans doute aux manipulations du calendrier. Bien mis en lumière par Jean-Paul Lelu [21], ce processus implique la variabilité interne à l'ancien calendrier celtique, l'adaptation des mois romains et de leurs subdivisions internes (calendes, ides) au calendrier local, les variations de la date du 1[er] de l'année, principalement au cours du Moyen Âge, etc.

Là encore, ce processus a peu joué dans le domaine ici étudié, sans quoi la mise en lumière même de la corrélation avec les fêtes celtiques eût été impossible. On soupçonnera cependant que c'est un phénomène de ce genre qui peut rendre compte du nombre important de cas dans la première moitié de juin : c'est en effet un phénomène bien observé, et notable dès la littérature celtique elle-même, que des événements (mythiques) attachés au 1[er] mai en Irlande sont repoussés, dans les textes chrétiens (du Pays de Galles comme de France médiévale) à l'Ascension ou à la Pentecôte [22], donc ont été décalés «vers l'avant» : il est possible que ce phénomène ait entraîné le déplacement de récits de sauroctonie. Je n'insiste pas dans cette voie, qui impliquerait une étude précise, cas par cas, des vies des saints en question.

Enfin, une troisième cause est simplement l'hétérogénéité du matériel — inévitable malgré les précautions prises pour circonscrire le sujet. Certains saints honorés en France et/ou en Belgique ne sont pas indigènes, et relèvent donc d'une autre tradition légendaire. Le cas le plus net est offert par saint Sylvestre, certes honoré en France : mais c'est un pape, et c'est bien à Rome qu'il descendit 365 marches pour aller combattre un dragon on ne peut plus chthonien [23]. Or, Rome n'a jamais été une terre celtique. La tradition qui fait Sylvestre sauroctone au changement d'année, quelle que soit son origine [24], est extérieure à celle, locale en France et Belgique, d'origine celtique. On se

demandera de même si la seule exception aux régulations observées, à savoir que le mois de juin compte 11 cas, autant que les mois «à dragons» de tradition manifestement celtique, alors qu'il n'y avait pas de grande fête celtique correspondant à ce mois, si cette exception, donc, ne relève pas d'une situation analogue : il est frappant que, sur ces 11 cas, il y ait un pape (comme Sylvestre) et un autre saint d'Italie centrale, deux orientaux (Timothée de Prusse et l'Apôtre Paul), un Bernard de Menthon (terre qui n'était pas celtique, mais ligure : les Ligures étaient apparentés aux Celtes, mais en étaient distincts), un Amand de Tournay, près de Tarbes, dans les Hautes-Pyrénées, dans l'ancien pays des Tarbelli qui étaient, non des Celtes, mais des Aquitains, groupe de peuples apparentés aux Basques. Le regroupement de ces saints d'origines fort diverses en un mois non marqué par la tradition héortologique celtique reste un problème. Là encore, il faudrait étudier chaque saint un par un pour définir les lieux de formation de sa légende. Ce travail est trop important pour la communication que j'entends présenter ici, je le laisse pour le futur — ou à d'autres.

Maintenant, une question d'importance est celle-ci : si l'on prouve que les mythes chrétiens de sauroctonie prolongent une héortologie et un légendaire celtiques, une contre-épreuve nécessaire consiste à vérifier que les quatre grandes fêtes celtiques correspondaient à des moments où l'on tuait des dragons.

La vérification est aisée sur ce point — et amène à son tour d'intéressante constatations.

La fête par excellence qui célèbre la communication ouverte entre ce Monde-ci et l'Autre Monde est celle de Samain. «À Samain, ont pu écrire Françoise Le Roux et Christian Guyonvarc'h, l'Autre Monde est partout présent et on y accède encore bien plus vite si l'on se réunit là où il a coutume de se manifester, dans les endroits consacrés» ; innombrables sont alors les récits qui «décrivent un conflit avec les puissances de l'Autre monde, l'intervention dans les affaires humaines de puissances venues de l'Autre Monde, ou, éventuellement, une irruption temporaire des humains dans l'Autre monde [25].» Mais le contact entre humains et êtres de l'Autre Monde prend souvent la forme d'un affrontement. Samain est par excellence la fête des guerriers [26], et seuls les plus vaillants d'entre eux osent, à cette date, sortir la nuit pour faire face aux êtres qui entourent et menacent la demeure des vivants. L'un des récits les plus explicites sur ce point, *Les aventures de Nera* (*Echtra Nerai*), raconte comment dans la demeure des rois du Connaught, Medb et Ailill, la nuit de Samain, toute la suite des rois était avec eux rassemblée, et deux prisonniers venaient d'être pendus à l'extérieur. «Grandes étaient l'obscurité de la nuit et son horreur, et les démons se montraient toujours cette nuit-là». Ailill ayant promis une récompense à celui qui aurait le courage de sortir et d'aller attacher un lien autour de la jambe d'un des pendus, plusieurs essayent, mais rentrent précipitamment. Seul Nera ose aller

jusqu'au bout — et, l'un des morts lui ayant parlé, se trouve bientôt entraîné dans une aventure sous terre, où il combat les êtres du *sid*, l'Autre Monde irlandais, et en ramène des trésors [27]. Dans le cycle d'Ulster, les héros ulates, depuis une malédiction, sont condamnés, durant chaque période de Samain, à une «neuvaine» d'impuissance, durant laquelle ils sont incapables de se battre, n'ayant pas plus de force qu'une femme en couches. Seul Cuchulainn, qui a échappé à la malédiction, garde alors les frontières de l'Ulster — et c'est alors que se déclenche l'immense aventure de la *Tain Bo Cualnge*, «Razzia des Vaches de Cooley», qui mène les armées de toute l'Irlande contre l'Ulster pour y ravir un taureau : Cuchulainn, seul, fait face à l'armée réunissant tous les preux irlandais, et les arrête [28].

Samain est donc un moment d'affrontement, entre ce Monde-ci et l'Autre. J'ai souligné comment saint Marcel, «sortant de Paris pour affronter un énorme dragon, le 1er novembre (ou, selon Grégoire de Tours, chassant d'un tombeau du cimetière de la Bièvre une horrible bête qui dévorait le corps d'une morte) est le continuateur direct de Cuchulainn», et de Nera [29]. Le nom même de *Marcel*, apparenté à celui de *Mars*, dieu latin de la guerre, suggère qu'il y a eu «traduction», à partir d'un récit gaulois qui célébrait un Cuchulainn indigène (Cuchulainn est «le roi des guerriers d'Irlande» [30]) en un héros de nom latin, puis (ou dans le même mouvement) christianisation du personnage et de son exploit [31].

Une autre des quatre grandes fêtes celtiques, Beltene, est le moment caractéristique d'affrontements, entre autres de débarquements de troupes armées en Irlande, et de contact entre ce Monde-ci et l'Autre dans les traditions galloises. Un grand nombre de duels légendaires se déroulent au 1er mai, et Nathalie Stalmans a pu consacrer tout un ouvrage aux *Affrontements des calendes d'été dans les légendes celtiques* [32]. Car Samain ouvre l'hiver que Beltene ferme. Les deux fêtes sont en opposition calendaire, et forment les coupures des deux grandes saisons de l'année celtique. C'est incontestablement par le 1er mai qu'est ponctué le récit gallois appelé *Mabinogi de Pwyll, prince de Dyvet*, qui montre d'abord ce prince invité dans l'Autre Monde par le roi de ce royaume pour y combattre, un an après, un rival, puis rencontrer, en un lieu de contact entre ce Monde-ci et l'Autre, une cavalière qui deviendra sa femme — les échéances d'un an se succédant à partir de là dans le récit pour narrer tout un enchaînement d'épisodes [33]. Dans un autre récit gallois, *Lludd et Llevelys*, il est dit que trois fléaux frappaient le royaume du premier de ces deux frères, et l'un de ces fléaux était un terrible cri qui se faisait entendre toutes les nuits du 1er mai au-dessus de chaque foyer de l'île de Bretagne ; Lludd consulta son frère Llevelys, qui lui révéla que ce cri était poussé par un dragon situé au centre de l'île, sous terre, et qui était à cette date attaqué par un dragon étranger et envahisseur [34].

On pourrait, pour cette date comme pour la précédente, multiplier les exemples. Ce n'est pas nécessaire : il suffit d'avoir montré que Samain et

Beltene, le «1er novembre» et le «1er mai», sont des moments d'affrontements, d'invasions, de duels, reposant souvent sur le contact entre le Monde humain et celui des puissances infernales (et divines), et l'on notera la mention explicite de dragons dans un texte dont l'antiquité ne fait aucun doute [35]. Et, dans le *Mabinogi de Pwyll*, un monstre griffu vole chaque premier mai les poulains qui naissent dans la maison d'un nommé Teyrnon [36]. Les données folkloriques récentes confirment entièrement cela : en Irlande, la nuit du 1er mai est «une nuit redoutable où rôdent les fées» [37], c'est le jour du sabbat des sorcières — ce qui indique, entre parenthèse, que la nuit de Walpurgis d'Allemagne méridionale est un héritage celtique —, et l'air est parcouru par des armées de fantômes et de sorcières à cheval [38] ; en Écosse, pour éviter qu'une sorcière ne vienne sucer le lait des vaches la nuit des calendes de mai, on place devant les étables des branchettes de cormier ou de chèvrefeuille [39]. C'est enfin à cette date qu'en Irlande la cérémonie périodique de «frappements des limites» sert à redéfinir annuellement les limites des propriétés [40].

Pour Lugnasad, des données à la fois anciennes et modernes attestent qu'elle connote le même type d'événements. La province du Leinster, dans le sud-est de l'Irlande, célébrait Lugnasad dans une localité appelée Carman. Or, selon des récits qui sont d'authentiques mythes de fondation de la fête, Carman était une femme qui vint en Irlande avec ses fils pour nuire aux Tuatha Dé Danann (les dieux), en ruinant leur blé (ce qui rappelle un des trois fléaux dont souffrait le roi Lludd en Bretagne). Lug et trois autres des Tuatha Dé Danann parvinrent à la vaincre, et cela est à l'origine de la fête de Lugnasad [41] — laquelle est l'occasion de jeux et de concours, appelés «jeux (funèbres) de Carman», et comprend, célébrés par des troupes en arme, des courses, des affrontements oratoires, des concours musicaux [42].

De son côté, Geoffroy de Monmouth, dans son *Histoire des Rois de Bretagne*, dont les sources, quoique encore mal connues, sont largement anciennes et, pour partie, traditionnelles, raconte un combat, «aux calendes d'août», entre Arthur et un géant, au Mont-Saint-Michel — combat précédé d'un songe où Arthur voit un ours voler à travers le ciel et un dragon venir à sa rencontre et l'affronter [43].

Les données modernes sont d'ordre «folklorique». Lugnasad est toujours l'occasion de célébrations rituelles en Irlande, et un riche folklore oral accompagne ces célébrations. Cette matière a fait l'objet de l'importante étude de Maire MacNeill [44]. Je ne peux qu'y renvoyer pour les mentions qu'elle fait, à la fois, de démons en forme de serpent habitant les lacs proches des sites de célébration contemporains [45] ; des récits (rares, il est vrai) de combat contre un dragon [46] ; et du thème de l'expulsion d'Irlande des serpents, attribuée à saint Patrick, et fortement lié à cette fête [47].

Enfin, concernant Imbolc, c'est encore le folklore moderne qui permet de noter une idée qui la rapproche, pour la question ici envisagée, des trois autres fêtes : selon Sylvie Muller, qui a étudié à Dublin le matériel rassemblé

dans les années 20-30 de ce siècle à travers toute la République d'Eire, «le 30 avril au plus tard, le dragon hivernal — la mort — terrassé par le printemps, va nourrir de son sang la gestation estivale [48].» Cela revient à avancer un événement qui, selon nos sources, était antérieurement situé à Beltene, vrai moment de rupture entre saison hivernale et saison estivale. Cela dit, le caractère purificateur de la fête d'Imbolc, abolissant les miasmes de l'hiver, et la célébration à cette date de la lactation des brebis [49], indiquent qu'effectivement la fin de l'hiver a été célébrée à cette date : Imbolc est ici un avant-goût de Beltene, une coupure de moindre importance sociale et économique, mais corrélée au climat.

Ainsi, il est vérifié que chacune des quatre fêtes de l'ancienne Irlande est un moment de coupure, et d'ouverture entre ce Monde-ci et l'Autre. En fait, comme l'a bien dit N. Stalmans, les quatre fêtes celtiques constituent ensemble, solidairement, un temps sacré homogène, distinct du temps de la vie quotidienne — un peu comme les dimanches de la liturgie chrétienne : «le temps sacré n'est interrompu qu'en apparence par les intervalles profanes. Le temps liturgique est toujours le même ; il est une suite d'éternités [50].»

On voit que les données concernant l'ouverture entre ce Monde-ci et l'Autre, et les affrontements subséquents entre notre humanité et les monstres issus de l'Autre Monde, sont fortement attestés, dans les textes médiévaux, pour Samain, Beltene et Lugnasad, dans le folklore irlandais ou écossais récent pour Imbolc, Beltene et Lugnasad.

L'origine celtique du motif de l'affrontement entre un héros et des êtres de l'Autre Monde, ayant parfois explicitement la forme d'un dragon, est donc vérifiée [51].

Et ce sont les équivalences entre fêtes, les liens d'ouverture et de fermeture qu'elles entretiennent les unes par rapport aux autres, qui rendent compte, dans le légendaire et le calendrier chrétiens, des cas de «renvois» d'un motif d'une des périodes marquées à une autre, tels que juillet et novembre, qu'on signalait plus haut. Remarquons aussi que l'exploit d'un Pavacius est localisé aussi bien au 24 juillet (dans la «zone» chronologique de Lugnasad) qu'au 11 novembre (dans celle de Samain). Cela, notons-le au passage, paraît intéresser Wasmes, et Mons : Albert Piette fait allusion [52] à un «cantique spirituel» (de H. Delmotte et C. Adolphe) du XIX^{e} siècle, qui situait le combat de Gilles de Chin et du dragon (qui sera secondairement assimilé au Doudou) au 31 novembre. J'ignore la source de cette assertion. En tout cas, ce combat est traditionnellement placé le 11 août [53]. Cette alternance novembre/août est typique des alternances entre dates de meurtres de dragon correspondant à des fêtes celtiques.

Il est temps de conclure. Et les conclusions sont celles-ci :

a) L'hagiographie, au Moyen Âge, récupère un matériel mythique d'origine celtique — et, parfois, au-delà, indo-européenne. Philippe Walter avait bien marqué ce phénomène en soulignant que l'hagiographie représente

un héritage celtique et indo-européen, tandis que le matériel fourni par les contes populaires renvoie à un passé antérieur [54].

b) À ce titre, l'Europe occidentale est, légendairement parlant, terre celtique, autant que les pays dont la langue est encore aujourd'hui celtique. Je confirme pleinement ici les déductions que tirait déjà Véronique Guibert de la Vaissière, dans sa thèse sur les quatre grandes fêtes irlandaises, lorsque, comparant les données traditionnelles irlandaises aux données folkloriques continentales, elle observait : «Les résultats sont surprenants, puisque l'on est amené à conclure à une admirable cohérence des traditions des ères culturelles de langue française et des régions voisines (France, Belgique, Luxembourg, Suisse, Rhénanie, Palatinat, Franconie, Nord de l'Italie...), donc correspondant aux anciens territoires celtes et des traditions irlandaises, d'une part. D'autre part, plus précisément une indiscutable parenté, au point qu'elles forment très souvent un remarquable écho des croyances et coutumes françaises et irlandaises. On doit en conclure que France et Irlande sont les héritières d'une même Tradition qu'elles ont, selon toute vraisemblance, fort bien conservé puisque dans l'état des rituels modernes on trouve peu de différences [55].»

c) Le dragon qui fait l'objet de l'exploit d'un nombre considérable de saints en Europe occidentale prolonge donc un matériel mythique (et rituel) celtique ; mais celui-ci était beaucoup plus diversifié : les adversaires des héros irlandais ou gallois sont parfois des dragons, mais aussi, et beaucoup plus souvent, des guerriers, des maîtres (humanoïdes) de l'Autre Monde, des fées et sorcières ; et quand dragon il y a, ce n'est pas *ipso facto* un ennemi : ceux de l'histoire de Lludd et Llevelys sont deux, un représentant la Bretagne et l'autre ses ennemis. Ainsi, le dragon du légendaire chrétien représente l'homogénéisation d'un matériel celtique antérieur, seulement partiellement herpétologique, car plus divers [56]. Cette homogénéisation résulte évidemment de l'assimilation opérée entre dragon ou serpent et diable [57]. Le christianisme a raidi une opposition (entre bien et mal) qui était incontestablement beaucoup plus souple dans l'antiquité celtique.

d) Les thèses, souvent exprimées, selon lesquelles le dragon que combat le saint représente l'eau, ou, de manière fort distincte, le monde païen, sont l'une et l'autre partiellement vraies [58], mais ne couvrent pas toute la question : le dragon paraît antérieur, dans bien des cas, à la christianisation et n'a donc pas été «inventé» pour représenter le monde païen ! (qu'on songe en effet à l'histoire de Lludd et Llevelys, dont Georges Dumézil a montré l'antiquité [59] ; ou à la question de la Tarasque de Tarascon : sa plus ancienne iconographie la montre la gueule hérissée de dents, et des membres humains en émergent [60] : or, ce sont là exactement les traits d'une statue d'époque gauloise trouvée non loin, appelée le «monstre androphage de Noves», et cela suggère que la Tarasque prolonge, très lointainement, le

monstre souvent représenté à l'époque gallo-romaine, le «carnassier androphage», qui est sans doute une image de la Mort dévorante [61]). Là encore, ce qui était monstre mais non dragon (loup, sans doute) est devenu, au Moyen Âge, dragon. Quant au lien des dragons avec l'eau, il est patent dans le légendaire franco-belge, mais, si l'on prend en compte les documents celtiques, on s'aperçoit qu'il s'agit là encore d'une homogénéisation : les lacs et rivières sont assurément des lieux d'accès à l'Autre Monde, mais point exclusifs, et c'est pourtant ce caractère d'êtres de l'Autre Monde qui prédomine dans les récits irlandais ou gallois. Le combat rituel se fait souvent dans un gué [62], et la rivière est en soi une frontière idéale. Le lien du dragon avec l'eau n'était donc vraisemblablement, dans les temps pré-chrétiens et pré-romains, qu'un des cas de localisation des puissances, et le légendaire chrétien a nivelé, ramené à l'essentiel, disons, la figure du dragon.

e) Les saints sauroctones prolongent directement des personnages du mythe celtique : un héros du genre de Cuchulainn ou de Nera, pour les saints d'octobre-novembre, un dieu tel que Lug pour ceux de juillet-août — ce qui n'interdit pas, bien entendu, les interférences [63]. Les saints sont successeurs des dieux, oui, mais des dieux et héros celtiques. Ce légendaire a traversé l'époque romaine et les siècles ultérieurs, et il semble avoir été beaucoup plus difficile à vaincre par le Christianisme que la religion officielle romaine. Et la religion nouvelle n'a pu en avoir raison qu'en le faisant sien.

Notes

[1] M.F. GUEUSQUIN, *Le mois des dragons*, Paris, 1981. Rappelons qu'on appelle conventionnellement «saint sauroctone» tout personnage consacré par le christianisme à qui on attribue soit la mise à mort effective, soit la «domestication», soit l'éviction (par exemple par «renvoi» dans l'au-delà) d'un dragon.

[2] B. SERGENT, *Héortologie et origines de Saint-Véran*, dans *BSFM*, 157, 1990, p. 20.

[3] B. SERGENT, *op. cit.* et ID., *Celto-hethetica I — Le dragon hédoniste*, dans *BSFM*, à paraître.

[4] ID., respectivement : *Héortologie et origines de Saint-Véran* ;*Saint Marcel et le castor*, dans *BSFM*, 164, 1992, pp. 5-80 ; *Celto-hethetica I...*

[5] ID., respectivement : *Héortologie...*, p. 21 ; *Saint-Marcel...*, p. 7 ; *Celto-hethetica I...* : comparaison hittite.

[6] À consulter, aux noms et dates indiqués : *Acta Santorum ; Vie des saints et des bienheureux selon l'ordre du calendrier, par les Bénédictins de Paris*, 13 vol., Paris, Letouzey et Ané, 1935-1957 ; J. GHESQUIÈRE, *Acta Sanctorum Belgii selecta*, 6 t., Bruxelles-Tongerlo, 1773-1794, JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, trad. J.-B. M. ROZE, 2 vol., Paris, Garnier-Flammarion, 1967. Voir aussi : *Dix mille saints : Dictionnaire hagiographique rédigé par les Bénédictins de Ramsgate*, traduit de l'anglais et adapté par M. STROOBANTS, Turnhout, 1991 ; Inventaire de l'IRPA (Bruxelles) ; Dossier de recherche FAM ; M.I.COLLIN, *Histoire de la vie des Bien-Heureux saint Amand et saint Junien*, Limoges, 1657 (rééd. par A. MAIGNAND, 1995) ; E. CASTAIGNE, *Chronique latine de l'Abbaye de la Couronne*, Paris, 1864 ; Ch. CAHIER,

Caractéristiques des saints dans l'art populaire, Paris, 1867, pp. 313, 746 ; Th.-J. DELFORGE, *Les saints populaires de Wallonie*, Namur, 1977, p. 10 ; DE REINSBERG-DÜRINGSFELD, *Calendrier belge*, 2 t., Bruxelles, 1862, p. 315 ; G. LAPORT, *Le folklore des paysages de Wallonie*, Helsinki, 1929, pp. 79-81, 267-269 ; L. RÉAU, *Iconographie de l'Art chrétien*, Paris, 1958-1959, pp. 644, 649, 723, 810, 862, 874, 967, 1069, 1056, 1218, 1205-1206, 1254, 1288-1289, 1310, 1323 ; *Saints et coutumes de l'été*, éd. par le Musée de Piconrue, Bastogne, p. 85 ; *Saints et coutumes du printemps*, éd. par le Musée de Piconrue, Bastogne, p. 112 ; E. BOSSON, *Saint Carentec, patron de Carentec*, dans R. ABJEAN, *La vie et la légende de saint Carentec*, Carentec, 1995, pp. 3-19 ; R. DE WARSAGE, *Calendrier populaire wallon*, Bruxelles, 1988, pp. 274, 301, 398 ; J. LE GOFF, *Culte ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge : saint Marcel de Paris et le dragon*, dans L. DI ROSA (dir.), *Richerche storiche...*, Naples, 1970, pp. 51-91 ; Ph. GARET, *Le Dragon de Nanteuil : légende et analyse*, dans *BSMF*, janvier-mars 1972, pp. 16-21 ; R. DELAVIGNE, *Zone inondable, saints, géants et dragons du nord-est d'Angers*, dans *BSMF*, 117, pp. 47-70 ; M.-F. GUEUSQUIN, *op. cit.* ; A. PINCHEDEZ, *Croyances et coutumes des gens de rivières et canaux...*, Paris, 1992, pp. 154-155, 291-296, 305.

[7] La liste de Mme GUEUSQUIN, *op. cit.*, p. 131, quoique intitulée «Les villes de France à dragons et leurs saints libérateurs», ne contient que 36 noms — sans les dates calendaires !

[8] F. LE ROUX & Ch. GUYONVARC'H, *Les druides*, Rennes, 1986, pp. 231-262 ; ID., *Les fêtes celtiques*, Rennes, 1995.

[9] G. PINAULT & P.-M. DUVAL, *Recueil des inscriptions gauloises*, t. III, Paris, 1986, pp. 385-395 ; D. LAURENT, *Le juste milieu... la troménie de Locronan*, 1990, pp. 260-265.

[10] Cf. B. ROBREAU, *La mémoire chrétienne du paganisme carnute*, Chartres, 1997, p. 156.

[11] B. SERGENT, *Héortologie et origines de Saint-Véran*, p. 21 ; ID., *Saint Marcel et le castor*, p. 7.

[12] B. SERGENT, *Celto-hethetica I.*

[13] P. SAINTYVES, *Les saints successeurs des dieux*, Paris, 1907.

[14] A. ROUSSELLE, *Croire et guérir*, Paris, 1990.

[15] B. ROBREAU, *op. cit.*

[16] A. ROUSSELLE, *op. cit.*, pp. 31-44, 65-108. Sur ce, cfr aussi D. GRICOURT et H. HOLLARD, *Taranis, Caelestium deorum maximus*, dans *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 1991, pp. 384-394.

[17] Cf. P.-Y. LAMBERT, *La langue gauloise*, Paris, 1994, pp. 91-178.

[18] SUÉTONE, *Vie de Claude*, XXV (selon PLINE, *Hist. Nat.*, XXX, 4 (13), c'est sous Tibère). Rappelons que l'enseignement des druides se faisait, durant vingt ans, à l'école, selon César, *B.G.*, VI, 14, 3, mais, aussi longtemps, «en cachette, dans des cavernes ou des bois retirés», selon POMPONIUS MELA, *De situ orbis*, III, pp. 2, 18.

[19] J. LE GOFF, *Culte ecclésiastique...*, p. 81 (qui note cependant que les Rogations ont été instituées dans la seconde moitié du V^e^ siécle, et ont eu un rapide succès : comprenaient-elles déjà l'image d'un dragon ?, et qu'un texte sous le roi lombard Grimoald au VII^e^ siècle mentionne des sortes de processions au cours desquelles les Lombards suivaient l'image d'un dragon) ; cfr M.-F. GUEUSQUIN, *op. cit.*, p. 79. Il en est de même des géants processionnels, cfr B. SERGENT, *Géants de plus que d'antan*, 1993, où les propositions soutenues (les géants du Nord, de Grande-Bretagne et de la péninsule ibérique prolongent des géants d'osier gaulois, brûlés lors de la fête de Beltene) trouvent une confirmation dans les rites pyrénéens évoqués par J.-L. Olive, *La salutation au soleil*, dans *BSMF*, 183, p. 17.

[20] B. ROBREAU, *Les saints carnutes du VI^e^ siècle*, 1986 ; ID. *La mémoire chrétienne...*, passim, et en particulier pp. 154-163.

[21] J.-P. LELU, *Le calendrier*, 1993.

[22] H. D' ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Cours de littérature celtique*, t. VI, Paris, 1899, pp. 242-244 ; N. BELMONT, *Mythes et croyances de l'ancienne France*, Paris, 1985, pp. 83, 90, 186, 208, 302, 303 ; B. ROBREAU, *Les saints carnutes...*, p. 210 ; Ph. WALTER, *Le chêne de Saint-Quirin*, dans *La Revue Lorraine Populaire* 94, 1990 ; G. BERTIN, *Saint-Ortaire*, dans *BSMF*, 174-175, 1994, pp. 37-38 ; N. STALMANS, *Les affrontements des calendes d'été dans les*

légendes celtiques, Ollodagos, Bruxelles, 1995, pp. 92-93 ; cfr V. GUIBERT DE LA VAISSIÈRE, *Les quatre fêtes d'ouverture de saison de l'Irlande ancienne*, Montpellier, 1978, pp. 430-432.

[23] JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, t. I, pp. 104-105.

[24] On soupçonnerait volontiers une origine germanique : l'époque du solstice d'hiver est celle de la fête de *Jul*, dans le monde germanique, fête qui équivaut à Samain des populations celtiques (cfr ci-dessous), et au cours de laquelle ce monde-ci est menacé et attaqué par les êtres de l'Autre Monde, y compris, explicitement, des dragons : cfr G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux des Germains*, Paris, 1939, pp. 93-98 ; ID., *Heur et malheur du guerrier*, 2e éd., Paris, 1985, pp. 223-226 ; Cl. LECOUTEUX, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Paris, 1986, pp. 91-92, 102-105, 107-108, 110, 143. L'apparition du motif du combat contre le dragon dans l'histoire de saint Sylvestre est-elle due à une influence lombarde ?

[25] F. LE ROUX & Ch. GUYONVARC'H, *Les druides*, p. 257.

[26] *Ibid.*, pp. 249-259.

[27] K. MEYER, *The adventure of Nera, RC*, 10, pp. 214-226 ; cfr F. LEROUX & Ch. GUYONVARC'H, *Les druides*, p. 258.

[28] Ch. GUYONVARC'H, *La razzia des vaches de Cooley*, Paris, 1994.

[29] B. SERGENT, *Saint Marcel ...*, p. 5.

[30] C'est le thème du *Fled Bricrend*, «Festin de Bricriu», traduction dans H. D'ARBOIS DE JUBAINVILLE, *Cours de littérature celtique*, t. V, Paris, 1892, pp. 81-148 ; voir en particulier les paragr. 27, 68, 78, 91-93.

[31] B. SERGENT, *Saint Marcel...*, p. 7.

[32] N. STALMANS, *op. cit.*

[33] P.-Y. LAMBERT, *Les quatre branches du Mabinogi...*, Paris, 1993 pp. 31-56 ; sur quoi cfr N. STALMANS, *op. cit.*, pp. 7-12.

[34] P.Y. LAMBERT, *La langue gauloise*, pp. 177-185.

[35] Cf G. DUMÉZIL, *Mythe et épopée*, I, Paris, 1964, pp. 613-616.

[36] P.-Y. LAMBERT, *op. cit.*, p. 52. Sur les dragons dans les mythes et l'iconographie celtique, cfr G. HENDERSON, *Celtic dragon myth*, Edimbourg, 1911.

[37] S. O'SUILLEABHAIN, *A Handbook of Irish Folklore*, Dublin, 1942, pp. 333-335 ; ID., *Irish Folkcustom and Belief*, Dublin, 1968, p. 66.

[38] E. JONES, *On the Nightmare*, Londres, 1931, p. 325.

[39] Y.E. PLOURIN, *Kala Mae*, dans Ch. GUILLOU, dir. *Etudes sur la Bretagne...*, Brest, 1987, p. 412.

[40] A. et B. REES, *Celtic Heritage*, Londres, 1961, p. 94.

[41] F. LE ROUX & Ch. GUYONVARC'H, *Les druides*, pp. 240-242.

[42] *Ibid.*, pp. 242-246.

[43] GEOFFROY DE MONMOUTH, *Histoire des rois de Bretagne*, trad. L. MATHEY-MAILLE, Paris, 1992.

[44] M. MAC NEILL, *The Festival of Lugnasa*, Oxford, 1982.

[45] ID., pp. 74, 105, 127, 147, 195, 231, 246, 412, 414, 501, 515, 523, 667-668.

[46] ID., pp. 411-412.

[47] ID., pp. 73-74, 400, 440, 503, 504, 505, 508-511, 515, 516, 522, 546.

[48] S. MULLER, *La tradition populaire irlandaise*, dans *BSMF*, 179-180, pp. 52-53.

[49] F. LE ROUX & Ch. GUYONVARC'H, *Les druides*, pp. 232-233.

[50] N. STALMANS, *op. cit.*, pp. 94-95.

[51] Ce que je notais déjà dans mes études sur saint Véran (1990), saint Marcel (1992), saint Hilaire (1996), saints Efflam et Carantec (1996).

[52] A. PIETTE, *Genèse et dynamique de la fête folklorique*, dans *Tradition Wallone*, 8, pp. 76-77.

[53] J.A.C. COLLIN DE PLANCY, *Les douze convives du chanoine de Tours*, Liège, 1845, p. 237.

[54] P. WALTER, *L'or, l'argent et le fer*, dans *Le Moyen Âge, Revue d'histoire et de philologie*, 1993, p. 59.

[55] V. GUIBERT DE LA VAISSIÈRE, *op. cit.*, t. I, p. VI.

[56] Je le notais déjà en 1990, dans *Héortologie et origines de Saint-Véran*, p. 31, n 20. On rappellera ici que, dans la mentalité archaïque, les frontières de l'Autre Monde commencent juste au-delà des limites reconnues à la communauté à laquelle telle famille se sent appartenir ; les «étrangers» sont alors des êtres de l'Autre Monde, au même titre que les dragons : cfr sur ce sujet R. MUCHEMBLED, *Sorcières en Cambrésis*, Paris, 1978, pp. 237-242, et B. SERGENT, *Les Indo-Européens*, Paris, 1995, pp. 187-188.

[57] JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée,* passim ; *Acta Sanctorum*, passim. Sur ce processus, voir J. Le Goff, *Culte ecclésiastique...*, p. 81 et M.-F. GUEUSQUIN, *Le mois des dragons*, pp. 121-122.

[58] Cfr par exemple ELLIOT SMITH, *The evolution of the dragon*, Manchester, 1919, pp. 78-121 ; H. DONTENVILLE, *La Mythologie française*, Paris, 1947, pp., pp. 131-153 ; L. DUMONT, *La Tarasque*, Paris, 1951, pp. 216-218 ; J.E. FONTENROSE, *Python, a study of Delphic myth and its origins*, Berkeley, 1959, pp. 9-11 ; M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1968, pp. 179-181 ; J. LE GOFF, *Culte ecclésiastique...*, 1970, pp. 70-73 ; Ph. GABET, *Le dragon de Monteuil*, dans *BSMF*, 1972 ; ID., *Saints Anthode, vainqueur du dragon*, dans *BSMF*, 1977 ; R. DELAVIGNE, *Zone inondable, saints, géants et dragons...*, dans *BSMF*, 1980 ; M.-F. GUEUSQUIN, *Le mois des dragons*, 1981, p. 121 ; M. PIBOULE, *Saints sauroctones...*, dans *BSMF*, 1981 ; V. PROPP, *Morphologie du conte*, Paris, 1987 ; E. SORLIN, *Cris de vie, cris de mort*, Helsinki, 1991 pp. 222-223, 267-278 ; J.-L. LE QUELLEC, *Ethno-herpétologie* et *mythologie...*, dans *BSMF*, 1994, pp. 12-13, 21-25 ; ID., *Dictionnaire des noms de lieu de la Vendée*, 1995, p. 238 ; A. LAMONTELLERIE, *Mythologie de la Charente-Maritime*, Paris, 1995, pp. 77-81, pour le dragon et l'eau. Pour le dragon symbole du paganisme, ce qui est la doctrine dominante dans l'Église, cfr L. RÉAU, *Iconographie de l'Art chrétien*, Paris, 1959, pp. 1205-1206 ; M.-F. GUEUSQUIN, *Le mois des dragons*, 1981, pp. 121-122 ; de même A. SINIAVSKI, *Ivan le Simple*, Paris, 1990, p. 234.

[59] G. DUMÉZIL, *Mythe et épopée*, t. I, Paris, 1964, pp. 613-616.

[60] L. DUMONT, *op. cit.*, figures des planches XIII, XVII, XVIII, XIX, XX, XXI.

[61] Cfr J. DE VRIES, *La religion des Celtes*, Paris, 1963, pp. 210 et 260 ; S. REINACH, *Les carnassiers androphages dans l'art gallo-romain*, dans *Revue Celtique*, 25, 1904, pp. 208-228 ; H. HUBERT, *Gweil-gi, l'océan et le carnassier androphage*, dans *Revue Celtique*, 34, 1913, pp. 1-13 ; F. BENOÎT, *L'art primitif méditérranéen...*, Paris, 1945 ; J. GRICOURT, *Sur une plaque du chaudron de Gundestrup*, dans *Latomus*, 13, 1954, pp. 376, 381 ; E. ETTLINGER, *The Ligurian Heracles and la Tarasque*, dans *Ogam*, 15, 1964, pp. 157-172. Le rapprochement entre la Tarasque et le monstre de Noves a été fait par Frédéric Mistral et, à sa suite, par S. REINACH, *Les carnassiers androphages*, dans *Cultes, mythes et religions*, t. I, Paris, 1922, p. 219 ; F. BENOÎT, *Arles dans la civilisation méditerranéenne*, Tain-Tournon, 1931, pp. 22-33 ; L. DUMONT, *op. cit.*, pp. 198-199 ; F. DELPECH, *De Marthe à Marta...*, Madrid, 1986, p. 75, n. 91.

[62] Cfr en dernier lieu N. STALMANS, *op. cit.*, pp. 73-75.

[63] Ainsi, par exemple, saint Efflam est fêté le 6 novembre, donc en période de Samain, entre Marcel et Véran, lesquels prolongent des *héros* celtiques, alors que lui-même prolonge Lug, qui est un dieu, et dont la fête est évidemment à Lugnasad : cfr B. SERGENT, *Celto-hethetica* I, dans *BSMF*, 1996, p. 33.

Bibliographie

La bibliographie des saints sauroctones et celle des dragons sont immenses. Ne sont donnés ici que les auteurs et ouvrages cités dans les notes).

Abréviations :
BSMF : Bulletin de la Société de Mythologie Française.
FAM : Fondation Albert Marinus.
IRPA : Institut royal du Patrimoine artistique (Bruxelles).
RC : *Revue Celtique.*

ARBOIS DE JUBAINVILLE Henri D', *Cours de littérature celtique*. V, *Le cycle mythologique irlandais*, Paris, Albert Fontemoing, 1892.
ARBOIS DE JUBAINVILLE Henri D', *Cours de littérature celtique*. VI, *La civilisation des Celtes et celle de l'épopée homérique*, Paris, Albert Fontemoing, 1899.
BELMONT Nicole, *Mythes et croyances de l'ancienne France*, Paris, Flammarion, 1973.
BENOÎT Fernand, *Arles dans la civilisation méditerranéenne*, Tain-Tournon, Union Générale des Rhodaniens, 1931.
BENOÎT Fernand, *L'art primitif méditerranéen de la Vallée du Rhône. La sculpture*, Paris, Van Oest, 1945.
BERTIN Georges, *Saint Ortaire, du Héros Fondateur à l'Ermite Protecteur*, dans *BSMF*, 174-175, 1994, pp. 37-44.
BOSSON Emile, *Saint Carantec, patron de Carantec (Finistère), sa vie, sa légende*, dans Roger ABJEAN, *La vie et la légende de saint Carantec*, Carantec, 1995, pp. 3-19.
CAHIER Charles, *Caractéristiques des saints dans l'art populaire*, Paris, Poussielgue frères, 1867.
CASTAIGNE Eusèbe, *Chronique latine de l'Abbaye de la Couronne*, Paris, 1864.
COLLIN M. I., *Histoire de la vie des Bien-Heureux saint Amand et saint Junien*, Limoges, Collège des R.P. Jésuites, chez Jean Cathue, 1657 ; rééd. par Alain MAINGAND,*Ostention de saint Junien*, Ed. Villontreux, 1995.
COLLIN DE PLANCY Jacques Auguste Simon, *Les douze convives du Chanoine de Tours. Légendes de l'histoire de Belgique*, Liège, Imprimeur-libraire J.-G. Lardinois, 1845.
DECAMPS Freddy, *Coup d'œil sur le folklore de Mons*, dans *Hainaut Tourisme*, 77, septembre 1959, pp. 10-14.
DELAVIGNE Raymond, *Zone inondable, saints, géants et dragons au nord-est d'Angers*, dans *BSMF*, 117, 1980, pp. 47-70.
DELFORGE Thomas-Jean, *Les saints populaires de Wallonie*, Namur, CACEF, et Gembloux, Duculot, 1977.

DELPECH François, *De Marthe à Marta ou les mutations d'une entité transculturelle*, dans Actes du Colloque *Culturas Populares, diferencias, diverjencias, conflictos,* Editorial Universidad Complutense Madrid — Casa Vélasquez, 1986, pp. 55-92.
DE VRIES Jan, *La religion des Celtes*, traduit de l'allemand par L. Jospin, Paris, Payot, 1963.
Dix mille saints : Dictionnaire hagiographique rédigé par les Bénédictins de Ramsgate, traduit de l'anglais et adapté par Marcel STROOBANTS, Turnhout, Brépols, 1991.
DONTENVILLE Henri, *La Mythologie française*, Paris, Payot, 1947.
DUMÉZIL Georges, *Mythes et dieux des Germains*, Paris, Ernest Leroux, 1939.
DUMÉZIL Georges, *Mythe et épopée*, I, Paris, Gallimard, 1964.
DUMÉZIL Georges, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, PUF, 1969, (rééd. complétée, Paris, Flammarion, 1985, citée ici entre parenthèses).
DUMONT Louis, *La Tarasque*, Paris, Gallimard, 1951 (rééd. 1987).
ELIADE Mircea, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1968.
ELLIOTT SMITH Grafton, *The evolution of the dragon*, Manchester, Longmans, Green and Co., 1919.
ETTLINGER Ellen, *The Ligurian Heracles and La Tarasque*, dans *Ogam*, 15, 1964, pp. 157-172.
FONTENROSE Joseph E., *Python, a study of Delphic myth and its origins*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1959.
GABET Philippe, *Le Dragon de Nanteuil : légende et analyse*, dans *BSMF*, janvier-mars 1972, pp. 16-21.
GABET Philippe, *Les dragons processionnels sont-ils ou non bénéfiques ?*, dans *BSMF*, 92, janvier-mars 1974, pp. 16-46.
GABET Philippe, *Saint Anthode, vainqueur du dragon*, dans *BSMF*, 107, 1977, pp. 129-131.
GAIGNEBET Claude et LAJOUX Jean-Dominique, *Art profane et religion populaire au Moyen-Âge*, Paris, PUF, 1885.
GEOFFROY DE MONMOUTH, *Histoire des rois de Bretagne*, traduit et annoté par Laurence MATHEY-MAILLE, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
GRICOURT Daniel et HOLLARD Dominique, *Taranis, Caelestium Deorum Maximus*, dans *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 17.1, 1991, pp. 343-400.
GRICOURT Jean, *Sur une plaque du chaudron de Gundestrup*, dans *Latomus*, 13, 1954, pp. 376-383.
GUEUSQUIN Marie-France, *Le mois des dragons*, Paris, Berger-Levrault, 1981.
GUIBERT DE LA VAISSIÈRE Véronique, *Les quatres fêtes d'ouverture de saison de l'Irlande ancienne*, Thèse pour le Doctorat de Spécialité, Montpellier, Université Paul Valéry, 1978.
GUYONVARC'H Christian, *La Razzia des Vaches de Cooley*, traduit de l'irlan-

dais ancien, présenté et annoté par Chr. GUYONVARC'H, Paris, Gallimard, 1994.
GUYONVARC'H Christian et LE ROUX Françoise, *Textes mythologiques irlandais*, I, Rennes, Ogam-Celticum, 1981.
HENDERSON Georges, *Celtic dragon myth*, Edimbourg, 1911.
HUBERT Henri, *Gweil-gi, l'océan et le carnassier androphage*, dans *Notes d'archéologie et de philologie celtique*, I, dans *RC*, 34,1913, pp. 1-13.
JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, traduction de J.-B. M. Roze, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.
JONES Ernest, *On the Nightmare*, Londres, Hogarth Press, 1931 (traduction française d'Annette STRONCK-ROBERT, *Le cauchemar — Rites et cauchemars- incubes et succubes*, etc., Paris, Payot, 1973).
LAMBERT Pierre-Yves, *Les Quatre Branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Âge*, traduit du moyen gallois, présenté et annoté par -, Paris, Gallimard, 1993.
LAMBERT Pierre-Yves, *La langue gauloise*, Paris, Editions Errance, 1994.
LAMONTELLERIE Aurore, *Mythologie de la Charente-Maritime*, Paris, Le Croît Vif, préface de Jean-Loïc Le Quellec, 1995.
LAPORT Georges, *Le folklore des paysages de Wallonie*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1929.
LAURENT Donatien, *Le juste milieu. Réflexion sur un rituel de circumambulation millénaire : la troménie de Locronan*, dans *Tradition et histoire dans la culture populaire*, Documents d'Ethnologie Régionale n° 11, dans *C.A.R.E.*, 1990, pp. 255-292.
LECOUTEUX Claude, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1986.
LE GOFF Jacques, *Culte ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge : Saint Marcel de Paris et le dragon*, dans L. DI ROSA (dir.) *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, t. II, Naples, 1970, pp. 51-91.
LELU Jean-Paul, *Le calendrier*, exposé fait à la Seconde Session de Formation de Mythologie Française, à Parthenay, Deux-Sèvres, 1993.
LE QUELLEC Jean-Loïc, *Ethno-herpétologie et mythologie en Poitou-Charente et en Anjou*, dans *BSMF*, 170, 1994, pp. 3-37.
LE QUELLEC Jean-Loïc, *Dictionnaire des noms de lieux de la Vendée*, Geste Edition, 1995.
LE ROUX Françoise et GUYONVARC'H Christian, *Les druides*, Rennes, Ouest-France, 1986.
LE ROUX Françoise et GUYONVARC'H Christian, *Les fêtes celtiques*, Rennes, Ouest-France, 1995.
MAC NEILL Maire, *The Festival of Lugnasa*, Oxford University Press (1962), 1982.
MEYER Kuno, *The Adventures of Nera*, dans *RC*, 10, 1889, pp. 214-226.

MUCHEMBLED Robert, *Sorcières eu Cambrésis. L'acculturation du monde rural aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles*, dans Marie-Sylvie DUPONT-BOUCHAT, Willem FRIJHOFF, Robert MUCHEMBLED, *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas. XVI^e^-XVIII^e^ siècle*, préface de Jean Delumeau, Paris, Hachette, 1978, pp. 155-262.
MULLER Sylvie, *La tradition populaire irlandaise : une autre façon de penser le monde*, dans *BSMF*, 1995, pp. 179-180, pp. 49-62.
OLIVE Jean-Louis, *La salutation au soleil. Notes d'ethnographie héliotropique en Pyrénées catalanes I*, dans *BSMF*, 183, 1996, pp. 1-25.
O'SUILLEABHAIN Séamus, *A Handbook of Irish Folklore*, Dublin, 1942 (reprint Londres, H. Jenkins, 1963).
O'SUILLEABHAIN Séamus, *Irish Folk Custom and Belief*, Dublin, 1968.
PIBOULE Maurice, *Saints sauroctones le long de la vallée du Haut-Cher*, dans *BSMF*, 122, 1981, pp. 95-106.
PIETTE Albert, *Genèse et dynamique de la fête folklorique. Le cas du combat rituel de saint Georges et du dragon à Mons*, dans *Tradition Wallone*, 8, *Congrès de Namur*, 1991, pp. 53-84.
PINAULT Georges et DUVAL Paul-Marie, *Recueil des inscriptions gauloises*, vol. III : *Les calendriers, Supplément* n° 45 à *Gallia*, Paris, CNRS, 1986.
PINCHEDEZ Annette, *Croyances et coutumes des gens de rivières et de canaux. Histoire et dictionnaire*, Paris, Taillandier, 1992.
PLOURIN Y.-E., *Kala Mae*, dans Chantal GUILLOU dir., *Etudes sur la Bretagne et les pays celtiques. Mélanges offerts à Yves Le Gallo*, Brest, 1987, pp. 411-414.
PROPP Vladimir, *Morphologie du conte*, traduction française de Marguerite DERRIDA, Paris, Seuil, 1987 (1^ère^ éd., Léningrad, 1928 ; rééd. Léningrad, 1969).
RÉAU Louis, *Iconographie de l'Art chrétien*, Paris, PUF, 1958-1959, 3 vol.
REES Alwyn et Brinley, *Celtic Heritage*, Londres, Thames and Hudson, 1961 (reprint 1989).
REINACH Salomon, *Les carnassiers androphages dans l'art gallo-romain*, dans *RC*, 25, 1904, pp. 208-228.
REINACH Salomon, *Les carnassiers androphages*, dans *Cultes, mythes et religions*, t. I, 3è éd., Paris, Leroux, 1922, pp. 286-293.
REINSBERG-DURINGSFELD, Baron de, *Calendrier belge*, 2 t., Bruxelles, F. Claassen libraire-éditeur, 1862.
ROBREAU Bernard, *Les saints carnutes du VI^e^ siècle. Recherches sur la christianisation du calendrier,* dans*Société Archéologique d'Eure-et-Loire, Mémoires*, XXX.2, 1986, pp. 207-230.
ROBREAU Bernard, *La mémoire chrétienne du paganisme carnute*, Thèse, Tours, 1992 (à paraître), Chartres, Société Archéologique d'Eure-et-Loire, 2 vol., 1997.
SAINTYVES Pierre, *Les saints successeurs des dieux*, Paris, Nourry, 1907.

SERGENT Bernard, *Héortologie et origines de Saint-Véran*, dans *BSMF*, 157, Actes du Congrès de Château-Chinon, 1990, pp. 19-35.
SERGENT Bernard, *Saint-Marcel et le castor*, dans *BSMF*, 164, 1992, pp. 5-8.
SERGENT Bernard, *Géants de plus que d'antan*, communication au Ve Congrès international sur les géants processionnels et de cortège, Steenvorde (Nord), 24-25 avril 1993, sous la direction de Bernard Coussée (à paraître).
SERGENT Bernard, *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Paris, Payot, 1995.
SERGENT Bernard, *Le dragon dans l'île*, à paraître, dans *BSMF*, 1996.
SERGENT Bernard, *Celto-hethetica I — Le dragon hédoniste*, dans *BSMF, Actes du Congrès de Morlaix*, 1996, à paraître.
SINIAVSKI André, *Ivan le Simple. Paganisme, magie et religion du peuple russe*, traduit du russe par Antonina ROUBICHOU-STRETZ, 1990, Paris, Albin Michel.
SORLIN Evelyne, *Cris de vie, cris de mort. Les fées du destin dans les pays celtiques*, dans *FFC* 248, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1991.
STALMANS Nathalie, *Les affrontements des calendes d'été dans les légendes celtiques, Ollodagos*, Mémoire n° 2 de la Société Belge d'Études Celtiques, Bruxelles, 1995.
STERCKX Claude, *Saint Gengoulph cocu et martyr : Lugus christianisé ?*, dans *Héritage indo-européen et survivances sélectives, Etudes offertes à Jacques Michel, Ludus Magistralis*, 65, 1991, pp. 35-59.
WALTER Philippe, *Le chêne de Saint-Quirin*, dans *La Revue Lorraine Populaire*, 94, 1990, pp. 202-203.
WALTER Philippe, *L'or, l'argent et le fer (étiologie d'une fête médiévale : les Rogations)*, dans *Le Moyen Âge. Revue d'Histoire et de Philologie*, 99.1, 5e série, t. 7, 1993, pp. 41-59.
WARSAGE Rodolphe de, *Calendrier populaire wallon*, Bruxelles, Éditions Libro-Sciences, 1988 (reprint).

José Da Silva Lima

SAINTS POPULAIRES, CALENDRIER ET IDENTITÉ DANS LE NORD DU PORTUGAL

Le rôle du symbolisme religieux

L'étude que nous présentons ici est le résultat d'une réflexion menée au long des quinze dernières années, principalement dans la région nord du littoral portugais, bien que les données puissent être considérées communes aux autres régions, dans la mesure où le pays reflète dans son identité une histoire séculaire d'hégémonie catholique avec un paradigme de représentations symboliques très particulier. Région minifundiaire à forte densité de population, où le groupe domestique et la «maison» étaient la charnière de la vie sociale des hameaux, le Alto-Minho a subi au cours des deux dernières décades une grande transformation économique, culturelle et sociale, infiltré par un tissu industriel de dimension moyenne, par les dynamiques interculturelles de l'exode migratoire, par une onde de globalisation des modes de vie issus du pouvoir des media et par la sécularisation possible des comportements sociaux.

Au niveau démographique, la tendance est au vieillissement de la population et à une certaine désertification de l'intérieur avec pour conséquence la surpopulation du littoral. Au niveau religieux, la sécularisation traduit plus une attitude intérieure de liberté par rapport à l'importance personnelle concédée aux rites institutionnels et aux doctrines qui leur donnent une légitimité, qu'un rejet pratique des normes religieuses catholiques et de leur cadre rituel respectif par rapport auquel la société se dit — sacrements comme rites de passage, fêtes comme moments sociaux de cohésion, calendrier avec des stigmates religieux d'une certaine pérennité. Le peuple de la région suit en masse les rites catholiques, la moitié de la population pratiquant régulièrement le dimanche ; les baptêmes ont diminué au cours des dernières décades, non parce que les groupes fuient le bain lustral, car c'est aussi

avec lui qu'ils maintiennent la cohésion de la famille et préservent l'identité, mais seulement parce que l'indice de natalité diminue de façon sévère. Le rite du mariage catholique a subi une chute, non sans développer une grande nostalgie chez ceux qui se contentent du mariage civil ; ce n'est pas le rituel catholique en soi qui est remis en cause, mais plutôt ses conséquences, la fragilité de l'engagement assumé face à la norme d'indissolubilité étant aujourd'hui ébranlée par la peur du divorce : la gestion sociale du rite et de tout son apparat, tel que l'Église le fait, est source d'attraction, mais est freinée par une certaine peur des conséquences. Si l'on constate une perturbation dans ce domaine, l'adhésion au rite de l'enterrement est totale, ce qui demeure une exception en marge d'une pratique sociale massive : un enterrement réunit le village, le hameau, le quartier ou la ville, ce qui laisse penser que, au-delà des croyances, le rituel réunit et offre du sens au «non-sens de la mort» et que toute la mise en scène rituelle catholique donne un peu de vie quand celle-ci disparaît.

1. Cadre d'une mémoire

Le peuple du Alto-Minho continue à vivre attaché à la terre [1], bien qu'aujourd'hui, il ne la cultive pas toujours, ce qui se manifeste jusque dans la difficulté à disposer de ses champs, même lorsqu'ils sont laissés à l'abandon. Acquérant les rythmes d'une culture au bord de la tertiarisation, il n'oublie pas quelques pratiques festives et rituelles qui le lient au travail agricole, rendant grâces à Dieu pour la richesse des récoltes et demandant la protection des saints dans les circonstances les plus variées. Aujourd'hui encore les populations construisent et recourent à un espace intermédiaire auquel elles donnent forme en célébrant la mémoire des «saints».

Il est certain que l'imaginaire populaire est peuplé de médiateurs que la sagesse proverbiale même met en évidence avec profusion, que ce soit en faveur des réalités les plus simples du quotidien, quand elle dit «vers le bas, tous les saints aident» (*Para baixo, todos os santos ajudam*), que ce soit à propos des accidents bénins, quand elle dit aussi «le fleuve traversé, oublié le saint» (*O rio passado, o Santo não lembrado*) ou «prier le saint jusqu'à ce que le ravin soit passé» (*Rogar o Santo até passar o barranco*), mettant bien en relief la demande en temps d'épreuve et de difficulté ou la prière de médiation en situation d'urgence [2].

Les saints apparaissent comme totalité, différents du monde mais en relation avec lui à travers les prières de leurs dévots. Cette religiosité ne retire rien à la transcendance de Dieu, instituant les saints comme une réalité totale au seuil de sa demeure, assurant ainsi la juste crainte de Dieu et l'immanence adéquate des médiateurs : le peuple dit en ce sens que «quand Dieu ne veut pas, les saints ne prient pas [3]» (*Quando Deus não quer, Santos não*

rogam), rappelant que ceux-ci ne sont que les exécutants des ordres divins et qu'à Dieu seul revient la providence. Au fond, si l'on peut parler d'imaginaire, il est certain qu'il s'est structuré dans les mailles de la solide doctrine du catholicisme : il n'y a pas d'irrévérences théologiques dans ces dictons, pas plus que des ambigüités hétérodoxes. Les saints étant placés comme médiateurs, ils jouissent de la sympathie de leurs fidèles, et, dans une lecture attentive, ils ne font rien contre Dieu puisque l'on doit «laisser faire Dieu, qui est le vieux saint» (*Deixar fazer Deus, que é Santo velho*).

Cette totalité — les saints — gagne même dans le peuple la place de catégorie existentielle puisqu'on peut y maintenir en tension le familier et l'au-delà, l'ordinaire et l'extraordinaire, le profane et le sacré, l'humain et le divin. Ainsi la catégorie reflète ce qui surgit de bon dans la vie — «on appelle saint ce qui tombe bien» (*Ao bom calhar, chamam Santo*) —, que ce soit un événement ou une rencontre interpersonnelle où le saint est le messager de la bonne nouvelle, la personne qui soutient dans les moments d'affliction ou simplement celui qui reçoit bien et est porteur de paix. Pour paradoxal que cela paraisse, saint, dans ce contexte, est aussi synonyme de quiétude, de passivité et de tolérance excessive, ce qui transparaît dans un proverbe de caractère éducatif — «de père saint, fils diable» (*de pai santo, filho diabo*) — qui marque bien que l'on exige toujours du père quelque autorité en vue de l'équilibre de l'enfant. À ce niveau de réflexion, il convient de noter l'opposition proverbiale entre saint et diable, qui condense les deux grands hémisphères de l'organisation symbolique populaire, celui du bien et celui du mal.

La catégorie apparaît encore concrétisée dans les adages du peuple relatifs à la plus grande réalité de la vie, à son plus grand bien — la santé. Ainsi, si la santé ne subit pas de revers et si la vie se passe bien, on n'embêtera pas les saints — «tant qu'il a la santé, les saints restent tranquilles» (*Enquanto tem saúde, quedos estão os santos*) — pour leur faire les recommandations adéquates en temps de déséquilibre et de précarité ; à ce moment-là «à un bon saint tu t'es recommandé [4]» (*A bom santo encomendaste*), le peuple «se vouant» alors soit «à tous les saints», soit surtout à celui que la mémoire collective regarde comme un spécialiste à cause de ses multiples interventions dans un domaine précis.

Dans cette même région, la sagesse populaire rend aussi compte d'un certain calendrier agricole structuré par la fête des saints, surtout en ce qui concerne les travaux liés à la vigne et aux semailles [5]. La mémoire est bien vive en ce qui concerne saint Mathias (24 février) — «à la Saint-Mathias commencent les greffes» (*Em dia de S. Matias, começam as enxertias*) —, saint Jacques (25 juillet) — «à la Saint-Jacques, le grain se colore» (*Pelo S. Tiago, pinta o bago*) —, saint Bernard (20/21 août) — «à la Saint-Bernard, on sèche la paille au pied» (*Em dia de S. Bernardo, seca-se a palha pelo pé*) —, saint Martin (11 novembre) — «à la Saint-Martin, va à la cave et goûte le vin» (*Em dia de S. Martinho, vai à adega e prova o vinho*) — et encore saint

Clément (23 novembre) — «à la Saint-Clément, lève la main de la semence» (*Por S. Clemente, alça a mão da semente*). La structuration des travaux agricoles articulés à une mnémonique hagiographique est bien nette, ce qui met en évidence la place importante du calendrier liturgique dans l'horizon des routines agricoles. Il est certain qu'à ces dictons encore bien vivants, s'en ajoutent d'autres comme corrolaires, ce qui distingue bien aussi les différentes communautés rurales. Ainsi, le 22 janvier, on exorcise le froid en croyant que «le jour de la Saint-Vincent, toute l'eau est chaude» (*Em dia de S. Vicente, toda a água é quente*), tandis que, le 29 juin, commencent les travaux d'arrosage et la vigne doit donner des signes de bon fruit car «à la Saint-Pierre, ferme le sillon» (*Dia de S. Pedro, tapa o rego*) et «jusqu'à la Saint-Pierre, le vin a peur» (*Até S. Pedro, tem o vinho medo*) ; six semaines de plus et le 10 août «à la Saint-Laurent, va à la vigne et remplis le mouchoir» (*Pelo S. Lourenço, vai à vinha e enche o lenço*) pour «à la Saint-François, sème ton blé, et la vieille qui le disait l'avait semé» (*Em dia de S. Francisco semeia o teu trigo, e a velha que o dizia, semeado o tinha*) (le 4 octobre). Puis, vu qu'«à la Toussaint, neige dans les champs» (*Em Todos os Santos, a neve nos campos*), celui qui «sème le blé, récolte des chardons» (*Quem semeia trigo, colhe cardos*), le 1er novembre, l'espérance ne meurt pourtant pas, car «à la Sainte-Lucie, le jour croît d'une palme» (*Por Sª Luzia cresce um palmo o dia*) ou «à la Sainte-Lucie, la nuit raccourcit et le jour augmente» (*Por Sª Luzia minga a noite e cresce o dia*) (déjà proche du solstice d'hiver, vers le 13 décembre).

Dans les dictons sont mis en relief le rythme binaire des travaux, respectivement autour des semailles et des récoltes, et l'articulation de ces travaux avec la cadence même du temps atmosphérique qui révèle le rythme cosmique des différentes saisons. De la neige à l'eau, de l'eau à la chaleur, de la chaleur à l'eau et de celle-ci à la neige, ainsi se referme un cycle en quatre temps qui, alternant équinoxes et solstices, structure le rythme du laboureur ; un ensemble de points de référence fait non seulement ressortir la place prééminente du religieux catholique dans ces communautés, par la symbolique hagiographique sous-jacente, mais sert aussi de catéchèse orale où le calendrier est transmis comme patrimoine.

2. Mémoire hagiographique

Si l'on trouve dans ces éléments de la tradition orale les références claires à un calendrier, l'étude permet d'aller plus loin quand nous nous approprions les grands moments qui tissent la vie des communautés de la région, du peuple anonyme qui intègre un groupe de culture académique sans pour cela abandonner les rituels collectifs qui établissent une certaine caden-

ce dans le quotidien. Quelques acteurs structurent les différentes saisons et permettent bien d'établir les phases principales d'un calendrier régi par les saints, qui auront à présent un nom bien déterminé et bien vivant dans la mémoire collective. On n'en repèrera que quelques-uns, les différences régionales n'ayant pas été introduites dans cette étude.

L'hiver et l'été sont deux grandes saisons bien à part dans la mémoire hagiographique ; on peut dire qu'il y a les saints de l'hiver (de décembre à février) et les saints de l'été (surtout de juin à août). Les deux saisons de l'équinoxe sont plus légères, bien que puissent s'inscrire localement quelques dévotions de forte intensité : c'est le cas de la Saint-Martin en automne (11 novembre) ou de la Saint-Georges et la Sainte-Rita au printemps (respectivement le 23 avril et le 22 mai). Saint Michel (29 septembre), sainte Barbe et sainte Lucie (respectivement le 1er décembre et le 13 décembre) sont des exemples de personnages structurants de passage vers les autres saisons où vont apparaître les médiateurs tels lesdits «saints populaires» (saint Antoine, saint Jean et saint Pierre) qui, en juin, font la transition avec la concentration estivale [6].

Les saints ne sont pas seulement des références structurantes du mode de vie agricole, mais aussi des médiateurs éminents et familiers qui soulagent le poids des moments les plus difficiles de la trajectoire individuelle ou du groupe domestique (collective).

Il faudra admettre que, dans ce domaine, il n'y a pas de mode de vie privilégié, le recours aux saints étant une pratique commune au peuple des villages, agricole ou industriel, et aux groupes citadins, de diverses catégories socio-professionnelles. Ainsi, dans toute la région, on détecte une dimension hagiographique dans le processus d'identification lié aux mécanismes les plus traditionnels de socialisation, mécanismes qui intègrent des pratiques rituelles, individuelles et communautaires, de la tendre enfance jusqu'à un âge avancé. Même les rites de passage dénotent bien une certaine charge hagiographique structurante.

Le sens de tels rites est souvent caché dans l'inconscient des communautés, bien que, à l'occasion du pèlerinage ou de la fête du saint, on procède à des rites anamnétiques par lesquels on se réapproprie le récit légendaire qui cimente le schéma rituel. Ainsi les pôles de l'hiver et de l'été constituent des occasions d'anamnèse collective qui revivifient les mouvements de recours médiateur propres au quotidien le plus routinier des individus et des groupes, le mouvement de recours exercé par un membre pouvant très bien mettre en évidence la trajectoire de tout un groupe.

Les saints intéressent l'identité car ils possèdent la vertu (le dynamisme, le charisme) de veiller, soutenir et préserver particulièrement trois univers, comme on le mettra en évidence dans le bref rappel hagiographique qui va suivre : l'univers cosmique, le social et le personnel (quand on leur demande qu'ils y améliorent la survie). La plupart du temps, les univers (sur-

tout les deux derniers) se confondent même dans les prières adressées au médiateur.

2.1 - Sainte Rita (22 mai), à la fin du printemps, était, et est toujours, le protagoniste des cas difficiles de l'univers personnel et social liés au mariage, au sort des épouses dans l'entente et la rencontre conjugale, aux grâces d'un premier accouchement bénéfique et normal.

La sainte jouit de popularité, étant un grand personnage de l'imaginaire des grand-mères et des filles préoccupées par la réussite du mariage, surtout là où la profession du mari oblige à de longues périodes d'absence ; c'est le cas des zones côtières. Au fond, la réussite du mariage se mesure en termes d'entente conjugale et de fertilité naturelle. La légende hagiographique sous-jacente fait état d'une épouse forcée au mariage qui réussit à vaincre la brutalité du mari et qui implora la mort de ses deux fils décidés à venger l'assassinat du père [7].

Aujourd'hui, le rôle de cette sainte dans la structuration de l'identité est encore plus important du fait de la grande syntonie de sa spécialité avec le fléau qui afflige les populations — le cancer, les maladies graves et incurables. Là où la médecine ne peut vaincre ou ne donne pas encore de solutions, la croyance instaure une communication symbolique effective qui aide les groupes à dépasser les situations limites d'un dramatisme atroce. Rita apparaît comme l'avocate des «causes impossibles» jouissant d'une sympathie croissante de la population qui fait face à de nouvelles épidémies ; elle qui, ayant surmonté les situations difficiles de sa vie (conversion du mari, mort des fils et entrée au couvent), est devenue l'avocate des nouveaux pauvres, que ce soit dans les drames d'infidélité matrimoniale ou dans les impasses des maladies fatales [8].

Ainsi sont en cause l'univers personnel — celui des épouses, des enfants et des malades — et l'univers social menacé par l'instabilité familiale, la précarité du renouvellement démographique et même par le déséquilibre des groupes quand ils ont à faire face à une maladie incurable.

2.2 - Saint Antoine (13 juin) est le premier des saints dits «populaires», cette triade qui fait le passage vers l'été et qui présage une forte concentration. De fait, le mois de juin, aux environs du solstice d'été, est la grande période des fêtes populaires, des feux, des pélerinages, des danses, des marches, tant dans les villages comme dans les centres urbains.

Les fêtes de la Saint-Jean sont les plus importantes de cette période, par l'apparat extérieur et le montage social qu'elles exigent. La Saint-Jean de Braga, fête urbaine par excellence, est très célèbre, tout comme est structurante pour les populations de la région la Saint-Jean d'Arga, célébrée dans une cavité naturelle de la montagne où les danses nocturnes impriment au pélerinage un aspect cosmique et, jusqu'à un certain point, une immersion dans le chaos.

La Saint-Pierre paraît plus paisible, non faute de rôle prépondérant dans l'imaginaire des gens, notamment par le double élément iconographique qui relie l'histoire sacrée collective au seuil de la dernière demeure, la barque et la clef en étant les pièces maîtresses, mais surtout du fait du caractère moins exubérant des manifestations publiques et de leurs décors (à quelques exceptions près).

Saint Antoine est le premier chronologiquement, peut-être le moins voyant publiquement (affaibli dans la région par les marches populaires de la capitale), mais sans aucun doute un saint structurant au niveau dévotionnel, plusieurs chapelles lui étant dédiées et ayant un des plus grands nombres de statues dans la région (dans les églises et les chapelles, et même dans les oratoires domestiques). L'itinéraire éclairé, simple, étendu et grandiose du saint, les innombrables récits miraculeux dont il est l'objet, conquièrent le cœur du peuple qui recourt à lui dans les circonstances les plus diverses : l'abandon temporaire des fils, la préparation de l'accouchement, la recherche d'objets perdus, la protection des animaux, et plus spécialement la protection des porcelets [9]. Toute paroisse a une confrérie du saint qui célèbre tous les ans sa mémoire, que ce soit dans une messe pour les défunts à l'occasion de la fête, ou par la vente aux enchères des dons offerts en accomplissement de promesses.

Dans une société qui ne s'est pas écartée définitivement d'un type d'économie dite «domestique», saint Antoine sert dans toutes les circonstances [10], mais il détient surtout la prérogative de protéger les animaux liés à la maison et de favoriser la récupération des objets perdus. En ce sens, l'usage du répons suivant est très fréquent, comme prière de supplication populaire qui concentre le croyant et lui accorde le soutien du saint :

«Saint Antoine de Padoue
s'est habillé et s'est chaussé,
a cheminé sur le chemin,
a rencontré Jésus-Christ.
Le Seigneur lui a demandé :
– Antoine, où vas-tu ?
– Moi, Seigneur, je vais avec vous.
– Avec moi tu ne viendras pas.
Tu resteras sur la terre.
Toutes les choses perdues,
Antoine, tu retrouveras.»
(Retrouvez-moi, saint Antoine, ceci ou cela que j'ai perdu. P.N. et A.M)

Ce répons doit être dit trois fois, sans erreur, et la chose apparaîtra [11].

Des répons s'appliquent aussi à d'autres circonstances, mettant même en valeur une grande tendresse et beaucoup d'affection quand la célibataire lui parle ainsi :

«Oh, mon riche saint Antoine,
mon riche petit saint Antoine :
Aidez-moi à rencontrer
un bon et riche petit mari ! [12]»

Si la fête populaire autour de saint Antoine se déroule dans la semaine du 13 juin, préparant l'entrée dans l'été, dans l'imaginaire populaire il s'agit d'un personnage emblématique qui traverse toute l'année [13].

2.3 - Saint Benoît (11 juillet), une fois terminées les festivités des saints dits «populaires», émerge en plein été, avec un grand pouvoir de concentration populaire autour de ses chapelles éparpillées dans la région, parmi lesquelles Ermelo (Arcos de Valdevez) et Seixas (Caminha). Aller à Saint-Benoît dynamise tous les villages, la préférence allant parfois au lieu où le pèlerinage possède un fond primordial plus accentué, loin des lieux plus touristiques visités à d'autres moments de l'année, comme cela arrive à S. Bento da Porta Aberta (Saint-Benoît-de-la-Porte-Ouverte), dans le district de Braga.

Bien enraciné au cœur de la prière populaire, le patriarche de l'Occident (patron de l'Europe) et fondateur du monachisme occidental, a dans la région une implantation topographique et monumentale d'une rare intensité, non seulement par les statues et ermitages mais aussi par les sites conventuels dans différents endroits du district qui attestent la grande influence dans les schémas de la mémoire collective, intégrant le patrimoine architectural.

Dans la prière populaire, Benoît a un pouvoir particulier de lutte contre le démon qui manifeste son influence de diverses façons en s'appropriant les créatures. La médaille de saint Benoît apparaît fortement investie de pouvoir protecteur, tel l'écu dans la lutte contre les pièges de l'envahisseur. Les lettres majuscules inscrites au dos rappellent ce combat : *Vade Retro Satanas, Nunquam Suade Mihi Vana. Sunt Mala quae Libas, Ipse Venena bibas*, que l'on peut traduire par : «Éloigne-toi Satan, n'essaie jamais de me séduire par les vanités, le breuvage que tu verses est le mal, bois toi-même ton propre venin [14]». Le personnage de Benoît, dont l'histoire est auréolée d'un chapelet d'interventions contre le démon dans les circonstances de la vie les plus variées, est celui d'un homme austère organisant sa vie dans la grotte de Subiaco puis au mont Cassin, s'éloignant des tentations séductrices de la ville de Rome comme l'atteste sa biographie. On comprend ainsi, vu son itinéraire paradigmatique de lutte, le recours des fidèles dans les situations les plus angoissantes où le démon peut être à l'affût. *Vade Retro Satanas...* est le refrain qui reflète la lutte quotidienne pour sauvegarder l'identité en s'attachant au Bien Suprême à l'exemple du saint.

L'ensemble des histoires miraculeuses qui tissent sa vie de thaumaturge montre aussi son influence et l'explique surtout en ce qui concerne les rougeurs dûes au venin, les abcès (les tumeurs) et les verrues. Tout vient du pou-

voir surprenant de Benoît devant un enfant atteint du «mal éléphantin», qui perdait les cheveux et dont la peau du cuir chevelu augmentait de volume, pouvoir curatif surprenant qui aujourd'hui encore atteint les couches les plus humbles de la population qui recourent à lui en lui offrant autant d'œillets fleuris que de verrues comptées sur les doigts et le dos de la main [15]. C'est ainsi que les pèlerins emplissent les oratoires d'œillets, signes d'une intervention déterminante qui continue à pérenniser cette croyance, et qu'ils suspendent des billets de demande autour du cou du saint patron de l'Occident. Est liée au même épisode, la pratique rituelle très fréquente qui consiste à se couvrir la tête avec le chapeau du saint, le jour du pèlerinage, rite qui protège la tête des fidèles.

Il s'agit de l'un des saints les plus priés dans le quotidien, et non seulement le jour du pèlerinage ; nous ferons mention de Seixas, Coura, Valença, Viana et S. Bentinho près de l'hôpital Saint-Marc à Braga, où les dévots prient continuellement, faisant brûler des cierges près de sa statue. Vu la panoplie de ses interventions, saint Benoît apparaît un peu dans toutes les difficultés de la vie, surtout quand il y a des signes annonciateurs du mal. Même lorsque l'on sonne l'angélus du soir, on peut prier saint Benoît en grattant la rougeur en croix pour éloigner le poison [16].

2.4 - Sainte Barbe (début décembre), au moment de la transition vers l'hiver, temps des tempêtes, apparaît aussi comme figure de proue d'un imaginaire populaire des gens dispersés dans les vallées et les jachères des montagnes. Peu importe qu'il y ait une niche ou une chapelle, une statue ou un pèlerinage (beaucoup moins fréquents dans la région que ceux dédiés aux personnages antérieurs). Barbe est près des fenêtres les nuits de tempête, les cierges qui s'allument en vue d'éloigner les éclairs et l'orage témoignant d'une intense dévotion.

Peu reconnue, la biographie qui nous est parvenue et a servi de base aux sermons qui ont construit l'imaginaire du peuple catholique relate la tentative de meurtre perpétrée par le propre père, Dioscore, qui aurait été foudroyé par un éclair alors qu'il levait l'épée contre sa fille qui aurait fui dans la montagne [17]. Une autre version parle de la tempête survenue à la suite d'un tel crime.

Sainte Barbe, sainte de la montagne, est, avec saint Jérôme, implorée contre les tempêtes, les orages et les éclairs dans un nombre incalculable de prières-répons que le peuple répète encore aujourd'hui dans la montagne et dans la vallée, dans le village ou dans la ville :

«Sainte Barbe vierge
qui est écrite au ciel
avec du papier et de l'eau bénite :
délivre-nous, Seigneur, de cette tourmente [18].»

Quelques-unes de ces prières comportent un schéma narratif qui rappelle l'alliance de Barbe avec le Seigneur et qui, dans la simplicité, indique

le moyen utilisé par la sainte pour éloigner de telles tourmentes. Il s'agit sans aucun doute d'un personnage lié à l'univers cosmique, tremblant et fascinant, qui épouvante sur les pentes des monts les nuits d'hiver rigoureux. Voici l'un des récits :

«Sainte Barbe s'habilla et se chaussa,
lava ses saintes mains, prit sa houlette
et rencontra Jésus :
– Où vas-tu, bienheureuse Barbe ?
– Je vais éteindre un orage
qui s'étale dans le ciel.
– Va, bienheureuse Barbe,
emmène-le vers le mont en friche,
où il n'y a ni pain ni vin,
ni le souffle de l'enfant [19].»

On comprend bien l'importance de cette dévotion dans une civilisation nettement agraire et dans une région très accidentée où l'orage «s'adosse» facilement, pouvant déclencher la tempête néfaste pour les cultures en germination, surtout les derniers mois du printemps (mai-juin). L'allusion au pain et au vin du récit populaire a une valeur protectrice, tout comme l'éloignement de l'orage pour les enfants, afin que ceux-ci ne restent pas apeurés et marqués dans la «parole» pour le reste de leur vie, ce que seul le rite du «bain saint» le jour de la Saint-Barthélemy (24 Août) pourrait exorciser. «Éteindre l'orage» est une fonction attribuée à sainte Barbe, ce qui comporte la protection des plus jeunes (les enfants) et la protection des cultures, éloignant éclairs et coups de foudre vers le mont «en friche», n'appartenant à personne, stérile et ouvert, où le risque de préjudice est pratiquement nul.

2.5 - Saint Blaise (3 février) est le saint du plein hiver, au moment des attaques dangereuses du climat contre les plus fragiles, au cœur du froid, de l'humidité et d'une intense nébulosité. Le calendrier est ici bien structuré dans le bref dicton poétique qui ouvre le mois de février :

«Le premier jour, tu jeûneras.
Le second, tu garderas.
Le troisième, tu iras à saint Blaise.
Le quatrième, tu te reposeras.
Et le cinquième, tu iras à sainte Agathe [20].»

Si, au mois de janvier, le peuple fête saint Maur et saint Sébastien, dont l'importance est grande respectivement pour les problèmes d'orthopédie et d'épidémie, février honore le personnage protecteur, avocat et expert en problèmes d'oto-rhino-laryngologie, cause qu'il défend depuis l'intervention en faveur d'une fillette presque étouffée par une arête de poisson, libérée par la main habile du saint alors qu'il était évêque de Sébaste [21]. Aujourd'hui encore, le peuple ne cesse d'aller à saint Blaise, médecin selon la tradition, l'entourant d'ex-voto de cire où les gorges des enfants dominent, à cause des

laryngites ou des enrouements fréquents en hiver. Et, pour la fête, apparaissent dans les chapelles les plus célèbres les marchandes des fameux «bonbons de Saint-Blaise» (bonbons au miel), comprimés-maison, sans recette du saint médecin.

Il existe bien d'autres personnages structurants du calendrier de cette région qui peuplent l'imaginaire religieux de la population, certains plus liés à la santé humaine et sociale, comme Barthélemy (24 août), Martin (11 novembre), Lucie (23 décembre), d'autres plus liés aux animaux et aux activités agricoles, comme Laurent (10 août) ou Sylvestre (31 décembre). La mémoire iconographique est très grande, et ce que nous présentons ici n'est qu'un premier chapitre illustrant la place privilégiée du personnage du saint dans la construction identitaire de ce peuple, le saint apparaissant dans les quatre saisons aux moments décisifs.

3. Mémoire hagiologique

Il importe maintenant de présenter quelques éléments de teneur herméneutique avec lesquels nous voulons pénétrer dans l'âme de ces personnages et dévoiler le rôle significatif qu'ils jouent dans la trajectoire identitaire du peuple de la région, non d'une façon fragmentaire, mais comme ensemble de caractère communicatif structurant le monde, en l'harmonisant par l'intégration de ses propres fractures et de sa fragilité dans une autre logique, dans un système différent de rationalité.

3.1 - Dans la dernière colonne du tableau hagiographique, il y a un autre personnage structurant qui dépasse, très largement, tous ceux que nous avons cités. Dans le système hagiographique de type catholique, Marie (Notre-Dame) occupe une place de choix, étant donné toutes les prérogatives qui entourent l'histoire de son identité personnelle, liée de façon singulière au plan de Dieu et à son dessein sur le monde et à l'itinéraire des créatures.

Empiriquement, on peut constater et prouver le leadership hagiographique de Marie à partir du tableau annuel de la vie du peuple et de l'intervention étendue dans le cadre personnel, familial et social qui lui est particulier. On remarque cependant dans le tableau deux grands hémisphères — l'un de caractère contemplatif, interne, méditatif et spirituel et l'autre de caractère interventionniste, de recours, externe et pratique. Le premier met en évidence les données originelles de la personnalité et de l'itinéraire croyant de la Mère de Dieu et constitue, pour ainsi dire, la raison d'être du second : Marie est choisie (25 mars), elle est Immaculée (8 décembre), elle est Mère (1er janvier), elle est élevée aux cieux (15 août) ; là se structure le caractère particulier de l'identité de Marie, les fêtes mariales étant une espèce de système rituel de légitimation qui construit les bases de l'imaginaire. Le second

hémisphère apparaît dans la logique de la légitimation : la condition de créature de Marie lui concède déjà un statut important, immédiatement survalorisé par sa proximité intime avec Dieu et par son lien maternel exceptionnel.

Le cadre présenté n'est qu'une illustration car, sur ce second plan, Marie est invoquée comme intercesseur dans toutes les circonstances de l'histoire personnelle, les difficultés du groupe domestique, les problèmes humains et les péripéties cosmiques, les professions les plus risquées et les situations les moins claires : Notre-Dame du O', Notre-Dame des grâces, Notre-Dame de la Tête et Notre-Dame du Rocher, Notre-Dame de la Bonace et Notre-Dame des Lumières. Notre-Dame de l'Agonie et Notre-Dame de la Santé, Notre-Dame des Indulgences (*Mercês*) et Notre-Dame de la Roche, Notre-Dame des Émigrants et Notre-Dame du mont Faro.

Il convient de mentionner au passage l'accumulation estivale où se concentre la ritualité festive de «médiatrice de toutes les grâces», ce florilège étant encadré de deux fêtes populaires : celle de Notre-Dame de la Tête en mai/juin et celle de Notre-Dame du O', au début du mois de décembre, comme femme de l'attente (en plein cœur de l'Avent).

Ces remarques montrent la prédominance mariale, sans épuiser l'analyse. Il est sûr qu'il s'agit de la plus «populaire» des saintes, mais avec une place bien à part qui justifie des études monographiques [22]. Elle joue sans aucun doute un rôle structurant dans le processus d'identification sociale non seulement par la dimension maternelle et féminine qu'elle introduit, mais aussi par l'investissement affectif, sentimental et familial qu'elle dynamise.

3.2 - Ce personnage dominant, comme femme, met en relief l'empreinte agonistique de tous ces acteurs, la lutte perpétuée dans l'histoire qu'elle mène depuis les origines, «au commencement». Si, dans le quotidien, elle détruit les maux de ceux qui recourent à sa protection et ouvre la vie sur de nouvelles possibilités, lors de l'accouchement ou de l'agonie, combattant le mal de tête ou protégeant contre les périls de la mer, elle est l'Immaculée Conception depuis la première bonne nouvelle du livre des origines, écrasant le serpent trompeur sous ses pieds (Gen. 3,5).

Reproduisant ce credo primordial, l'iconographie présente Marie comme celle dont la fonction est de préserver l'ordre du créé menacé au temps de la chute. En étant une source nouvelle qui écrase le serpent menaçant, virus de mort, elle annonce la victoire.

Un combat qui se poursuit tout au long de l'histoire, lutte entre la création et l'anéantissement, entre la vie et la mort, entre le bien et le mal. Il réapparaît à la fin de l'histoire, ayant maintenant comme figure de proue l'archange Michel et sa cour angélique (Apoc. 12), défendant la nouvelle création que la femme «revêtue de Soleil et ayant la Lune sous les pieds» (Ap. 12,1) commence dans l'accouchement d'un fils mâle qui doit mener toutes les nations (Ap. 12,5). La lutte du début et de la fin, comme récit inclusif, montre la victoire de la vie engendrée dans le sein nouveau d'une femme.

La continuité historique de cette agonistique est mise en scène dans la région dans différents tableaux qui montrent le même fonds commun, convenablement orchestré en fonction du temps liturgique catholique, de son lieu de production (bien que parfois de façon antithétique). Le «Sciage de la Vieille» et le «Bûcher de Judas» sont des reflets de ce combat qui dure, mais c'est à la fête de la coca de Monção que la théâtralisation populaire du combat atteint son paroxisme.

Le drame est mis en scène dans le contexte de la procession de la Fête-Dieu, laissant percevoir, au moins, une assimilation du dragon — la *coca* — à l'anti-Christ. Le drame concerne toute la population qui se met en cercle, construisant une arène humaine comme plateau de lutte entre le chevalier téméraire (saint Georges) et le dragon, construction de bois, dont les roues sont maquillées en pattes, ayant des griffes pointues peintes, hébergeant «quatre hommes valeureux qui la conduisent et la guident, lui imprimant des mouvements qui lui conviennent le mieux et sont requis pour une telle figure. [...] La tête est celle d'un dragon, sur un cou arqué, rompant, pas beaucoup plus travaillé que la racine d'un pin. De la bouche, continuellement ouverte pour provoquer la peur, sort une langue en forme de lance, séparant deux rangées de dents faites de clous et peintes en rouge pour effrayer davantage. La crête [...] a également la forme d'une grosse garniture de clous [...]. La queue, qui se termine par une flèche très longue, en forme de serpent, a quelque chose du crocodile [23].»

À la ferveur de la procession de la Fête-Dieu succèdent la transe, le délire, les cris, les émotions et l'étonnement de ce combat de fond primordial. La *coca*, peut-être signal de colère et de haine dans le langage commun de Monção ou même masque de peau de citrouille avec des trous pour les yeux et la bouche (*coco*), est le tournoi de la déroute de la méchanceté ou tout au moins sa tentative. Saint Georges, le chevalier, mène une lutte affreuse jusqu'à ce qu'il parvienne à réduire à l'impuissance l'horrible vertu de cette personnification de tous les maux. Patron des troupes portugaises, il traverse des moments délicats de division du grand cadre humain qui entoure le combat où les cris signalent les nouveaux élans du dragon.

Dans la légende hagiographique, ce militaire de l'armée romaine libéra la ville de Silène, en Lybie, de l'horrible dragon néfaste qui portait préjudice à la ville en s'approchant de ses murs ; alors les habitants, dans un but propitiatoire, lui ont sacrifié deux moutons et plus tard une créature humaine tirée au sort parmi les garçons et les filles. La domestication du dragon fut l'œuvre de ce combattant valeureux qui, à ce moment-là, épargna la vie de la fille unique du roi [24].

La *coca* apparaît aujourd'hui encore comme mise en scène de l'expulsion radicale de tous les maux, ritualisée dans un combat auquel toute la population prend part. Par ailleurs, elle est aussi bénédiction de protection de la ville. De façon significative, Monção est ville frontière, ce qui peut contri-

buer à l'approfondissement de la fête de la *coca* comme combat de délimitation symbolique de l'identité nationale.

3.3 - Ces mises en scène et d'autres sont de teneur médiatrice. Toute identité comporte un système complexe de médiations qui la perpétuent, donnant du sens et structurant les différents modes de vie.

Le système médiateur est dynamique, en ce sens qu'il adapte en intégrant des éléments hétérodoxes qui constituent des signes de quelques transferts culturels non contrôlés. Ceci se vérifie dans la région de l'enquête où le système catholique de représentations possède des stigmates de cultures révolues.

Les médiations qui structurent l'identité possèdent un caractère curatif, libératoire et salutaire, et assurent et favorisent la paix tranquille, que ce soit au niveau personnel ou collectif. Si un jour les saints mouraient, les communautés se sentiraient abandonnées et entreraient dans une ère de vide crépusculaire, réduites à l'incongruité et à l'inconséquence de péripéties privées de sens qui conduiraient à l'anomie, à la dépression (symptômes d'époques de crise identitaire).

Le système médiateur est dynamiquement homéostique, construit de façon concomitante par des moments de caractère expiatoire et purgatif et par des moments de communion, de cohésion et d'affection, tous deux espaces de communication symbolique instituante.

En conclusion

Dans la structuration de l'identité des communautés étudiées, il y a plus de saints populaires que ceux que l'on nomme ainsi. Le calendrier le montre de façon irréfutable. Mais la protection ou la faveur du saint cache toujours un «démon» à dominer.

Notes

[1] Cf. José DA SILVA LIMA, *Deus, não tenho nada contra : Socialidades e Eclesialidade no destino do Alto-Minho*, Porto, UCP/Engº António de Almeida, 1994, pp. 217-270.

[2] FRILEL, *Adágios...*, Lisboa, Rollandiana, 1841, pp. 116-117.

[3] *Ibidem.*

[4] *Ibidem.*

[5] Tableau I - Calendrier hagiographique agricole

Jour	**Mois**	**Saint**	**Travail / Temps**
22	Janvier	Vincent	«eau» (Hiver)
24	Février	Mathias	greffes
29	Juin	Pierre	Eau / Vigne
25	Juillet	Jacques	Vigne (grain)
10	Août	Laurent	Vigne
21	Août	Bernard	Séchage (mais)
4	Octobre	François	Semer
1	Novembre	Tous	Neige
11	Novembre	Martin	Vin
23	Novembre	Clément	Semences
13	Décembre	Lucie	Le jour augmente

[6] Tableau II - Les saisons et les saints

Saison	**Saint**	**Date**	**Marie**
PRINTEMPS		25 Mars	Annonciation
	Georges	23 Avril	
	Rita	22 Mai	
		Mai/Juin	Notre-Dame de la Tête
ÉTÉ	Antoine	13 Juin	
	Jean	24 Juin	
	Pierre	29 Juin	
	Benoît	11 Juillet	
	Jacques	25 Juillet	Notre-Dame du Carmel
	Laurent	10 Août	Notre-Dame du Minho
	Barthélemy	24 Août	Notre-Dame Apparue
		8 Septembre	Nativité
			N.-D. de la Bonace
			N.-D. du Rocher
AUTOMNE	Michel	29 Septembre	
	Martin	11 Novembre	
HIVER	Barbe	1 Décembre	Immaculée Conception
	Lucie	13 Décembre	N.-D. du O'
	Sylvestre	31 Décembre	Mère de Dieu
	Maur	15 Janvier	
	Sébastien	20 Janvier	
	Blaise	3 Février	N.-D. de la Chandeleur

[7] O. ENGLEBERT, *La fleur des Saints*, Paris, Albin Michel, 1959, p. 220. «Née à Cascia en Ombrie, baptisée sous le nom de Marguerite, Rita dut épouser à douze ans un jeune noble qui longtemps la brutalisa et qu'elle finit par adoucir et aimer. Elle le pleura beaucoup quand,

après dix-huit ans de mariage, il périt assassiné. Dès qu'ils furent en état de porter les armes, ses deux fils résolurent de venger leur père en tuant ses meurtriers. Ne parvenant point à les détourner de cet affreux projet, Rita pria Dieu de les faire plutôt mourir en état de grâce, ce qui lui fut accordé. Elle entra alors au couvent des Augustines de Cascia et y passa le reste de sa vie dans la souffrance. Un sermon de saint Jacques de la Marche l'avait poussée à demander au Christ de porter, elle aussi, une couronne d'épines. Son front fut dès lors marqué d'une plaie profonde et fétide, et ses supérieures se virent obligées de l'isoler comme une lépreuse.»

[8] Cf. S. CONTI, *O santo do dia*, Petrópolis, Vozes, 1984, pp. 220-223.

[9] Cf. J. ROSA ARAÚJO, *Serão,* Caminha, Camínia, I, pp. 118-119 et II, pp. 55, 80, 142, 184 et *passim*. Et encore J. VEISSID, *Savoir à quel saint se vouer*, Paris, Plon-Mame, 1995, pp. 30, 203, 231.

[10] Cf. le long répons recueilli dans ARAÚJO, *Serão...*, II, pp. 142-143. On en voit d'autres pour d'autres circonstances, cf. *Ibidem*, I, pp. 118-119.

[11] *Ibidem*, 80. «*Santo António de Pádua, se vestiu e se calçou, pelo caminho caminhou, Jesus Cristo encontrou. O Senhor lhe perguntou : ‹António, tu onde vais ?› - ‹Eu, convosco, Senhor, vou›. - ‹Tu comigo não virás. Tu na terra ficarás. Todas as coisas perdidas, António, depararás›.*»

[12] *Ibidem*, II, pp. 174-179. «*Oh meu rico Santo António, meu rico Santo Antoninho : ajudai-me a encontrar bom e rico maridinho* !»

[13] Cf. *Ibidem*, pp. 144-145.

[14] J. VEISSID, *Savoir...*, p. 127.

[15] Cf. ROSA ARAÚJO, *Serão*, I, p. 92 et II, pp. 38,55 et 198. Il est inévitable de trouver dans les oratoires des œufs, des œillets, des cheveux d'enfant et les ex-voto les plus variés.

[16] Cf. ROSA ARAÚJO, *Serão*, I, p. 92.

[17] Cf. S. VEISSID, *Savoir...*, p. 296 ; O. ENGLEBERT, *La fleur des saints*, p. 521 ; CONTI, *Santo...*, p. 137.

[18] «*Santa Bárbara virgem que no céu está escrita, com papel e água-benta : livra-nos Senhor desta tormenta*».

[19] ROSA ARAÚJO, *Serão...*, III, p. 70. «*Santa Bárbara se vestiu e se calçou, suas santas mãos lavou, seu cajadinho tomou, e Jesus encontrou : Onde vais Bárbara santa ? - Vou apagar a trovoada que anda no céu espalhada. - Vai, Bárbara benta, leva-a pr'o monte maninho, onde não haja pão nem vinho, nem o bafo de menino*» ; autres prières de ce style : *Ibidem*, I, pp. 61. 142 ; II, p. 17 ; III, p. 119.

[20] *Ibidem*, II, p. 112. «*O primeiro jejuarás. O segundo guardarás. O terceiro irás a S. Braz. O quarto descansarás. E no quinto a Sant'Águeda irás*.» Il s'agit de sainte Agathe de Sicile.

[21] Cf. O. ENGLEBERT, *La fleur des Saints*, p. 62 et CONTI, *O Santo...*, p. 63. On dit que ce rôle lui vient aussi du fait que, avant de mourir, au moment où le bourreau se préparait à le décapiter, saint Blaise pria pour la dernière fois demandant à Dieu le pouvoir de libérer tous les dévots des maux de gorge, demande qui fut entendue et confirmée par tous les présents. Cf. J. VEISSID, *Savoir...*, pp. 74-75.

[22] Cf. J.S. LIMA, *Devoções marianas no Norte de Portugal*, dans *Maria nos Caminhos da Igreja*, Lisboa, Verbo, 1991, pp. 173-183 et *Piedade Popular Mariana*, dans *Santuário de N`ª Sª da Penha*, Braga, UCP, 1994, pp. 173-189.

[23] L.Q. NEVES, *A coca Monçanense : sua origem e evolução*, Porto, Imprensa Portuguesa, 1956, p. 16.

[24] Voir la *Légende dorée...*

Bibliographie

AMARANTE Eduardo, *Portugal simbólico : Origens sagradas dos Lusitanos*, Porto, Nova Acrópole, 1995.
ARAUJO José Rosa, *Serão*, 3 vol., Braga, Caminia, 1982, 1988 et 1989.
CONTI Servilio, *O santo do dia*, Petrópolis, Vozes, 1984.
CROISET, *Ano cristão*, Porto, Porto Médico Lda, s.d., 14 vol.
ENGLEBERT Omer, *La fleur des saints : ou la vie des saints pour tous les jours de l'année*, Paris, Albin Michel, 1959.
JACQUES DE VORAGINE, *La légende dorée*, Paris, I-II. Paris, Flammarion, 1967, (1ère éd. Paris, Perrin et Cie, 1911).
LIMA José da Silva, *Deus, não tenho nada contra : Socialidades e eclesialidade no destino do Alto-Minho*, Porto, UCP/Eng António de Almeida, 1994.
LISÓN TOLOSANA Carmelo, *Sorcellerie, structure sociale et symbolisme en Galice*, Paris, PUF, 1994.
NEVES L.Q., *A coca Monçanense : sua origem e evolução*, Porto, Imprensa portuguesa, 1956.
PEIXOTO Rocha, *Etnografia Portuguesa*, Lisbonne, Dom Quixote, 1990.
RAPOSO J.S., *Santo Antonio, apostolo e defensor dos humildes*, dans *Coloquio Antonino*, Lisbonne, Câmara Municipal, 1982.
RIBEIRO A., *A devoção a Santo António na Igreja de hoje*, dans *Itinerarium*, 1981, pp. 27,119-120.
SECRETARIADO Nacional da Liturgia, *Directório Litúrgico 1995*, Coimbre, Gráfica, 1994.
SECRETARIADO Nacional da Liturgica, *Directório Litúrgico 1996*, Torres Novas, Gráfica Almondina, 1995.
Un saint pour chaque jour du mois : Juillet, Paris, Maison de la Bonne Presse, 1932.
VEISSID Jacques, *Savoir à quel saint se vouer*, Paris, Plon-Mame, 1995.

Pierre Somville

SAINT GEORGES ET LA PRINCESSE

À mes amis montois

Comment parler encore de saint Georges ? Sûrement pas avant d'avoir rappelé quelques sains principes, relevant d'un postulat indispensable : celui du pluralisme épistémologique. Rien n'est plus dangereux, en effet, que la prétention à une forme de savoir totalisateur, et totalitaire, pour lequel le moindre détail ne pourrait rester sans explication définitive. Ce démon de l'univocité, bien plus redoutable que ceux de Maxwell, ferme toute possibilité d'élargissement sémantique et refuse l'idée d'un excédent de signification, par laquelle pourtant s'exprime la modestie de tout vrai savant devant son objet. Pourquoi vouloir réduire à la plate univocité des panneaux du code routier des œuvres ou des ensembles qui, par leur complexité, requièrent un maximun d'approches différentes et un minimun de fatuité rationaliste ?

Face au mythe et à ses formulations, il n'est pas excessif — ni exclusif — de recourir à la fois à la cueillette ethnographique, à l'historiographie, à l'archivistique et à la combinatoire structuraliste, ainsi qu'à la symbolique ou à l'archétypologie, cette dernière étant considérée dans son aspect dynamisant. Ici non plus, abondance de biens ne nuit pas, et rien ne sera de trop, vu l'ampleur de la tâche. À la condition, bien sûr, que chacun en convienne, dans le respect de l'autre et le refus de toute exclusive comme de tout réductionnisme. Certaines explications, certes, sont univoques et doivent le rester. Je pense notamment au domaine de l'héraldique, où chaque signe est signifiant et où la plurivocité n'est pas de règle. Mais lorsque l'objet qui s'offre à nous, rituel ou mythique, témoigne d'une réelle complexité et même d'une complexité croissante, le postulat polysémique et l'approche interdisciplinaire s'imposent à tout coup.

En l'occurrence, les structures anthropologiques de l'imaginaire selon Gilbert Durand, et tout particulièrement les images du «régime diurne», nous offrent ici une approche pertinente et un bon angle de saisie. Champion de la verticalité, du rai lumineux, de l'arête nette et de toutes formes tranchantes et contondantes, notre saint Georges semble directement issu de cette archétypologie solaire, faste et dextrogyre. En revanche, le monstre qu'il pourfend, incarnant l'ombre des fonds, marins ou lacustres, en semble l'exacte contrepartie : il exprime le «régime nocturne», sous ses espèces les plus répulsives s'entend [1].

Or, l'image est triple et non seulement duelle. S'en tenir aux deux protagonistes si bien contrastés, comme *Yin* et *Yang*, serait faire peu de cas de la promise : la fille du roi, destinée d'abord à *Thanatos*, puis sauvée pour l'*Éros* — même si le moralisme édifiant de la «légende» empêche la consommation, la remplaçant par une scène de décapitation suivie de baptême collectif, dans la plus pure tradition hagiographique —. C'est que l'imaginaire nocturne se dédouble lui aussi en une force attractive, complétant sa face répulsive, à l'image même de la nuit constellée. Le dragon et la «pucelle» ont ainsi de secrètes et évidentes accointances. La paradoxale alliance du *fascinans* et du *tremendum* s'y noue une fois de plus, comme en toute émérgence du sacré, si du moins nous en croyons Rudolf Otto.

Mais, serrons de près notre saint Georges. Officier romain victime de sa foi, tout comme saint Sébastien, il subit, comme lui, d'innombrables tourments, ressuscitant par trois fois à la roue, à la scie, aux éviscérations... Cela se passait sans doute en Bithynie, sous l'empereur Dioclétien (à moins que ce ne fût Datien) qu'une chronique copte compare «à un dragon monstrueux, dévorateur de chairs». Ainsi, le monstre et le combat qu'il suscitera sont peut-être les simples réifications d'une métaphore, mais non des moindres, puisqu'elle réactive le célèbre verset d'Isaïe :

«Ce jour-là, Yahvé châtiera de son épée dure et forte Leviathan... le dragon de la mer» (27,1).

Par ailleurs, la plus ancienne représentation que l'on connaisse d'un officier romain sauroctone, évoquant ou annonçant saint Georges, à moins qu'elle ne rappelle tout simplement le mythe d'Horus, est d'origine copte elle aussi. On peut donc imaginer que la tradition orientale de ce héros, originaire de Cappadoce et actif dans le Proche-Orient, phénicien ou libyen, aurait connu déjà le triple aspect de martyr majeur, d'amasseur de trophées et de massacreur de monstres [2].

Quoi qu'il en soit, c'est dans notre tradition occidentale qu'il convient d'en examiner à présent les principales apparitions. La figure et l'action du héros christique semblent fixées une fois pour toutes par Jacques de Voragine dans le chapitre de sa *Légende dorée* qui nous le présente comme le libérateur de toute une ville et le sauveur d'un destin d'élection, celui de la fille du roi [3]. Le martyre, constitutif de la figure originelle (et orientale) du «prince

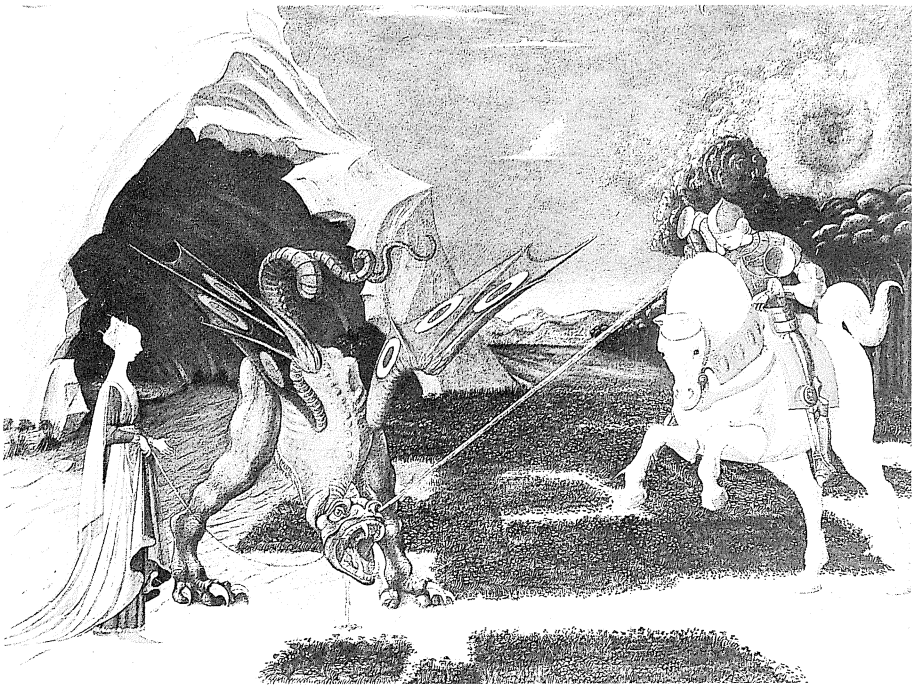

Fig. 1. Paolo UCCELLO, ***Saint Georges et le dragon***, c. 1460, huile sur toile, 57 x 73 cm., Londres, National Gallery.

de Cappadoce», semble ici tout à fait oblitéré au profit du combat avec le monstre, combat victorieux par son coup de lance décisif ; cependant, la mort du monstre ne surviendra qu'après le retour triomphal en ville, la jeune fille ayant, sur les injonctions du beau cavalier, jeté autour du cou de la bête sa ceinture virginale.... «Et le dragon la suivait comme la chienne la plus douce», ponctue alors le tendre hagiographe.

Même si cette version du récit peut passer pour l'aboutissement de toute une tradition, on la voit s'infléchir en un sens neuf et quasi exclusif : celui du combat, de la victoire et de son prix. Et l'on peut dès lors considérer que toute l'iconographie de saint Georges, postérieure à la seconde moitié du XIII^{e} siècle, s'inspirera de cet état du mythe ou de la légende. Nous en verrons successivement deux exemples figuratifs : une œuvre d'Uccello d'abord et de Carpaccio ensuite.

C'est dans un décor de rêve que nous apparaît le Prince : il est en pleine charge et de sa lance, perce l'œil gauche du monstre, sous le regard tranquille d'une Princesse à la peau très blanche et de profil, qui a déjà passé au

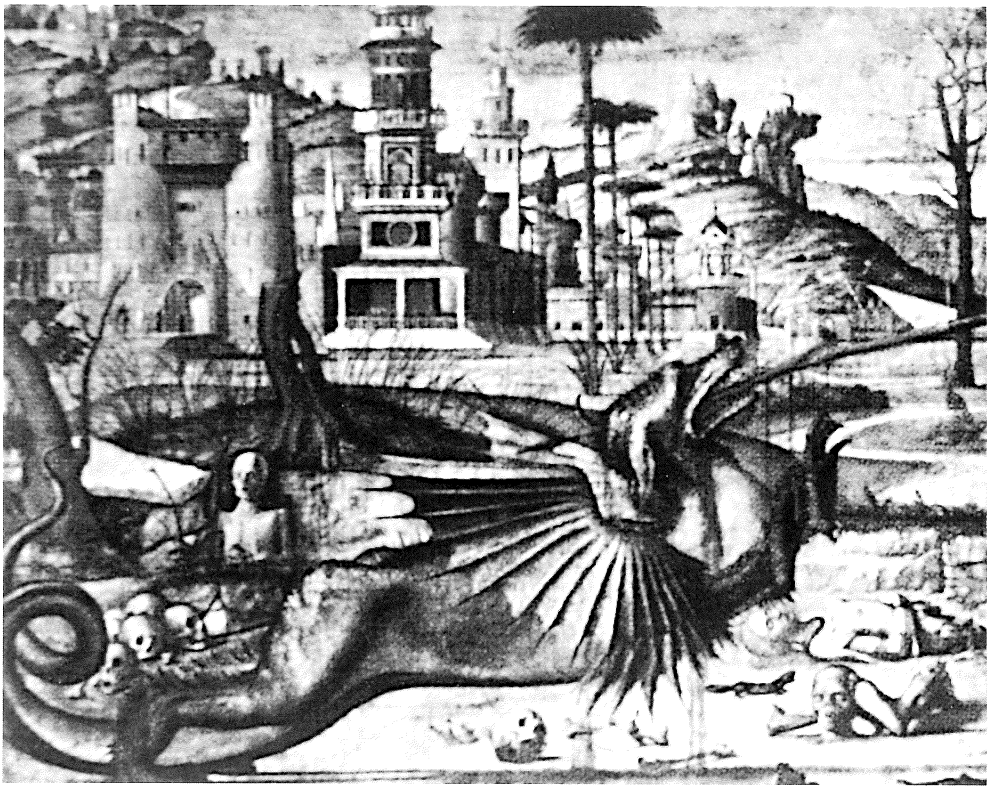

Fig. 2. Vittore CARPACCIO, ***Saint Georges et le dragon***, après 1500, huile sur toile, 140 x 360 cm., Venise, Scuole degli Schiavoni.

cou de l'animal sa ceinture. Elle semble le tenir en laisse dès avant l'issue du combat. Le plan médian est occupé par une sorte de marelle que dessinent des massifs de buis soigneusement découpés, de manière à former un labyrinthe ou, pourquoi pas un *lumeçon*, derrière Saint Georges et le dragon. La grotte où gîtait l'animal est présentée, sur la gauche, comme un décor en carton-pâte, volontairement banalisé, afin, peut-être, d'exorciser ce que la bête — un hybride de saurien, de reptile et d'oiseau — pouvait avoir encore d'effrayant. Mais ce rêve ou cette hypnose, en fait, échappent à tout effet de cauchemar : le fin croissant de lune, les légers nuages blancs et les lointains bleutés viennent contredire, par leur évident présage, la nuée sombre qui surmontait le cavalier, juste avant le beau «cabré» de son cheval blanc.

Ainsi, plusieurs éléments narratifs se téléscopent en cette image : l'appréhension du départ, la charge, le coup de lance et la ceinture. Il n'est pas rare de voir pareille concentration diégétique en peinture, dès l'instant que

l'artiste a opté pour un type de représentation unitaire. Différents temps forts du scénario s'y focalisent en ce que l'on peut appeler, au sens premier du terme, une image de synthèse. Tel est le rôle que joue pour notre imaginaire cette toile justement célèbre d'Uccello.

Postérieure d'une génération et demie, l'œuvre de Carpaccio présente l'étagement horizontal de trois plans successifs et bien distincts. À l'avant d'abord, l'affrontement des deux protagonistes : le chevalier dans sa rutilante armure noire, sur son cheval brun sombre richement caparaçonné, affronte le monstre ailé, palmipède et anguiforme. Il lui plante dans la gueule sa lance, dont la pointe se brise, tout en adoptant, debout sur ses étriers, une étonnante position de joute, l'arme passée à gauche de l'encolure. C'est donc, en fait, une image de tournoi, plutôt que de charge proprement dite, à quoi nous assistons, tandis que le coursier est en position de «plané» comme s'il survolait un invisible obstacle... Les débris minéraux et organiques, ainsi que les pièces anatomiques qui jonchent le sol de tout cet avant-plan viennent renforcer encore l'impression qu'a le spectateur d'un inextricable mixte de fantaisie onirique et de cruel réalisme.

Fig. 3. ***Idem***, détail.

Au plan intermédiaire, une langue de terre et un plan d'eau (ocre et bleu) se partagent l'espace, tandis qu'on y voit se dresser un arbre étrange, vif à droite (côté saint Georges) et mort à gauche (côté dragon). Plus à gauche encore, s'éploie le décor oriental d'une ville peuplée de spectateurs et d'habitants qui vaquent ou qui, de loin, regardent l'avant-scène. Une enfilade de palmiers, sveltes, marque à la fois la profondeur de champ et l'imminente rédemption.

Enfin l'arrière-plan, proche de l'horizon marin, crépusculaire et doré comme à Venise, entraîne le regard vers la droite où l'on voit se profiler le célèbre arc naturel de Veia qui hante d'autres tableaux de Mantegna ou de Carpaccio. Dans le parfait arrondi de l'arc s'inscrit un beau trois-mâts légèrement incliné sous le vent. Un peu plus haut à droite se dresse comme une statue d'angle une princesse richement vêtue de rouge sombre, portant couronne et semblant se tenir sur le devant d'une chapelle qui n'a, cette fois, plus

rien d'oriental. Sa position qui, par un léger effet de trompe-l'œil, semble lui faire jouxter l'arc naturel m'a souvent incité à l'appeler, avec une familiarité bien tempérée, la Vierge d'Étretat... C'est qu'elle incarne, comme je l'ai déjà laissé entendre, le sommet du triangle symbolique constitutif du thème. Elle est à la fois l'enjeu, la cause, la source et la fin, avouée ou non, de la *corrida* de saint Georges.

D'ailleurs, à Tarascon chaque lundi de Pentecôte, sainte Marthe figure, à côté de la Tarasque, comme seule protagoniste de la capture et de la promenade triomphale.

De plus, si nous scrutons comme il se doit l'image que nous offre Carpaccio, nous pourrons avec un peu de chance et un bon éclairage, voir se profiler, juste au centre de l'arc naturel, sur le petit pont de bois qui le surmonte, une sorte de grisaille. Elle semble la redite d'une forme (cheval et cavalier) que l'on devine à droite de l'arc, mais ici c'est une forme d'équidé seul que l'on perçoit, porteur d'un trait vertical tremblé sur le milieu du front... C'est donc sans doute une licorne qui vient, par un effet de filigrane, dédoubler et redire la force de la présence féminine, tant il est vrai que l'expression «dame à la licorne» sonne toujours un peu comme un pléonasme [4]. Par ailleurs, ambivalente et ambigüe comme le sacré, la licorne pure qui sépare les eaux impures et pourfend même les dragons ou d'autres monstres [5], peut revêtir aussi les attributs de saint Georges, car elle est par excellence l'animal-lance. Son rôle transitionnel est donc multiple, puisqu'elle participe à la fois de la verticalité et du régime diurne, non moins que de la féminité virginale, tendre et sauvage, en contrepoint parfait du monstre qu'il lui arrive aussi de trucider, et auquel elle finit même par ressembler tant il est son inverse.

On voit ainsi coïncider les opposés, en raison même de leur complémentarité adverse. Et comme le disait Rilke au jeune poète, dans sa huitième lettre :

«Tous les dragons de notre vie ne sont sans doute que des princesses qui attendent de nous voir beaux et courageux.»

Enfin, qu'eussent pu faire notre saint Georges et son Doudou articulé sans une certaine princesse mérovingienne Waldetrudis, que parfois l'on fête à la Trinité ?

Notes

[1] Voir pour tout ceci, G. DURAND, *Les structures antropologiques de l'imaginaire*, Paris Dunod, 1980, 10e éd.

[2] On consultera avec profit le travail de G. DIDI HUBERMAN, *Saint Georges et le dragon*, Paris, 1993 (notamment pour la version copte de la légende, citée d'après la traduction d'E. AMÉLINEAU) ainsi que la notice de Jean FRAIKIN dans *La ducasse de Mons*, Bruxelles, Communauté française, La tradition par l'Image, 1995, pp. 90-92.

[3] JACQUES DE VORAGINE, *La Légende dorée*, tome I, trad. J.B.M. Roze, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, pp. 297-298.

[4] Voir à ce propos dans mon ouvrage *Art et symbole à la Renaissance*, Liège-Bruxelles, P. Mardaga, 1992, 2e éd., le chapitre intitulé «La Dame à la licorne» (pp. 35-43) ainsi d'ailleurs que celui consacré à «Saint Georges et Danaé» (pp. 65-71).

[5] Voir à ce sujet G. DIDI-HUBERMAN, *op. cit.*, p. 119 pour une vignette de la Bible de Borso d'Este (conservée à la bibliothèque de Modène) ainsi que M.B. FREEMAN, *The Unicorn Tapestries*, New York, Metropolitan, 1976, p. 41, ill. 30 et 31 notamment.

Jean Fraikin

SERPENTS ET DRAGONS DANS LE BESTIAIRE SACRÉ DE SAMUEL BOCHART OU LE FOLKLORE DANS LA BIBLE

Samuel Bochart naquit à Rouen en 1599. Son père, René Bochart du Menillet, était ministre de l'Église réformée de cette ville et sa mère, Esther Dumoulin, était la sœur d'un célèbre pasteur calviniste. C'est d'ailleurs chez celui-ci que logea le jeune Samuel lorsque, âgé de quatorze ans, il fut envoyé étudier à Paris où il suivit les leçons de l'Écossais Thomas Dempser, un bien étrange personnage, qui se montra enthousiaste des excellentes dispositions de son élève qui le charma par une composition de quarante-quatre vers grecs en son honneur qu'il lui plut de mettre en tête de l'ouvrage qu'il publiait sous le titre d'*Antiquités romaines* (*Antiquitatum romanarum corpus...,* Paris, 1613).

Il entama l'étude de la philosophie à Sedan et, en 1615, il soutint deux thèses publiques saluées par les applaudissements de l'auditoire. Il la poursuivit à Saumur et se forma à la théologie sous la direction de Jean Cameron qui l'entraîna à Londres, en 1621, lorsqu'éclatèrent, en France, les troubles civils entre catholiques et protestants. Il profita de son séjour forcé en Angleterre pour visiter l'université d'Oxford et il ne manqua pas d'examiner avec la plus grande attention les documents de l'Antiquité que contenait la bibliothèque [1].

Il demeura peu dans ce pays et, à la fin de l'année 1621, il se rendit à Leyde pour étudier l'arabe et l'hébreu sous la direction de l'orientaliste Thomas van Erpe (Erpenius), tout en approfondissant ses connaissances en théologie avec André Rivet qui avait épousé la sœur de sa mère. Il acquit aussi la langue syriaque.

De retour en France, après avoir achevé ses études, il retrouva sa mère veuve. Bientôt, en 1624, il fut appelé à occuper la charge de pasteur de

l'église de Caen et il brilla dans son ministère. En 1628, il soutint au château de Caen, une longue dispute avec François Véron, un ancien jésuite devenu séculier, [2] qui courait toutes les églises de France pour porter la controverse. Depuis le 22 septembre jusqu'au 3 octobre, dans neuf séances consécutives, ils disputèrent publiquement de l'intégrité de la version française protestante de la Bible et des imperfections de la Vulgate, sujet qui les mena à de violents débats sur une multitude de sujets : les images, les traditions, l'intercession des saints, les bonnes œuvres, la messe, les prêtres, les nourritures interdites, le célibat, la certitude du salut, l'autorité de la sainte Écriture, l'Église, la primauté de saint Pierre, la puissance des papes, la sainte Vierge, les saints, les reliques, le libre arbitre, les mérites, les vœux, l'abstinence, la justification, le purgatoire, les limbes, les prières pour les morts, le nombre des sacrements, l'eucharistie, etc. [3] André Rivet, l'oncle de Samuel Bochart, louera ce dernier de sa dispute contre Véron «dans laquelle, lui dit-il, vous lui montrâtes qu'il ne savoit rien, ni en Grec, ni en Hébreu, et vous mites [*sic*] un frein à son impudente sophistiquerie, lequel il a tâché de secouer en débitant bien des fables, selon sa coutume, sur ses victoires imaginaires ; mais les gens sages n'y ont pas été trompez, et vous avez découvert sa vanité par votre Réponse [4].» En vérité, chaque partie s'attribua la victoire et publia séparément les actes qui lui étaient favorables. Fait rare qui mérite d'être signalé, le livre de Bochart fut édité en français.

Sa réputation grandit avec ce mémorable débat et s'accrut encore quand il publia, en 1646, sa *Géographie sacrée*, [5] pour laquelle ses amis avaient fait venir spécialement à Caen l'imprimeur réputé Jean Jannon de Sedan [6]. La reine Christine de Suède l'appela à sa cour et, en compagnie de son ami Pierre-Daniel Huet, futur évêque d'Avranches, qui excellait dans la connaissance de l'hébreu, il vint, en 1652, à Stockholm où il fut très bien reçu, et profita de cette occasion pour consulter les treize manuscrits arabes de la bibliothèque royale et faire ample moisson d'informations qui lui serviront dans ses travaux ultérieurs [7].

De nouvelles recherches et d'autres disputes l'attendaient à Caen où une Académie avait été fondée pendant son absence [8]. En 1661, il fut entraîné dans une dispute avec le P. de La Barre, un jésuite, qui accusait les Réformés d'aversion contre les catholiques, parce qu'ils les excluaient de leur communion tandis qu'ils y admettaient les luthériens [9]. Bochart consacra beaucoup de son temps à réfuter par écrit et de vive voix ces attaques [10].

En 1663, on imprima à Londres son *Hierozoïcon* ou histoire des animaux de l'Écriture sainte, qui connut bien d'autres éditions [11].

De son mariage, Samuel Bochart eut une fille dont la santé fragile ne cessa de le tracasser. Le 16 mai 1667, une violente dispute au sujet de médailles anciennes s'éleva entre Bochart et Huet. Depuis quelque temps déjà les deux amis s'envoyaient des lettres peu amènes, Bochart était vieillissant, Huet voulait faire carrière, les affaires religieuses envenimaient le débat.

Au plus fort de la dispute, Bochart fut saisi d'une attaque d'apoplexie foudroyante qui le terrassa [12].

Le *Hierozoïcon* eut un succès immense. Humbold le cite souvent et Cuvier en recommandait la lecture à ses disciples. On sait que Jérôme Juste Scaliger avait donné au monde le mot critique, Bochart l'élargira à celui de «critique sacrée» en proposant sa *Geographia sacra* en 1646, ce que confirmera, quatre ans plus tard, Louis Cappel par sa *Critica sacra*. Le juif Spinoza, le catholique Richard Simon, les protestants Samuel Bochart et Louis Cappel ont étendu à la Bible une critique des textes qui jusqu'alors s'appliquait seulement à la littérature profane [13].

Richard Simon n'a pourtant pas été tendre à l'égard de Samuel Bochart. Il reconnaît qu'il a composé deux grands ouvrages «sous le nom de *Phaleg* et de *De animalibus Scripturae Sacrae*, où il a expliqué un grand nombre de passages de la Bible : mais comme cet auteur est beaucoup étendu, et qu'il semble avoir affecté de paroître plutôt sçavant et homme d'érudition, que judicieux, il seroit à desirer qu'on abregeât ces deux Ouvrages, en retenant seulement ce qui peut être utile pour l'intelligence des Livres Sacrés. Il est vrai que la plupart de ce qui est rapporté tant dans le Phaleg, que dans le Livre des animaux dont il est parlé dans l'Écriture, n'est souvent appuyé que sur des conjectures mais ces sortes de conjectures sont quelquefois utiles, en ce que si vous ne découvrez pas toûjours la vérité, au-moins peut-on se précautionner pour ne pas tomber dans l'erreur : et c'est en quoi le dernier Livre qui traite des animaux dont il est parlé dans l'Écriture, peut beaucoup servir ; car bien qu'on ne sçache pas au vrai les noms d'une bonne partie des animaux dont il est fait mention dans la Bible, il donne quelquefois assez de lumière pour exclure de certains animaux, ausquels ces mêmes noms ne peuvent convenir [14].»

Richard Simon appuyait encore peu de temps après sa réflexion : «À l'égard de Bochard [*sic*], c'est un pur grammairien, un grand faiseur d'étymologies, et dont toute l'érudition consiste à se servir de quelques Dictionnaires [15].» Dans sa préface aux *Opera omnia* de Bochart, éditée en 1692, Étienne Morin répondit à Richard Simon que l'auteur de la *Géographie sacrée* et du *Hierozoïcon* était, de fait, un pur grammairien, mais qui tenait sa science des plus grands d'entre eux et la connaissait jusqu'au bout des doigts, qu'il était le plus expert en étymologie et qu'il avait vu tous les dictionnaires [16]. Sans une série d'auteurs protestants, relevait Jean Le Clerc, «les livres de M. Simon seroient bien maigres et bien decharnez ; car pour ce qui regarde les sources mêmes, on ne croit pas qu'il ait pû, ou qu'il ait voulu se donner la peine des les consulter [17].»

Malgré les remarques acerbes de Richard Simon, considéré sans conteste comme le père de l'exégèse biblique, on doit reconnaître que le *Hierozoïcon* est une œuvre fondamentale. À l'évidence, Samuel Bochart ne possède pas toutes les qualités d'un critique comme Simon, et il est vrai que

ses notations philologiques laissent beaucoup à désirer. «Il voit du phénicien partout, même dans les mots celtiques» [18]. Il n'en demeure pas moins que «c'est certainement le recueil le plus complet des matériaux qu'on pouvait réunir alors sur ce sujet : auteurs grecs, latins, arabes, rabbiniques, il semble n'avoir rien omis. On peut lui reprocher des digressions inutiles, un peu de fatras où le naturaliste à peine à s'y retrouver ; cependant c'est un ouvrage qui conserve une très grande valeur [19].» Ce serait donc exagéré de s'en moquer comme le faisait le *Grand dictionnaire universel du XIX^e^ siècle* de Pierre Larousse en le traitant de journal humoristique.

Le *Hierozoïcon*, œuvre immense, se divise en deux parties. La première traite des animaux en général et des quadrupèdes vivipares et ovipares, la seconde partie s'attache à la description des oiseaux, serpents, insectes, animaux aquatiques et fabuleux.

Les pages qui suivent n'ont pas d'autre prétention que de livrer de manière succincte la méthode et les réflexions de Samuel Bochart en analysant le livre qu'il a intitulé : *Les serpents (De Scripturae animalibus, pars secunda, liber tertius, de serpentibus).* Il contient quatorze chapitres :

1. Preuve qu'*ephe* est la vipère ;
2. La vipère qui mordit l'apôtre Paul et la raison pour laquelle les pharisiens ont été appelés «race de vipères» ;
3. Preuve que *chephir* et *sachal* ne désignent pas seulement des lions, comme on l'admet généralement, mais que ce sont aussi des noms de serpents ;
4. Preuve qu'*achsub* est l'aspic ;
5. Preuve que *pethen* est l'aspic ;
6. L'aspic sourd dont on dit qu'il se bouche l'oreille pour ne pas entendre la voix des charmeurs (Ps 58,5-6) ;
7. Preuve que *tseboa* est un serpent tacheté que les Grecs et les Égyptiens nomment hyène ;
8. Preuve que *tsimmaon* n'est pas la dipsade, comme certains l'ont traduit à la suite de saint Jérôme, mais un lieu aride (Dt 8,15) ;
9. Preuve que *tsepha* ou *tsiphoni* est le *regulus* ou basilic ;
10. Explication de cinq passages de l'Écriture sur le basilic ;
11. Preuve que le mot *kippoz* (Is 34,15) ne signifie pas un hérisson ainsi que le croyaient les Anciens, ni une espèce d'oiseau, comme le pensent des commentateurs plus récents, mais le serpent *acontias* ou *jaculus* ;
12. Preuve que *sephiphon* (Gn 49,17) est le céraste et l'hemorrhoïs ;
13. Preuve que *saraph* est l'hydre et le chersydre, par lesquels les Israélites ont été mordus avant d'être guéris à la vue du serpent d'airain ;
14. Les dragons.

Trois chapitres, le deuxième, le sixième et le dixième, dont la matière présente de longues digressions théologiques n'ont pas été retenus ici et pour des raisons de commodité du lecteur les chapitres concernant les serpents

proprement dits ne reflètent que très brièvement les longs développements de Samuel Bochart.

Le texte concernant les dragons, où l'on a cependant évité les répétitions, suit presque pas à pas le latin de Bochart.

On se défendra bien de voir quelque humour chez cet incroyable érudit, nourri de tous les auteurs, qui donne le vertige, met en doute des fables, mais en accrédite d'autres tout aussi farfelues à nos yeux. Gardons-nous donc de le juger d'avoir pris au pied de la lettre les écrits bibliques et constatons que voici seulement quelques années, Édouard Dhorme, ce grand spécialiste en philologie hébraïque et assyro-babylonienne, renvoyait aux textes des auteurs classiques colligés dans Bochart.

Samuel Bochart a relevé dans la Bible dix espèces [20] de serpents et des dragons.

1. *Ephe*

Ce mot a servi à désigner plusieurs sortes de serpents : l'aspic, que l'on croit probablement à tort correspondre à l'animal régicide qui mordit les seins de Cléopâtre, le basilic, dont on dit qu'il tue par son seul regard, le *prester* ou serpent brûlant, une espèce dont la morsure occasionne une soif ardente et la bouffissure du corps, le dragon, le serpent ailé, le petit serpent, le serpent glabre ou serpent chauve, car il est dépourvu de poils sur la tête à cause de l'abondance de son venin, le *cenchris* qui serait un reptile coloré ou tacheté. Quelques talmudistes ont même assuré que lorsque le caroubier atteint sa septantième année, il donne naissance à deux serpents de cette espèce dont l'un est mâle et l'autre femelle.

Ces interprétations n'ont pas de sens. En effet, les Arabes, dans leur traduction du Nouveau Testament, ont prouvé qu'il s'agissait de la vipère : *alephe* est employé pour traduire le nom du reptile qui s'élança sur la main de l'apôtre Paul (Ac, 28,3) ou pour qualifier les pharisiens de «race de vipères» (Mt 3,7 ; 12,34 ; 23,33 ; Lc 3,7). Ils ont utilisé aussi ce mot dans leurs livres de médecine, comme le *Canon* d'Avicenne, où contre la morsure des vipères, il est prescrit de recourir à l'orcanète, au mouron rouge, à la serpentaire ou au petit dragon, à l'ers, au costum, à la tribule, au vitex, à la bryonne ou couleuvrée et à l'urine de l'homme. Toute cette pharmacopée est empruntée à Dioscoride et à Galien auxquels Avicenne a aussi recours pour prétendre que la graisse de vipère est un remède énergique pour lutter contre la perte de la vue et que la consommation de sa chair est efficace pour soigner la lèpre.

Deux dents seulement, l'une en haut l'autre en bas, apparaissent dans la mâchoire de la vipère mâle, plusieurs chez la femelle dont on reconnaît la

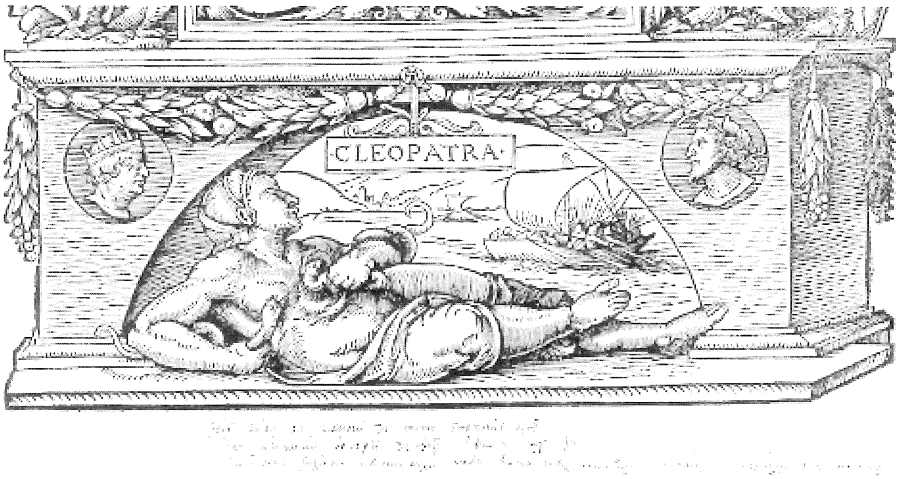

Fig. 1. ***Marque d'imprimeur.*** Pseudo-EGESIPPUS, *Egesippi historiographi... De rebus a Iudeor[um] principibus in obsidione fortiter gestis...*, Cologne, 1525.

morsure en constatant que plus de deux dents se sont plantées dans la partie atteinte. La vipère se caractérise par une tête large, un cou mince, une queue petite et une couleur jaune ou rougeâtre. Galien a constaté que sa chair réchauffe le corps et le dessèche lorsqu'elle est accommodée, comme les anguilles, dans les proportions convenables d'huile, de sel, d'aneth, de poireau et d'eau. On dit aussi qu'elle guérit elle-même sa cécité en mangeant du fenouil. Mais elle ne vit pas mille ans ainsi que d'aucuns l'ont prétendu. Le coït buccal prêté à la vipère doit aussi être rangé au nombre des fables ; ne dit-on pas, en effet, que la femelle, au plus fort de l'acte, coupe la tête ou le sexe du mâle.

Les sifflements de la vipère sont sonores et, quand elle est irritée, on les entend à la distance d'un jet de pierre. Les Italiens l'ont d'ailleurs pour cette raison dénommée *suffilo*. Le sifflement devient plus bruyant encore au moment des douleurs de l'accouchement. Il est toutefois faux que ses petits lui arrachent le ventre en naissant quoique, à la différence des autres serpents, elle soit vivipare.

D'après une théorie arabe, il existe trois sortes de serpents : ceux dont la morsure est rebelle à toute médecine et achève la victime en trois heures ; ceux dont on soigne la morsure par le vomissement et l'absorption de salaisons, mais provoque une mort irrémédiable après trois jours ; ceux dont la morsure n'est pas mortelle d'ordinaire et se traite exclusivement par des remèdes externes et la ligature de la région infectée afin d'éviter la circulation du venin. La vipère entre dans la deuxième sorte.

L'attaque de ce reptile survient à l'improviste. Il surgit du sol, ranimé ou irrité par la chaleur. Une morsure au bras entraîne le plus grand danger, car les veines et les artères y sont plus larges et laissent passer directement le venin au cœur, tandis que si la morsure atteint la poitrine ou les seins, sa gravité est atténuée car les vaisseaux en sont étroits et vont au cœur par des voies détournées. D'ailleurs Cléopâtre voulut être mordue non au sein mais au bras pour mourir plus rapidement comme l'a démontré Jacques Primerose dans son traité intitulé *De vulgi erroribus in medicina libri IV*, publié, pour la première fois, à Amsterdam, en 1639.

2. *Chephir et sachal*

Ces deux noms, *chephir* et *sachal*, sont donnés communément aux lions, mais également aux serpents ainsi qu' à d'autres animaux : par exemple le lion marin est classé parmi les écrevisses de mer, le lion terrestre est le caméléon, un lion tacheté couvert de squames n'est autre, d'après Nicandre, [21] qu'une espèce de serpent, le *cenchris*. *Chephir*, le lionceau, a aussi été traduit par dragon. Bochart ne parvient cependant pas à donner son opinion sur le terme que Dom Calmet assimile à «une sorte d'aspic, ou un lion [22].» Son indécision persiste avec le *sachal*, qu'il définit comme un lion noir, qui représente un serpent noir, mais ne sait si c'est l'aspic, l'hemorrhoïs, la dipsade, le dryine, le dragon, l'hydre ou le chelydre. Il semble néanmoins pencher pour une espèce d'aspic très noire. Pour Dom Calmet, qui n'ignore rien des écrits de Bochart, «il est certain que ce nom Hébreu signifie tout communément un lion noir, comme cet Auteur [Bochart] le montre lui-même [23].»

3. *Achsub*

Le mot *achsub* se traduit par aspic. Les uns l'ont cependant rendu par araignée ou vipère, les autres, les commentateurs rabbiniques, en ont fait l'*eches*, c'est-à-dire le venin du serpent ou une sorte de vipère. On lit même chez certains d'entre eux qu'il s'agit d'une espèce de vipère qui se met à l'abri du soleil sous les ailes éployées d'un oiseau ; lorsque celles-ci retombent l'ombre de la mort se profile. Ils se trompent, car *eches* est un synonyme d'*echis* qui veut dire la vipère mâle.

4. *Pethen*

Pethen est un autre nom de l'aspic, dont le venin, le plus violent de tous, pénètre très rapidement dans tous les centres vitaux. La Septante a tra-

Fig. 2. Les perroquets du Sénégal accrochent leurs nids aux branches des plus hauts arbres, pour se mettre à l'abri des serpents. Alvise CADAMOSTO, *Navigatio ad terras ignotas...*, dans *Novus orbis regionum ac insularum veteribus incognitarum...*, Bâle, 1532.

duit ce mot hébreu par dragon. Selon Aristote, l'aspic mord sans qu'on puisse apporter de remède [24] et Élien le confirme par des témoignages oraux qui lui ont rapporté que la morsure de l'aspic ne peut être soignée et reste donc sans espoir. Et il ajoute que parmi tous ceux qui ont été mordus par un aspic, on n'a pas gardé mémoire de quelqu'un ayant échappé au malheur. Ce serait d'ailleurs pour cette raison, a-t-il entendu dire, que les rois d'Égypte portent des aspics fixés à leurs couronnes : «afin de montrer la force de leur pouvoir [25].»

Pethen, on l'a remarqué, n'est guère éloigné de python, le nom que les poètes grecs ont attribué au dragon abattu par Apollon sur le Parnasse. Or ce n'était pas un dragon, mais un homme cruel au dire d'Éphore, qu'Apollon tua de ses flèches [26]. Il s'agit d'une métaphore où brigand, factieux, voleur a été mué en dragon : ce brigand portrait le nom de Delphynès et non pas de Python [27]. Ajoutons que les ventriloques sont aussi appelés des «Pythons» [28].

5. *Tseboa*

Le *tseboa* est un serpent tacheté nommé hyène par les Grecs et par les Égyptiens. De nombreuses affabulations circulent à propos de cet animal. Un

commentateur juif dit qu'il est constitué par une gouttelette de semence blanche et qu'il revêt trois cent soixante-cinq couleurs différentes, autant que le nombre des jours de l'année solaire. Un autre dit du *bardales* que c'est une vipère qui, les sept premières années, est un mâle que l'on appelle *tseboa* et qui après se change en serpent femelle, nommé *niphreza* on *nephriza*, beaucoup plus méchant que le mâle. *Bardales* et *niphreza* viennent de *pardalis*, léopard, et de *nebros*, faon, jeune cerf. Les Grecs ont donné de tels noms à ces serpents à cause de la variété de leurs couleurs. Oppien rapporte avoir entendu la merveille qui se rapporte aux hyènes tachetées suivant laquelle elles alternent de sexe chaque année [29]. Il est donc certain pour Bochart que *tseboa* désigne à la fois le quadrupède, la hyène, et le serpent hyène ou tacheté.

6. *Tsimmaon*

Selon saint Jérôme, le *tsimmaon* est le serpent nommé *dipsas*, [30] à cause de l'altération qu'il cause par sa morsure : mais Bochart soutient qu'il ne signifie pas un serpent, mais un lieu aride et brûlé [31].

7. *Tsepha ou tsiphoni*

Aquila a traduit *tsepha* ou *tsiphoni* par *basiliscos* et saint Jérôme par *regulus*. Il s'agit donc bien du basilic ; «non ce serpent fabuleux dont on raconte tant de puérilités, écrit Dom Calmet, mais le vrai regulus, ou basilic, qui est un serpent fait comme les autres, mais plus dangereux, et dont le poison est plus subtil [32].»

Le savant abbé de Senones [33] a donné une information de première main sur ce basilic : «On montre, écrit-il, dans quelques boutiques d'Apothicaires de petits serpens morts, que l'on dit être des basilics. C'est une espèce de petit oiseau, à peu près comme un coq, mais sans plumes, ayant la tête élevée, des ailes presque comme la chauve-souris, de grands yeux, et le cou assez court.

Mais les plus habiles des Médecins et des Philosophes modernes traitent de fable tout ce que l'on a dit du basilic, et soutiennent que tout ce que l'on en a dit, est inventé à plaisir ; que personne n'a vu de vrais basilics ; que ceux que l'on montre, et que l'on vend à Venise et ailleurs, ne sont autres que de petites raies, à qui l'on donne par artifice une forme approchante d'un jeune coq, en leur étendant les ailes, et leur formant une petite tête avec des yeux postiches. Et c'est en effet ce que nous avons remarqué dans un prétendu basilic, que l'on nous a montré dans une boutique d'Apothicaire à Paris, et dans une autre chez les PP. Jésuites du Pont-à-Mousson [34].»

La Judée, dit Bochart, n'a pas connu le basilic, mais on le trouvait en Lybie, en Cyrénaïque et surtout en Égypte, où, selon Horus Apollon, les habi-

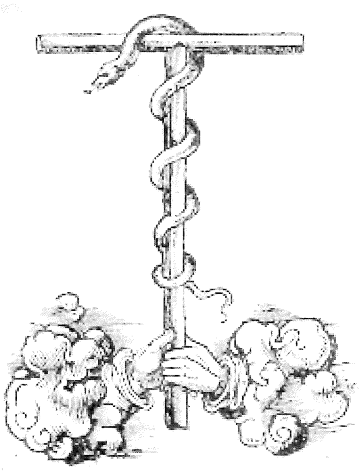

Fig. 3. ***Marque d'imprimeur.*** «Et comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, il faut que le Fils de l'Homme soit élevé» (Jn 3, 14). *Apostolorum et sanctorum conciliorum decreta...*, Paris, 1540.

tants le nommaient *oubaion* et posaient un basilic d'or autour des têtes des dieux. Dans la symbolique égyptienne, le sycophante était représenté par le basilic qui tue par son seul souffle et le temps, par l'image du basilic cachant sa queue sous le reste du corps ; de même un roi très puissant apparaissait sous l'aspect d'un serpent enroulé, la queue dans la gueule, montrant par là qu'il commandait au monde entier.

8. *Kippoz*

Samuel Bochart rejette la traduction de *kippoz* par hérisson, proposée par saint Jérôme et la Septante, puisqu'il est question d'un animal qui pond des œufs, niche, fait éclore et couve sous son ombre (Is 34,15). Quelques traducteurs anciens ont avancé qu'il s'agissait de la tortue ou de la chouette, d'autres, contemporains de Bochart, ont suggéré tour à tour le hérisson, le hibou, le merle, la chouette, le chat-huant et le martinet. Mais notre érudit explore une nouvelle voie, il suit une piste arabe qui lui permet déjà de préciser que l'animal est, écrit-il en français, «propre à sauter, non à dancer [*sic*]», et, en parcourant Avicenne, il découvre le *kipphaza*, c'est-à-dire l'*acontias* ou *jaculus*, un serpent qui s'élance comme un projectile, se déplace avec la rapidité d'un javelot [35] et progresse par bonds et par sauts de dix mètres environ [36]. L'Afrique ne connaît pas de peste plus nuisible que ce serpent dont la morsure cause toutes les horreurs déjà citées à propos de la vipère, mais en plus grave et, de toute manière, irrémédiable si elle blesse au-dessus du ventre [37].

9. *Sephiphon*

Ici, une fois encore, les spécialistes ont laissé vagabonder leur imagination, constate Bochart, quoique tous soient unanimes pour voir dans le *sephiphon* un serpent. Saint Jérôme a reconnu en lui le céraste et les Arabes, pour lesquels ce serpent se distingue parce qu'il est en partie blanc et noir, dangereux et très hostile à l'homme, ont pensé, fort probablement, à l'hémorrhoïs, un animal de couleur sable dont le corps est parsemé de marques noires et blanches. Avicenne a d'ailleurs repris à son compte cette hypothèse de l'hémorrhoïs, une espèce de vipère qui retire le sang par sa morsure.

Les cornes du céraste sont charnues ; ces modestes proéminences ressemblent à des grains d'orge et les pires invraisemblances ont couru à leur sujet : par exemple celle qui voudrait que l'on ait employé leurs cornes pour fabriquer les manches de couteau destinés aux tables des empereurs, car, si la nourriture servie a été empoisonnée, les manches sont mouillés de sueur.

Le *sephiphon* peut aussi bien exprimer le céraste que l'hémorrhoïs ; tous deux sont une espèce de vipère de couleur sable, cornus, et de même longueur. À la différence des autres serpents qui avancent en ligne droite, ils se meuvent en deux temps, de façon irrésolue, en titubant, comme un ivrogne ou un boiteux, d'un côté à l'autre. Cette progression saugrenue, cette flexibilité, cette locomotion instable, s'expliquent par leur épine dorsale cartilagineuse, et non pas osseuse, qui leur a valu le nom de serpent claudiquant ou serpent boiteux.

10. *Saraph*

Le serpent *saraph* est l'image du Christ (Nb 21,9 ; Jn 3,14) et donne son nom aux plus nobles des anges, les séraphins. Il est de plus le seul à voler (Is 14,29 ; 30,6) et il coule son existence dans l'Arabie déserte (Dt 8,15) et en Égypte (Is 30,6). Comme les séraphins que Denys l'Aréopagite et Cyrille d'Alexandrie qualifient de brûlants, car l'un de ces anges purifia les lèvres du prophète Isaïe avec une braise prise sur l'autel (Is 6,6), son nom vient de la brûlure, qu'il soit dû à la couleur de feu du serpent d'airain ou à la spécificité de son souffle et de sa morsure. Ce n'est ni le *prester* ni le *causon* des Grecs, ces serpents dont le premier est cause d'une soif ardente et le second d'une fièvre brûlante, mais, affirme Bochart, il paraît le plus vraisemblable que le *saraph* soit l'hydre ou le chersydre, fort peu différents l'un de l'autre. En effet l'hydre séjournait dans le froid, au temps où l'eau remplissait les lacs, puis celle-ci vint à disparaître sous l'effet de la chaleur, et il dut poursuivre son existence dans la sécheresse, ainsi devint-il chersydre, c'est-à-dire l'hydre vivant dans un lieu sec... Dévoré par la soif dans ces régions chaudes, il acquit un venin beaucoup plus violent et nuisible.

Brûlant sert au mieux pour qualifier le *saraph*, mais il vole aussi comme le prouvent la Bible (Is 30,6) et Hérodote pour qui le serpent ailé d'Égypte a une forme pareille aux hydres [38]. Plusieurs auteurs anciens ont mentionné les serpents d'Arabie qui émergent des marais ; et il n'est venu à l'esprit de personne de ne pas les assimiler aux hydres. On ne s'explique d'ailleurs toujours pas, s'interroge ingénument Bochart, le motif qui a incité Isidore de Séville a les changer en sirènes, peut-être aura-t-il été induit en erreur par un mot arabe mal interprété. Les Anciens n'ont pas propagé, comme on pourrait le croire, au sujet de ce reptile des récits fabuleux et quelques contemporains de Bochart ont prouvé la véracité de leurs assertions par les exemples qui suivent. En France, dans le Bigorre pyrénéen, dit Scaliger, vit une espèce de serpent dont les côtés laissent pendre des cartilages en forme d'ailes et Brodaeus rappelle que l'un d'eux fut tué, en Saintonge, par la houe d'un paysan auquel il s'était attaqué ; il fut offert en cadeau au roi. Cardan soutient qu'il a vu, à Paris, cinq serpents bipèdes avec de petites ailes ; ceux-ci avaient été importés des Indes, pays où Mégasthène, cité par Élien, [39] avait déjà rencontré des reptiles ailés. Évoquant la montagne qui sépare Malabar et Narsinga, Duarte Barbosa note que «là existent des serpents ailés, très venimeux, qui volent. Ils ont la réputation de tuer de leur souffle et de leur regard ceux qui les approchent de trop près.»

Les voyages de Vincent Le Blanc laissent aussi entendre des contes mirifiques, ainsi au lac Chiamay, «d'où sort un grand nombre de grandes et fameuses rivières», s'observent «du costé de Levant de grandes forests et des marescages impenetrables et dangereux pour les serpens d'une grandeur prodigieuse qui y habitent, et qui ont des ailerons comme des chauves-souris, avec lesquelles ils s'eslevent de terre, et vont d'une tres-grande vitesse, se soustenans en volant de la pointe de la queüe, et il s'en trouva une fois une telle quantité qu'ils deserterent presque toute une province, et sans le laict de figuier dont on se servit contre leur venin, il ne fust echappé personne [40].»

Bochart reconnaît que le *saraph* volant a été rangé par les Hébreux parmi les animaux à l'odeur lourde, tel le loup, dont la gueule exhale une puanteur immonde et repoussante. Toutefois le serpent d'airain que Moïse fit dresser dans le désert figurait le *saraph*, à sa vue les Israélites recouvraient la santé.

11. *Les dragons*

1. Les noms des dragons [41]

En hébreu, *thannin* a deux significations : dragon et cétacé. Dans ce dernier cas, il s'agit d'un dragon marin. Parfois *thannin* peut servir à désigner n'importe quel serpent. Ainsi lorsque le bâton de Moïse est changé en *thannin* (Ex 7,9), on doit comprendre en serpent (Ex 4,3 ; 7,15). L'écrivain arabe

Nasrius rapporte dans son *Traité des songes*, qu'une femme rêva qu'elle avait enfanté un serpent et elle mit au monde un orateur célèbre et important parce que *thannin* a aussi une double langue.

Non seulement pour les Hébreux et les Syriens, mais aussi pour les Arabes, *thannin* est un dragon. Les commentaires de l'Apocalypse de Jean utilisent constamment le mot dans ce sens. Chez les Arabes, le dragon est céleste ou terrestre ou marin. Le céleste occupe six constellations et change de place avec les planètes. Le dragon marin, *dracôn thalassios* en grec, «vive» en français, *araneus* en latin, est le poisson marin de Pline [42] signalé par Avicenne [43]. Celui-ci décrit en ces termes le dragon terrestre : «Le plus petit de l'espèce des dragons, comme certains le rapportent, est de cinq coudées ; le plus grand, de trente et au-delà. Il a de grands yeux et de sa mandibule inférieure ressort ce qui ressemble à de la barbe. Ses dents sont nombreuses. On ajoute qu'il s'en découvre beaucoup en Nubie et en Inde, mais les dragons indiens sont plus grands. En Asie, les dragons ioniens n'excèdent pas quatre coudées. Dans les Indes, outre leur grandeur supérieure et ce qui vient d'être relaté au sujet du reste de cette espèce, leurs têtes sont jaune et noire, leurs gueules immenses, des sourcils cachent leurs yeux, des écailles recouvrent leurs cous. Dans chacune de leurs mâchoires sont plantées trois rangées de dents. Nous vîmes, dit Avicenne, un dragon de ce genre dont le cou était entièrement recouvert de poils épais [44].»

Les commentateurs latins ont fréquemment écorché les mots arabes signifiant les dragons, ainsi ils citent un *albedigimon persin* qui, dans le texte arabe, se présente sous les formes *agadarimon* et *alsir* ou *assir*, qui sont censés, d'après Avicenne, appartenir à un genre de dragons. À moins que l'on ne se trompe, le premier nom est construit sur le grec *agathodaimôn* qui fut une épithète de dragon. Philon de Byblos enseigna, comme les Phéniciens et

Fig. 4. ***Dragons ailés.*** Détail de la décoration de la carte hors-texte du *Novus orbis regionum ac insularum veteribus incognitarum...*, Bâle, 1532.

les Égyptiens l'avaient fait jadis, que les dragons et les serpents possédaient quelque chose de divin. C'est ce que rapporte Eusèbe de Césarée dans *La Préparation évangélique* : «Cet animal, les Phéniciens l'appellent *agathodaimôn*, «bon génie», et semblablement les Égyptiens lui donnent le nom de Kneph [45].» Élagabal posséda, à Rome, «des petits dragons égyptiens, que les habitants de ce pays nomment «bons génies» [...] [46].» Sur un passage des Géorgiques montrant que la vipère «épouvantée fuit le ciel», [47] Servius a donné ce commentaire : «qu'elle se complait dans les maisons où sont les agathodaimôns que l'on appelle «Génies» en latin [48].» Lucain, en faisant allusion aux dragons, souligne ce caractère divin : «Vous aussi qui, sur toutes les terres, rampez en dieux inoffensifs [49].»

Sur le mot arabe *sir*, Isidore de Séville a construit *sirena* ou mieux *siren* : «en Arabie, écrit-il, les sirènes sont des serpents avec des ailes [50].» Jérôme et Eucher décrivent les sirènes comme des démons, des monstres ou des grands dragons qui ont une crête et volent [51]. Leur description est meilleure que celle des poètes et n'a rien de commun avec elle. Dans l'esprit des Pères, *siren* est une espèce de dragon qu'à plusieurs reprises la version grecque de la Bible a utilisé pour traduire *thannin* (Jb 30,29 ; Is 34,13 et 43,20). C'est ainsi qu'est né le mot arabe *sir* pour signifier dragon.

2. Le gigantisme des dragons

Les dragons diffèrent des serpents par leur gigantisme principalement. Un adage grec dit : «Le serpent ne deviendra pas un dragon s'il n'a pas mangé un serpent.» Saint Augustin confirme que «les dragons sont des animaux énormes : les plus grands ne sont pas sur terre [mais on les trouve dans l'eau, sous terre ou dans les airs] [52].» Il n'est guère aisé d'estimer la taille qu'ils peuvent atteindre, car les Anciens ont laissé courir leur imagination sur ce sujet. Pline, citant Juba, rapporte que chez les Asachéens d'Éthiopie se reproduisent des dragons de vingt coudées qui ont une crête [53]. Aetius et Avicenne estiment qu'ils grandissent de cinq coudées jusqu'à trente. En Phrygie, d'après Élien [54], ils atteignent dix orgyies (dix brasses), l'orgyie valant trois coudées d'après Heschius et Eustathe [55]. Selon Pausanias, autour d'Épidaure vivent des gros serpents d'une taille de trente coudées, originaires de l'Inde et de la Lybie [56]. Philostrate relate que parmi les espèces de dragons vivant en Inde, ceux des marais sont paresseux et ont une longueur de trente coudées [57]. Une mesure identique a été attribuée au dragon d'Égypte qui fut amené vif à Alexandrie, auprès de Ptolémée Philadelphe [58]. Par erreur, Tzetzès l'a agrandit à trente-cinq coudées [59]. Agatharchidès et Artémidore [60] décrivent aussi des dragons de trente coudées. Ils sont plus grands que les taureaux et les éléphants. Bochart conclut qu'on doit tenir pour vrai les témoignages des Anciens, les dragons de trente coudées ou de quarante-cinq pieds [61] ont bel et bien existé.

Fig. 5. ***Marque d'imprimeur.*** Giovanni TARCAGNOTA, *Delle historie del mondo...*, Venise, 1606.

Ce qui suit dépasse l'entendement. D'après Élien, un auteur du nom d'Alexandre rapporte dans le *Périple de la mer Rouge* qu'il a vu des serpents de quarante coudées de long dont la largeur et la grosseur étaient en proportion [62]. En Orient, autour du méridien, écrit Philostorge, existent des dragons aussi volumineux que des poutres et longs de quinze brasses, soit quarante-cinq coudées, dont il vit les peaux amenées à Rome [63]. Suétone raconte qu'Auguste fit montrer en spectacle dans le cirque un serpent de cinquante coudées [64]. De même sous Auguste encore, Dion Cassius rappelle qu'il a vu, en Étrurie, un dragon à deux têtes, long de quatre-vingt cinq pieds qui, alors qu'il se livrait à des destructions, fut frappé par la foudre [65]. Une relation de Posidonius, reprise par Strabon, atteste qu'au champ de Macra en Cœlé-Syrie, l'on vit un dragon mort de la longueur d'un plèthre (cent pieds) et d'une grosseur telle que les cavaliers, de quelque position qu'ils occupaient, ne pouvaient se voir les uns les autres ; l'ouverture de sa gueule était si large qu'elle laissait le passage à un homme à cheval et les écailles de sa dépouille étaient toutes plus grandes qu'un bouclier [66]. On connaît encore le fameux dragon de cent-vingts pieds qui, ainsi que le rapporte Régulus, fut trouvé, en train de séjourner, non loin d'Utique sur la rivière nommée Bagrada. Pris

d'assaut par une troupe armée d'arcs et de javelots, il ne fut vaincu enfin, comme une ville, qu'à l'aide de balistes et de machines de jet. Sa peau et sa mâchoire furent conservées à Rome dans un temple jusqu'à la bataille de Numance. Ce haut fait est connu grâce à Tubéron, d'après Aulu-Gelle [67], à Tite Live, suivant Valère Maxime [68], enfin à Pline [69] et Orose [70]. Les reptiles décrits jusqu'ici sont énormes, mais leur masse est largement dépassée par celle des dragons d'Éthiopie et de l'Inde. Élien attribue aux dragons éthiopiens trente brasses, soit nonante coudées ou cent trente-cinq pieds. Certains rapportèrent publiquement en avoir vu de cent coudées, soit cent cinquante pieds. Mais leur bonne foi est suspecte comme le remarque Diodore : «En effet, quand certains avancent qu'ils en ont vu de cent coudées de long, ils seraient à juste titre soupçonnés de mensonges, non seulement par nous-mêmes, mais aussi par tout un chacun ; ils ajoutent à ce conte tout à fait incroyable des détails bien plus étonnants, disant que, dans cette région de plaines, quand les plus grands de ces animaux se lovent, ils forment de leurs anneaux enroulés les uns sur les autres des amas qui, vus de loin, ressemblent à une colline [...]. Donc, pour la taille des animaux en question, personne ne donnerait facilement son accord [...] [71].» Au sujet des dragons indiens, Élien conte cette histoire : «En Inde, Alexandre fut mis en présence d'un serpent vivant dans une caverne. Les Indiens, qui le considéraient comme un animal sacré et l'honoraient avec une profonde révérence superstitieuse, lui demandèrent de ne permettre à personne de s'attaquer au serpent. Ce qu'il leur accorda. L'armée, en passant devant la caverne, fit du bruit et effraya le serpent qui se mit à siffler et à souffler si violemment que tous furent saisis d'effroi et stupéfiés. On racontait que le dragon mesurait septante coudées bien qu'il ne fut pas visible sur toute sa longueur, car sa tête seule sortait de son antre. Ses yeux, disait-on aussi, avaient la dimension d'un grand bouclier macédonien rond [72].» Ceci est peu de chose en regard de ce qu'Élien relate peu après : «Onésicrite d'Astypalée dit qu'à l'époque de l'expédition d'Alexandre, il y avait en Inde deux serpents qui avaient été capturés par Abisarer l'Indien ; l'un mesurait cent quarante coudées (deux-cents dix pieds) et l'autre quatre-vingts (cent-vingts pieds). Alexandre aspirait fort à les voir.» Tzetzès ne met pas cette assertion en doute [73]. Plus clairvoyant, Strabon la dément avec ce commentaire : «Dans les montagnes se trouve le pays d'Abisas qui, au dire de ses ambassadeurs, gardait deux énormes serpents, l'un mesurant quatre-vingts coudées et l'autre cent quarante. Onésicrite rapporte cette histoire et l'on peut dire de lui qu'il n'était pas seulement le pilote-chef d'Alexandre mais aussi le champion des inventions les plus incroyables [74].» Ce n'est pas encore la fin des extravagances. En effet, elles peuvent paraître assez légères en regard de celle que l'on doit à un roi voisin d'Abisas, nommé Taxile, qui aurait montré à Alexandre un dragon de cinq plèthres (cinq cents pieds). Voici ce qu'écrit à ce sujet Maxime de Tyr : «Taxile montra à Alexandre un animal d'une grandeur au-dessus de toutes les proportions de la nature, que les Indiens regardaient comme la représentation

de Bacchus, et auquel ils offraient des sacrifices. C'était un dragon d'une longueur de cinq plèthres [75].» Les Grecs sont d'une modestie infinie si on les compare aux Arabes dont l'un assure avoir vu chez Damiri un dragon d'une longueur de près de deux parasanges (huit mille pas) [soit douze mille mètres] de couleur léopard, couvert d'écailles de poissons, pourvu de grandes coquilles, et affublé d'une tête humaine atteignant la hauteur de la plus haute colline.

3. Pattes, crêtes et ailes des dragons

La confusion la plus totale entoure la conformation des dragons et l'on ne compte plus ceux qui leur attribue des pattes, des crêtes et des ailes. L'existence des pattes de dragons est relevée chez Paul Jove : «Les habitants du royaume de Georgiane affirment que dans leurs vallées rampent sur le sol des dragons ailés munis de pattes d'oie [76].» Scaliger, repris par Gesner, remarque que «toutes les espèces de dragons ont des pattes». Juba, d'après Pline, on l'a vu plus haut, en dépeint qui ont une crête. Ovide écrit : «Elle [Harmonie] caresse le cou glissant du dragon couronné d'une crête [77].» Et il note aussi à propos du dragon, gardien de la toison d'or, qu'il est «remarquable par sa crête et ses trois langues [78].» Philostrate s'interroge : «On dit que le dragon du bois sacré de Némée avait une crête, une particularité que l'on n'a pu vérifier chez les dragons des marais [79].» À l'égard du dragon des montagnes, il ajoute : «Ceux-ci, lorsqu'ils sont jeunes, ont une crête de taille modeste, mais au fur et à mesure qu'ils atteignent leur plein développement, elle grandit avec eux et présente une hauteur considérable ; à ce moment aussi, leur corps prend une couleur rouge et leur échine revêt l'aspect de dents de scie, [...] et de leurs crêtes, qui sont toutes d'un rouge éclatant, brille un feu plus lumineux qu'une torche [80].» Pour Élien, «le dragon mâle a une crête et une barbe dense [81].» Jérôme traduit *thannin* par d'immenses dragons volants (dans Is 13,22) et Isidore reconnaît l'existence d'un dragon avec une crête, dont la gueule est petite [82].

Plusieurs pensent qu'il y a des dragons volants. Lucain avance : «Vous [les dragons] y fendez avec des ailes les hautes régions de l'air [83].» Saint Jérôme note qu'ils avaient une crête et volaient, saint Augustin qu'ils s'élevaient dans les airs [84], Jove qu'il s'en trouve dans les vallées du royaume de Georgiane, Scaliger que certaines espèces de dragons ont des ailes. Cette dernière phrase paraît bien se rapporter à l'Apocalypse (12,7), au combat de Michel avec le dragon mystique soutenu au plus haut du ciel par ses ailes.

Bochart pense qu'il n'y a rien de vrai dans cette description. Pas un auteur ancien n'a donné des pattes au dragon, saint Augustin proclame que le dragon passe pour être un animal dépourvu de pattes : «Les dragons sans pattes, dit-il, se reposent dans les grottes et volent dans les airs [85].» Leur manière de se mouvoir est qualifiée par le terme ramper, comme dans ces vers de Lucain : «Vous aussi, qui, dans toutes nos campagnes, rampez en

dieux inoffensifs, dragons étincelants des reflets de l'or, l'ardente Afrique vous rend mortels [86].» De fait, le dragon est cette espèce de serpent auquel Dieu ordonna de ramper sur le ventre (Gn 3,14). En matière de crêtes de dragons, Pline n'a eu que moquerie : «Celui qui a vu des crêtes au dragon n'est pas encore né [87].» Il se demande d'ailleurs comment Juba a pu en voir [88]. Sur le chapitre des ailes enfin, personne ne pourra se mettre facilement dans l'esprit qu'une masse aussi volumineuse puisse se soulever. Ni les philosophes ni les historiens dignes de confiance n'ont jamais rien dit de pareil, car le texte de Strabon où des ailes sont attribuées aux dragons d'Inde et de Lybie, provient de la version de Xylandre [89]. Or le texte grec contient une autre leçon : en effet, au lieu de *ptera*, des ailes, on lit *poa,* l'herbe, et le texte se présente comme suit : «Les serpents de l'Inde et de la Lybie, sur le dos desquels on voit soi-disant l'herbe pousser, sont bien autrement fabuleux [90].» Iphicrate, que reprend Strabon, a relevé, lui-aussi, l'existence «de serpents énormes à qui l'herbe pousse sur le dos [91].» Ainsi l'argumentation qui est développée à partir des dragons mystiques ne tient pas face au dragon naturel.

Il est vrai qu'on ne lit nullement que ce dragon mystique fut ailé : «Mais les deux ailes du grand aigle furent données à la femme, afin qu'elle s'envolât dans le désert en son lieu [...]. Alors le serpent vomit de sa bouche, derrière la femme, de l'eau comme un fleuve (Ap, 12,14-15).» Ceci est à rapprocher du combat entre l'aigle et le dragon dont parle Nicandre : «Mais comme l'aigle plane autour, le serpent, en se contorsionnant, le poursuit sans cesse, l'observant d'un regard oblique de ses yeux menaçants [92].» Le dragon en effet ne peut atteindre l'aigle dans les airs.

4. Le dragon ailé dans la mythologie et la poésie des Anciens

Aussi ne voit-on nullement d'où a pu naître dans le peuple cette opinion que les dragons étaient ailés, à moins d'en rendre responsables les mythologues et les poètes, qui, avec les peintres, ont toujours eu une grande puissance d'imagination. Le char de Cérès est attelé de dragons ailés ; dans les poèmes orphiques [93] et chez Ovide «la déesse de la fertilité attelle à son char deux serpents, les oblige à recevoir un frein dans leur bouche, puis elle s'élance dans les airs, entre le ciel et la terre [94]». Dans *Les Fastes*, on lit : «La déesse attelle à son char deux serpents soumis au frein et traverse à sec la plaine de la mer [95]», et plus loin : «[...] Céres rejoint l'attelage des dragons et se laisse emporter sur un char ailé [96].» Claudien : «[...] guidant les membres sinueux / De ses dragons : ceux-ci impriment un trait vif à travers la nuée / Et imprègnent leurs mors de venins adoucis [97].»

Chez Ovide, Triptolème emmené sur son char en Scythie dit au roi Syncos : «Je n'ai point traversé les eaux sur un navire, ni la terre à pied, je me suis frayé un chemin dans les airs [98].» Dans le poème orphique : «Navigant dans l'air avec son char, il fouettait les dos tachetés des dragons porteurs d'épis [99].» Chez Nonnos : Triptolème «qui, fouettant le dos mou-

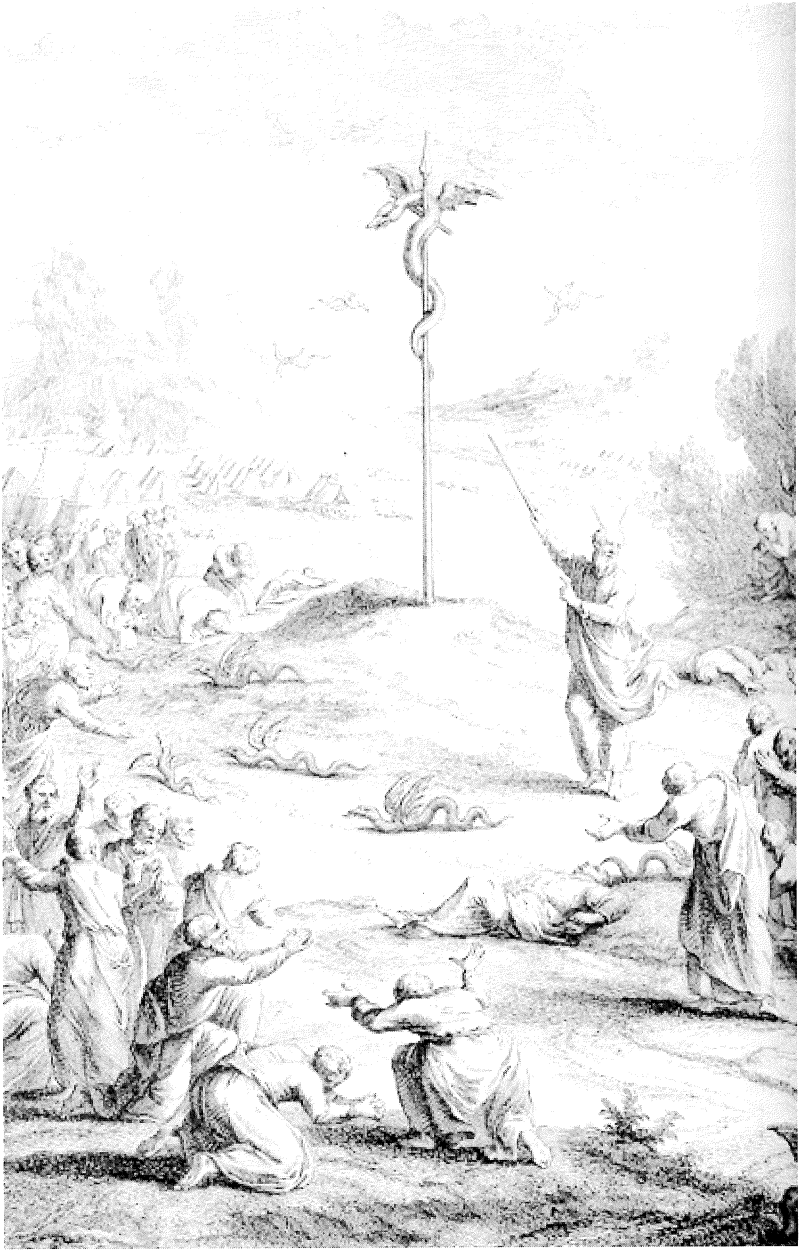

Fig. 6. ***Le serpent d'airain.*** Dom Augustin CALMET, *Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible...*, t. 3, Paris, 1730.

cheté des dragons attelés au char de gerbes de Cérès, les mena par les airs [100].» On sait, en effet, que Cérès envoya Triptolème à travers le monde sur un char attelé de dragons ailés pour apprendre aux hommes à se servir des semences.

Hygin [101] aussi conte la légende de Triptolème ainsi que Servius [102] dans son commentaire des *Géorgiques*, Cornutus dans son traité *De la nature des Dieux* et bien d'autres. On ne s'étendra pas sur l'histoire de Médée qui obtint son char de son père le Soleil [103]. Ovide la reprend en ces termes : «Ce n'est pas en vain que, traîné par l'encolure de dragons ailés, ce char est là près de moi.» Près d'elle en effet était un char descendu des cieux. Elle y monte et, après avoir caressé le cou des serpents soumis au frein, elle agite de ses mains les rênes légères ; aussitôt elle est emportée dans les airs [104].«Puis il continue : «Si les serpents ailés ne l'avaient emportée dans les airs, elle n'aurait pas évité le châtiment [...] [105]. Enfin elle atteint avec ses serpents ailés Éphyre qu'arrose Pirène [...] [106]. Emportée par ses dragons, présents du Titan, elle pénètre dans la citadelle de Pallas [107].» Durant le voyage sur le char de son père, Circé emmena sa sœur en Occident, sur la côte Tyrrhénienne, et installa sa demeure au Mont Circé, au cap du Latium [108]. Valerius Flaccus a mentionné également Circé et a montré comment elle fut emportée par des dragons ailés [109] : «Circé, te voilà donc enfin, cruelle, rendue aux tiens, pourquoi as-tu fui d'ici dans un attelage de deux dragons ? [110]»

5. Les bateaux appelés dragons

Les Anciens nous apprennent que les vaisseaux ont été appelés dragons. On tient cela notamment de Philocore comme le rapporte Eusèbe de Césarée : «À l'époque du roi d'Éleusis Celeus, contemporain de Triptolème, Philocore dit que l'on avait distribué aux villes du froment apporté dans un long navire et, comme ce bâtiment devait avoir quelque ressemblance avec un serpent ailé, on le qualifia de dragon [111].» Remarquons que l'on peut lui avoir donné ce nom à cause du dragon qui ornait ce navire ; c'est ainsi qu'on lit dans Plutarque que le pirate Chimarrus, un homme de guerre brutal et assoiffé de sang, qui fut tué par Bellérophon, commandait une flotte et lui-même «naviguait sur un bateau orné d'un lion à la proue et d'un serpent à la poupe [112].» De même Euripide parle de cinquante navires décorés d'emblèmes représentant Cadmos tenant un dragon d'or [113].

6. Rejet des affabulation mythologiques

Il faut noter en outre que dans les fables, ceux qui sont transportés par des dragons ne mettent jamais le pied dans la mer. On le voit avec Cérès, qui après avoir parcouru sans dragons toute la Sicile à la recherche de Proserpine, parvient au littoral de l'île et là, dit Ovide : «Dès qu'elle est arrivée, la déesse attelle à son char deux serpents soumis au frein et traverse à sec la plaine

de la mer [114].» Circé est transportée dans le char tiré par les dragons de Colchide en Italie sur le promontoire qui porte son nom ; Médée, ses enfants tués, quitte Corinthe pour Athènes ; Triptolème est enlevé d'Athènes à Patras, une ville maritime d'Achaïe, c'est là qu'Anthéas, le fils d'Eumèle, à l'exemple de Triptolème, osa atteler des dragons et mourut en tombant du char ; ceci veut dire qu'il fit naufrage car il n'avait pas d'expérience. Son histoire est relatée par Pausanias [115]. Lucien à son tour rejette l'affabulation et se moque des poètes : «On reconnaît que seul un Coroïbos [116] ou un Margitès [117] [c'est-à-dire des fous] peuvent croire que Triptolème a chevauché par les airs sur des dragons ailés [118].» Saint Augustin, dans les *Soliloques*, repousse catégoriquement que Médée ait volé sur un char attelé à des serpents ailés ; on n'a jamais pu réaliser une chose semblable qui est tout à fait impossible [119].

7. Caractéristiques des dragons

Diverses caractéristiques permettent de distinguer les dragons des autres serpents. Leur taille immense d'abord, la barbe jaune sous le menton ensuite, comme en témoigne Nicandre [120], avec une crête et une barbe épaisse enchérit Élien [121]. Avicenne mentionne sous le menton un renflement pareil à une barbe. Philostrate ne les voit pas tous barbus, mais seulement une certaine espèce [122]. En troisième lieu, leur gueule contient trois rangées de dents, au-dessus et au-dessous [123]. Avicenne leur a compté trois dents en haut et trois en bas, mais peut-être a-t-il omis le mot rangée. La quatrième observation a trait a la variété de sa couleur : Aetius pense que les uns sont noirs, les autres roux, le reste couleur de cendre ; Avicenne qu'ils ont la gueule jaune et noire. Nicandre l'a évoqué bien avant eux : «Décris de manière habile le dragon jaune et noir [124].» Cependant la plupart les représentent, ce qui revient à peu près au même, de couleur fauve ou jaune ou dorée ou rousse.

Lucain a écrit : «Rampez, dragons étincelants des reflets de l'or» et Pausanias : «Les dragons, y compris ceux d'une couleur jaunâtre, sont tenus pour sacrés en l'honneur d'Asclepios [125].» Philostrate ajoute à propos des dragons barbus au dos en forme de scie qu'ils «portent le cou haut tandis que leurs écailles brillent comme de l'argent [126].» À ses yeux, ils domineraient leurs congénères. L'auteur de l'Iliade n'est pas en reste : «Alors apparut un terrible présage, un dragon au dos rutilant [127].» Ni celui de l'Apocalypse (12,1-3) : «Un grand signe apparut dans le ciel [...]. Un second signe apparut : c'était un grand dragon rouge-feu» ce qui désigne sans aucun doute le démon, qui est couleur de sang et «meurtier depuis le commencement (Jn 8,44).» Dans la traduction syriaque, il devient «le dragon enflammé» et dans l'arabe «couleur de feu.»

Les uns pensent que la gueule du dragon est petite et les autres qu'elle est grande. Solin penche pour la première opinion : «la bouche des dragons est petite et ne s'ouvre pas pour mordre.» À ce point d'ailleurs qu'ils occasionnent plus de dommage par les coups qu'ils donnent de la queue que par

leurs morsures. Isidore de Séville suit le même raisonnement : «sa gueule est petite, il fait passer son souffle et sort sa langue par des canaux étroits. Sa force ne réside pas dans ses dents, mais dans sa queue dont les coups font plus de mal [128].» Aetius est d'un avis contraire : «leurs gueules s'ouvrent profondément» ainsi qu'Avicenne pour lequel «elles sont à vrai dire énormes.» Posidonius a donné le ton en parlant, comme on l'a vu plus haut, du dragon de la plaine de Macra en Cœlé-Syrie dont la gueule engloutissait le cheval et le cavalier [129]. Un peu comme ceux dont Mégasthène écrit que dans l'Inde ils atteignent une taille assez grande pour avaler des cerfs et des taureaux tout entiers [130].» Ceci cadre parfaitement avec Jérémie qui n'aurait pas dit «Nabuchodonosor m'a engloutie comme un dragon», si la gueule de celui-ci avait été minuscule et inoffensive (Jér 51,34).

Ce prophète a aussi très justement comparé les dragons aux onagres qui tombent d'épuisement par manque de fourrage : «Les onagres s'arrêtent sur les rochers ils aspirent l'air comme des dragons (Jér 14,6).» Les dragons n'aspirent cependant pas l'air seulement, mais aussi les oiseaux qui volent au-dessus d'eux. Pomponius Mela a écrit : «Alentour du fleuve Rhyndacus naissent d'énormes serpents qui ne sont pas seulement extraordinaires par leur grandeur, mais pour la raison suivante aussi : trouvant dans le lit du fleuve un refuge contre l'ardeur du soleil, ils apparaissent à la surface, la gueule béante, et avalent les oiseaux qui passent au-dessus d'eux, aussi haut et aussi rapide que soit leur vol [131].» Pline utilise des termes à peu près identiques

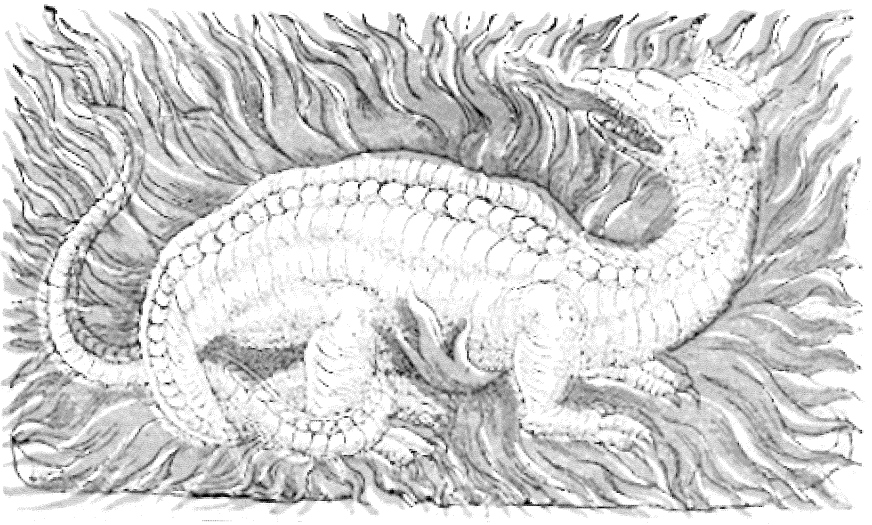

Fig. 7. ***Marque d'imprimeur.*** Nicolas de TUDESCHIS, *Abbatis Panormitani, In tertium decretalium librum intepretationes...*, Lyon, 1547.

puisés chez Métrodore [132]. Élien brosse quelques détails supplémentaires : «Et sur les rives du Rhyndacus, tout en appuyant au sol une partie de leur corps, ils dressent tout le reste et, étendant avec fermeté et en silence leur cou, ils ouvrent leur bouche et attirent les oiseaux par leur respiration comme si c'était un charme. Les oiseaux aspirés par le dragon descendent avec toutes leurs plumes dans son estomac [133].» Dans *La couronne du soldat*, Tertullien fait allusion à la manière dont le monstre se nourrit : «Le dragon terrestre ne laisse pas d'attirer les oiseaux de fort loin par son haleine afin de les avaler [134].»

Les plus anciens commentateurs hébreux ont longuement étudié ces dragons se tenant debout, la gueule grande ouverte et soufflant vers le ciel, et les ont interprétés comme la longue plainte à Dieu, accompagnée de soupirs et de gémissements, sur le sort qui a été réservé à ceux qui ont été abandonnés dans des endroits déserts et sauvages car, haïs par tous, ils traînent péniblement une longue et misérable vie [135]. Ils ont certainement pensé aux sifflements horribles des dragons qui retentissent dans les déserts. On se souvient de ce que dit Élien d'un dragon en Inde : «Il poussa un souffle et un sifflement si puissants qu'il terrorisa tout le monde et jeta le désordre dans les troupes d'Alexandre [136].» Cet auteur évoque encore le dragon de Chio dont les habitants redoutaient avec horreur le sifflement [137].

8. Le venin du dragon

Beaucoup nient que le dragon ait du venin [138]. Sa morsure cause peu de souffrance, estime Nicandre, et même s'il est en colère sa piqûre est légère comme celle d'une souris qui grignote [139]. Moïse pense autrement : «Leur vin est un venin de dragon» (Dt 32,23) ainsi que le *Livre de la Sagesse* : «Mais vos enfants, même les dents empoisonnées des dragons n'ont pu les vaincre (Sg 16,10).» [140] Comment concilier ces divergences relatives au venin du dragon ?

Cela n'est pas difficile. Il est vrai qu'en Grèce les dragons dont Nicandre et d'autres parlent sont dépourvus de venin, mais on sait qu'ils mangent des herbes nuisibles qui rendent leurs morsures plus dangereuses et on peut invoquer les témoignages d'Homère : «Tel un dragon des montagnes, sur son trou, attend l'homme, il s'est repu de poisons malfaisants» [141] et d'Élien : «Quand ils ont l'intention de se mettre en chasse d'un homme ou d'un animal, ils mangent des racines empoisonnées [142].» D'après Eustathe, les uns présument que «le dragon, en mangeant des fourmis et des cantharides, se remplit de venin et devient enragé» et d'autres pensent «que sa bile s'irrite parce qu'il se nourrit d'une herbe qui incite à la colère [143].» Mais en Afrique et en Arabie, il ne se prête pas à de telles habitudes alimentaires puisqu'il possède un venin mortel. Que l'on se rapporte une fois encore à ces vers de Lucain : «Vous aussi qui sur toutes les terres rampez [...].»

Héliodore montre que les soldats du pays du cinnamone, l'Éthiopie, harcelaient l'ennemi «avec des flèches, petites mais empoisonnées par du venin de dragon, qui provoquaient une mort rapide [144].» Prudence dépeint les Jébuséens brûlant d'aller au combat : «leurs traits dorés, trempés dans le sang du dragon, brillent d'un éclat mortel [145].» Apollinaire dans son commentaire sur le psaume 73 : «Tu as brisé dans les flots les têtes des dragons qui lançaient leur venin [146]» et dans celui sur le psaume 90 : «Tu fouleras au pied le dragon venimeux et le lion [147]», et Léon l'Africain : «Les dragons de l'Atlantique regorgent de venin ; si par hasard ils touchent ou mordent quelqu'un, ils affaiblissent et paralysent sa chair.» Mais le venin des serpents d'Afrique et de Numidie est plus meurtrier que celui des reptiles des autres régions. Ce que confirment les vers d'Horace : «Toi dont le cœur est aussi cruel que les serpents maures [148]» et «Comme si Canidie [la sorcière] avait soufflé sur eux, plus dangereuse que les serpents d'Afrique [149].»

Personne n'ignore que les serpents apprécient le vin. C'est Aristote qui l'enseigne : «Les serpents ont même un faible pour le vin : aussi chasse-t-on parfois les vipères en mettant du vin dans des récipients qu'on dépose dans les trous des murs. On n'a plus qu'à les prendre quand elles sont ivres [150].» Pline abonde dans son sens : «Les serpents, à l'occasion, sont très friands de vin [151].» Mais que le vin rende plus aigre et plus violent le venin des serpents et des dragons, c'est la paraphrase de Jonathan sur les paroles de Moïse qui l'exprime le mieux : «Voilà ! tel est le venin des dragons lorsqu'ils sont imbibés de vin, ainsi sera le fiel du calice dont ils boiront au jour de leur châtiment.»

9. Le dragon solitaire

«Le dragon recherche les lieux tranquilles plutôt que les villes» écrit Élien [152]. Plutarque a démontré nettement que ceux qui prétendaient que Delphes avait été désertée parce qu'un dragon était venu y vivre avaient tort, «car c'est la solitude qui avait attiré la bête, et non pas la bête qui avait créé la solitude [153].» Pour cette raison, les prophètes ont prédit que toutes les villes les plus peuplées deviendraient les demeures des dragons [154], paroles par lesquelles ils les menaçaient d'une désolation extrême. Aquila a donc traduit correctement par «tu nous broyas dans un endroit inhabité», l'hébreu «tu nous broyas au séjour des dragons (Ps 43,20).»

Souvent les dragons vivent dans des lieux arides, il leur advient cependant, lorsque les circonstances le permettent, de s'installer dans les vallées irriguées. C'est pourquoi ce qui est vrai seulement pour les dragons réels le deviendra aussi pour les dragons mystiques, c'est-à-dire les personnes éloignées de la connaissance du vrai Dieu, mais qui y seront appelées au temps fixé, ainsi que l'a prophétisé Isaïe en disant : «Les dragons rendront gloire à Dieu lorsqu'il mettra les eaux dans le désert et les fleuves dans la solitude (Is 43,20).» On dit aussi que la Fontaine du Dragon (Ne 2,13) près de

Jérusalem semble avoir été le séjour d'un dragon solitaire quand le lieu était désert. Pausanias décrit la fontaine près de l'Isménus, que Mars fit garder par un dragon [155] et Philostrate observe qu'Homère avait estimé qu'un dragon vivait près de la source à Aulis [156]. Cela est bien plus vraisemblable que la conjecture de Jean-Baptiste Villalpand pour qui cette modeste source nourrissait les grands poissons appelés en hébreu *thannim,* cétacés. En outre, la fontaine de Siloé (Is 8,6) aurait tiré son nom d'un serpent lent et traînant, qui a cependant été traduit en grec par fontaine des figuiers et en syriaque, par fontaine des collines.

10. L'antique serpent, le Diable, Satan

Le Diable est appelé «le grand dragon» et «l'antique serpent» (Ap 12,9) ce qui revient presque au même. Suivant la tradition, les serpents ne deviennent des dragons qu'après un grand nombre d'années. De plus, dragon ne sert pas à désigner n'importe quel démon, mais celui qui séduisit Ève. Le plus grand nombre de gens estiment qu'il est le prince des démons, son nom de dragon signifie qu'il s'élève au-dessus des démons comme le grand dragon émerge du commun des serpents. Philon le Juif appelle aussi démon celui qui, en usant de la voix humaine et de la ruse, a trompé la femme [157].

Enfin rien n'est plus haïssable à l'homme que le serpent et c'est pour cette raison principalement qu'on le fuit. Théophraste, en se référant aux caractères doubles et artificieux, conseille de s'en garder plus que des vipères [158]. Théocrite fait dire à une Syracusaine que le cheval est, avec le froid serpent, sa terreur depuis l'enfance [159] et Plaute prête ces mots à un de ses personnages : «[...] ta femme est à la campagne, ta femme tu sais bien, que tu détestes autant qu'une vipère [160].» Horace écrit : «il se gardera plus que d'un chien et que d'un serpent [161].»

Que conclure sinon que l'hostilité a été mise entre la race des démons et celle des hommes ? (Gn 3,15)

En résumé, les dragons se présentent comme des animaux célestes, terrestres et marins dont la taille varie fort ; les plus petits ne dépassent pas cinq coudées (2,20 m) et les plus grands trente (13,30 m). Si l'on ajoute fois à certains récits, il s'en voyait de bien plus énormes à Rome et en Étrurie à l'époque d'Auguste, de même qu'à Bagrada en Afrique, en Cœlé-Syrie, en Éthiopie et en Inde. Dans ce dernier pays, on aurait repéré deux dragons gigantesques, l'un de quatre-vingts pieds (26 m) et l'autre de cent quarante (45,5 m). On parle aussi d'un monstre de cinq plèthres (154 m).Un Arabe en a décrit un de deux parasanges (12 km). De fausses allégations attribuent aux dragons deux pattes, une crête et des ailes. Des poètes se sont plus à chanter les dragons ailés qui emportaient Cérès, Triptolème, Médée et Circé. En revanche on doit tenir pour vrai qu'ils ont servis d'emblèmes à des vaisseaux.

Les dragons diffèrent des serpents par une série de particularités : la taille immense, la barbe et l'estomac, trois rangées de dents, la couleur, noire,

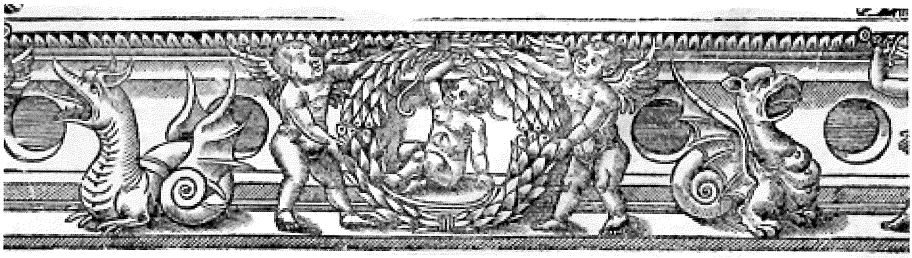

Fig. 8. ***Bandeau.*** Nicolas de TUDESCHIS, *Panormitani tertia super secundo decretalium commentaria*, Lyon, 1531.

rouge ou de cendre, l'ouverture incroyable de leur mâchoire, la respiration avec laquelle ils n'avalent pas seulement l'air, mais aussi les oiseaux qui osent les survoler, le sifflement terrible et même lugubre dont ils tirent probablement leur nom de *thannin*. À la différence des dragons d'Afrique, d'Éthiopie et d'Arabie, ceux de Grèce sont dépourvus de venin. Le goût de leur venin contient plus d'âcreté que l'absorption de vin. Enfin ils vivent au calme dans les vastes solitudes.

Notes

[1] Il eut toutefois à se plaindre de la prononciation désagréable de la langue latine par les Anglais, car cette langue est tout à fait commune aux docteurs de toutes les nations, mais elle se comprend à peine dans la bouche des Anglais et ceux-ci l'entendent tout aussi peu lorsqu'un étranger la parle. Bochart fut lui-même victime de cette manie insulaire. En effet, il avait sollicité auprès de l'un des éminents professeurs de cette université l'attribution d'une place pour assister, comme il est de coutume dans le monde universitaire, à la création d'un docteur. Le professeur d'Oxford, qui n'avait jamais franchi les frontières de son pays et saisissait peu de ce que lui disait son interlocuteur à cause de sa prononciation, crut qu'il était un étranger désargenté et, après une courte délibération, il lui répondit que les ressources de l'université étaient fort réduites pour l'instant, néanmoins il lui proposait un peu d'argent. Bochart refusa en souriant. Ceci rappelle un peu l'aventure survenue, dit-on, à Scaliger : accueilli avec élégance par un noble Anglais qui le couvrit de mots latins, il lui répondit : «je vous prie de m'excuser, monsieur, je ne parle pas l'anglais.» cfr É. MORIN, *De clarissimo Bocharto et omnibus ejus scriptis*, dans S. BOCHART, *Opera omnia...*, 3e éd., Leyde, Utrecht, 1692, p. 3.

[2] L'habit de séculier lui laissait plus de liberté pour mener à bien la mission que lui avait confiée Richelieu de convertir les protestants, cfr J. MERCIER, *Véron*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. 15, Paris, 1950, col. 2699.

[3] É. MORIN, *op. cit.*, p. 3. — Des témoins nommés de part et d'autre et une assistance nombreuse suivirent les débats. Deux secrétaires, un de chaque religion, furent chargés d'écrire tout ce qui se disait et, à la fin de chaque séance, on confrontait ce qu'ils avaient écrit, ensuite les présidents de l'assemblée et les disputants signaient l'enregistrement des notaires pour qu'il n'existât pas de contestation. Cfr ID., *ibid.*

[4] P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, 5e éd., t. 1, s.l., 1740, p. 586, n. B.

[5] *Geographia sacra, in duas partes divisa ; quarum I. Phaleg inscripta, seu de dispersione gentium et terrarum divisione facta, in aedificatione turris Babel. II. Chanaan, seu de colo-*

niis et sermone Phoenicum : cum tabulis chorographicis, Caen, 1646. La première partie de sa *Geographia sacra* est une explication ingénieuse du X^e^ chapitre de la Genèse. Là où on n'avait vu jusqu'alors que des généalogies et familles, Bochart croit trouver le tableau des généalogies des peuples qui se sont répandus sur la surface de la terre, et qu'il tenait avec tous ses contemporains, pour les descendants de Noé. En établissant cette filiation de tous les peuples, il fut amené à exposer sa singulière théorie de l'origine de toutes les mythologies de l'antiquité païenne, qui ne sont, selon lui, que des souvenirs altérés de l'histoire de Noé et de ses trois fils, devenus, en dehors du peuple d'Israël, Saturne et ses trois enfants, Jupiter, Neptune et Pluton. La seconde partie se compose de deux livres. Dans l'un Bochart suit les traces des Phéniciens dans tous les lieux où ils fondèrent des établissements ; et dans l'autre il signale et explique les vestiges de la langue phénicienne (voisine de l'hébreu) chez les anciens écrivains grecs et latins. Cfr M. NICOLAS, *Bochart*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, dir. F. LICHTENBERGER, t. II, Paris, 1877, p. 319.

[6] É. MORIN, *op. cit.*, p. 5. — P. BAYLE, *op. cit.*, p. 586, n.C.

[7] Bochart et Huet subirent un long et froid hiver sans guère approcher la reine qui, craignant pour sa santé, se confinait dans ses appartements. Cfr K. STERN BRENNAN, *Le zèle religieux et la discipline de la République des Lettres de Caen au XVII^e^ siècle : les rapports entre Pierre-Daniel Huet et Samuel Bochart*, dans les *Annales de Normandie*, t. 46, n° 5, décembre 1996, pp. 697-708. On raconte cependant d'après le *Menagiana*, écrit Pierre Bayle, que : «C'étoit une belle chose à voir, que de voir jouer Monsr. Bochart au volant avec la Reine de Suède ! La Reine l'aiant pressé un jour d'y jouer avec elle, il mit manteau bas, et joua. Ses amis lui en firent la guerre, et lui dirent qu'absolument il devoit refuser de le faire.» Bayle nous dit encore qu'il a aussi trouvé dans ce même folliculaire «que la Reine avoit résolu de se trouver à une Assemblée où [Bochart] devoit lire quelque chose de son *Phaleg* ; mais que Mr. Bourdelot [Pierre Michot, un médecin mieux connu sous le nom de l'abbé Bourdelot], pour le priver de cet honneur, tâta le poux [*sic*] à la Reine, et lui dit qu'elle avoit de l'émotion, et qu'il faloit qu'elle prît un remède. Elle demeura donc au lit ce jour-là.» Cfr P. BAYLE, *op. cit.*, p. 586, n° D.

[8] K. STERN BRENNAN, *Indépendance et dépendance : la fondation de l'Académie de Caen et la construction des relations entre Caen et Paris, 1652-1657*, dans les *Annales de Normandie*, t. 46, n° 5, décembre 1996, pp. 675-696.

[9] J. LECLERC, *Bibliothèque universelle et historique de l'année 1692*, t. 23, Amsterdam, 1692, p. 279. — E. MORIN, *op. cit.*, pp. 6-7.

[10] *Réponse à la lettre de M. de La Barre, jésuite, en laquelle est réfutée ce qu'on objecte touchant l'admission des luthériens paisibles à la communion des calvinistes*, Genève, 1662.

[11] *Hierozoïcon sive de animalibus sanctae scripturae*, Londres, 1663, Francfort, 1675. Cet ouvrage a aussi été résumé sous le titre : *Samuelis Bocharti Hierozoïci compendium a Stephano M. Vecsei Hungaro, adornatum*, Franecker, 1690. Il a aussi été publié dans les *Opera omnia*, Leyde, 1675 et Leyde-Utrecht, 1692. La dernière édition est celle d'É.-J.-C. ROSENMÜLLER, Leipzig, 1793-1796. Les éditions suivies ici sont celle de Leyde-Utrecht et de Leipzig.

[12] J.-P. NICÉRON, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. 27, Paris, 1734, p. 205. — L. MORÉRI, *Bochart*, dans *Le grand dictionnaire historique*, t. 2, Paris, 1759.

[13] F. DELFORGE, *La Bible en France et dans la francophonie. Histoire, traduction, diffusion*, s.l., 1991, p. 175.

[14] R. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, Rotterdam, 1685, p. 481. — On lit une réflexion presque semblable sous la plume d'A. Robert, quelque trois siècles plus tard : «La *Geographia sacra* de Samuel Bochart et son *Hierozoïcon* ne sont que de lourds essais d'ethnologie et d'histoire naturelle bibliques.» Cfr A. ROBERT, *Interprétation*, dans le *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, t. 4, Paris, 1949, col. 629.

[15] R. SIMON, *Réponse au livre intitulé Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'histoire critique du Vieux Testament par le prieur De Bolleville. Outre les réponses aux théologiens de Hollande on trouvera dans cet ouvrage de nouvelles preuves et de nouveaux éclair-*

cissemens pour servir de supplément à cette histoire critique, Rotterdam, 1686, p. 18.

[16] S. BOCHART, *Opera omnia...*, Leyde, Utrecht, 1692, *Praefatio*. s.p.

[17] J. LECLERC, *Bibliothèque universelle...*, p. 276.

[18] E. LEVESQUE, *Bochart*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, éd. E. VIGOUROUX, t. 1, Paris, 1912, col. 1823-1824.

[19] ID., *ibid.*

[20] Dom Augustin Calmet en relève onze car, à la différence de Samuel Bochart, il distingue le *chephir* du *sachal*.

[21] NICANDRE, *Thériaques*, 463.

[22] Dom A. CALMET, *Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*, t. 5, Paris, 1783, p. 219.

[23] ID., *ibid.*

[24] ARISTOTE, *Histoire des animaux*, VIII, 29.

[25] ÉLIEN, *De la nature des animaux*, I, 54.

[26] STRABON, *Géographie*, IX, 3,12.

[27] APOLLONIOS DE RHODES, *Argonautiques*, II, 75.

[28] PLUTARQUE, *Sur la disparition des oracles*, IX. — Les Grecs appelaient les ventriloques des Pythona et des Euryclès, les Babyloniens les nommaient des Sacchoura. C'est ce qu'explique Photius en se référant au roman de Jamblique qui met en scène les amours de Sinonis et de Rhodanès ; cfr PHOTIUS, *Bibliothèque, Jamblique*, 94.

[29] OPPIEN, *Cynégétique*, III, 288-290.

[30] Le serpent dipsade dont la morsure provoque une soif inextinguible.

[31] Dom A. CALMET, *Dictionnaire historique ...*, t. 5, p. 219.

[32] ID., *ibid.*

[33] C'est toutefois à Moyen-Moûtier qu'il composa presque tous ses travaux sur l'Écriture sainte ; cfr Ph. SCHMITZ, *Calmet*, dans le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique*, t. 9, Paris, 1949, pp. 450-453.

[34] Dom A. CALMET, *Dictionnaire historique...*, t. 1, p. 448 ; ID., *Commentaire littéral... Les Pseaumes*, t. II, Paris, 1734, pp. 225-226. — Notre bénédictin a aussi synthétisé en quelques lignes presque tout ce que l'on doit connaître du basilic légendaire des Anciens : «On lui a donné le nom de *Regulus*, qui est équivalent à celui de *Basiliscus* ; comme qui diroit *petit Roi* ; parce qu'il porte sur la tête une manière de couronne, et parce qu'il est le plus dangereux de tous les serpens. Gallien [*sic*] dit qu'il est jaunâtre, ayant la tête munie de trois petites éminences, marquetées de taches blanchâtres, qui lui font paroître une espèce de couronne. Élien dit que son venin est si pénétrant, qu'il fait mourir les plus grands serpens par sa seule vapeur. Il tue ceux dont il a seulement mordu l'extrémité du bâton. Il chasse tous les autres serpens par le bruit de son sifflement. Pline dit qu'il tue ceux qui l'ont regardé» ; cfr Dom A. CALMET, *Dictionnaire historique...*, t. 1, pp. 447-448.

[35] ÉLIEN, *De la nature des animaux*, VI, 18.

[36] ID., VIII, 13.

[37] STRABON, *Géographie*, XVI.

[38] HÉRODOTE, *Histoires*, II, 76. — Le texte, contrairement à ce que dit Bochart, se traduit comme suit : «les ailes du serpent ailé sont sans plumes et à peu près semblables à celles de la chauve-souris.»

[39] ÉLIEN, *De la nature des animaux*, XVI, 41.

[40] VINCENT LE BLANC, *Les Voyages fameux du sieur Vincent Le Blanc Marseillois... aux quatre parties du monde... redigez fidellement sur ses mémoires et registres... par Pierre Bergeron*, Paris, 1649, pp. 157-158 (I^re^ partie, c. XXV).

[41] Les sous-titres ne figurent pas dans le *Hierozoïcon*.

[42] PLINE, *Histoire naturelle*, XXXII, 145.

[43] AVICENNE, *Liber Canonis...*, éd. ANDREA ALPAGO, Bâles, 1556, p. 225 (l. II, tractatus II, c. 225) et p. 931 (l. III, fen. VI, tractatus IIII, c. 56).

[44] ID., *Liber Canonis...*, p. 930 (l. IIII, fen. VI, tractatus IIII, c. 53).

[45] Eusèbe de Césarée, *Praeparatio evangelica*, I, dans *La Patrologie grecque*, t. 21, col. 87-88. — voir aussi Id, *La Préparation évangélique*, Livre I, éd. J. Sirinelli et É. des Places, Paris, 1974, pp. 206-207. — Le livre de Sanchuniathon, traduit par Philon de Byblos, contient ce passage : «Taautos en personne a divinisé la nature du dragon et des serpents et, après lui, à leur tour, Phéniciens et Égyptiens [...].» Cfr Id., *La Préparation évangélique*, pp. 204-205.

[46] *Histoire Auguste*, *Antonin Élagabal*, XXVIII, 3.

[47] Virgile, *Les Géorgiques*, III, 417.

[48] *Servii grammatici, qui feruntur in Vergili Bucolica et Georgica commentarii*, éd. G. Thil, Leipzig, 1887, p. 309.

[49] Lucain, *La guerre civile*, IX, 726.

[50] Isidore de Séville, *Les Étymologies*, XII, 29, dans la *Patrologie latine*, t. 82, col. 446 : «En Arabie cependant il y a des serpents avec des ailes que l'on appelle des sirènes, qui courent plus vite que les chevaux, mais dont on dit qu'ils volent aussi ; leur venin est si puissant que la mort provoquée par leurs morsures précède la douleur.» — Bochart, dans son chapitre sur le saraph s'est déjà interrogé sur les sirènes d'Isidore de Séville. — «Tout le monde sait ce qu'on dit des sirènes, écrit Dom Calmet. C'était des filles avec des ailes, et des pieds d'oiseaux, dont la voix mélodieuse avait été fatale à plusieurs voyageurs.» Cfr Dom A. Calmet, *Commentaire littéral... sur Isaïe*, Paris, 1714, p. 167.

[51] Le plaidoyer de Dom Calmet en faveur de la traduction de saint Jérôme a tout pour étonner : «Peut-être que saint Jérôme en traduisant *Sirenes*, a voulu marquer certains monstres marins, que l'on dit être assez semblables à l'homme. On dit qu'en 1672 on prit une Sirene à Malthe. Cornelius a Lapide parle d'une Sirene qui fut prise dans la Frize, et qui vécut assez long-temps, pour apprendre, dit-on, à filer. Entre l'Isle de Céïlan et la pointe de l'Inde, on prit neuf Sirenes et sept Tritons. Aux côtes de la Martinique, proche d'un rocher qu'on appelle *le Diamant*, on vit un homme marin, qui depuis le haut, jusqu'à la ceinture, avoit la figure d'homme, et qui avoit tout le bas de poisson. On pêche aux Isles Philippines certains poissons semblables au Sirenes. On en voit aussi beaucoup dans la Province d'Angola. Il s'en trouve de mâles et de femelles ayant près de huit pieds de long et quatre de large. Leurs bras sont fort courts ; mais les doigts de la main sont longs : la tête et les yeux sont ovales, le front est élevé, le nez plat, la bouche grande ; mais ils n'ont presque point de menton, ni d'oreilles. Leurs cris, quand on les tue, sont comme ceux d'un homme qu'on assassine. Il n'est pas impossible qu'Isaïe et saint Jérôme n'aient eu connoissance de ces monstres marins, et qu'ils n'aient voulu les désigner en cet endroit. Le nom de *Sirenes* peut dériver de l'Hébreu *Schir*, ou *Sir*, qui signifie *un cantique*.» Cf Dom A. Calmet, *Dictionnaire historique...*, t. 5, Paris, 1783, p. 167.

[52] Augustin, *Enarrationes in psalmos*, ps 148, éd. E. Dekkers et J. Fraipont, dans *Aurelii Augustini opera*, pars X, 3, *Corpus christianorum*, series latina, t. XV, Turnout, 1956, p. 2172 ;.Id., dans la *Patrologie latine*, t. 37, col. 1943 (*Enarratio in psalmum CXLVIII*, 9).

[53] Pline, *Histoire naturelle*, VIII, 13. Pline n'accorde pas foi à Juba puisqu'il se demande pourquoi il a pu croire aux crêtes des dragons.

[54] Élien, *De la nature des animaux*, II, 21.

[55] Quatre coudées selon Ctésias et selon Hérodote, soit 2,16 m.

[56] Pausanias, *Description de la Grèce, Corinthe*, XXVIII, 1 : «Des serpents semblables se retrouvent en Inde et en Lybie ; pour les Épidauriens ce ne sont pas des serpents, mais des créatures d'une autre espèce.»

[57] Philostrate, *La vie d'Apollonius de Tyane*, III, 6.

[58] Diodore De Sicile, *Bibliothèque historique*, III, 36, 5. Non sans peine, des chasseurs rapportèrent à Ptolémée II un immense serpent de nature apathique qui vivait près des marais.

[59] Tzetzès, *Chiliades*, III, *Histoire*, 113, 902. *Iohannis Tzetzae historiarum variarum chiliades...*, éd. Th. Kiessling, Leipzig, 1826, p. 115 ; réed. 1963.

[60] Strabon, *Géographie*, XVI, 4,16 ; II, 1,9 ; XV, 1,28.

[61] Plus de quinze mètres trente.

[62] Élien, *De la nature des animaux*, XVII, 1.

[63] Philostorge, *Ecclesiasticae historiae*, III, 11, dans la *Patrologie grecque*, t. 65, col. 495. L'éditeur précise en note : «Orgyia mensurae genus est, sex continens pedes : ulnam Latini appellant.» «Ulna», c'est la brasse.

[64] Suétone, *Vie des douze Césars, Auguste*, XLIII.

[65] Dion Cassius, *Histoire romaine*, l, 8,4.

[66] Strabon, *Géographie*, XVI, 2,7.

[67] Aulu-Gelle, *Les nuits attiques*, VII, 3 : «Tubéron a laissé en écrit dans ses *Histoires* que lors de la première guerre punique, le consul Atilius Regulus qui avait installé son camp près du fleuve Bagrada en Afrique, livra un combat grand et violent contre un seul serpent, d'une taille inouïe, qui vivait là ; qu'il l'attaqua longtemps avec grands efforts de toute son armée à coup de balistes et de catapultes, et qu'après l'avoir tué, il envoya à Rome sa peau longue de cent-vingts pieds.» Traduction de R. Marache, Paris, 1978.

[68] Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, I, 8, ext. 19.

[69] Pline, *Histoire naturelle*, VIII, 14.

[70] Orose, *Liber historiarum*, IV, 8, 13-20 dans la *Patrologie latine*, t. 31, col. 877-878.

[71] Diodore De Sicile, *Bibliothèque historique,* III, 36. Traduction de B. Bommelaer, Paris, 1989.

[72] Élien, *De la nature des animaux*, XV, 21.

[73] Tzetzès, *Chiliades,* III, *Histoire*, 113, 940-949.

[74] Strabon, *Géographie*, XV, 1, 28.

[75] Maxime De Tyr, *Dissertations*, VIII, 6.

[76] P. Jove, *Histoire de son temps*, XVIII. *Pauli Iovii novocomensis episcopi nucerini historiarum sui temporis*, t. I, Bâle, 1560, p. 872. — Gojame ou Goiame, ou encore la Georgiane pour Bochart, est un royaume d'Abyssinie situé sur la rive droite du Nil, vers l'endroit où ce fleuve sort du lac Dambea ; cfr *Dictionnaire de Trévoux*, t. III, Nancy, 1740, col. 1353.

[77] Ovide, *Les Métamorphoses*, IV, 599.

[78] Id., VII, 150.

[79] Philostrate, *Vie d'Apollonius*, III, 6.

[80] Id., III, 7-8.

[81] Élien, *De la nature des animaux*, XI, 26.

[82] Isidore de Séville, *Les Étymologies*, XII, 4, 4 : «Est autem cristates, ore parvo» dans la *Patrologie latine*, t. 82, col. 442.

[83] Lucain, *La guerre civile*, IX, 729-730. Certains traduisent par : «Vous attirez l'air avec les oiseaux (pour les avaler)» ; cfr éd. A. Bourgery et M. Ponchont, Paris, 1962, pp. 163-164, n. 8.

[84] *La Genèse au sens littéral*, III, 9,13.

[85] *Ibidem.*

[86] Lucain, *La guerre civile*, IX, 727-729.

[87] Pline, *Histoire naturelle*, XI, 44.

[88] Id., VIII, 13.

[89] Wilhelm Holzmann, philologue du XVI[e] siècle.

[90] Strabon, *Géographie*, XVI, 4,6.

[91] Id., XVII, 3,5.

[92] Nicandre, *Thériaques*, 456-457.

[93] *Orphei hymni,* XL, dans *Orphica*, éd. E. Abel, Leipzig, Prague, 1885, p. 80 ; *Orphei hymni*, éd. G. Quandt, Berlin, 1955, p. 31 : «Elle met un frein au char attelé à deux dragons ailés.»

[94] Ovide, *Les Métamorphoses*, V, 642-644. Traduction de G. Lafaye, Paris, 1961.

[95] Ovide, *Les Fastes*, IV, 497-498. Traduction de R. Schilling, Paris, 1993.

[96] Id., IV, 561-562.

[97] Claudien, *Le rapt de Proserpine*, I, 181-183. Traduction de J.-L. Charlet, Paris, 1991.

[98] OVIDE, *Les Métamorphoses*, V, 653-654. Traduction de G. Lafaye.

[99] *Orphei hymni,* XL.

[100] NONNOS DE PANOPOLIS, *Les dionysiaques*, XIII, 191-192. On peut préférer une autre traduction : «Triptolème qui mena jadis par les airs le char aux serpents de Déô en fouettant le dos moucheté de ses dragons porteurs d'épis». Traduction de F. Vian, Paris, 1995.

[101] HYGIN, *Fables*, 147 : «Cérès confia à son fils adoptif Triptolème un bienfait éternel en lui donnant le char attelé de dragons pour répandre par toute la terre la culture du grain.» — ID. *L'astronomie*, II, 14 : Orphincus «exerça son pouvoir au temps où, pour la première fois, les semences des céréales furent confiées aux mortels, pense-t-on. Car Cérès comblant les hommes de ses bienfaits, plaça sur un char attelé de dragons Triptolème, dont elle avait été la propre nourrice [...], et elle lui donna l'ordre de parcourir le territoire de tous les peuples en distribuant les semences, pour leur permettre ainsi qu'à leurs descendants de s'éloigner de la vie sauvage.» Traduction de A. Le Boeuffle, Paris, 1983.

[102] *Servii grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, vol. III, fasc. II, Appendix serviana, éd. G. THIL et M. HAGEN, Leipzig, 1902, pp. 229-230.

[103] *Scholia in Euripidem*, éd. E. SCHWATZ, t. II, Berlin, 1891, p. 137. Ce texte est extrait d'Apollodore (*La Bibliothèque*, I, 28) : Médée «tua les deux fils qu'elle avait eu de Jason, Heméros et Phérès, et ayant reçu du soleil un char tiré par deux dragons ailés, elle se sauva avec lui vers Athènes.»

[104] OVIDE, *Les Métamorphoses*, VII, 218-222. Traduction de G. Lafaye, Paris, 1928.

[105] ID., VII, 350-351.

[106] ID., VII, 391-392.

[107] ID., VII, 398-399.

[108] APPOLONIOS DE RHODE, *Argonautiques*, III, 309. — «Selon un éminent scholiaste, dit Bochart, Apollonios aurait recueilli cette légende chez Hésiode.»

[109] VALERIUS FLACCUS, *Argonautiques*, VII, 120.

[110] ID., VII, 217-219.

[111] EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Historia chronicorum*, II, dans la *Patrologie grecque*, t. 19, col. 387-388.

[112] PLUTARQUE, *De virtutibus mulierum*, IX.

[113] EURIPIDE, *Iphigénie à Aulis*, 257-258. Le dragon que tua Cadmos est à l'origine de la fondation de Thèbes.

[114] OVIDE, *Les Fastes*, IV, 497-498. Traduction de R. Schilling.

[115] PAUSANIAS, *Description de la Grèce, Achaïe*, XVIII, 2 : «Les historiens de l'ancienne Patras racontent que ce fut Eumelus qui s'installa le premier dans le pays, alors il était roi d'un petit nombre de sujets. Mais quand Triptolème vint d'Afrique il reçut de lui du blé cultivé, il apprit comment fonder une ville et la nomma Aroé d'après la culture du sol. On dit que Triptolème tomba un jour endormi. Anthéas, le fils d'Eumelus en profita pour atteler les dragons au char de Triptolème et essaya de semer le grain lui-même. Mais il tomba du char et périt. Alors Triptolème et Eumelus fondèrent une ville qu'ils appelèrent Antheia»

[116] Nom d'un fou.

[117] Héros d'épopée comique.

[118] LUCIEN, *L'Ami du mensonge*, 3.

[119] *Soliloquiorum liber II,* 29, dans *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi operum tomus primus*, éd. des Mauristes, Paris, 1689, col. 381.

[120] NICANDRE, *Thériaques*, 443-444 : «[...] et plus bas sous le menton, il y a toujours une barbe de couleur jaune.»

[121] ÉLIEN, *De la nature des animaux*, XI, 26 : «En tout cas le dragon mâle a une crête et la barbe épaisse.»

[122] PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonius*, III, 7 : En atteignant sa pleine grandeur, ce type de dragon «vire au rouge», son dos est dentelé et il a aussi une barbe. Plutôt que «vire au rouge», on peut traduire par «leur peau prend une couleur de feu.»

[123] NICANDRE, *Thériaques*, 441-442.

[124] Le texte cité par Bochart est erroné, car la leçon de Nicandre est la suivante : «Écoute et regarde le dragon vert et bleu foncé» ; cfr NICANDRE, *Thériaques*, 438.

[125] PAUSANIAS, *Description de la Grèce, Corinthe*, XXVIII, 1 : «et sont soumis aux hommes.»

[126] PHILOSTRATE, *Vie d'Apollonius*, III, 7.

[127] HOMÈRE, *L'Iliade*, II, 308.

[128] ISIDORE DE SÉVILLE, *Les Étymologies*, XII, 4,4.

[129] STRABON, *Géographie*, XVI, 2,17.

[130] PLINE, *Histoire naturelle*, VIII, 14. Traduction de A. Ernout, Paris, 1952.

[131] POMPONIUS MELA, *Chorégraphie*, I, 19,99.

[132] PLINE, *Histoire naturelle*, VIII, 14. Traduction de A. Ernout, Paris, 1952 : Métrodore de Scepsis dit «que sur les bords du fleuve Rhyndacus dans le Pont, ils aspirent et engloutissent les oiseaux qui passent au-dessus d'eux ; quelle que soit la hauteur et la rapidité de leur vol.»

[133] ÉLIEN, *De la nature des animaux*, II, 21.

[134] TERTULLIEN, *De la couronne du soldat*, X, dans la *Patrologie latine*, t. 2, col. 11. — ID. *Opera quae adhuc reperiri potuerunt omnia,* éd. J. PAMÈLE, Franeker, 1597, p. 183.

[135] Voir Jb 3, 28-29 : «Me levant, j'ai crié au milieu du peuple. J'ai été le frère des dragons et le compagnon des autruches.» Cette traduction de Bochart («Surgens, in congregationem clamavi. Frater fui draconum, et socius struthionum») s'écarte fort des traductions récentes. Et cette autre parole de Michée (1,8) : «C'est pourquoi je m'abandonnerai aux plaintes, je ferai retentir mes cris, etc. Je pousserai des hurlements comme les dragons et des sons lugubres comme les autruches». Ici dragons est traduit maintenant par chacals.

[136] ÉLIEN, *De la nature des animaux*, XV, 21.

[137] ID., XVI, 33.

[138] PLINE, *Histoire naturelle*, XXIX, 2 (67). — ISIDORE DE SÉVILLE, *Les Étymologies*, XII, 4, 4-5.

[139] NICANDRE, *Thériaques*, 444-447.

[140] Bochart donne ici la version de la Septante.

[141] HOMÈRE, *L'Iliade*, XXII, 93-94.

[142] ÉLIEN, *De la nature des animaux*, VI, 4.

[143] *Eustathii archiepiscopi thessalonicensis commentarii ad Homeri Iliadem pertinentes*, éd. M. VAN DER VALK, t. 4, Leyde, 1987, p. 581.

[144] HÉLIODORE, *Les Éthiopiques*, IX, 19,2.

[145] PRUDENCE, *Hamartigenia*, 416-418.

[146] *Apolinarii interpretatio in psaltem*, dans la *Patrologie grecque*, t. 33, col. 1417-1418.

[147] *Op. cit.*, col. 1449-1450.

[148] HORACE, *Odes*, III, 10.

[149] HORACE, *Satires*, II, 8,95.

[150] ARISTOTE, *Histoire des animaux*, VIII, 4. Traduction de P. Louis, Paris, 1969.

[151] PLINE, *Histoire naturelle*, X, 72 (93). Traduction de E. De Saint Denis, Paris, 1961.

[152] ÉLIEN, *De la nature des animaux*, VI, 63.

[153] PLUTARQUE, *Sur la disparition des oracles*, VIII, dans *œuvres morales*, t. VI, *Dialogues pythiques*, éd. et traduction R. FLACELIÈRE, Paris, 1974.

[154] Is 13,21 ; 34,13. Jr 9,11 ; 10,22 ; 49,23 ; 51,37. Ml 1,3.

[155] PAUSANIAS, *Description de la Grèce, Béotie*, X, 5. — Arès (Mars) plaça un dragon comme gardien de la source non loin d'un sanctuaire.

[156] PHILOSTRATE, *La vie d'Apollonius de Tyane*, III, 6 : son dos avait la couleur fauve.

[157] *Philonis Iudaei scriptoris... lucubrationes omnes*, éd. S. GELÉNIUS, Lyon, 1557, p. 177.

[158] THÉOPHRASTE, *Caractères*, I, *Le dissimulé*.

[159] THÉOCRITE, *Œuvres. Les Syracusaines ou les femmes aux fêtes d'Adonis*, XV, 58.

[160] PLAUTE, *Le marchand*, 760-761.

[161] HORACE, *Épîtres*, I, 17,30-31. Traduction de F. Villeneuve, Paris, 1934.

Ambrogio Artoni

MAISNIE HELLEQUIN, CHARIVARI, *COMMEDIA DELL'ARTE*

On a beaucoup parlé et beaucoup écrit sur la *commedia dell'arte*, essentiellement à propos de ses origines. Le problème est particulièrement délicat parce que ce phénomène théâtral qui a fasciné les publics de toute l'Europe pendant plus de deux siècles, disputant espaces et prestige au théâtre dramatique, présente des caractéristiques difficiles à expliquer et à comprendre si l'on suit une logique purement historiographique. Phénomène de la Renaissance, le théâtre de la *commedia dell'arte* s'est développé dès la moitié du XVI[e] siècle sans tenir pratiquement aucun compte des règles de la culture contemporaine, littéraire, philosophique et religieuse. Les officiels de la Contre-Réforme ne manquèrent évidemment aucune occasion de porter sur lui un jugement résolument négatif, en des termes souvent virulents.

Apparaissant au milieu du XVIII[e] siècle, l'expression *commedia dell'arte* est en réalité une définition tardive. Auparavant, on parlait de «comédie mercenaire», faisant référence au professionnalisme des acteurs ; de «comédie des masques» à cause de l'utilisation de ces derniers pour les soi-disant «parties comiques» ; et aussi de «comédies impromptues» se référant explicitement à la technique récitative qui, se fondant sur un simple canevas, permettait aux acteurs d'improviser sur scène sans utiliser aucun texte dramatique préexistant. Or, ces définitions indiquent clairement le rôle antagoniste que la *commedia dell'arte* dut jouer par rapport au théâtre érudit de l'époque. Celui-ci, strictement «littéraire», était joué exclusivement par des acteurs amateurs, et ne prévoyait pas l'utilisation de masques. Ces masques restèrent toujours le signe distinctif de l'art des comiques mercenaires et finirent par entrer dans le mythe et l'imaginaire populaires, en particulier Polichinelle et Arlequin, caractères classiques des *Zanni*. Inventions des comiques, comme l'ont pensé de nombreux commentateurs, récupérées

plus tard par le folklore ? Ou traces encore vivantes d'anciennes traditions carnavalesques, refonctionnalisées par le théâtre des comiques sans être cependant abandonnées par le folklore ? Faute de documents significatifs en sa faveur, cette dernière hypothèse n'a jamais été confirmée par l'historiographie officielle, plutôt disposée à voir dans la *commedia dell'arte* une réalité essentiellement théâtrale, donc étrangère à de présumées racines traditionnelles. Je rappellerai la prise de position de Benedetto Croce selon lequel il serait absolument inutile d'en rechercher les traces à l'époque médiévale, ou même antérieurement, car d'éventuelles découvertes n'auraient qu'une valeur de simple curiosité. Il ne faut chercher l'explication de ce phénomène artistique qu'à l'aube des temps modernes, plus précisément dans le caractère professionnel qui, en dehors du monde érudit, permit aux acteurs de créer une industrie inédite du spectacle. Spectacle populaire, précise Croce, sans aucune valeur artistique ni esthétique, dont le seul but était d'amuser et de faire oublier aux hommes «leur mélancolie et leurs ennuis quotidiens».

Comme j'ai essayé de le démontrer en d'autres occasions, le «marché théâtral» n'est pas un phénomène sans explications historiques (au sens génétique du terme) ; il est au contraire le point final d'un processus par lequel la culture populaire traditionnelle passa de l'économie communautaire à l'économie de marché. Ce processus se fait jour dans les éléments de la culture matérielle, dans le domaine de la médecine en particulier, quand l'art ancien des *mulierculae* illettrées, qui connaissaient profondément les propriétés thérapeutiques des plantes et des racines, passa aux *herbarii*, pour aboutir chez les charlatans ; mais aussi, et d'une manière aussi importante, dans les traits et les fragments de la culture immatérielle (d'ascendance carnavalesque en particulier) que les mêmes charlatans présentaient au public pendant les foires, sur les places et dans les tavernes, en même temps qu'ils vendaient des infusions, des antidotes et des remèdes de tout genre.

Quant à l'improvisation, soutenue par un canevas écrit et par des carnets, il s'agit d'une technique héritée de la tradition orale, basée sur l'assemblage impromptu d'expressions «préemballées» selon une formule qui, pendant les dernières décennies, fut étudiée dans des domaines très différents, de la philologie classique à l'ethnolinguistique. Pour cet aspect aussi, qui témoigne des racines populaires et folkloriques de la *commedia dell'arte*, je ne peux ici que renvoyer à d'autres études.

Cette contribution a pour objet la troisième question, d'intérêt ethnoanthropologique, concernant l'origine des masques et les modalités de leurs refonctionnalisations sur les scènes des théâtres de la *commedia dell'arte*. D'où vient le masque d'Arlequin ? Il faut partir de ce point, en tenant compte des apports philologiques de grands spécialistes du passé comme Wesselofsky et Driesen, mais surtout en concentrant l'attention sur les recherches menées au cours des dernières années sur le charivari, un rituel d'inspiration carnavalesque assez diffusé dans l'Europe médiévale, mais

encore actif dans les domaines rural et urbain jusqu'au XVI[e] siècle, et même plus tard.

C'est surtout au cours des dernières décennies que la littérature scientifique s'est occupée du charivari en reconnaissant sa fonction essentielle, à savoir la mise à l'index des comportements individuels en contradiction avec les règles non écrites d'une communauté, particulièrement en ce qui concerne la légitimité des unions matrimoniales. Ici, il ne s'agit pas d'un rite quelconque, d'une «simple curiosité» comme le dirait Benedetto Croce, exhumée par l'affectueuse curiosité de quelque passionné du folklore, mais d'un élément fondamental de la culture séculaire de tradition orale qui a progressivement élaboré sa propre conception de la sexualité humaine dans le cadre d'une vision plus vaste de la vie et de la nature. Ce problème a fait l'objet d'études particulières de la part d'ethnologues et d'anthropologues, mais aussi et surtout d'historiens tels que Ginzburg, Zemon Davis, Thomson, Le Goff et Schmitt.

Le premier témoignage explicite de ce rite nous est donné — accompagné de miniatures d'une grande valeur documentaire — par une interpolation de Chaillou de Pestain du célèbre *Roman de Fauvel*, au début du XIV[e] siècle [1]. Des individus masqués défilent en cortège, la nuit, sous la demeure de Fauvel (F : *flatterie* ; A : *avarice* ; U : *uillerie* ; V : *vanité* ; E : *envie* ; L : *lâcheté*), afin de s'opposer à son union avec Vaine Gloire, en exhibant des obscénités et en déchaînant un chahut horrible, ponctué de cris et de rumeurs. En tête du cortège, que l'auteur lui-même compare à une troupe de morts, se trouve un personnage inquiétant, aux traits infernaux : «Il y ravoit un grant jaiant / Qui aloit trop forment braiant ; / Vestu ert de bon broissequin ; / Je croi que c'estoit Hellequin, / Et tuit li autre sa mesnie / Qui le suivent toute enragie [2].»

Hellequin — déformation peut-être de *Harila King*, «roi des armées», comme le soutient Henry Rey-Flaud [3], ou de *Herla King* du nom du roi britannique légendaire qu'un sort malin condamna à chevaucher tel un spectre à la tête d'un cortège de chevaliers [4], ou encore de *Herdekin*, diminutif de Hérode dans les dialectes bas-allemands — a été toutefois reconnu presque à l'unanimité comme le précipité moyenâgeux d'un entrelacement de narrations que Wesselosfky avait déjà réunies avec profit, faisant un pari sur le rôle du nom en tant qu'unité sémantique de base, ce qui lui avait permis de ramener différentes mythologies à un contexte commun, la chasse sauvage, ou *Wilde Jagd*. Se référant en particulier aux nombreuses légendes populaires sur le châtiment que Dieu infligea à Hérodiade, femme d'Hérode, condamnée à danser toutes les nuits pour avoir exigé de son mari la tête de Jean-Baptiste, Wesselofsky jugea pouvoir y trouver un lien avec les chasses infernales [5] ; en tout cas, le mythe d'Hérodiade, qui traverse toute la tradition médiévale, est clairement lié au sabbat. Il est fréquemment attesté dans les questions posées par les inquisiteurs aux femmes accusées de participer à des réunions noc-

turnes : Hérodiade y fait partie de la suite de divinités païennes [6], parmi lesquelles, à part *Besonzia, Perchta* et *Holda* (figures que l'on peut sans aucune doute attribuer à la tradition folklorique), on cite souvent Diane (peut-être une *interpretatio romana* d'héritages encore plus anciens). Pendant longtemps le sabbat, postulat des inquisiteurs, fut absent de la conscience des femmes interrogées : pour plusieurs d'entre elles ces réunions nocturnes, ces fuites extatiques, étaient des hommages aux divinités nocturnes, proches du monde des morts, mais surtout porteuses de prospérité. Ce n'est que plus tard, sous l'impulsion des prédications mais surtout face à la réalité des procès et des bûchers, que le caractère diabolique du sabbat fut graduellement introduit, souvent de façon imparfaite, par les disciples des cultes anciens, et ensuite par l'opinion commune. Cela se vérifie dans le cas des *beneandanti* frioulans qui, en moins d'un siècle, se transformèrent de gardiens de la fertilité agricole en adeptes obscurs de cultes sataniques [7].

Par conséquent, les traits «diaboliques» d'Arlequin devraient être envisagés du point de vue des érudits et du clergé qui ne voyaient dans cette figure inquiétante que le masque horrible de «l'ange noir». Par souci de précision, notons que le plus ancien témoignage écrit sur les croyances gravitant autour de la figure d'Hellequin remonte à la moitié du XII^e^ siècle : dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Orderic Vital, on raconte l'apparition au clerc normand Gauchelme d'une foule d'âmes mortes, dite *familia Herlechini* [8]. Le prêtre y reconnaît aussitôt des personnes mortes depuis peu de temps, il écoute les supplications et les lamentations et retrouve parmi ces personnes un frère qui le prie d'intercéder en sa faveur afin de réduire sa période d'expiation. Dans le texte d'Orderic, l'armée des morts est une représentation des âmes inquiètes à cause de leurs péchés, selon une vision confirmée par la suite par Herbertus Turritanus [9]. Mais vers la fin du XII^e^ siècle, quand le purgatoire fut conçu comme un espace spécifique de l'au-delà, avec son propre nom, une solution de ce genre n'avait plus de raison d'être [10] et les traits diaboliques de la chasse sauvage l'emportèrent.

L'armée des morts devint alors aux yeux de l'Église une troupe de figures démoniaques inquiétantes, tentatrices et porteuses de toutes les scélératesses. Jean-Claude Schmitt en tire cette conclusion : «à travers ces glissements, dans la période comprise entre la moitié du XII^e^ et le XV^e^ siècle, dans le discours ecclésiastique se sont formés peu à peu l'image et le concept du sabbat des sorcières [11].» Quant à Ginzburg, il assimile les variations féminines (*Perchta, Holda, Diane, Hécate, Hérodiade*) et masculines (*Herlechinus*) du mythe, qui dans ses versions différentes «continua d'alimenter l'imagination et les rêves des hommes et des femmes. Alors la stratégie de l'Église prit (plus ou moins sciemment) une autre forme. On substitua peu à peu la «démonisation» de la chasse sauvage à sa christianisation. À travers une longue élaboration de théologiens, de démonologues et d'inquisi-

teurs, les hordes des morts errants furent déformées et dénaturées jusqu'à prendre la physionomie monstrueuse du sabbat ensorcelé [12].»

Au delà du décor mythique qui, sous le signe de la chasse sauvage et de l'armée des morts, relie sorcières et arlequins à une origine commune le témoignage contenu dans le *Fauvel* acquiert aux yeux du théâtrologue une importance supplémentaire. En effet, si l'on peut supposer que les phénomènes de sorcellerie n'étaient pas de véritables rituels, mais plutôt des voyages extatiques de type chamanique, en esprit et non pas en corps, le charivari décrit par Chaillou de Pestain est, lui, une mascarade authentique, une «mise en scène» concrète des foules des âmes mortes. En étudiant le texte et en observant les illustrations, on s'aperçoit que la *maisnie Hellequin* développe surtout le caractère bouffon et carnavalesque d'un monde à l'envers, bien éloigné de la solennité dramatique ou de la gravité douloureuse des visions littéraires précédentes. Les individus qui la composent, le visage couvert de masques anthropomorphes ou bestiaux, exhibent d'obscènes postures dansantes, frappent des tambours, jouent des instruments à corde, agitent des sonnailles, battent des casseroles et des couvercles : «Li uns tenoit une grant poelle, / L'un le havet, le greïl et le / Pesteil, et l'autre un pot de cuivre, / Et tuit contrefesoient l'ivre, / L'autre un bacin, et sus feroient / Si fort que trestout estonnoient. / Li uns avoit tantins à vaches / Cousuz sus cuisses et sus naches, / Et au dessus grosses sonnetes, / Au sonner et hochier claretes ; / Li autres tabours et cimbales, / Et granz estrumenz orz et sales, / Et cliquetes et macequotes, / Dont si hauz brais et hautes notes / Fesoient que nul ne puet dire [13].»

La sensibilité musicale moderne a fait penser pendant longtemps à une pure et simple explosion de bruits, à un chahut sans aucune règle ni frein. Mais la soi-disant «cuisine charivarique», selon la suggestion de Henry Rey-Flau, devrait plutôt être entendue «comme inversion de la musique céleste» [14] que le Moyen Âge érudit et ecclésiastique avait codifiée en opposition à la musique rythmique, de pure tradition populaire [15]. Dans le même registre, Claude Marcel-Dubois parle de «contremusique ou paramusique charivarique» [16] en termes de renversement de la musique nuptiale traditionnelle, douce et harmonieuse. L'inversion carnavalesque par excellence — l'exhibition des parties basses du corps et de leurs obscénités — est mise en valeur soit dans le texte soit dans les illustrations miniaturées, où l'on peut voir quelques personnages montrer l'anus sans aucune équivoque. Lisons plutôt : «Li un moutret son cul au vent, / Li autre rompet un auvent, / L'un cassoit fenestres et huis, / L'autre getoit le sel ou puis, / L'un getoit le bren aus visages. / Trop estoient lès et sauvages. / Es testes orent barboeres [17].»

Le comique, l'obscène et le carnavalesque représentent donc l'élément essentiel de la ritualisation du mythe d'Arlequin selon une ligne qui traversera tout le Moyen Âge et qui continuera jusqu'à l'époque moderne avancée. Mais, selon les spécialistes, quelle est la fonction essentielle du charivari ?

La discussion, encore ouverte, concerne des questions de méthode et de fond. On connaît particulièrement l'opposition entre l'interprétation structurale de Lévi-Strauss, présentée dans les pages de *Le cru et le cuit* [18], et celle de Thomson, plus pragmatique, liée au contexte social concret où le rite prend forme [19]. D'autres, comme Ginzburg, pensent que l'analyse formelle et l'analyse historico-fonctionnelle peuvent s'éclairer réciproquement [20]. La plupart des spécialistes convergent en tout cas vers une lecture essentiellement unitaire, selon laquelle le charivari — jusqu'au XVI[e] siècle et davantage — était principalement un rite visant à dénoncer des comportements sexuels et des unions non légitimées par les normes traditionnelles de la communauté, ou à s'y opposer. Il pouvait s'adresser aux maris, cocus ou seulement trop faibles face aux turpitudes de leurs femmes, ou bien se moquer de l'impuissance masculine des premiers jours de mariage, ou encore troubler les secondes unions de veufs et de veuves. Mais il était particulièrement violent «quand le nouveau mariage était caractérisé par une grande différence d'âge, donc probablement infécond [21].» Selon Arnold Van Gennep, «un mariage de ce genre [...] n'apparaît ni plus ni moins qu'un vol, une fraude, une méchante manœuvre que le coupable ne pourra racheter que si on lui fait payer sa conduite par des désagréments réels et publics et par le versement d'une somme dont la jeunesse profitera seule [22].»

Somme toute, «c'est toujours Pantalon qui paye», dirait-on. Le fait est que de telles unions ne pouvaient qu'être mal vues des confréries de jeunes qui y reconnaissaient la frustration — le «vol» comme le dit très bien Van Gennep — d'individus dans la plénitude de la fertilité sexuelle et qui aspiraient au mariage. De nombreux auteurs ont insisté sur ce point, soulignant l'aspect pragmatique du rite, d'autant plus compréhensible qu'il était lié aux grandes épidémies récurrentes. Le charivari, dit Gingzburg à ce propos, «exprimait de la manière la plus agressive, la désapprobation sociale pour un évènement qui mettait en péril un équilibre démographique déjà très précaire [23].»

Évidemment, tout cela se passait surtout dans le milieu rural. Mais les charivaris trouvèrent également d'amples espaces dans les centres urbains, même si leur fonction devint progressivement différente, à cause des conditions plus complexes de la vie sociale. Même les abbayes de jeunes, éléments centraux de l'économie festive du monde paysan, perdirent leur influence, tendant à devenir sectorielles et à spécialiser leurs diverses fonctions. Natalie Zemon Davis fait remarquer qu'«une grande différence d'âge entre les époux pouvait scandaliser encore les habitants des villes» [24] et par conséquent donner lieu à des manifestations de désapprobation. Ainsi à Toulouse, en 1538, les autorités imposèrent l'interdiction des charivaris à l'occasion des seconds mariages [25], à Uzès, d'après un témoignage de Thomas Platter daté de 1598, on lance des pétards malodorants pendant les charivaris contre veufs ou veuves se remariant avec des personnes d'âge inadapté [26], à Périgueux, en

1764 encore, des charivaris sont organisés pour s'opposer aux secondes noces [27]. Mais ce phénomène, particulièrement développé en France, s'étendit bien au-delà. Le charivari, à part les variantes locales remarquables au delà des Alpes (*carnevali, cometar, carivari, calhivari, chirvilhin, carnevaris...*) est attesté, avec des dénominations différentes, en Espagne (*Cencerrado, Cochallada, Esquellotada, Dar Matraca, Pandorga*), en Allemagne (*Haberfeldtreiben, Katzenmusik*), en Belgique (*Peltage*), en Grande-Bretagne (*Rough music*), en Grèce (*Onobatis*) et en Italie : on trouve, à partir du XV^e^ siècle, les *Zabramari* (avec les variations de *zavramaritum, zenzemari, chevramariti*) dans le Piémont, les *Ciabra* en Toscane et les *Scampanata* ou *Mattinata* dans d'autres régions du Centre et du Nord ; on signale en Sardaigne les *Tintinedda* et, avec une dénomination plus générale, *Sa coredda*.

Dans une étude sur la tradition italienne des *Mattinate*, Christiane Klapish-Zuber, se référant à la répression de ces manifestations, écrit : «À leur tour, les statuts de Parme interdisent, en 1494, de se promener la nuit *maytinando* ... avec divers instruments ou de faire, surtout aux remariés et aux bigames, une *maytinatam* de quelque manière que ce soit [...]. À Reggio d'Émilie, les statuts révisés en 1501 interdisent les tapages qui, sous le nom de *matutinade* s'adressent à grand renfort de voix ou d'instruments, aux vieux et aux veufs qui se remarient [28].»

Des interdictions sont prononcées par les autorités civiles, mais surtout de dures condamnations sont portées par les autorités religieuses. Parcourant un riche recueil de références documentaires relatives aux synodes diocésains en différentes régions italiennes, publié par Cleto Corrain et Pier Luigi Zampini, on se rend compte que les ecclésiastiques s'emploient systématiquement à contenir la pratique, encore en usage, du charivari à l'occasion des secondes noces : interdictions et réprimandes se succèdent pendant tout le XVI^e^ siècle mais ne cessent pas complètement au siècle suivant, comme on peut le découvrir dans les synodes d'Asti (1535), Turin (1547), Vérone (1552), Novare (1576), Verceil (1579), Crémone (1584), Montefeltre (1592), Tortone (1595), Milan (1609), Albenga (1618) [29]. En France, Jean Baptiste Thiers dans son *Traité des jeux et des divertissements qui peuvent être permis ou qui doivent être défendus aux chrétiens* (1686), stigmatise ainsi le charivari : «La canaille & les gens de nulle importance se font quelquefois un grand divertissement de ce qu'ils appellent le *Charevaris, Charivaris* ou *Charibaris*, afin de tirer quelque somme d'argent des nouveaux mariés ou de les charger de confusion. Il y a des lieux où cela ne se fait guères qu'à de secondes noces disproportionnées en effet ou en apparence [30].»

Le fait est que les condamnations de l'Église, répétées en France à l'occasion de chaque synode, mais aussi en Italie et ailleurs, représentent un des nombreux chapitres de la véritable guerre de religion qui, au cours des siècles, a opposé la théologie ecclésiastique à la culture et à l'ensemble des

croyances populaires de tradition orale. En 1337 déjà, le synode d'Avignon dénonce l'origine païenne de ces «jeux incorrects» et de «leurs masques de démons», reprochant au charivari de s'opposer aux lois du mariage chrétien, en particulier «avec la bénédiction du prêtre aux secondes noces [31].» En ce qui concerne le deuxième point, en effet, l'Église avait longtemps légitimé des mariages entre célibataires et veufs, sans poser aucune question sur l'éventuelle différence d'âge entre les contractants ; il était donc naturel que l'on jugeât grave et illégitime l'intervention de groupes interférant dans un domaine considéré comme une chasse gardée. Quant aux accusations de paganisme adressées aux jeunes masqués, il s'agit d'un lieu commun, d'une formule répétée dans le temps, que nous retrouverons dans les attaques des clercs contre les comédiens professionnels de la *commedia dell'arte*. Roberto Tessari, en synthétisant le sens qui unit les scénarios de la *commedia dell'arte*, termine ainsi : «au-delà des nombreux titres, le canevas réellement représenté [...] met en scène le conflit entre le Nouveau (les jeunes amoureux) et le Vieux (les pères). Et il le développe à travers l'action perturbatrice d'un élément mineur et pourtant magiquement malicieux, moqueur et nigaud (les *Zanni*). Et il le termine sous le signe d'une Jeunesse qui affirme ses droits triomphants contre la Vieillesse, déçue et vaincue [32].»

Les vieux sont souvent veufs et poursuivent de leurs assiduités les jeunes filles aimées par les jeunes hommes, y compris leurs propres fils. Mais leur inévitable défaite ne découle pas tellement de la supériorité des jeunes adversaires, de leur force extrinsèque, de leur capacité de s'imposer en tant que sujets vainqueurs ; au contraire, considérés en eux-mêmes, les rôles masculins des «amoureux» de la comédie impromptue nous semblent plutôt maniérés, souvent même négligés. Leur victoire, la victoire de la jeunesse, apparaît plutôt comme une sorte de magie, un rituel fabuleux dit Tessari [33], basée sur la coïncidence de la fourberie *bertoldesca* et de la démence délirante aux traits semi-animaliers du premier et du second *Zanni*, c'est-à-dire des héritiers théâtraux directs de l'*homme sauvage* «bergamasque», avec l' «originaire» — comme Zorzi l'a défini [34] —, le «diabolique» Arlequin-*Hellequin*.

C'est surtout leur action, le jeu déchaîné et rocambolesque des renversements, qui rééquilibre le cours normal de la nature et restaure les droits du printemps, de la jeunesse. Dans un des décors les plus classiques de la *commedia dell'arte, Il vecchio geloso* de Flaminio Scala, le motif de la sexualité comme principe de vie et de fertilité est affirmé presque didactiquement : cocu et ridiculisé, le vieux marchand Pantalon entend du jeune Horace, qui vient de posséder sa belle femme, que «ce n'est pas lui, mais sa femme, qui a été assassinée puisque, lorsque je l'ai possédée, elle était pucelle ; lui l'a assassinée car, impuissant qu'il était, il n'a pas eu de rapports avec elle [35].»

Pourtant, comme pour tout charivari digne de ce nom, le vieux jaloux a enfin une chance de récupérer dignement un rôle dans la communauté :

payer. Ainsi Pantalon, battu et ridiculisé, non seulement est obligé de reconnaître «en très belle manière» les droits de la jeunesse permettant le mariage d'Isabelle et d'Horace, mais il doit aussi organiser chez lui, à ses frais bien entendu, les noces de deux autres couples de jeunes.

Considérée de ce point de vue particulier, la *commedia dell'arte* pourrait être comprise comme une *spectacularisation* géniale et raffinée du charivari, un rituel de renversement aux origines éloignées mais, nous l'avons vu, encore pratiqué à l'époque moderne. Cela, bien entendu, ne permet pas de laisser dans l'ombre les caractéristiques originales du théâtre des comiques professionnels, ni encore moins d'en sous-évualer les évidents éléments de discontinuité par rapport à la théâtralité du rite et de la fête. La *commedia dell'arte* n'était pas folklorique dans le sens que le terme a acquis dans le domaine ethno-anthropologique, et cela pour des raisons structurales : elle se voulait avant tout *représentation*, terme qui entraîne toutes les conséquences du passage du rite au théâtre, et, dans ce cas, du passage d'une économie communautaire à une économie de marché.

Cela précisé, dans le sillage d'une conception génétique de la culture, je pense pouvoir soutenir l'hypothèse d'héritages significatifs provenant de la culture folklorique traditionnelle, à la lumière surtout des importantes analogies thématiques et morphologiques avec le charivari et, par extension, avec la tradition carnavalesque. Synthétiquement, on peut les résumer ainsi :

a) Pour ce qui est des origines, il faut le répéter, nous devons enregistrer la convergence d'un ample secteur de recherches qui, par voie philologique, ethnologique et historique, arrivent à des conclusions convergentes à propos du lien qui unirait indissolublement *Hellequin* et sa *maisnie* au mythe de la chasse sauvage et à ses variations, donc à une évidente contiguïté avec le monde des morts et avec les croyances qui y sont liées, selon lesquelles ces derniers pourraient se manifester et exercer leur influence sur les événements mondains. Ce serait précisément aux masques, selon Schmitt, à «en évoquer les ombres, le double, grâce à une image double elle-même», faisant de ceux qui les portent autant de «possédés des morts» [36]. Un entrelacement d'événements mythiques, que nous pourrions considérer comme étant considérablement désémantisés pendant la Renaissance, mais qui, à ce qu'il semble, devaient continuer à exister à quelque niveau, au moins si l'on en juge par les préoccupations des clercs : les soupçons d'ascendance infernale des masques, unis à ceux de la persistance d'éléments païens, semblent être encore assez évidents dans les accusations proférées contre les acteurs de la *commedia* pendant la Contre-Réforme. D'ailleurs, je ne pense pas qu'on puisse exclure une certaine connivence à cet égard, de la part des comiques eux-mêmes, au moins de quelques-uns, surtout quand on se trouve face à certains documents — c'est le cas d'un célèbre «livre à l'envers» de Tristano Martinelli — où un grand interprète d'Arlequin n'hésite pas à faire référence à la source de sa (non) parole : «Imprimé delà le bout du monde [37].»

Ce document apparaît dans les *Compositions de Rhétorique* de 1601 ; mais on trouve déjà dans une brochure de 1585 une réponse à la satire d'un brillant pamphletaire : un Arlequin inconnu se présente comme «duc des esprits de la bande infernale» [38] se référant bien évidemment à la mythique *Wilde Jagd* ; un rôle de chef militaire donc, que Martinelli revendique, *mutatis mutandis*, seize ans après : Arlequin, celui qui vient de l'autre monde, est désormais «Condutier de Comédiens», c'est-à-dire chef d'une *maisnie* nouvelle et inédite.

À ce propos, je ne suis pas d'accord avec le commentaire de Delia Gambelli, selon lequel on ne devrait pas donner trop d'importance aux substrats mythiques, en particulier «au thème du voyage infernal, qui a des antécédents bien connus dans le monde des comiques aussi [...] et qui me semble être un des *topoi* des monologues *zanneschi*, comme le montrent plusieurs pamphlets populaires italiens de ces années-là (ou peut-être postérieurs, ces feuilles étant souvent sans date). Le thème de l'*insonio* ou rêve du *Zanni* —soit qu'il rêve d'être dans le pays de cocagne soit qu'il rêve à l'enfer — était un sûr élément comique de succès [39].»

Je crois au contraire que le thème du voyage infernal est d'une grande importance parce qu'il indique une analogie étroite entre l'Arlequin français, que les comiques italiens se sont appropriés, et le *Zanni* bergamasque : à ce propos il est utile de renvoyer aux observations de Paolo Toschi [40], mais surtout à l'étude très approfondie de Lucia Lazzerini qui suggère des liens importants entre la figure du *Zane* — qui, comme Arlequin, est préexistante à la *commedia dell'arte* — et les mythes et les rituels se rapportant à la chasse sauvage, à l'armée des morts [41]. Je ne suis pas au courant de citations sur un rôle spécifique des *Zanni* à l'intérieur de pratiques traditionnelles liées directement au charivari. Il faut pourtant considérer que le charivari même, quelle que soit la dénomination acquise localement, est un phénomène structuralement lié à une *Weltanschauung* (*religio*, disent Camporesi et Gaignebet) que l'on peut aisément rapprocher à la catégorie plus générale du *carnavalesque*, en entendant par ce terme l'ensemble des rites de passage basés sur l'inversion, sur le renversement parodique de l'état cosmique ou humain (selon la bipartition de Van Gennep) [42], en fonction de la renaissance, de l'abondance, de la fertilité : *hiver-printemps* et *sénilité-jeunesse*, respectivement aux pôles du conflit carnavalesque et du charivari. De ce point de vue, ils peuvent sans doute être considérés en tant que couples catégoriels isomorphes.

b) Le fait que le thème central d'un canevas-type virtuel de la *commedia dell'arte* soit relié à l'opposition catégorielle traditionnelle Jeunes-Vieux, n'autorise pas, *sic et simpliciter*, un rapprochement décisif avec le charivari. On pourrait tout au plus parler — comme d'ailleurs l'a déjà fait Natalie Zemon Davis — d'analogies génériques sur le plan sémantique, mais se référant à la comédie en général. Un isomorphisme évident en ressort si, à l'ana-

logie thématique, on ajoute le rôle proprement narratif joué par les *Zanni* par rapport au développement et au dénouement d'une fable toujours soumise à leur action, tantôt astucieuse, tantôt folle, étrangère en tout cas, soit à «la logique sentimentale des jeunes», soit à la logique «maniacale des vieux» [43]. Tessari dit avec raison que le *Zanni* est un «démiurge» qui se met «par sa drôle et surréaliste étrangeté à ce cosmos, en une position qui n'est ni inférieure ni supérieure au niveau de la réalité réfléchie dans la comédie [44].»

La comédie des masques n'est donc pas réductible, comme le soutient un des plus importants théâtrologues italiens, à une dimension mimétique du réel ; elle renvoie plutôt, dans le sillon de la tradition carnavalesque la plus authentique, à l'intervention dans la réalité du monde de forces venues de loin, d'un outre-monde infernal capable d'y faire irruption pour en renverser et réorienter les événements. Les *Zanni*, ignorants et illettrés, effrontés et obscènes, ne peuvent que scandaliser l'humaniste érudit et préoccuper le clerc qui ne peuvent éviter d'y reconnaître les traces d'une présence inquiétante : «Culture et Religion ne peuvent les identifier qu'en les circonscrivant dans ce vide qui, dans les différents langages, s'appelle toujours 'autre-de-soi' [45].»

Le fait est que l'anti-monde des *Zanni*, des bouffons, figures que nous pourrions, dans une dimension indo-européenne, mettre avec Tessari à côté du *Trickster* mythique, n'a rien de proprement métaphysique. Il s'agit certainement d'un monde-autre qui pourtant, dans les masques (*larvae demonum*) et dans leur action en *ce* monde, reproduit une contiguïté entre les deux univers spéculaires et jamais vraiment séparés. Il s'agit de la *religio* carnavalesque, de la bande arlequinesque qui fait irruption sur la scène de l'art comme le dernier témoignage inépuisé d'une mentalité que toute tentative de récupération rétrospective, au sens humaniste et renaissant, ne peut que laisser inexpliquée et inexplicable.

c) D'autres séries isomorphes peuvent être aisément retrouvées au niveau iconographique. Claude Gaignebet (l'un des plus importants spécialistes européens de folklore carnavalesque) a mis en évidence le lien entre les hottes contenant les enfants transportés comme d'évidents symboles de fertilité par quelques personnages des miniatures de *Fauvel*, et celles qu'Arlequin porte dans certaines estampes célèbres relatives au personnage théâtral [46]. Quant aux *zanni*, les théâtrologues connaissent bien l'image de l'un d'eux occupé à pondre des œufs dont sortent de petits *Zanni*. Non moins connues, enfin, sont les autres images montrant Polichinelle avec sa progéniture démesurée. Dans l'iconographie relative à l'art comique ne manquent pas non plus les images de cavalcades, à rebours sur les ânes, sanction typique réservée aux victimes des charivaris, et tellement attestée que plusieurs spécialistes ont inséré ces cavalcades dérisoires dans la typologie la plus authentique du rite. On peut, à ce propos, faire appel au plus ancien témoignage iconographique de la *commedia dell'arte*, sur l'interprétation de laquelle Ferdinando

Taviani a pourtant émis quelques doutes, se demandant s'il ne fallait pas le rattacher plutôt à une mascarade [47]. Il s'agit d'une série de fresques peintes le long de l'escalier des fous dans le château bavarois de Trausnitz, représentant *Zanni*, jeunes femmes et Pantalon qui chevauche un âne poussé par un domestique ; celui-ci, manœuvrant avec obscénité, «souffle-en-cul» à la pauvre bête et reproduit un geste rituel de fécondité carnavalesque que l'on peut remarquer souvent dans l'iconographie médiévale. Une scène analogue (mais cette fois c'est un *Zanni* qui parodie l'action) se trouve sur le fond d'une célèbre gravure de Jacques Callot, considérée parfois comme une libre interprétation d'une scène de la *commedia dell'arte*, parfois comme une référence à des phénomènes folkloriques. *Commedia dell'arte* ou mascarades ? Dans les deux cas, on peut parler d'une heureuse ambigüité.

Traduit de l'italien par Roberta Alessandro
(Université de Turin)

Notes

[1] Gervais du Bus, *Le Roman de Fauvel*, éd. A. Långfors, Paris, 1914-1919. Le manuscrit original est conservé à la Bibliothèque Nationale, à Paris, Fonds français, n. 146.

[2] Id., p. 167. À la «paraphrase» de F. Nicolini, *Vita d'Arlecchino*, Bologne, 1993, p. 423, il faudrait peut-être préférer celle que proposent Cl. Gaignebet et J. D. Lajoux, *Art profane et religion populaire au Moyen Âge*, Paris, 1985, p. 163 : «Il y avait aussi un grand géant / qui allait très fortement braillant / vêtu était de bon broissequin [il était vêtu de bon gros drap] / je crois que c'était Hellequin / et tous les autres sa mesnie [sa suite] / qui le suivent, tout enragie [enragé].»

[3] H. Rey-Flau, *Le charivari*, Paris, 1985, p. 90.

[4] Cfr F. Nicolini, *Vita d'Arlecchino,* pp. 68 et sv.

[5] A. Wesselofsky, *Alichino e Aredodesa*, dans *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, XI, 1898, pp. 325-343.

[6] Cfr C. Ginzburg, *Storia notturna..., Una decifrazione del sabba*, Turin, 1991, p. 68.

[7] Cfr C. Ginzburg, *I beneandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turin, 1966.

[8] *Orderici Vitali angligenae coenobi Uticensis monachi historiae ecclesiasticae libri tredecim*, Paris, 1845, Vol. III, p. 371.

[9] Cfr O. Driesen, *Der Ursprung des Harlekin. Ein kulturgeschichtlichen Problem*, Berlin, 1904.

[10] J.-C. Schmitt, *Medioevo «superstizioso»*, tr. it., Roma-Bari, 1992, p. 153.

[11] Id., p. 154.

[12] C. Ginzburg, *Charivari, associations juvéniles, chasse sauvage*, dans J. Le Goff et J.-C. Schmitt, *Le Charivari*, Actes de la table ronde organisée à Paris (25-27 avril 1977) par l'École des Hautes Études en Sciences Sociales et le Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, New York, La Haye, 1981, p. 134.

[13] *Le Roman de Fauvel,* p. 165. — «[...] l'un d'eux tenait une grande poêle / un autre un croc, un gril ou un pilon / un autre [encore] un pot de cuivre et tous contrefaisaient l'homme ivre. / Un troisième avait un bassin et dessus ferroit [frappait] / si fort que tous s'en étonnoient [étaient abasourdis]. / Un autre avait des cloches de vaches / cousues sur les cuisses et sur les naches [les fesses] / et au-dessus de grosses sonnettes / au sonné et haché clarettes [sonnant clair

quand on le secoue]. / Les autres [des] tambours et [des] cymbales / et [de] grands instruments horribles et sales [laids] / et [des] cliquettes et [des] macequotes [martelets] / dont si haut tapage et hautes notes / faisaient, que nul ne peut le dire.» Cfr C. CAIGNEBET et J.-D. LAJOUX, *Art profane...*, p. 161.

[14] H. REY-FLAU, *Le charivari, op. cit.*, p. 110.

[15] Cfr L. ALLEGRI, *Teatro e spettacolo nel Medioevo*, Rome-Bari, p. 98.

[16] C MARCEL-DUBOIS, *La paramusique dans le charivari français contemporain*, dans J. LE GOFF et J.-Cl. SCHMITT, *Le charivari ...*, pp. 45-54.

[17] *Le Roman de Fauvel,* p. 166. — «L'un d'eux montrait son cul au vent, / l'autre rompait un auvent / l'un cassait fenêtres et huis [portes] / l'autre jetait du sel aux [dans les] puits, / l'un jetait le bren [de la merde] aux visages. / Trop ils étaient laids et sauvages. / Sur la tête ils avaient des barboères [masques à barbe].» Cfr C. GAIGNEBET et J.-D. LAJOUX, *op. cit.*, pp. 161-163.

[18] Cl. LÉVI-STRAUSS, *Il crudo e il cotto*, tr. it. Milan, 1966, p. 398 et sv.

[19] Cfr E. P. THOMSON, *Società patrizia cultura plebea*, tr. it. Turin, 1981, pp 137-180.

[20] C. GINZBURG, *Charivari ...*, p. 132.

[21] N. ZEMON DAVIS, *Le culture del popolo. Sapere, rituali e resistenze nella Francia del Cinquecento*, tr. it., Turin, 1980, p. 139.

[22] A. VAN GENNEP, *Le folklore du Dauphiné*, dans *Littérature populaire de toutes les nations*, Paris, 1932, pp. 169-170. Du point de vue ethnologique, plusieurs renseignements concernant le charivari se trouvent dans G. P. FALLETTI-VILLAFALLETTO, *Le gaie compagnie del vecchio Piemonte*, Casale Monferrato, 1937, réimprimé par Piercarlo Grimaldi (Turin, 1995) qui a rédigé l'introduction.

[23] C. GINZBURG, *Charivari...*,p. 136.

[24] N. ZEMON DAVIS, *op. cit.*, p. 148.

[25] Cfr M. GRINBERG, *Charivaris au Moyen Âge et à la Renaissance, Condamnation des remariages ou rites d'inversion du temps ?*, dans J. LE GOFF et J.-Cl. SCHMITT, *Le charivari,* p. 141.

[26] Cfr N. ZEMON DAVIS, *op. cit.*, p. 169.

[27] M. GRINBERG, *Charivaris ..., op. cit.*, p. 141.

[28] Ch. KLAPISH-ZUBER, *Mattinata medievale d'Italie*, dans J. LE GOFF et J.-Cl. SCHMITT, *Le charivari ...*, p. 150.

[29] Cfr C. CORRAIN, P. L. ZAMPINI, *Documenti etnografici e folkloristici nei Sinodi diocesani italiani*, Bologne, 1970.

[30] J. B. THIERS, *Traité des jeux et des divertissements qui peuvent être permis ou qui doivent être défendus aux chrétiens*, Paris, 1686, p. 288.

[31] F. LEBRUN, *Le charivari à travers les condamnations des autorités ecclésiastiques en France du XIV^e^ au XVIII^e^ siècle*, dans J. LE GOFF et J.-Cl. SCHMITT, *Le charivari,* pp. 221-228.

[32] J.-Cl. SCHMITT, *Medioevo «superstizioso» ...*, p. 478.

[33] R. TESSARI, *La commedia dell'Arte, op.cit.*, p. 102.

[34] L. ZORZI, *L'attore, la commedia, il drammaturgo*, Turin, p. 163.

[35] F. SCALA, *Il teatro delle favole rappresentative*, par Ferruccio, Vol. I, Milan, Marotti, 1976, p. 83.

[36] J.-Cl. SCHMITT, *Medioevo «superstizioso» ...*, p. 71.

[37] T. MARTINELLI, *Composition de Rhétorique. De M. Arlequin, comicorum de civitate Novalensi, corrigidor de la bonne langue Francese et Latina, Condutier de Comédiens, connestable des Messieurs les Badaux de Paris, et Capital ennemi de tut les laquais inventeurs desrobber chapiaux.* L'original, exemplaire unique, se trouve dans la Réserve de la Bibliothèque Nationale de Paris.

[38] Il s'agit d'une brochure intitrée : *Response de gestes d'Arlequin au poète fils de Madame Cardine, en Langue Arlechine, en façon de prologue, par luy mesme, de sa Descente aux Enfers et de retour d'iceluy. À Paris, pour Monsieur Arlequin*, 1585. Le brochure se trouve à la Bibliothèque Nationale de Paris.

[39] D. GAMBELLI, *Arlecchino : dalla preistoria a Biancolelli*, «Biblioteca Teatrale» 5, 1972, p. 54.

[40] P. TOSCHI, *Le origini del teatro italiano*, Turin, 1976, p. 210 et sv.

[41] L. LAZZERINI, *Preistoria degli zanni. Mito e spettacolo nella coscienza*, dans *Scienze, credenze occulte, livelli di cultura*, Actes de l'Atelier d'Études de Florence, 23-26 juin 1980, Florence, 1982, p. 445-475 .

[42] A. VAN GENNEP, *Manuel du Folklore français contemporain*, Paris, 1947, p. 868.

[43] N. ZEMON DAVIS, *Le culture del popolo..., op. cit.*, pp. 154-155.

[44] R. TESSARI, *La commedia dell'arte..., op. cit.*, p. 105.

[45] *Ibid.*

[46] C. GAIGNEBET et J.-D. LAJOUX, *Art profane ...*, p. 163.

[47] L. ZORZI, *L'attore...*, pp. 144-145.

Pol-Pierre Gossiaux

LA NEUVAINE DE SAINT HUBERT : UNE PENSÉE SAUVAGE ?

LA NEUVAINE, SES CRITIQUES

Saint-Hubert en Ardennes [1] fut, pendant plus de mille ans, l'un des hauts lieux de la thérapie de la rage. Chaque année, l'abbaye voyait affluer des centaines de pèlerins frappés par le mal ou qui redoutaient simplement de l'être. L'on y emmenait également les fous, les possédés, tous ceux dont la furie corporelle désignait la présence du Diable. La thérapie ou la prévention y prenait un caractère chirurgical, inhabituel dans l'ensemble des thérapies sacrées de l'époque, qui pour la plupart, n'exigeaient que des prières et des rites assez simples. L'opération consistait à introduire dans le front du patient, après y avoir «taillé» [2] une incision, un minuscule fragment d'or, tiré de l'étole que saint Hubert avait reçue, selon la légende, d'un ange, délégué par la Sainte Vierge [3]. L'opération était toutefois sans efficacité, si l'on ne suivait ensuite une Neuvaine, qui comportait une série de prescriptions scrupuleuses, dont nous reproduisons l'essentiel :

> «La personne à qui on a inséré dans le front une parcelle de la Sainte Estole, doit observer les articles suivants :
>
> I. Elle doit se confesser et communier neuf jours consécutifs sous la conduite et le bon avis d'un sage et prudent Confesseur qui peut en dispenser.
> II. Elle doit coucher seule en draps blancs et nets ou bien toute vestuë.
> III. Elle doit boire dans un verre ou autre vaisseau particulier, et ne doit point baisser la tête pour boire aux fontaines ou aux rivières,

sans cependant s'inquiéter, encore qu'elle regarderoit ou se verroit dans les rivières ou miroirs.

IV. Elle peut boire du vin rouge, clairet et blanc mélé avec de l'eau, ou boire de l'eau pure.

V. Elle peut manger du pain blanc ou autre, de la chair d'un porc mâle d'un an ou plus, des chapons ou poulles aussi d'un an ou plus, des poissons portant écailles, comme harengs, sorets, carpes, etc., des œufs cuits durs, et toutes ces choses doivent être mangées froides ; le sel n'est point défendu.

VI. Il ne faut pas peigner ses cheveux pendant quarante jours, la Neuvaine y comprise.

VII. Le dixième jour, il faut délier son bandeau par un Prêtre, le faire brûler et en mettre les cendres dans la piscine.

VIII. Il faut garder tous les ans la Fête de S. HUBERT, qui est le troisième de Novembre.

IX. Et si la personne recevoit blessure ou morsure de quelques animaux enragez qui allât jusqu'au sang, elle doit faire la même abstinence l'espace de trois jours, sans qu'il soit besoin de revenir à S. Hubert.

X. Elle pourra enfin donner repy ou delay de quarante à quarante jours, à toutes personnes qui sont blessées ou mordües à sang, ou autrement infectées par quelques animaux enragez [4].»

Ces prescriptions que nous étudions plus loin se trouvent consignées, tantôt dans les livrets relatant la vie de saint Hubert, tantôt sur de simples billets destinés aux pèlerins, et s'accompagnent généralement, dès la fin du XVII[e] s., de ratifications théologiques, de cautions médicales, ou plus simplement d'un jugement de Jean Louys, «Évêque et Prince de Liège», publié le 4 octobre 1690, décrétant que :

> «les effets merveilleux que l'on a vu arriver depuis tant de siècles en ce lieu [Saint-Hubert] ne doivent aucunement être attribués à la superstition ou à l'ennemi du salut des hommes, mais plutôt à la puissance de Dieu, lequel se plaît à faire éclater les mérites du grand St Hubert [5].»

Ces précisions, on le devine, étaient destinées à apaiser les scrupules des pèlerins qui ne pouvaient ignorer que la Neuvaine était alors l'objet de nombreuses critiques, émanant de théologiens protestants et catholiques ainsi que de certains médecins.

Les premières critiques repérées à ce jour émanent du chancelier Jean Gerson (1363-1429) [6], un théologien dont la rigueur est bien connue (nous pensons notamment à la querelle qui l'opposa au Docteur extatique, Denys le Chartreux, à propos de Ruysbroeck l'Admirable et à sa lutte contre la magie et l'astrologie).

Après le Concile de Trente qui, préoccupé par les attaques des Réformés contre les «superstitions» chrétiennes, prit lors de sa *Sessio XXV*, en date du 4 décembre 1563, des mesures strictes pour épurer le culte des saints de tout abus [7], les critiques se multiplièrent, même dans le camp catholique.

Aux yeux des calvinistes, le culte des saints relevait, on le sait, de l'hérésie pure et les pratiques qu'il inspirait n'étaient que de grossières superstitions. Lors de la Guerre des Gueux, l'abbaye de Saint-Hubert fut saccagée et incendiée par les huguenots (15 octobre 1568) [8]. L'abbaye subit de nouveaux désastres, en 1581, en 1602, 1635, etc. Progressivement rebâtie, l'abbaye fut réformée et restaurée dans sa règle ancienne, en 1618, sous l'abbé Nicolas de Fanson. Entre-temps, la querelle sur la taille et la Neuvaine avait connu de singuliers rebondissements. En 1608, le calviniste Rodolf Goclenius, docteur en médecine et professeur de physique à l'Université de Marbourg, publiait un *Tractatus de magnetica curatione vulnerum, citra ullam dolorem et remedii applicationem*, qui connut un vif succès. Selon Goclenius, qui s'inspire de Paracelse, tout corps vivant possède un magnétisme animal spécifique, une force qui pouvait être utilisée, notamment, à des fins thérapeutiques. Par exemple l'onguent armaire (*armarium*) permettait de soigner l'arme qui avait occasionné une blessure. Ainsi «guéri», l'instrument transférait, par voie magnétique, sa «santé» au blessé. Goclenius accompagnait ses cures nouvelles de formules incantatoires, d'exorcismes et préconisait l'usage de talismans. La publication du *De magnetica,* qui fit grand bruit (l'ouvrage connut cinq éditions en quelques années) fut pour le jésuite Jean Roberti, natif de Saint-Hubert [9], le prétexte rêvé pour dénoncer l'«idolâtrie» des protestants, leur propension à la magie et à la sorcellerie. Le traité qu'il écrivit contre Goclenius, *Magici libelli de magnetica vulnerum curatione autore D. R. Goclenio ... brevis anatome* (Louvain, 1615), suscita une polémique d'une grande violence. Les sarcasmes du jésuite contre l'«idolâtrie» des Réformés durent se muer en colère lorsqu'il apprit que le célèbre Van Helmont se disposait à défendre, à son tour, les thèse de Goclenius, en prenant pour preuve de l'existence du «magnétisme» animal, les reliques des saints dont les vertus, reconnues, ne s'expliquaient que par cette force. Est-ce pur hasard ? Van Helmont avait choisi, comme exemple privilégié de la puissance du magnétisme, l'Étole de saint Hubert, qui ne guérissait ou ne préservait de la rage que par cette force [10]. Roberti reprocha à Van Helmont sa mauvaise foi, son impiété, ses propres superstitions, etc. Mais ce fut sans doute l'occasion pour le jésuite d'entreprendre ces recherches, minutieuses, sur saint Hubert, qui devaient se traduire par la publication de l'impressionnante *Historia S. Huberti, Principis Aquitani, Ultimi Tungrensis et Primi Leodiensis Episcopi ... Arduennae Apostoli, Magni Thaumaturgi ...* qui parut à Luxembourg, en 1621 chez H. Reulandt, aux frais du monastère de St-Hubert [11]. Cet ouvrage, qui demeure sans doute l'un des plus importants

que l'on possède sur le saint, reproduit la plupart des *Vies* anciennes de celui-ci, décrit le culte qui lui est rendu, les miracles qu'on lui attribue, etc. L'auteur se penche longuement sur la Neuvaine, s'interroge sur son «caractère superstitieux» et selon une tradition vraisemblablement recueillie auprès des moines eux-mêmes, il en donne une explication mystique et médicale. Il soumettra d'ailleurs son exégèse à plusieurs médecins luxembourgeois, célèbres à l'époque, dont le docteur E. Southern [12]. Roberti est probablement le dernier à maîtriser encore l'*épistémè* véritable de la Neuvaine. L'œuvre, publiée sans doute à une nombre restreint d'exemplaires, ou mal diffusée [13], fut largement ignorée (et le demeure) de la plupart des historiens de saint Hubert.

Ni le Père Lebrun, qui dans son *Histoire critique des pratiques superstitieuses* (1702 et sv) reproduit la plupart des pièces du procès, ni Gaidoz, auteur d'une étude sur *La Rage et Saint-Hubert* (1887), ne l'ont lue et ne la citent que de seconde main, de manière anecdotique. Son œuvre ne put donc inverser l'opinion des savants, généralement défavorable. Un seul signe, parmi d'autres : la septante-sixième Conférence — consacrée à la rage — qui se tint au célèbre *Bureau d'Adresse* de Renaudot, le 7 mai 1635, ne mentionne «S. Hubert des Ardennes» et son culte que pour les renvoyer au silence [14].

Le 10 juin 1671, les docteurs de la Faculté de Théologie de Paris, consultés sur l'orthodoxie de la Neuvaine en l'honneur du saint ardennais, estimaient qu'elle devait être retranchée (supprimée) comme superstitieuse. La Faculté précisait qu'elle s'était prononcée à plusieurs reprises sur ce point et qu'elle avait eu soin de consulter les docteurs de la Faculté de médecine de Paris, dont MM. Brayer et Dodart [15], qui l'avaient condamnée en ce qui regarde «le coucher, la nourriture et autres choses qui appartiennent à leur profession» [16]. Il importe de souligner que ce n'est pas la *nature* des articles médicaux de la Neuvaine qui se trouvait ainsi condamnée, mais le fait qu'il s'agissait de moines qui les prescrivaient, empiétant sur un domaine dont les médecins réclamaient le monopole. L'on verra, en effet, que les thérapies strictement médicales de la rage, relevaient à l'époque d'une logique analogue à celle qui inspirait la Neuvaine, soit — si l'on devait suivre les théologiens de Paris — de la même pensée superstitieuse. Plusieurs critiques, parmi lesquels le célèbre J.-B. Thiers, dont le *Traité des superstitions* mettait en doute l'efficacité même de la «taille» [17], vinrent ajouter de nouveaux arguments en faveur de l'accusation.

Émus par ce procès, l'abbé et les religieux de Saint-Hubert insérèrent dans l'édition de *l'Abrégé de la Vie de Saint Hubert* de 1697, une explication de la Neuvaine qui tendait à en justifier les articles tantôt comme de simples mesures d'hygiène, (la nécessité, par exemple, de dormir seul) [18], tantôt comme des actes de mortification [19]. L'on y reviendra [20]. Sur cette base, les théologiens de l'Université de Louvain (seule autorisée en matière de culte, dans les Pays-Bas catholiques, desquels relevait, politiquement, le duché de

Luxembourg), émirent sur la Neuvaine, un avis totalement opposé à celui de Paris. De leur côté, les docteurs de la Faculté de la même Université, décrétèrent que pour les articles qui relevaient de leur compétence :

> «...ils ne sont aucunement superstitieux ; ains (comme l'on offre de faire voir) conformes aux règles et principes de Médecine [21].»

Cette querelle qui se prolongea tout au long du XVIII[e] siècle et dont la plupart des arguments se trouvent consignés longuement dans *l'Histoire critique des pratiques superstitieuses qui ont séduit les peuples et embarrassé les Savans* (1702, 1 vol. ; 1732, 3 vol. ; 1736, 4 vol.), déjà mentionnée, du Père P. Lebrun et de ses continuateurs, est souvent présentée, à la suite de H. Gaidoz, comme l'un des épisodes du combat qui opposa les champions d'un rationalisme conquérant (en l'occurrence, les théologiens de la Sorbonne, les curés et les médecins de France) aux tenants ignares de traditions aussi pieuses qu'obscures. Rien d'exact, selon nous, dans cette analyse facile.

Outre qu'elle transfère de manière anachronique un débat qui ne s'est défini comme tel qu'au milieu du XVIII[e] siècle, il faut noter que la volonté d'épurer le culte de toute superstition, ne relève, en aucune manière, d'un rationalisme quelconque, mais de la volonté contraire de réduire l'ordre de la foi à sa stricte *doxa* théologique. Lorsqu'un Thiers, par exemple, s'en prend au culte que le peuple rend aux saints en les adorant pour eux-mêmes comme statues de bois, et rappelle que celles-ci tiennent leur puissance de Dieu seul, il ne fait nullement preuve d'un rationalisme plus épuré que celui du «peuple» : il renvoie à une étiologie dont l'*épistémè*, en l'occurrence une certaine forme de pensée magique, est analogue à celle qu'il dénonce. Thiers, comme Lebrun, sont en réalité des traditionalistes dont l'austérité a inspiré certaines des œuvres les plus réactionnaires du XVII[e] siècle. Le *Traité de la clôture des religieuses* de Thiers, en particulier, en est un exemple remarquable. Quant à P. Lebrun, son plus grand titre de gloire réside dans une *Explication littérale... de la Messe* en 4 vol. in-8° (1716-1726).

Les médecins de Paris ne se prononcent pas, on l'a noté, sur la nature de la thérapie qu'implique la Neuvaine, alors que ceux de Louvain se proposent d'en démontrer l'orthodoxie médicale, soit selon la logique de l'époque, rationnelle. Et c'est bien ce que redoutent ces théologiens traditionalistes présentés comme rationalistes ! Si le miracle peut s'expliquer par la physique seule et non par la grâce divine, tout ce qui relève de la foi risque de sombrer dans l'ordre de la *ratio*. C'est exactement ce que reproche le P. Lebrun à la Neuvaine :

> «Les docteurs Théologiens — relève-t-il — se croient obligez de consulter des Physiciens et des Médecins et ils pourroient s'en trouver qui leur diroient des pauvretés, pour faire attribuer à des causes physiques et matérielles des effets qui ne peuvent être produits par les corps [...] [22].»

Comme exemple le plus clair d'une telle dérive, Lebrun cite une dissertation du célèbre médecin T. Bartholin, tendant à prouver que les miracles de la Piscine probatique peuvent s'expliquer comme des «effets naturels» et non, comme le veut l'Évangile, par le souffle des Anges ...

L'on notera que les moines de Saint-Hubert n'hésiteront pas, de manière fort timide il est vrai, à présenter certains articles de la Neuvaine qui relevaient de la médecine comme des mesures naturelles, ou hygiéniques. Seuls, dans cette querelle, ils s'étaient souvenus de Roberti qui renvoyait clairement ces pratiques à la science d'Hippocrate et de Galien. Le *Jugement* des médecins de Louvain s'éclaire ainsi définitivement. Contrairement à leurs collègues de Paris, ils n'osèrent réclamer pour leur profession le monopole d'une thérapie, dont un usage était observé, depuis sept siècles au moins, à Saint-Hubert.

En 1699, les médecins liégeois obtinrent du prince-évêque les patentes établissant le Collège des Médecins. Fait ignoré de tous les historiens de la rage à Saint-Hubert, certains médecins liégeois alignèrent aussitôt leur position sur celle de leurs collègues parisiens. C'est le cas, notamment, de J.F. Bresmal, l'un des principaux animateurs du Collège [23], auteur d'un *Petit traité de l'hydrophobie ou de la rage*, qu'il publie à la suite d'un *Avis aux anatomistes pour la découverte des nouveaux chemins conduisant l'urine des intestins à la vessie* (1699), qu'il dédie à P.-A. de Sluze, président et protecteur du Collège de médecine nouvellement établi par S.A.S. l'évêque et prince de Liège.

Bresmal y rapporte que sa femme et son fils aîné, ayant «eu le malheur d'être mordus d'un chien enragé, qui avoit déjà fait beaucoup de désordre dans le Païs [24]», entreprit de les guérir seul et cela en dépit des huées de commères furieuses qui :

> «... les unes vouloient qu'on deputât en droiture à saint Hubert en Ardennes et les autres soûtenoient qu'il suffisoit de prendre terme de ceux qui avoient déjà été secourus par l'intercession de ce Saint [...] tout le monde me regardoit pour un Athée [...] mais je proteste que je ne blâme point le recours à Dieu par l'invocation de ses Saints, moi-même je m'en suis bien trouvé dans des fâcheux rencontres de ma vie. Je trouve seulement à redire à la sotte simplicité de certaines gens dont la piété indiscrète rend cette dévotion superstitieuse et scandaleuse à nos frères égarés du giron de leur Mère la Sainte Église Romaine [25].»

Comment Bresmal concilie-t-il cette proposition sulfureuse avec l'acte de foi qu'il consigne peu après :

> «On s'adresse (pour la guérison de la rage) à Dieu par l'intercession de saint Hubert, ce que je ne prétend point blâmer» [26]

et par ailleurs, son obstination à guérir seul sa femme et son fils — ce qu'il obtint grâce à un cataplasme de jaune d'œuf et de marjolaine et un bouillon de chardons bénis ? Où passe, dans son esprit, la frontière entre les pratiques inspirées «par la sotte simplicité ... de la dévotion superstitieuse» et l'acte médical pur, *intelligent* ?

Tout d'abord, Bresmal entend réaffirmer la parfaite conformité de sa compréhension de l'étiologie de la maladie avec celle de l'Église : tous les maux qui «surviennent au corps humain», émanent de la volonté de Dieu et bien souvent, ils nous sont envoyés pour la punition de nos désordres. Mais Dieu a donné à l'homme deux recours pour s'en guérir : sa propre miséricorde que l'on obtient notamment par l'intercession des saints et des remèdes purement naturels [27]. L'on devine dès lors qu'à ses yeux, le caractère suspect de la Neuvaine résulte du mélange des deux voies thérapeutiques ouvertes par Dieu : celle qui relève de liens d'essence spirituelle avec Dieu et celle qui met en jeu des éléments naturels.

L'on soupçonne que Bresmal est proche ici d'une certaine vérité. Dès lors, le caractère énigmatique de l'opposition tranchée entre les théologiens de Paris et ceux de Louvain pourrait s'éclairer : le verdict des théologiens à l'égard de la Neuvaine serait défini par le degré de tolérance différemment apprécié face à une pratique médicale qui mêlerait les deux voies thérapeutiques, celle de l'esprit et celle de la nature ou de la matière. Pour vérifier cette hypothèse, il importe de séparer ce qui, dans la Neuvaine, relève de l'ordre sacré et ce qui regarde, pour reprendre l'expression des docteurs de Paris, de la «profession médicale».

LA VOIE NATURELLE OU L'ORDRE MÉDICAL

Il importe avant tout de dire un mot de l'étiologie classique de la rage. Bien que l'on ait admis longtemps des cas assez rares de rage spontanée [28], l'on savait depuis toujours que la rage était due à la morsure d'un animal enragé lui-même, le plus souvent un chien, un loup, un chat, un ours. L'on pensait parfois avec Pline [29] que le virus de la rage résidait dans un petit ver (*vermiculus*), appelé par les Grecs *lytta* — ce que d'autres traduisaient également par *ligament*. Dans la médecine des humeurs, celle d'Hippocrate ou de Galien notamment, le venin de la rage était assimilé à d'autres poisons d'origine animale, celui des aspics, des hydres, des vipères, cérastes ... dragons, crocodiles, scorpions, etc. [30] L'on expliquait l'origine du venin par une perversion totale du fiel, qui dénaturait la salive. Transférée à l'homme, celle-ci attaquait tout d'abord le foie, organe de la bile jaune, laquelle se trouvait convertie en venin, qui tout en s'enflammant, embrasait les autres humeurs (le sang, le phlegme ou pituite) et surtout l'atrabile (mélancolie) produite par la rate. Celle-ci, naturellement froide, se consumait, prenait l'as-

pect d'une boue brûlante et bientôt de cendres mortelles. Les signes particuliers de la rage étaient, outre un état d'abattement et de prostration, traversé de convulsions démentes, de pulsions agressives, une horreur totale de l'eau (hydrophobie), et cela malgré une soif intense et la peur de la lumière — ce trait est mentionné moins fréquemment [31].

La thérapie la plus ancienne de la rage était d'ordre chirurgical : on cautérisait la plaie après l'avoir soigneusement nettoyée [32].On a gardé longtemps le souvenir de cette pratique à l'abbaye de Saint-Hubert. Toutefois, elle était réservée aux seuls animaux : l'on appliquait l'une des «clefs» de saint Hubert, rougie au feu, sur la plaie — le front, lorsque celle-ci n'était pas visible — des animaux enragés ou supposés tels et de ceux qui avaient été mordus par ces derniers [33].

Il semble qu'après Galien, l'on ait préféré pour les hommes la «voie interne» et «humide», soit l'ingestion de remèdes divers, doublée de bains ou d'immersion dans l'eau. Régulièrement associée aux pulsions démentes des mélancoliques et des «démoniaques», la rage devait être traitée, si l'on se conformait aux doctrines hippocratiques de Galien, à peu près comme l'une des fièvres tierces provoquées par certaines dysfonctions du foie [34]. Le remède consistait à «renforcer» les humeurs malades par des remèdes dont la substance était semblable à celle de l'humeur altérée, et les qualités contraires à celles que révélaient les symptômes de la pathologie.

Il nous semble utile, pour comprendre la suite, de reproduire ici les tableaux des éléments et des qualités du macrocosme, selon Aristote, et celui des humeurs et des parties du corps selon Hippocrate, Galien [35], etc.

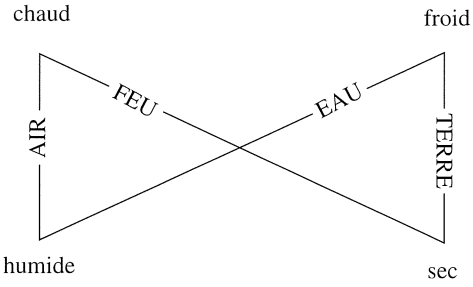

fig. 1

Les réseaux de «sympathies» ou d'«antipathies» que régissaient les relations logiques des qualités sensibles, selon ce schéma classique, ordonnaient la distribution des êtres au sein de vastes structures taxinomiques aussi rigoureuses par leur organisation qu'imprécises par la nature même de leur contenu.

De tels modèles transcrits dans l'espace anthropologique autorisaient une typologie de l'homme. La théorie des correspondances entre les éléments du monde et du corps humain selon ce schéma :

Éléments/Qualités	Corps [36]	Humeurs
terre (sec - froid)	chair (rate)	bile noire ou mélancolie
air (humide - chaud)	esprits vitaux (cœur)	sang
feu (chaud - sec)	foie	bile jaune, fiel ou colère
eau (froid - humide)	(glandes) (cerveau)	flegme ou pituite

Tableau I

ordonnait ensuite une classification des individus en quatre types bien distincts :

Humeurs	Tempéraments
bile noire	mélancolique (sec - froid)
sang	sanguin (humide - chaud)
bile	colérique (chaud - sec)
flegme	flegmatique (froid - humide)

Tableau II

Chacun des éléments émanant des trois règnes de la nature, de l'eau et des pierres aux animaux, en passant par les végétaux et les poissons, possédait, selon Aristote et Galien notamment, une substance (parmi les quatre) et une qualité prédominante. Le porc, par exemple, passait pour l'animal le plus «terreux» et le plus «froid». Le chien, animal «sec» et «froid», était également «terreux» et l'on expliquait ainsi sa tendance à la mélancolie et le fait qu'il était le principal vecteur de la rage. L'élaboration de la théorie des signatures, qui permettait, grâce à un signe bien précis (glyphe, forme, couleur, etc.) [37] que détenait chaque élément, d'établir des correspondances précises entre les composantes du macrocosme et les organes du microcosme, auxquels Dieu les avait destinées, ne connut ses résultats systématiques qu'au

XVI[e] et au début du XVII[e] siècles, avec Paracelse, Quercetanus, Crollius, Gaffarel, etc. Avant cette époque, l'identification de l'élément ou de la qualité dominante des substances propres à servir de remèdes, relevait parfois d'une logique réelle, mais souvent aussi de la pensée symbolique ou magique. C'est dire qu'il entrait dans la composition des *alexipharmaques* une large part d'arbitraire. L'on conçoit, par exemple, que le miel, les cires, les résines, les amandes aient été admises dans le règne du feu puisqu'ils brûlent ou peuvent donner de l'huile. De même, les plantes et les animaux aquatiques, les fruits aux sucs acides pouvaient-ils aisément être perçus comme froids. Mais il serait sans doute vain [38] de chercher à découvrir la logique qui a présidé à la taxinomie progressive des éléments du monde, selon leur qualité ou leur substance spécifique. Le lièvre, par exemple, qui passe pour être «chaud», aux yeux de Galien deviendra bientôt tellement «froid» que sa viande sera assimilée à celle du poisson et donc tolérée le vendredi, jour de jeûne. Les innombrables recettes qu'ont transcrites Pline, Dioscoride, Élien, etc. émanent d'une science millénaire, celle de prêtres, de magiciens, de sorciers et de chamans dont la pensée nous échappe souvent. Il était évidemment loisible, à chaque médecin, de trouver a posteriori une *ratio* à ces recettes. Lorsque Bresmal, par exemple, utilise la marjolaine pour guérir la rage, il se souvient peut-être d'un passage de Pline qui recommande cette plante contre les piqûres de scorpion, tout en songeant aussi qu'elle est généralement utilisée pour ses propriétés édulcorantes, soit «froides».

Si l'on examine à présent, les remèdes que la médecine ancienne opposait à la rage, l'on conclura aussitôt, qu'elles ne sont ni plus ni moins étranges et/ou logiques que les articles médicaux de la Neuvaine de saint Hubert.

Certaines de ces recettes sont étrangères à la médecine des humeurs et relèvent, comme Gaidoz le notait déjà, d'une pensée homéopathique de la guérison. Ainsi guérira-t-on la rage en appliquant sur la plaie, parfois scarifiée, des poils arrachés à l'animal responsable du mal. Cette pratique, relève Gaidoz, «est universelle» [39]. Peut-être est-elle à l'origine de la taille qui se pratiquait à Saint-Hubert : l'on aurait substitué aux poils de la bête, un fragment de l'étole —au début de ses fils d'or— non seulement pour des raisons religieuses mais également, comme nous le dirons, médicales.

Il semble opportun de donner ici quelques exemples de ces recettes, tirées de traditions médicales diverses. Pline, à lui seul, dans son *Historia Mundi*, n'en fournit pas moins d'une cinquantaine. Outre les poils, tirés de la tête du chien, qui, une fois calcinés, peuvent être appliqués sur la plaie ou absorbés avec une boisson ou d'autres aliments, le foie du chien enragé lui semble constituer le remède le plus précieux : il convient de le manger cru ou très peu cuit ou mêlé avec de la viande cuite, de préférence salée, du même animal. La cervelle et la crête de coq constituent également d'excellents remèdes [40]. Galien [41] avait recueilli de l'un de ses précepteurs, l'empirique Aeschrion, la recette suivante : «dès que Sirius paraît et que le soleil entre

dans la constellation du Lion, l'on récolte des crabes de rivière ; on les réduit en cendres que l'on mêle à de l'eau et cela en grande quantité. Cette potion est donnée au malade. L'on en verse également abondamment sur la blessure. Et cela quotidiennement, *pendant quarante jours*. L'on peut faciliter la guérison en appliquant sur la plaie un cataplasme d'une livre de poix brute, de six onces d'opoponax [42] et d'un sixième de vinaigre particulièrement fort.» Galien propose une recette un peu différente, plus efficace encore : «dix parties de crabes (en cendres), une d'encens et cinq de gentiane [43].» Le galéniste Fernel, au XVI^e^ siècle, favorisait encore ces thérapies [44]. L'on notera qu'elles préconisent la voie aqueuse et terreuse (crabes calcinés), propres à calmer la fièvre et «renforcer» l'atrabile (mélancolie) tout en proposant, en guise de cautère, un cataplasme révulsif.

Consignons enfin quelques recettes inspirées à la fois de Pline, de la médecine de Galien et de celle de Paracelse :

> «Prends des oignons. Broie-les avec du sel. Étends-les, là où le chien enragé t'as mordu, jusqu'à ce que tu sois libéré [...]. Pour la morsure d'un chien enragé, en premier lieu : des poils du même chien, placés aux commissures de la blessure, pour qu'ils extraient le venin. Brûlés, ils pourront être bus. Ensuite, le foie rôti du Rabique (chien) libérera le mordu lorsqu'il le mangera : celui-ci regarde l'eau et n'en a plus peur. De même, une dent arrachée au même chien, en prononçant son nom, chargée de parcelles de peau, sera attachée au bras, comme amulette [45].»

Pour beaucoup de médecins du XVII^e^ siècle, les bains de mer suffisaient. Si l'on en croit les intervenants de la *Conférence* de Renaudot, évoquée plus haut [46], ce recours constituait le remède le plus usuel en France, au début du XVII^e^ siècle [47]. Les pauvres qui n'avaient pas les moyens d'entreprendre ces expéditions balnéaires, se procuraient, chez leur épicier ou leur apothicaire, des coquilles d'huître, condensés de la mer et de la pierre, microcosmes miraculeux du monde de l'eau et de la terre, antidotes par excellence de toutes les fureurs de la rage, de la folie et des maladies du Diable [48].

L'on se gardera bien de juger ces médications : cautionnées par la médecine officielle, institutionnalisées, elles tombent *de facto* dans l'ordre de la *ratio* sociale et étatique. Mais l'examen de ces pratiques met à nu un paradoxe fondamental : comparées aux articles de la Neuvaine, elles semblent relever d'une logique identique. N'importe quel historien de la médecine, en effet, aurait pu repérer dès l'abord, dans la Neuvaine, une série d'ordonnances typiquement galéniques. Elle obéit, en effet, à la logique allopathique du froid et de l'eau, pour combattre le «feu» de la rage, en s'efforçant de «renforcer» les humeurs altérées par des moyens dictés par la logique aristotélicienne de la «sympathie». Ainsi, préserve-t-elle, comme toutes les médecines anciennes, quelques pratiques homéopathiques. Avant d'en faire

la démonstration, il importe de s'interroger sur les raisons qui ont élevé saint Hubert au rang des thaumaturges de l'eau et du froid et l'ont ainsi instauré guérisseur de toutes les folies du feu et de la possession du diabolique.

Saint Hubert : *pluviator*

La lecture des *Abrégés de la vie de saint Hubert* ne livre que des réponses mal assurées à cette question. Saint Hubert y est présenté, avant tout, comme un homme de la forêt, un chasseur converti par un cerf crucifère. Le cerf (hermaphrodite) passe pour un animal particulièrement froid [49], et la forêt est liée à l'eau. Mais ces raisons semblent trop obscures pour imposer saint Hubert comme le thaumaturge des rages diaboliques. Selon les légendes hagiographiques, le pouvoir de guérir les fous, les lunatiques, les démoniaques, etc. lui fut conféré par saint Pierre qui, lors d'un voyage qu'effectua Hubert à Rome, remit à celui-ci une «clef» d'or, signe et instrument de ce pouvoir. Peu après, un ange envoyé par la Vierge, lui remit une étole de soie, également tissée d'or, comme confirmation du même pouvoir. L'on ne peut s'empêcher de penser que cette étole pourrait être la matérialisation de la pluie céleste. Une intuition qui se confirme pleinement, lorsque recourant aux *Vies* et aux légendes antérieures au récit officiel, populaire, de l'*Abrégé de la vie de saint Hubert* dont la première édition est de 1617, l'on découvre que le saint n'y paraît nulle part comme chasseur [50] mais comme un «homme d'eau», pêcheur et surtout mage de la pluie : *pluviator* et par ailleurs, un ennemi du feu et, ce qui ne saurait surprendre, du Diable. Parmi les miracles que relatent les plus anciennes *Vitae* [51] du saint, l'on relèvera les suivants, les plus significatifs :

- Hubert fait pleuvoir dans la région de Givet, afin de rendre la Meuse asséchée à la navigation [52].
- Des travaux de construction étant en cours à Liège, ceux-ci sont interrompus par la sécheresse de la Meuse, voie par laquelle l'on transportait les matériaux. Hubert provoque la pluie [53].
- Hubert se blesse cruellement à la main, en plantant un pieu destiné à soutenir un filet de pêche, au travers du fleuve, à Nivelles-sur-Meuse. Peu après, ses disciples font naufrage et, emportés par le courant, risquent de se noyer. Ils sont sauvés par l'intercession du Saint [54].
- Hubert chasse le démon à l'aide d'eau bénite, à laquelle il ajoute du sel [55].
- Hubert éteint l'incendie d'une maison, transformée en brasier, par un simple signe de croix [56].
- Un soir où le ciel s'embrase de feux rougeoyants, Hubert prédit sa mort et la fin du monde [57]. Hubert mourra, en effet d'une fièvre, suite à une longue maladie contractée à la suite de sa blessure à la main.

L'Église a toujours admis que les miracles accomplis par les saints, durant leur vie terrestre, constituaient autant de signes de leurs fonctions thérapeutiques et de leur champ nosologique et thaumaturgique futur. Hubert, magicien de l'eau et, dans les légendes ultérieures, du sang, finalement vaincu par le feu de la fièvre, se trouvait ainsi contraint, en quelque sorte, de poursuivre après sa mort, son combat contre le Diable et les maladies des feux infernaux, pour assurer définitivement le triomphe de l'eau céleste.

LA THÉRAPIE NATURELLE : LA VOIE HUMIDE ET TERREUSE

Rappelons tout d'abord que la médecine galénique est par essence, allopathique :

> «Efforcez-vous, écrit le maître de Pergame, d'opposer toujours les remèdes contraires au mal [58].»

La rage étant caractérisée par ses fureurs brûlantes, il importera donc de la traiter par le froid, soit [voir fig. 1] par des éléments humides et/ou terreux. Le recours à la «voie humide» est, notons-le, rendu d'autant plus délicat dans le cas de la rage que l'un de ses symptômes caractéristiques est une horreur invincible pour l'eau (hydrophobie). Difficulté tempérée, il est vrai, par le fait qu'il y a lieu d'éviter les éléments trop humides ; car ceux-ci, ébouillantés par le feu rabique, exhaleraient exclusivement de la vapeur, soit un excès d'air, ou encore de sang [voir tab. I et II]. Or l'on ne saurait remédier à une dyscrasie [déséquilibre du mélange (tempérament) des quatre humeurs] par une autre. De même, il est impératif d'éviter le recours à une thérapie excessivement terreuse, car le mélange de la terre et de l'eau, provoquerait un excès de bile noire ou de mélancolie, fait éminemment redoutable puisqu'à bien des égards, la rage et la mélancolie pathologique sont dues, avant tout, à la perversion totale de la bile noire, sous l'action du fiel (colère) empoisonné.

La taille

Alors que les auteurs récents décrivent la taille comme l'insertion d'une parcelle de l'étole de saint Hubert, les textes plus anciens précisent toujours que c'était un fragment d'or, tiré de l'étole sainte, qui était intégré, après une légère incision, dans le front du malade «mordu à sang» [59]. Or, selon Aristote, l'or est de tous les corps, celui qui répond le plus parfaitement à la double condition d'être constitué d'eau et de terre purs. Le Stagirite explique longuement en effet, dans ses *Météorologiques*, que tous les métaux résultent de l'exhalaison humide ou vaporeuse de l'air «emprisonnée dans la terre et

tout spécialement dans les pierres [60].» S'il fallait une preuve que les métaux sont, sous leur forme solide, de l'eau particulièrement froide, il suffirait de rappeler qu'ils ne deviennent liquides que sous l'action d'un feu plus ou moins violent. Cependant, contrairement aux autres métaux, l'or se liquéfie, mais «il n'est pas affecté par le feu, car il ne contient plus qu'une part infime de terre [61].» Ainsi constitue-t-il, incontestablement, le remède souverain contre la fièvre rabique.

L'on notera que l'une des rares maladies que l'on traitait également par insertion d'un objet métallique (ici en fer) était l'épilepsie — elle aussi régulièrement associée à la rage. L'on enfonçait dans le bras droit du malade un clou, provenant idéalement de la charpente d'un navire abîmé [62].

Quant au mode opératoire lui-même, l'on est en droit de penser, nous l'avons dit, qu'il s'inspire de pratiques anciennes, qui consistaient à insérer des poils du chien enragé, brûlés ou non, dans la plaie ou sur ses commissures. Le fait que la taille se faisait au front pourrait s'expliquer «naturellement», mais la raison en est, plus probablement, mystique [63].

Le coucher (art. II)

Roberti explique l'obligation de dormir *seul*, dans des *draps blancs* (c'est-à-dire : propres, mais sans doute faut-il attacher également un sens symbolique à la couleur) ou à défaut, dans ses propres habits, par des raisons strictement hygiéniques : le souffle de la saleté (*immunditiae animus*) pourrait en effet se communiquer à toute personne qui s'approcherait de trop près du malade. L'haleine du malade, la seule imagination de la personne qui serait en contact avec celui-ci, suffiraient à engendrer la rage. C'est pourquoi les draps doivent être récemment lavés (*linteis recens lotis*). À défaut, le malade doit ne mettre que ses vêtements personnels. Galien pourrait être évoqué pour expliquer les importantes relations qu'entretiennent les vêtements et l'air (sang). Mais, en l'occurrence, il nous semble qu'il faut évoquer plutôt ici, les innombrables prescriptions prophylactiques du *Lévitique*, en cas de lèpre notamment : isolement du malade, purification rigoureuse et répétée par l'eau et, en dernière extrémité le feu, des vêtements souillés [64].

Le boire (art. III)

C'est également pour des raisons d'hygiène que les malades doivent boire en un *vaisseau* (récipient) *particulier* — c'est-à-dire, dont ils usent seuls [65]. *Elle ne doit point baisser la tête* pour plusieurs motifs. Dans cette position, en effet, le malade pourrait être frappé trop vivement par l'exhalaison (humide) de l'eau. De plus, si elle est agitée, celui-ci pourrait être pris de

vertiges dangereux. Mais surtout, il faut tenir compte que les enragés ont horreur de l'eau. L'on attribuait cette phobie au fait que l'eau renvoyait aux yeux des enragés l'image du chien qui les avait mordus [66]. Parfois même, disait-on, ils y voyaient le diable. C'est pourquoi, il incombait également d'éviter les miroirs, qui pouvaient avoir le même effet.

Le vin (art. IV)

Rappelons que l'eau trop pure est nocive. Il est donc utile de la tempérer avec du vin, qui est — selon Aristote, suivi par Galien — fait d'eau, de terre et de résine (huile). «Le vin doux... en fait n'est pas du vin», décrète le Stagirite [67].

Le manger (art. V)

Nous lasserions le lecteur si nous rapportions tous les passages d'Hippocrate, d'Aristote, de Pline et de Galien qui justifient le recours à la diététique prescrite ici. Bornons-nous à extraire, du régime conseillé par Galien en cas de fièvre tierce, les éléments suivants :

> «Donnez d'abord un vin léger, trempé en petite quantité... Prescrivez, parmi les poissons, ceux de roche ; parmi les oiseaux, ceux dont la chair est molle,... vous pouvez encore sans danger prescrire la chair de jeunes porcs bouillie ; faites manger des œufs... [68].»

En résumé, tous ces aliments sont froids et humides. Mais ils doivent être «tempérés». Le pain doit être, de préférence, blanc, car le son donne de l'atrabile, selon Aristote et Galien. Porcs et volailles doivent avoir *un an ou plus* car, trop jeunes, ils sont trop aqueux et donneraient un accès de pituite, ce qui risquerait d'entraîner la putréfaction des humeurs [69]. Les écailles des poissons sont leur terre ; les œufs cuits (mais froids) sont également moins aqueux. Enfin, le sel apportera l'élément terreux [70] nécessaire au bon tempérament de la diète.

La coiffure (art. VI)

Ici encore, l'on pourrait multiplier les références à la médecine ancienne pour justifier cet interdit. Selon Aristote, les cheveux sont à la tête ce que sont les plantes à la terre. En temps normal, leur humeur dominante est la pituite (eau) du cerveau. En cas de rage, ils condensent le venin. Grâce à la

vertu de l'étole sacrée [71] les humeurs du malade s'y métamorphosent lentement. La «quarantaine» est prescrite par Galien dans la recette contre la rage que nous avons rapportée plus haut [72]. La raison de prudence parfois évoquée (même par Roberti) — éviter que le fragment d'étole ne se détache — ne peut être acceptée, puisque le bandeau est dénoué dès le dixième jour.

Crémation du bandeau. (art. VII)

Mesure d'hygiène prescrite, notamment, par le *Lévitique.* Les cendres de la rage sont anéanties par l'eau. Le diable est définitivement vaincu par le *pluviator* Hubert.

LA VOIE SACRÉE ET THAUMATURGIQUE

L'étiologie chrétienne de la maladie

L'essence même de la thaumaturgie ne saurait se comprendre si l'on n'évoque, même superficiellement, les principes de l'étiologie chrétienne de la maladie. Comme le travail et la mort, la maladie est perçue comme l'un des corollaires irrécusables du péché originel. Toute maladie émane donc de la volonté de Dieu. Elle est comprise avant tout comme un châtiment qui peut frapper aussi bien un individu, coupable d'une faute, que l'un des membres de sa famille ou de sa communauté. Lorsqu'il semble impossible d'établir un lien entre une faute quelconque et le mal physique, l'on regardera celui-ci comme une épreuve, une mortification imposée par Dieu en vue de rappeler le malade à sa propre fragilité et l'obliger ainsi à se sublimer. D'autres raisons étaient également alléguées : ainsi le *Dominical des Pasteurs où les Curez trouveront les instructions qu'ils pourront faire au Peuple* [73] découvre «cinq principales Causes pour lesquelles Dieu envoie des Maux, des Croix & des afflictions aux hommes, bons ou mauvais» :

a) Les hommes étant fils de Jésus-Christ, doivent souffrir comme il a souffert ;
b) La maladie doit «apprendre aux hommes ce qu'ils sont & qu'ils ne se croyent pas estre quelque chose n'estant rien» ;
c) Elle force les hommes à «s'éleve[r] quelquefois au Ciel, car s'ils n'avoient jamais en terre que du bien et des consolations temporelles, ils perdroient la mémoire des biens et des bénédictions éternelles» ;
d) Elle doit faire éclater partout la Vertu et la patience de ceux à qui Dieu envoie des Afflictions.

e) Enfin elle «purge [les hommes] des péchés dont ils sont coupables» : «Dieu envoye des afflictions aux Meschans pour punir leurs grands & leurs griefs pechez qui sont visibles à tout le monde [...]. Il en envoye aussi aux Bons, pour punir en eux les coulpes Venielles qu'ils commettent et qu'ils ne voyent pas [...]. On commet dans la vie tant d'infidelitez aux bonnes inspirations et tant d'autres pechez pareils de quoi on ne s'aperçoit pas, ou de quoy on ne fait pas cas ; mais Dieu qui voit et qui sait juger de tout, reconnoissant ces fautes, il les chastie par le moyen des afflictions qu'il envoye [74].»

L'Instruction chrétienne pour les Malades, contenant l'utilité des Maladies, les Défauts et les Plaintes des Malades, les Dispositions pour recevoir le S. Viatique ..., publiée à Mons, en 1760, sans négliger l'étiologie de la maladie par la faute et le péché, insiste davantage sur la fonction purificatrice, voire initiatique de l'épreuve [75].

L'Église admet également que, pour certaines maladies, Dieu abandonne le Diable à sa malice et lui délègue le pouvoir d'infliger le mal selon sa propre inspiration. Alors que les maladies infligées par Dieu donnent l'apparence, sinon d'être naturelles, au moins de pouvoir s'expliquer médicalement, les maladies du Diable sont plus mystérieuses et se caractérisent par leur analogie avec la possession. C'est ainsi que les fous furieux, les frénétiques, les «lunatics», les épileptiques, etc., seront assimilés aux «démoniacles» — comme l'expose longuement, après tant d'autres, Pierre de la Primaudaye, dans son *Académie françoise* (1578) qui constitue une encyclopédie éclectique de l'anthropologie de l'époque. Le même auteur ajoute cependant que le démon ne s'empare pas uniquement de l'esprit de l'homme. Il en connaît le corps, repère les humeurs dominantes de chacun ; il est en mesure de pervertir celles-ci au point de transférer la maladie humorale en véritable possession. Ce danger guette, en particulier, les *cholériques* et les *mélancholiques*.

«Et, précise-t-il, s'il y a meslée & confusion d'humeur cholerique & melancholique corrompües tout ensemble, les natures en deviennent monstrueuses, orgueileuses & pleines de malveillance, de fraudes, de tromperies, de venin & de tout poison, haineuses & vrayement diaboliques. Et quand les malins esprits cognoissent ainsi les natures disposées, il ne faut point douter qu'ils ne prennent occasion d'icelles, de se mesler parmi, si Dieu leur permet & s'il se veut servir d'eux pour punir les hommes [76].»

Nous le savons, la rage est précisément décrite comme une perversion monstrueuse de la mélancolie par le fiel (colère). Et si la cause immédiate est le venin de la bête enragée, l'on ne doute guère, longtemps, qu'elle est due le plus souvent, à la malveillance du Diable. Voilà pourquoi, la *Conférence du Bureau d'adresse* de 1635, *De la rage*, commence par rappeler que le péché originel a libéré les animaux du joug de l'homme et que pour le punir «justement» du crime, les uns l'offensent par leur haleine, «les autres par leur

veuë : aucunes par la vois, la pluspart leur morsure [77].» Rappelons du reste que, parmi les miracles accomplis de son vivant par saint Hubert, on relève l'exorcisme de possédés.

Cette analyse permet de comprendre la logique de l'Église, qui a longtemps admis que la prière pouvait, en toute rigueur, servir seule de cure. Les nombreux livrets que nous a laissés l'Âge classique, destinés à la *Médecine des pauvres*, ne sont parfois que des recueils de prières, d'oraisons incantatoires, d'encouragements à la patience et à la mortification. D'appels aux saints. Faut-il en effet le rappeler ? Les saints, moins inaccessibles que Dieu, participant à la fois de l'espace céleste et de la nature humaine, incarnés dans des statues auxquelles l'on attribue un pouvoir proprement magique, servent d'intermédiaires entre le malade et le Surnaturel, d'où émane toute guérison.

Le caractère sacré, diabolique, de la rage, livre aisément les raisons de l'amalgame intime entre la thérapie proprement médicale et les pratiques rituelles, mystiques et thaumaturgiques. Celles-ci ont-elles dans le cas de saint Hubert, quelque apparence de superstition, comme l'affirment les docteurs de la Sorbonne ?

La taille

L'Église a toujours admis le miracle. L'efficacité de l'insertion d'un fragment d'or, don de la Vierge, dans le corps même du malade ne saurait être niée sans blasphème. La Vierge était appelée de toute éternité, rappelons-le, à écraser la tête du serpent maléfique. Lorsque l'Église pratique la taille sur le front, alors qu'elle cautérise la blessure de l'animal lorsque celle-ci est découverte, elle privilégie l'étiologie «sacrée» de la maladie : elle se réfère notamment à la gestuelle du baptême et de la cérémonie des cendres, où le front symbolise le corps et l'âme tout entiers.

La confession et la communion quotidienne (art. I)

À propos de la confession, Maître François Le Picard, docteur en théologie, professe que :

> «C'est chose meschante quand nous sommes malades de chercher premierement les moyens de la santé corporelle : car il fault premierement chercher le medecin de l'ame, c'est le prestre & me confesser en toute humilité, et recevoir mon créateur : & apres, je me puis mettre entre les mains du medecin corporel [...]. J'ay perdu le sens et entendement, mon mal me presse si fort : le premier soing c'est de chercher son salut, se confesser [...] car Jesus Christ que l'on y reçoit, il est la vie [78].»

La confession quotidienne se justifie si l'on se souvient que l'on peut pécher par l'esprit. L'abbé de Saint-Cyran rappelle que saint Jérôme ne s'approchait jamais des reliques saintes, s'il avait été victime, la nuit, des illusions du diable [79].

La fréquence réitérée de la confession peut s'expliquer à un double titre : la présence du diable, affirmée par la rage, risque à tout moment de replonger le pécheur dans le mal : or, c'est faire une «injure atroce» que de «recevoir Nostre-Seigneur dans un cœur qui ne serait pas bien net, bien pur, bien préparé [80].» Par ailleurs, l'Église estime que les souffrances endurées par un malade en état de péché n'ont aucune valeur expiatoire ou sanctificatrice [81]. Quant à la fréquence de la communion, elle fait l'objet d'une discussion qui remonte aux Pères de l'Église. Rappelons tout d'abord que, selon le *Cathéchisme de la communion*, le recours à ce sacrement est obligatoire une fois l'an (normalement à Pâques), recommandé une fois par mois et mieux chaque semaine. Elle est interdite par contre (sauf aux prêtres) plusieurs fois par jour. Saint Augustin, tout en tolérant la communion quotidienne, lui préfère l'approche hebdomadaire. Saint François de Sales qui rapporte cet avis, s'y range et conseille à ses ouailles qui souhaiteraient approcher la Sainte Table tous les jours de demander conseil à leur Directeur spirituel [82]. La Neuvaine contiendra en somme, un impératif analogue. Il faut rappeler, par ailleurs, que la communion quotidienne était obligatoire pour les prêtres, et certains ordres de religieux et de religieuses [83].

> «Lorsque le Christ, par la communion, écrit-il, pénètre dans ton âme en qualité de Médecin, il visite ton intérieur, il reconnoist tes maladies, & comme par l'attouchement de ses mains estant dans le monde, il guérissoit les malades, aussi par l'attouchement de sa prétieuse chair receuë dans ton estomach, il guérit tes langueurs spirituelles & réprime l'ardeur de tes convoitises [...]. En tant que médecin, il nous enseignera les remedes de nos maladies spirituelles [84].»

Il serait donc bien imprudent, voire blasphématoire, de décréter que la Neuvaine offre, sur les points de la confession et de la communion, le moindre signe d'hétérodoxie. Un détail du coucher nous semblait relever de la raison symbolique autant qu'hygiénique : c'est la blancheur requise, si du moins la chose est possible, pour les draps. L'on rappellera que la communion n'est que la confirmation, répétée, du baptême. Dès lors le drap blanc pourrait évoquer l'*alba*, cette longue chemise blanche que le prêtre offrait autrefois aux baptisés — rituel qui s'est perpétué par l'offrande, toujours actuelle, du chrêmeau.

Parmi les autres prescriptions religieuses de la Neuvaine, l'obligation de recourir à un prêtre pour dénouer le bandeau (art. VIII), l'abstinence (art. IX) de trois jours qu'il importe d'observer en cas de morsure nouvelle, pourraient également se justifier sans mal. La première, par le caractère redou-

table d'un pansement qui contient toute la fureur du diable. La seconde, par une grâce accordée par Dieu à ceux qui ont accompli la Neuvaine. Cette grâce pourrait également expliquer le répit (art. X) qui semble cependant être le seul élément réellement suspect, du point de vue théologique, du rituel. Rappelons que ce mot désigne le pouvoir accordé aux malades «taillés», de retarder de quarante en quarante jours, l'apparition des symptômes de la rage chez les personnes mordues. Les bénédictins de Saint-Hubert pouvaient accorder un répit beaucoup plus long : quinze ans aux enfants, etc. Enfin le pouvoir attribué aux descendants du saint [85], surnommés les «chevaliers de saint Hubert», de préserver de la rage par un simple attouchement relève de la même logique [86]. La justification officielle du répit était l'impuissance où se trouvaient certains malades trop gravement atteints ou encore les enfants, d'entreprendre le pèlerinage à Saint-Hubert. Les bénédictins de l'abbaye en justifiaient la merveilleuse efficacité par une grâce toute spéciale accordée par Dieu au grand saint Hubert, car c'est en son nom que le répit était donné [87]. Il demeure que le transfert du pouvoir thérapeutique à un simple profane aurait pu difficilement se justifier. L'Église reconnaît naturellement que certains hommes, dès leur vivant, étaient doués d'un pouvoir thaumaturgique, et qu'ils pouvaient accomplir des miracles de nature diverse. Ce sont précisément ceux-là qu'elle élevait au rang de saints. Mais ceux-ci doivent donner, notamment, des signes réels de leur prédestination céleste, sans quoi leurs miracles pourraient fort bien n'être que l'effet de la magie ou de la sorcellerie. Et l'on sait que certains saints ont passé, tout d'abord, pour sorciers : Jeanne d'Arc en est l'exemple le plus connu. Le Chanoine G. Gilot n'a pas tort de constater que le répit surpassant visiblement les forces de la nature, on ne peut le défendre en aucune manière.

> «Autrement, ajoute le chanoine, une expérience égale prouveroit qu'il n'y a point de superstition dans plusieurs pratiques suspectes à tous les Théologiens, ou plutôt condamnées unanimement, dont se servent avec succès [88] les gens de la campagne pour guérir les maladies de leurs bestiaux [89].»

Paradoxalement, c'est sans doute auprès des médecins que les bénédictins de Saint-Hubert auraient pu découvrir des arguments scientifiques en faveur du répit. Ainsi, lors de la 313e *Conférence* du Bureau d'Adresse (16 déc. 1641), trois médecins se voient appelés à se prononcer sur le point de savoir «si la santé peut se communiquer». Le premier de ces médecins est opposé à l'idée. Un autre se montre fort réservé, mais admet que les vapeurs bien tempérées qui caractérisent la santé peuvent donner «quelque vivacité ... aux esprits du corps infirme ou vain». Cependant, le troisième qui relève visiblement de l'école *iâtro-chimique* de Paracelse et de Van Helmont, décèle lui, d'innombrables raisons pour répondre par l'affirmative. Tout d'abord, d'une manière générale, note-t-il :

«le bien est communicatif de soy, et le mal ne l'est que par accident & la nature tend toujours à la multiplication des effets, estant ennemie de la privation. Or la Santé est un aistre [90] & la maladie une privation laquelle partant ne devroit pas estre si communicable que la santé [91].»

Ainsi prétend ce médecin, l'imagination d'une personne en bonne santé peut aider un malade à se guérir. Les vieillards aiment la présence des enfants, parce que de ceux-ci émanent des «vapeurs louables et bénignes» qui tempéreront l'acrimonie de leurs propres humeurs. Le roi David «bien vieil» se sentit mieux après avoir couché avec une jeune fille «qu'on lui donna» pour cet effet. Les amulettes diverses guérissent une infinité de maladies. Qui ignore, par exemple, que l'on guérit «la scyatique par un pied de lièvre porté du mesme costé de la douleur» ? Le roitelet — fait incontestatble — guérit la jaunisse et, du reste, l'harmonie est propre à conférer la santé (celle-ci ne résulte-t-elle pas du bon *tempérament* des humeurs ?) et l'embonpoint. Elle remédie en particulier à la mélancholie et :

«l'on tient que la rage causée par la morsure de la tarentole se guérit par la musique et par la danse ...» [92]

L'on se souvient que Van Helmont expliquait déjà les vertus de la taille et de la Neuvaine par celles du magnétisme animal, ce qui eut le don de provoquer la colère de Roberti qui jugeait ces propos hérétiques, et renvoyait le magnétisme au domaine de la sorcellerie. Un point cependant, qui embarrassait fort les théologiens, était le pouvoir incontesté, que détenaient les rois de France et d'Angleterre, de guérir, par simple attouchement, certaines maladies, notamment les écrouelles et l'épilepsie. C'est par milliers que se comptent ces impositions qu'accordent encore religieusement Louis XIV et la reine Anne. Insatiable de curiosité, le *Bureau d'adresse* avait précisément mis à l'ordre du jour du 21 avril 1642, la question des écrouelles. Non certes à propos des «Roys tres Chrestiens qui guerissent par une vertu miraculeuse & qui leur a esté accordée de Dieu par un privilège tout spécial» [93] mais du septième garçon qui, selon l'opinion commune, détenait le même pouvoir sur cette «sale maladie» qu'étaient les écrouelles.

Fait bizarre (et combien significatif) aucun des intervenants, tous médecins, ne met le fait en doute. Certains sont tout prêts à étendre au septième garçon les grâces thaumaturgiques accordées aux rois ; d'autres évoquent les vertus du septénaire, bien connues de Pythagore, d'Hippocrate et de Platon. Seul, plus «méchanic», l'un des doctes intervenants évoque l'incontestable vertu de personnes dotées d'une force spéciale : Pyrrhus, par exemple, qui selon Plutarque, «guerissoit tous les rateleux de son temps en leur touchant la rate avec le gros poulce du pied droit».

«Cette vertu de guérir, poursuit le docteur, a passé mesme dans des familles entieres. Il y en a encore plusieurs en France qui se disent

estre de saint Hubert, lesquels guerissent ceux qui sont mordus des chiens enragez. En Italie, il y en a d'autres qui se vantent d'estre de celle de Saint Paul & de Sainte Catherine ; dont ceux là ne sont point offensez des Serpens, qu'ils portent pour cét effet en leurs armes ; non plus que ceux-cy des charbons ardants qu'ils manient sans se brûler : comme en Espagne les familles des *Saludores & Ensalmadores* qui guérissent par leur attouchement quantité de malades incurables. Si nous en croyons mesmes la traditive, elle tient pour certain que les enfans qui sont venus au monde le Vendredi Saint, ont le don de guerir plusieurs sortes de maux, notamment les fièvres tierces et quartes [94].»

En somme, là où les théologiens, refroidis par les critiques des calvinistes, s'interrogeaient scrupuleusement sur l'orthodoxie de la Neuvaine et du répit, les médecins leur expliquaient que ceux-ci étaient parfaitement scientifiques et si le répit avait dû, selon la *traditive*, se donner, par exemple, «du gros poulce du pied droit», ils y auraient vu sans doute une raison supplémentaire d'en cautionner l'usage.

Il y a encore une ou deux décennies, certains historiens, tels des entomologues figés sur leur microscope, scrutaient les restes mystérieux d'une introuvable *culture populaire*. Les savantes légitimations que l'on vient de lire n'émanent ni de *L'Évangile des Quenouilles* ni du *Grand et du Petit Albert*. Nous savons aujourd'hui (et tout ce qu'on vient de lire le confirme) qu'il n'existe pas de culture ni de pensée *populaires* qui s'opposeraient à une culture savante. Cette illusion est née à la fin du XVIII[e] siècle, dans la pensée d'un de Brosses ou de Dulaure [95].

La même pensée, ou le même savoir, est le plus souvent (car il faudrait nuancer ce propos) partagé par des groupes économiquement et institutionnellement distincts. Le groupe dominant est le seul à légitimer la pensée, parce qu'elle est le savoir de l'État.

Les mêmes docteurs, ou leurs disciples, qui trouvaient excellent contre la sciatique, le pied de lièvre porté du «mesme côté de la douleur», allaient condamner, moins de trente ans plus tard, la Neuvaine. Tout comme Bresmal, avec ses jaunes d'œuf, sa marjolaine et son bouillon de chardons. Nous comprenons maintenant qu'ils disaient vrai, lorsqu'ils ne réclamaient pas contre la nature de la Neuvaine, mais contre le pouvoir que s'attribuait l'Église sur leur apanage. De même — et sur ce point, de Roberti à Lebrun, les aveux sont clairs — c'est précisément la possibilité d'expliquer scientifiquement le *miracle* — et donc de l'exclure de l'ordre sacré — que redoutaient ces théologiens que l'on persiste à présenter comme des rationalistes. La médecine, l'Église : deux institutions appartenant à la classe dominante du Savoir légitime et étatique. Un partage, naturel, devait intervenir entre elles. C'est de ce partage que naquit la querelle sur la Neuvaine, sous prétexte de superstition. C'est ce qu'il nous reste à dire, aussi brièvement que possible.

La fin de l'Empire romain marque le crépuscule des écoles de médecine et l'oubli partiel de leurs traditions écrites. L'Église qui, nous le savons, regarde la maladie comme un châtiment de Dieu ou une épreuve imposée par sa volonté, hérite naturellement des fonctions exercées jusqu'alors par les médecins en titre. Les Pères de l'Église hésitaient sur l'utilité, voire la légitimité, des thérapies naturelles. Saint Augustin rapporte qu'il fut guéri d'une fièvre mortelle grâce aux seules prières de sa mère [96] et son traité *De penitentiae medicina* (*De la guérison par la pénitence*) résume sans doute, sa pensée profonde. Déjà Tertullien (c. 160-c. 245) s'était montré très réservé à l'égard de la médecine, postulant que l'oraison constituait la seule voie thérapeutique légitime. Cette tradition sera renouvelée par saint Bernard qui défendit à ses disciples d'exercer la médecine, estimant que la guérison ne peut venir que de Dieu [97]. Mais dans l'ensemble, les moines, en se référant à saint Paul selon lequel toutes les œuvres de Dieu étaient bonnes, n'ignorant pas que celles-ci avaient été conçues pour l'homme, durent penser que rien ne pouvait être négligé pour sauver celui-ci. «La guérison par la médecine n'est pas à dédaigner», écrit Isidore de Séville [98]. Les rituels sacramentels du baptême, de la communion, de l'extrême-onction, etc. associaient étroitement (et obligatoirement) le recours à des éléments naturels (eau, huile, sel, pain, vin), le geste incantatoire et la prière. Les moines ont admis que l'alliance de la prière et de la matière, nécessaire à la thérapie de l'âme, devait l'être également pour le corps et ils durent adopter cette pensée que, bien plus tard, formulera Paracelse :

> «Il n'existe pas de force, céleste ou terrestre, qui n'émane de Dieu : les remèdes sont des corps visibles, les paroles des corps invisibles ; que ce soit l'herbe ou le verbe qui guérissent : la cause en est toujours Dieu [...]. En elle-même, l'herbe n'est pas un médicament, mais celui-ci se trouve en elle de manière invisible, enté en quelque sorte en elle par Dieu [99].»

Aux VII[e]-VIII[e] siècles, l'Église disposait comme sources proprement médicales et naturelles :

- des traditions de la médecine gauloise et germanique. Ce savoir était oral et se transmettait de manière ésotérique. Nous ignorons donc ce que l'Église en a pu savoir. Mais l'on peut suppposer que les recueils traitant des propriétés des simples, tels l'*Hortulus* de Walafrid Strabon, reprennent certains éléments de cette tradition.
- Nous avons également la certitude que certains écrits des écoles de médecine gréco-latines s'étaient conservés à cette époque. Il s'agissait surtout de petits recueils de haute vulgarisation telle *De la méthode thérapeutique à Glaucon* de Galien, dont la diététique de la Neuvaine s'inspire visiblement [100]. L'on ne saurait, par ailleurs, imaginer que les pratiques médicales de l'antiquité, transmises oralement, aient été entièrement perdues.

Il existait enfin, on l'oublie parfois, une anatomie et une physiologie chrétiennes : un exemple en est fourni par le *De Opificio Dei* (c. 310) de Lactance qui dut attirer l'attention des Pères de l'Église (St Athanase, St Grégoire de Nysse, etc.) sur la nécessité d'interroger le corps de l'homme, dans le plan plus général de la création divine. Plus tard Cassiodore, Isidore de Séville, Bède le Vénérable [101] dont les œuvres commencent à se répandre au IX^e^ siècle, avec la renaissance carolingienne, accordent une place significative à la médecine.

Le monastère qui devait devenir l'abbaye de Saint-Hubert, fut construit à Andage, en 678, par saint Bérégise. L'évêque de Liège, Walcaud, invita les bénédictins à occuper les lieux en 817. En 825, le corps de saint Hubert (celui-ci était mort en 727), déposé dans l'église Saint-Pierre de Liège, y fut transféré [102]. Les moines de Saint-Hubert ont toujours prétendu, en se référant au *Cantatorium* et à A. Happart [103], que les premières guérisons de la rage auraient eu lieu dès cette époque [104]. Le *Cantatorium* mentionne, en tout cas, un cas de pratique de la taille, doublé d'une diète à observer, en 879. Rien n'interdit de penser avec les bénédictins que la Neuvaine, dans la codification galénique que nous lui connaissons, ait en effet été mise en place dès ce moment. Le savoir médical de l'époque autorisait le fait. Toutefois, le délabrement intellectuel et moral des moines de l'époque (dont l'abbaye avait été envahie par les Normands) qu'évoquent les anciennes chroniques [105], nous incite, par prudence, à penser que ce ne fut qu'au XI^e^ siècle, avec le renouveau de l'abbaye sous l'impulsion de l'abbé Thierry de Leernes (1060) qui restaura la règle, enrichit le monastère et le dota, notamment, d'une précieuse bibliothèque [106], que le rituel se mit en place dans la forme que nous lui connaissons.

Au XI^e^ siècle, l'Occident redécouvrit, grâce à l'Islam, les textes majeurs des traditions médicales de l'antiquité : celles d'Hippocrate, d'Aristote et de Galien. Bientôt, la plupart des textes des médecins arabes eux-mêmes furent traduits. La Mettrie, commentant Boërhaave en souligne la spécificité : le recours à la chimie, négligée par les médecins grecs [107]. Des écoles de médecine s'étaient créées dès le IX^e^ siècle : la plus célèbre est celle de Salerne. Celles-ci se multiplièrent et réclamèrent, progressivement, leur autonomie face à l'Église. L'école de Salerne exigea la première que l'exercice de la médecine fût subordonné à la détention d'un titre de docteur, ce qu'elle obtint, en 1140, de Roger de Sicile. Des mesures semblables furent bientôt prises dans d'autres États. La frontière posée autrefois par Hippocrate entre thérapie et théurgie, domaines respectifs du corps et de l'âme, n'était plus de nature à offusquer exagérément l'Église : les médecins, désormais chrétiens, demeuraient sous son emprise ; les nombreux interdits de la déontologie médicale étaient commandés par la loi de Dieu. En 1139, Innocent II, sous l'inspiration vraisemblable de saint Bernard, interdit aux prêtres la profession de médicastres. Ces décrets durent être renouvelés à plusieurs

reprises, tout comme ceux des Princes. En 1215, le IV[e] Concile de Latran, sous le pontificat d'Innocent III, interdit aux sous-diacres, diacres et prêtres, l'usage de la chirurgie, par cautérisation ou incision (*ustio* et *incisio*) [108]. La médecine institutionnelle, étroitement liée à l'Université, demeurait essentiellement urbaine. Dans les campagnes, les prêtres continuèrent à jouer leur rôle de guérisseurs, en dépit de l'opposition de plus en plus vive des docteurs en titre. Le 7 août 1390, une ordonnance de Charles VI renouvelait l'interdiction de tout acte médical à ceux qui n'en avaient pas l'autorité officielle [109]. Est-ce un hasard si, quelques années plus tard, Jean Gerson, chancelier de l'Université de Paris, s'interrogeait sur le caractère superstitieux de certains rituels thaumaturgiques — dont celui de Saint-Hubert ? Sous Louis XIII, une série d'édits réglementèrent soigneusement le statut respectif et les fonctions des médecins, des chirurgiens, des chirurgiens-barbiers, etc. Le fait renforçait, implicitement, la proscription du champ médical de tous ceux qui n'étaient pas habilités à y pénétrer. L'ensemble des ordonnances antérieures reçut une nouvelle codification sous Louis XIV, en 1661 [110]. Quelques années plus tard, les médecins de Paris trouvèrent un prétexte dans la querelle relative à la Neuvaine de saint Hubert pour réaffirmer leurs prérogatives, face aux prêtres : n'ayant qu'une autorité très indirecte sur Saint-Hubert, le fait était avant tout symbolique. Ils dénoncèrent, on l'a vu, le rituel, moins pour son caractère superstitieux que pour son appartenance à leur profession. Un point que confirmèrent les docteurs de Louvain, sans rien condamner.

C'est précisément la raison pour laquelle les théologiens de la Sorbonne décrétèrent, eux, superstitieux le même rituel. Le grand partage entre la thérapie et la théurgie, définitivement acquis en France [111], leur interdisait d'accepter les articles proprement thérapeutiques de la Neuvaine, dont l'alliance avec le sacré ne pouvait donner que d'inintelligibles amalgames. Les effets proprement miraculeux de la Neuvaine pouvaient en effet être référés à une étiologie *naturelle*. Inversément, les prescriptions profanes de la diète et leurs effets pouvaient être erronément perçus comme relevant du sacré. Par exemple :

- L'étole guérissait-elle par la vertu miraculeuse d'une relique ayant appartenu à saint Hubert ou parce que le fragment d'or, incisé dans le front, était selon Aristote et Galien l'eau à la fois la plus froide et la plus pure, tout en conservant encore la signature de la terre ?
- L'eau qu'il fallait boire selon un rituel qui pouvait sembler étrange à ceux qui ignoraient les symptômes de l'hydrophobie, n'avait-elle pas les mêmes vertus que la communion quotidienne ?
- La même question ne pouvait-elle être posée pour le porc, les chapons *de plus d'un an*, les poissons *à écailles*, etc.
- Inversement, le pain de la communion, que tout chrétien se devait d'accepter comme le sang et la chair du Christ, était-il de nature à purifier l'âme par ses vertus sacrées ou, comme l'expliquaient les pasteurs de

manière un peu imprudente, parce que grâce à lui, le Christ pénétrait réellement dans l'estomac du malade pour y exercer, d'une manière très palpable, la médecine [112].

– L'on pourrait poser encore bien d'autres questions. Ne revenons qu'un instant au répit. Les moines de Saint-Hubert parlaient de miracle perpétuel mais aussi de mesure de prudence [113]. Mais, en stricte théologie, leur position était indéfendable. Fallait-il alors évoquer cette force toute spéciale qui permettait à Pyrrhus, selon les doctes intervenants des *Conférences* de Renaudot, de guérir les «rateleux» de son «gros poulce du pied» ? Dans ce cas — et c'était l'argument de Van Helmont — il fallait recourir aux vertus du magnétisme. Mais nous le savons : Roberti soupçonnait ces forces occultes d'être simplement diaboliques.

Juridiquement, nous l'avons dit, Saint-Hubert n'avait à tenir compte ni de la Sorbonne, ni de la Faculté de médecine de Paris [114]. Mais, comme le note Gilot, de nombreux pèlerins du nord de la France se rendaient au monastère ardennais. Relayés par les curés, les verdicts parisiens risquaient, à la longue, d'effaroucher ceux-ci. Le prestige de l'abbaye — pour ne point évoquer le marché généré par le culte du saint [115] — réclamait donc des bénédictins qu'ils cherchassent à justifier la Neuvaine et à en démontrer la stricte orthodoxie. En vue, semble-t-il, d'obtenir l'approbation de Louvain, de l'évêque de Liège et de son synode, ils entreprirent, en 1690 de livrer *une maniere de faire la neuvaine de Saint Hubert* avec des *explications.*

Les bénédictins s'y montrent assez habiles. Leur stratégie est d'ignorer complètement l'aspect proprement médical de la neuvaine — ce qui est déjà une façon de la resacraliser — et d'insister ensuite sur la prudence qu'il importe d'observer (ce qu'ils font) dans le don de la communion et l'observance des pratiques proprement religieuses. Ainsi, les prescriptions médicales (elles ne sont jamais définies comme telles) sont-elles décrites comme des actes de mortification, de pénitence et d'abstinence. Si l'on prescrit, par exemple, de manger du porc et des chapons, c'est en vue d'indiquer que d'autres mets, plus précieux, sont interdits — par pénitence. On dort tout vêtu par mortification. Une version manuscrite du texte [116] n'hésitait pas à justifier la solitude imposée aux malades mariés, par le refus qui leur était fait, dans un esprit de pénitence, d'«user de leur droit ordinaire» à ce moment. La manière de boire s'explique pour éviter la sensualité (?) [117]. C'est également par mortification que l'on ne se peignera point pendant quarante jours.

Du reste, ces exigences pouvaient également s'expliquer comme des mesures d'hygiène. Personne n'ignore «les inconvéniens qui n'arrivent que trop souvent après avoir dormi dans des draps infectés». S'il faut éviter de se pencher, en buvant, c'est crainte «d'avaler quelque bête venimeuse par mégarde». Ce qui ne s'explique pas relève d'un tel bon sens que l'on s'étonne qu'il soit nécessaire d'en donner les raisons : l'on ne se coiffe pas, pendant quarante jours, pour éviter que «la parcelle de la sainte Étole [ne] sorte».

Le répit est «tout-à-fait merveilleux et si ordinaire qu'il est hors de doute et de contestation...» [118]. De telles explications devaient convaincre Louvain et Liège et reçurent la bénédiction de S.A.S. Jean-Louis d'Elderen, évêque et prince de Liège.

En 1753 encore, le pieux P. Collet, prêtre de la Congrégation de la Mission, docteur en théologie, estimait dans son *Traité des Indulgences* (t. III) que le fait était suffisant pour imposer le silence à tous. Ce n'était pas l'avis commun, nous le savons. Il était difficile de faire croire que manger des chapons de plus d'un an (donc moins délicats) ou mettre de l'eau dans son vin procédaient d'une éthique sérieuse de l'austérité et de la macération. L'on pouvait rire à l'évocation d'un enragé dont le souci serait d'user de ses «droits ordinaires», d'une prescription qui interdisait de regarder l'eau, pour éviter d'avaler quelques bêtes venimeuses, etc. Quant au répit, l'on n'était point obligé de le trouver tellement ordinaire.

Les bénédictins eux-mêmes, sentirent la faiblesse de leur explication. Devant la critique d'un Gilot et d'autres, dont Bresmal nous offre l'exemple, un *Religieux du monastère de S. Hubert* entreprit, au début du siècle, nous le savons, de mettre définitivement fin à la querelle. Ingénument, le moine feint de croire que le reproche essentiel adressé à la Neuvaine est l'imposition de la communion quotidienne, durant neuf jours. Il rappelle qu'une telle critique sent l'hérésie. Qui pouvait blâmer la fréquente communion ? Le religieux n'en dit rien : mais tout le monde à l'époque avait à l'esprit la condamnation par Louis XIV et Rome, des jansénistes et spécialement du grand Arnaud, qui s'était précisément signalé par sa sévérité, jugée excessive, à l'égard de l'approche du saint sacrement. Le répit, on l'a vu déjà, est aux yeux du religieux une mesure de prudence destinée à permettre aux victimes d'une morsure d'attendre l'occasion de se rendre à Saint-Hubert. Quant à l'efficacité du répit, il est dû, sans plus, aux mérites du grand saint.

Le bénédictin ne fait qu'effleurer les autres articles de la Neuvaine. Comme décidément, tout ne peut s'expliquer par la pénitence et la mortification, il se voit contraint d'avouer, non sans mal, que le rituel comporte aussi un aspect naturel et médical. Les saints évêques, explique-t-il, qui ont institué la Neuvaine, en 825 :

> «ont eu en vûe de ne point tenter Dieu, & que c'est pour cela qu'ils dresserent, sur l'avis des Medecins, quelques articles que ceux-ci jugèrent propres pour apporter quelque remede à un mal si redoutable [119].»

Ainsi, rappelle-t-il que les hydrophobes ont la phobie de l'eau : telle est la raison des précautions que l'on prend lorsqu'ils approchent de celle-ci. L'on note avec Roberti, que les porcs et chapons de moins d'un an sont trop humides. Mais la référence à Galien n'est pas seulement reléguée dans les profondeurs du Moyen Âge : elle est systématiquement occultée, dans le but évident d'apaiser les médecins. C'est à la médecine pré-monastique, pré-hip-

pocratique que l'on renvoie : celle de la Bible. Et l'on cite l'exemple d'Élisée donnant l'ordre à Naaman, malade, de se baigner sept fois dans le Jourdain pour se guérir, ou encore celui d'Isaïe qui guérit Ézechias avec un cataplasme de figues ... [120]

«Mais il est inutile de s'arrêter ici davantage», conclut le moine, bien convaincu que les médecins — et les théologiens — ne reprocheront point à de dignes religieux de s'inspirer de la Bible. Il demeure qu'il n'a osé lever le voile qu'avec peine. Respectant ainsi, en dépit de tout, le grand partage intervenu entre la Médecine institutionnelle et l'Église. La *Réponse du religieux* contribue donc à transférer un rituel inspiré autrefois par la logique stricte d'une alliance entre la thaumaturgie et la médecine rationnelle, dans le domaine de la magie, celui d'une pensée sauvage qui n'est pas celle dont un Lévi-Strauss a isolé les structures, mais celle qui s'apparente à l'absurde, lorsqu'elle amalgame la magie de la Bible, la physique aristotéliciennne, l'éthique de la mortification et de la sanctification, la théurgie, le bon sens, l'ordinaire du mystère, le miracle, etc.

Mais qu'en était-il de la rationalité des adversaires de la Neuvaine ?

Le médecin Bresmal, nous le savons, posant un acte «intelligent», contre la «sotte simplicité» des adeptes de saint Hubert, administre, contre la rage, une thérapie faite de jaune d'œuf, de marjolaine et de chardons bénis.

Le docteur en théologie Lebrun, si sévère pour la Neuvaine, estime que pour guérir la rage, «il faudroit s'en tenir à faire toucher quelque Relique du Saint [121].»

Ces actes ne sont «intelligents» que parce qu'ils sont préconisés par deux représentants des Institutions en titre de l'Ancien Régime qui respectent, l'une comme l'autre, la logique stricte de leur savoir spécifique — qui demeure, évidemment, essentiellement magique.

Que certains historiens aient vu dans ces prêtres du jaune d'œuf et ces médecins des reliques sacrées, des rationalistes opposés à de bons moines, astucieux, exploitant et bénissant les sottes croyances du peuple, nous contraint de nous demander si la pensée sauvage n'est pas la chose du monde la mieux partagée.

Notes

[1] L'abbaye de Saint-Hubert relevait de l'autorité ecclésiastique de l'évêque de Liège, politiquement elle appartenait aux Pays-Bas. En réalité, divers privilèges lui conférèrent une indépendance de fait, jusqu'à la fin de l'Ancien Régime.

[2] Seuls les enragés mordus à sang étaient taillés. Les autres pouvaient obtenir le répit dont il sera bientôt question.

[3] Les restes de cette étole sont aujourd'hui exposés dans l'église abbatiale de Saint-Hubert.

[4] *La manière de faire la Neuvaine de St Hubert,* placard du début du XVIII[e] siècle. Ces placards existaient, en français et en allemand, dès le début du XVII[e] siècle. On n'en retrouve pas le contenu dans la première vie populaire du saint : *La Vie de Sainct Hubert, Evesque et*

Fondateur de la Cité de Liége..., Liège, L. Streel, 1617 (26 pp., pt. in-8°). Une version latine (avec variantes) se trouve insérée dans J. ROBERTI, *Historia S.Huberti*, Luxembourg, H. Reulandt, 1621, pp. 472 et sv. Elle apparaît enfin régulièrement, à partir de 1697, dans l'*Abrégé de la vie et des miracles de S. Hubert, patron des Ardennes* (v. l'éd. de J.-Fr. Broncart, 1717, pp. 29-35) et l'*Abrégé de la vie de S. Hubert, prince du sang de France* (v. p. ex. l'éd. de Liège, J. Dessain, 1769, pp. 16-20). On la trouve également dans les versions allemandes de la *Kurtzer Auszug aus dem Leben des Grossen Heiligen Huberti* (v. p. ex. l'éd. de Cologne, J.-C. Gussen, 1761, pp. 24-32).

[5] *La manière de faire la Neuvaine, in fine.*

[6] Dans son *Tract. de cordis directione*, cf. *Réponse* [à Gilot] *par un religieux de S. Hubert*, dans P. LEBRUN, *Histoire critique des pratiques superstitieuses*, éd. de 1750, t. II, pp. 100 et sv.

[7] *Concilii Tridentini Actorum pars sexta*, éd. St. Ehses, Fribourg-en-Brisgau, 1924, pp. 1077-1079.

[8] Les principales sources de l'histoire de l'abbaye de Saint-Hubert sont les suivantes : *Cantatorium*, chronique du XII[e] siècle, trad. par A.L.P. ROBAULX DE SOUMOY, Bruxelles, 1847 ; *Catalogus Abbatum Monasterii Andaginensis*, mss. d'A. Happart (1535), *Fundatio Monasterii Andaginensis*, (1609-1611), mss d'un moine anonyme (British Museum BMM Add. A 24 152) et *Histoire du Monastère de S. Hubert* (1648), mss. de R. Hancart. Cfr *Monasticon Belge*, t. V, *Province de Luxembourg*, Bruxelles-Liège, C.N.R.H.R., 1975 (repris en fascicules, Louvain-la-Neuve, 1975).

[9] Saint-Hubert (1569) - Namur (1651). Docteur en théologie. Études à Louvain, Cologne et Trêves où il prononce ses vœux. Sa carrière fut vouée, essentiellement, à l'enseignement (Lettres, Philosophie, Écriture Sainte, etc.). Ses œuvres sont nombreuses ; les plus remarquables — outre celles que nous mentionnons — furent dictées par ses luttes contre les Réformés.

[10] Cf. *De Magnetica vulnerum naturali et legitima curatione* (1617), qui connut un succès européen.

[11] Notons que Roberti avait adressé aux savants de son temps un vaste questionnaire destiné à enrichir son enquête.

[12] J. ROBERTI, *op. cit.*, p. 505.

[13] L'exemplaire que conserve l'Université de Liège a tout d'abord été offert par Nicolas de Fanson lui-même au monastère de S. Epvre de Toul.

[14] *Recueil général des questions traitées és Conférences du Bureau d'adresse*, Paris, s.n., 1655, [C. Besongne et al.], t. II., p. 425.

[15] Denis DODART (1634-1707), médecin-conseiller de Louis XIV, s'était spécialisé dans l'étude des propriétés chimiques des plantes (1676).

[16] P. LEBRUN, *op. cit.*, t. II, p. 11.

[17] *Traité des superstitions*, 2[e] éd., Paris, Dezallier, 1697, t. II., liv.VI, ch. 4. Cet ouvrage connut de nombreuses rééditions.

[18] Contrairement à l'idée reçue, la notion de contamination est familière à la médecine, depuis Hippocrate au moins. La médecine juive comporte d'innombrables prescriptions hygiéniques (Cf. *Lévitique*).

[19] Tel le régime diététique.

20 Cf. *infra*, pp. 140 et sv.

[21] Jugement du 17 juin 1691, rapporté par LEBRUN, *op. cit.*, t. II., p. 23. Le chanoine G. Gilot de Reims, tenu de respecter l'avis de la Sorbonne, écrivit une lettre aux docteurs de Louvain pour leur reprocher une décision qui risquait d'égarer définitivement les pèlerins. Il s'y dit fort sceptique quant aux propriétés de l'étole, soupçonne les moines de fraude, etc.

[22] P. LEBRUN, *op. cit.*, t. II., Liv. IV., ch. 1, pp. 13-14.

[23] Tongres (1660) - Liège (1724). Après 4 ans d'études à Louvain, il fut reçu médecin à Pont-à-Mousson. Il se spécialisa dans l'étude des eaux thérapeutiques des principales sources

du Pays de Liège. Cf. son *Parallèle des eaux minérales actuellement chaudes et froides du diocèse et pays de Liège*, Liège, Barchon, 1721.

[24] J.F. BRESMAL, *Petit traité de l'hydrophobie et de la rage*, Liège, Chr. Bronckart, 1699, p. (III).

[25] *Ibid.* p. (VI). Il importe de noter que le calvinisme était toujours perçu à Liège, au début du XVIII[e] s, comme un véritable danger. Le calviniste Saumery, par exemple, ne fut reçu à Liège qu'après avoir solennellement abjuré et donné des gages de ses convictions nouvelles. Cf. son *Anti-chrétien ou l'Esprit du calvinisme opposé à Jésus-Christ et à l'Évangile*, Liège, 1731

[26] *Ibid.*, p. 2.

[27] *Ibid.*, pp. 2-5. Sur cette question, Cf. *infra*, p. 137.

[28] Par ex., encore au XVIII[e] s. : ENNAUX et CHAUSSIER, *Méthode de traiter les morsures des animaux enragés et de la vipère*, Dijon, Defay, 1785, pp. 11 et sv.

[29] *Historia mundi Libri XXXVII*, Li. XXIX, cap. v., Lyon, A. VINCENT, 1553, p. 539 et sv. Pour Galien cependant, seul le chien est affecté par la rage proprement dite.

[30] FERNEL, *De abditis rerum causis libri duo*, Lib. II, cap. XIX, nouv. éd., Leyde, Fr. Heck, 1644, p. 207.

[31] J.F. BRESMAL, *op. cit.*, pp. 5 et sv., ENNAUX et CHAUSSIER, *op. cit.* p. 30 : «Tout agace [la personne enragée] et l'irrite : les couleurs vives, l'éclat de la lumière, les sons aigus, quelquefois même la simple agitation de l'air renouvelle ses fureurs. Dévoré par une chaleur intense et tourmenté par une soif considérable, il n'ose boire ; l'aspect de l'eau, l'idée même le fait frissonner.»

[32] ENNAUX et CHAUSSIER, *op. cit.*, pp. XXVII et sv. fournissent nombre de références sur cette pratique, préconisée par tous les médecins de l'antiquité, à laquelle le XVIII[e] siècle devait recourir à nouveau de manière massive. C'est à tort que Gaidoz affirme que «la cautérisalion ... ne figure point dans la médication de la rage chez les anciens». Cfr H. GAIDOZ, *La rage et Saint-Hubert*, Paris, 1887, p. 21..

[33] J. ROBERTI, *op. cit.*, pp. 267 et sv.

[34] Cf. *De la méthode thérapeutique à Glaucon*, I, XI, dans *Œuvres anatomiques physiologiques et médicales*, trad. par Ch. Daremberg, Paris, Baillière, 1854, t. II, pp. 725 et sv.

[35] P.P. GOSSIAUX, *L'Homme et la Nature, Genèse de l'anthropologie à l'âge classique* (1580-1750), Bruxelles, De Boeck, 2[e] éd. 1995, pp. 130-131.

[36] Le savoir classique hésite sur la localisation des organes des humeurs : c'est qu'Aristote et Galien — ici les sources fondamentales— diffèrent .

[37] P.P. GOSSIAUX, *op. cit.*, pp. 134 et sv, 179 et sv, 201 et sv.

[38] Notons toutefois qu'une lecture attentive des œuvres d'Aristote relatives à la Physique, aux Animaux, aux Météores livre souvent les voies d'exégèse inespérées de cette logique. C'est ce que fit Galien notamment dans ses *Aliments* et sa *Composition des Médicaments*.

[39] *Op. cit.*, p. 9.

[40] PLINE, *op. cit.*, p. 540. Pour les autres recettes rapportées par Pline, voir l'*Index I* s.v. *Canis rabidi morsus remedia*.

[41] Cf. C. GESNER, *Sylvula experimentorum Galeni et aliquot aliorum,* dans *Universalis Cl. Galeni Pergami de compositione pharmacorum secundum locos affectos*, Zurich, Froshover, s.d. [1541], pp. 161 v- 162 r.

[42] Cette plante donne une gomme-résine qui l'assimile au feu. Elle entrait dans la composition de la fameuse thériaque.

[43] La racine de la gentiane passait pour être particulièrement efficace contre les «vers», l'une des causes de la rage. PLINE, *op. cit.*, lib. XXVI, cap. XIII, éd. cit., p. 488.

[44] *Op. cit.*, pp. 208-209.

[45] M.A. ZIMARA, *Antrum magico-medicum...*, Francfort, J.-Fr. Weiss, 1625, pp. 76 et 150. L'édition de cette œuvre, dont l'attribution à Zimara (1460-1532), philosophe aristotélicien de l'Université de Padoue, spécialiste d'Averroës, demeure énigmatique, est peut-être due au médecin C. Longinus.

[46] *Op. cit.*, t. II, p. 425.

[47] Bresmal, spécialiste de l'hydrothérapie, réprouve sévèrement l'usage de l'eau salée et lui préfère l'eau douce : *op. cit.*, pp. 14 et sv.

[48] Cf. *Revue des traditions populaires*, Paris, t. XXIII, 1908, pp. 340-1. L'écaille de l'huitre était, notamment, calcinée et prise en infusion avec l'eau. Cette recette, inspirée de Pline a été fournie en 1719 par l'abbé Thoreau, docteur en théologie de Paris. Je dois cette référence à Mlle L. Strivay, que je remercie.

[49] Tellement froid que son sang ne peut se coaguler. Cf. ARISTOTE, *Météorologiques* IV, 7, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2e éd., 1955, p. 264.

[50] L'on sait que ce trait résulte d'un amalgame opéré, vraisemblablement au XIVe siècle, entre le saint ardennais et saint Eustache dont les fêtes se célébraient le même jour, soit le 3 novembre. Nous ne pensons pas, cependant que cette coïncidence soit la seule raison de l'amalgame. Cf. notamment J. DEMARTEAU, *Saint Hubert, sa légende, son histoire*, Liège, 1877 et du même, *Saint Hubert d'après son plus ancien biographe*, dans *Bulletin de l'Institut archéologique liégeois*,1881, t. XVI, pp. 89 et sv.

[51] La plupart sont déjà reprises par Roberti. La plus ancienne n'a été retrouvée qu'en 1854 par W. Arndt et, dans une autre version, par le P. de Smedt, en 1858. Dans *Saint Hubert d'après son plus ancien biographe*, J. DEMARTEAU a démontré que cette première *Vita* offrait de nombreuses analogies avec le récit d'une vie de saint Arnould.

[52] J. DEMARTEAU, *Saint Hubert, d'après son plus ancien biographe*, pp. 97, 130.

[53] Cf. J. ROBERTI, *op. cit.*, pp. 31-32.

[54] Id., pp. 37-38.

[55] Id., p. 38-39.

[56] Id., p. 36.

[57] Id., p. 35.

[58] *Œuvres*, t. II, p. 714.

[59] Si nous attachions quelque importance à cette discussion un peu oiseuse, ouverte depuis Roberti au moins, sur le miracle de l'intégrité de l'étole, nous lui trouverions ici une explication «rationnelle» : il était aisé aux moines de réinsérer des fils d'or dans l'étole, sans en entamer la texture ni la forme générale. C'est plus tard, et peut-être faute d'or, que la soie de l'étole fut utilisée. Aujourd'hui, elle est loin, en tout cas, d'être intacte.

[60] *Météorologiques*, III, 6, p. 222.

[61] ID., p. 223. Nous suivons également : Th. DE METOCHITE, *In Aristotelis sive naturalium auscultationum libris octo...*, éd. G. Hervet, Bâle, N. Bryling, 1549, pp. 648 et sv., 664 et sv.

[62] Cf. RENAUDOT, *op. cit.*, t. II. pp. 481 et sv. Plus tard, le clou fut, sans plus, attaché au bras droit de l'épileptique. Le pseudo-ALBANO, *Phylactères ou préservatifs contre les maladies, les maléfices et les enchantements...*, Paris [Lille], s.n., s.d. (c. 1825) p. 11, donne une variante de ce remède : le clou doit provenir d'un crucifix. En fait à l'origine, le clou devait être tiré de la croix du Christ.

[63] Cf. *infra*, p. 132.

[64] Cf. *Lévitique*, notam., XIII & XIV. Cf. Dom CALMET, *Commentaire littéral sur tous les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, t. 1, part. 2, Paris, Émery, Saugrain, P. Martin, 1724, pp. 71 et sv.

[65] J. ROBERTI, *op. cit.*, p. 491.

[66] Cf. RENAUDOT, *op.cit.*, t. II, p. 422-423.

[67] *Météorologiques, IV, 9*, p.281 et GALIEN, *De Alimentorum facultatibus libri* III, éd. I. M. Gaudiro, Paris, S. Colines, 1530, p. 108.

[68] GALIEN, *Œuvres*, t. II, pp. 724-5. Ce passage, qui est tiré de la *Méthode thérapeutique à Glaucon*, pourrait être enrichi d'innombrables références à d'autres traités du maître de Pergame, et notamment aux *De Alimentorum facultalibus* et aux *De simplicium medicamentorum facultatibus*. Dans la première de ces œuvres, Galien indique par exemple (Lib. III) que les animaux domestiques sont plus humides que les bêtes sauvages, que les oiseaux, plus

légers, sont plus aisément «coctés» (digérés) par les humeurs. Il s'interroge longuement sur les qualités spécifiques des poissons «mous» et «durs». Les poissons «mous» sont très humides ... Enfin (et la précision de l'art. V de la Neuvaine [le sel n'est point interdit] semble répondre à cette question) il se demande s'il convient — et dans l'affirmative, comment — d'utiliser des poissons salés. Il en conclut que «le sel lave le corps d'humeurs superflues». Cf. *De Alimentorum facultatibus*, p. 77 et sv., 92 et sv., 99 r et sv., 108 v et sv. Pour les œufs, il souligne que «cuits», ils sont plus «durs», un avantage lorsque l'on souhaite bénéficier de leurs propriétés médicales, car leur «coction» est plus lente. Ces propriétés sont longuement explorées dans le *De simplicium* : les œufs, entre autres, sont excellents pour guérir toute sorte de blessures. Cf. *De Simplicium medicamentorum facultatibus libri undecim*, Lib. XI ; G. Gaudin éd., Paris, J. Gazelle, 1547, *Ovorum facultas*, f° 341 et sv.

[69] J. ROBERTI, *op. cit.* p. 492 reproduit cette explication, d'après Galien.

[70] ARISTOTE, *Météorologiques*, IV, 7, p. 260 et GALIEN *cit. supra*.

[71] J. ROBERTI, *op. cit.* p. 493

[72] Cf. *Supra* p. 125.

[73] Cet ouvrage, très répandu, est dû à A. Coignet, docteur en théologie. Il a été édité pour la première fois en 1669.

[74] *Dominical des Pasteurs...*, nouv. éd., Paris, G. Cavelier, 1712, pp. 168-169. Cf. également SAINT-CYRAN, *Œuvres Chrétiennes et Spirituelles*, t. II, lettres LXXV et LXXXII, nouv. éd. Lyon, Th. Amaulry, 1679, pp. 57 et sv., 82 et sv.

[75] *Op. cit.*, ch. I, Mons, H. Bottin, pp. 1-22.

[76] *Suite de l'Académie françoise en laquelle il est traicté de l'homme* ... 3e éd., Paris, G. Chaudière, 1588, p. 243 r.

[77] *Op. cit.*, t. II, p. 417.

[78] *Sermons faicts par feu Maistre François le Picard...*, Paris, N. Chesneau, 1561, p. 238r.

[79] *Œuvres chrétiennes...*, t. II, p. 197.

[80] *Dominical des Pasteurs*, p. 346.

[81] *Instruction chrétienne pour les Malades*, pp. 24-25.

[82] *Introduction à la vie dévote*, II, xx, nouv., éd. Liège, J.F. Bassompierre, 1772, pp. 141 et sv. Signalons encore que Jean Tauler incite à la fréquente communion, cf. notam. *Institutions*, ch. XXXVIII, dans J.A.C. BUCHON, *Choix d'ouvrages mystiques*, Paris, A. Desrez, 1835, pp. 707 et sv.

[83] Cf. notam. le Père J.-E. AVRILLON, *Retraite de dix jours pour les personnes consacrées à Dieu*, Paris, Vve Le Mercier, 1740, pp. 554 et sv. et du même : *Méditations et sentimens sur la Sainte Communion pour servir ... aux personnes qui s'en approchent souvent*. Le *Dominical des Pasteurs* rappelle également que l'hostie, par le mystère de la transsubstantiation, doit être regardée comme la chair et le sang véritables du Christ, nourriture extatique par excellence, remède souverain contre tous les maux, physiques et spirituels.

[84] *Op. cit.*, p. 355-357. Cf. aussi J. CORET, *Le Second Adam*, médit. XIX, Liège, P. Danthez, 1692, pp. 538 et sv.

[85] Saint Hubert, selon les anciennes chroniques, avait eu, avant sa conversion, un *filius* (réel ou spirituel ?) Floribert, duquel prétendaient descendre les chevaliers de saint Hubert. Pour toute cette question, cf. P. LEBRUN, *op. cit.*, t.II, pp. 103 et sv.

[86] Les rois de France, par exemple, s'étaient ainsi prémunis de la maladie. Cf. P. LEBRUN, *ibid.*

[87] P. LEBRUN, *op. cit.*, t. II, p. 81 et sv. Cf. encore *infra*, p. 141.

[88] S'il était vrai que Gilot représentât le rationalisme contre la superstition, l'on ne manquerait pas de relever ici l'étonnante crédulité du chanoine. L'on peut en dire autant de Thiers et de Lebrun.

[89] Cité dans P. LEBRUN, *op. cit.*, t. II, p. 36.

[90] *Être* dans le sens métaphysique = *être-là*. La *privation* est un concept essentiel dans l'ontologie d'Aristote : une matière est dite en état de privation, lorsqu'elle a perdu sa forme (*essence, âme*) en attente d'une autre.

[91] *Recueil général...*, t. V, p. 140.
[92] ID., t. V, p. 143.
[93] ID., t. V, p. 293.
[94] ID., t. V, p. 298
[95] Cf. notre article *Statut et fonction de la religion dans l'anthropologie de l'Âge classique aux Lumières*, dans *Annales B. Constant*, 13, Lausanne-Paris, J. Touzot, 1992, p. 83 et sv.
[96] *Confessions*, liv. V, ch. IX.
[97] *Traité de la considération*, liv. IV, ch. II, dans J.A.C. BUCHON, *Choix d'ouvrages mystiques*, p. 365.
[98] «Medicinae curatio spernenda non est», dans *Etymologiarium sive originum libri XX*, lib. IV, § IX (éd. de W. M. LINDSAY, Oxford, s.d. (1911), s.p.), qui cite saint Paul, conseillant à Thimotée de cesser de ne boire que de l'eau et d'user d'un peu de vin à cause de son estomac et de ses fréquentes maladies (1 Tim., 5,23).
[99] «Nulla enim & virtus vel in coelo, vel in terra, quae non descendat à Deo : sic medicamenta sunt corpora visibilia, verba corpora invisibilia, sive herba sive verbum sanet, in causa est Deus... Unde ipsa herba non est medicina, sed haec in illa latet invisibiliter à Deo videlicet insita.» Cité par le pseudo-ZIMARA, *Antrum...*, pp. 214-215.
[100] Cf. Ch. LICHTENTHAELER, *Histoire de la médecine*, trad. D. Meunier, Paris, A. Fayard, 1978, p.246.
[101] L'on consultera toujours avec intérêt le *De scriptoribus ecclesiasticis, liber unus* de R. BELLARMIN (1617). Le Livre IV des *Étymologies* d'ISIDORE, par exemple, est consacré à la médecine. Il s'agit d'une sorte d'article encyclopédique, qui décrit, entre autres, la théorie humorale de la maladie selon Hippocrate ; parmi les principales maladies, il cite notamment la rage, qu'il attribue aussi bien à un chien enragé qu'à une écume de l'air (*aeris spuma*) qui peut, dit-il, entraîner également la démence (L. IV, VI, § 15) ; il y décrit encore les principales théories thérapeutiques.
[102] Dès 833, un nouveau miracle du *pluviator* est signalé : saint Hubert met fin à une inondation qui ruine la région.
[103] Cf. *supra*, n. 8.
[104] Cf. *Réponse à la Dissertation* [de GILOT] *par un Religieux du monastère de S Hubert*, dans P.P. LEBRUN, *op. cit.*, t. II, pp. 66-69.
[105] Cf. p. ex. Moine anonyme, *Antiquitas ecclesiae Andaginensis*, in coll. J. DE BAUW, IV, 1975, p. 21.
[106] Saccagée à plusieurs reprises, la bibliothèque de Saint-Hubert fut totalement détruite, lors de l'incendie du 18 oct. 1635. Lorsqu'à la fin de la même année, le chanoine A. Sanderus s'adressa à l'abbé de Saint-Hubert pour lui demander le catalogue de sa bibliothèque, en vue de la *Bibliotheca belgica* qu'il préparait, ce dernier ne put lui adresser qu'une liste bien mince des quelques livres que possédaient encore les moines. Cf. *Biblioteca belgica manuscripta...*, Lille, T. Leclerc, 1643, t. II, pp. 176-180. On n'y trouve aucun ouvrage de médecine proprement dite. Mais Isidore de Séville, Bède le Vénérable, etc. sont présents.
[107] J.O. DE LA METTRIE, *Institutions de médecine de Mr. H. Boerhaave...*, Prolégomènes, t. I., § XVI et sv., 2e éd., Paris, Huart, Briasson, Durand, 1743, pp. 51 et sv.
[108] Cf. L. DE HÉRICOURT, *Les loix ecclésiastiques de France*, Paris, Le Mercier, Desaint & Saillan etc., 1756, p. 463.
[109] Cf. J. DOMAT, *Loix civiles*, nouv., éd., Paris, Nyon, 1777, t. II, p. 186.
[110] Cf. J. DOMAT, *ibid.*
[111] Outre les ordonnances princières, évoquées dans le texte, la constitution d'Académies de Sciences, où la médecine est présente : Londres 1664, Paris 1666 (réforme en 1699), Liège 1699, Berlin 1710, Petropol 1725, renforcera puissamment l'institutionalisation de la médecine. Par ailleurs, il importe de rappeler que l'anthropologie cartésienne, qui postulait une distinction ontologique entre l'âme et le corps, devait largement contribuer à faire du corps seul l'objet médical : «la chose du monde non seulement la plus inconcevable, mais la plus inutile

au Médecin, est donc le commerce mutuel de l'âme et du corps», écrit LA METTRIE, *op. cit.*, t. I, p. 103. L'on sait que Staahl et son école réagirent contre ce matérialisme radical qui tendait à écarter le prêtre du malade.

[112] Cf. supra, p. 133.

[113] Cf. supra, p. 134.

[114] L'attitude de Bresmal laisse entendre que dès la création (1699) à Liège du Collège de Médecine, les docteurs entreprirent à leur tour de mener la chasse aux «empiriques, charlatans» et prêtres qui continuèrent longtemps, du moins dans les campagnes, à exercer leurs fonctions de thérapeutes. Sur cette question, C. HAVELANGE, *Guérir au pays de Liège (1699-1940) : pour une histoire sociale et culturelle des professions médicales*, Université de Liège, coll. Thèses de doctorat, 1989.

[115] Médailles, bagues, «cornets» (clefs), drapelets, etc., consacrés à Saint-Hubert faisaient l'objet d'un commerce de colportage intense. Les organisateurs de pèlerinages (réunis dès 1645, en confrérie — Cf. L. MARQUET, *La confrérie du Grand Saint-Hubert aux Ardennes ...*, dans *Tradition wallonne*, t. V, 1988, pp. 325-374) se payaient, tout comme la taille. Sans parler de l'intérêt des libraires, etc.

[116] D. DROIXHE, *Saint-Hubert : le livre populaire. La rage et la raison*, dans H. HASQUIN (éd.), *Magie, sorcellerie, parapsychologie*, Bruxelles, éd. de l'U.L.B., 1983, p. 95.

[117] Cf. P. LEBRUN, *op. cit.*, t. II, p. 17.

[118] *Ibid.*, t. II, pp. 16-20. Ces explications, rappelons-le, seront reprises dès 1697 dans les *Vies de Saint Hubert* destinées à la littérature de colportage.

[119] Cité dans P. LEBRUN, *op. cit.*, t. II, pp. 91-92.

[120] La lettre du religieux est intégralement reproduite dans P. LEBRUN, *op. cit.*, pp. 72-109.

[121] *Op. cit.*, t. II, p. 103. Le docte oratorien ne semble pas songer qu'en préconisant cette pratique «épurée» de toute superstition, il justifiait le «répit». Les malades «taillés» conservaient, en effet, le fragment de l'étole — donc la relique — dans le front.

Jean-Loïc Le Quellec

LA NATURALISATION DU DRAGON EN EUROPE

The hero won his well-earn'd place
Amid the saints, in death's dread hour ;
And still the peasant seeks his grace,
And next to God, reveres his power.
In many a church his form is seen
With sword, and shield, and helmet sheen :
Ye know him by his steed of pride
And by the dragon at his side.
Chr. Schmid
(cité dans Baring-Gould, *Curious Myths of the Middle Ages.*)

LES DRAGONS NATURALISÉS

Il s'agit de sauriens bien réels, généralement des crocodiles du Nil (*Crocodylus niloticus*), qui furent naturalisés pour être exposés, à partir du XVI[e] siècle, dans des édifices religieux le plus souvent, et parfois en d'autres lieux publics, où ils furent associés à des légendes locales de saints ou de héros sauroctones. Beaucoup ont probablement disparu, mais l'inventaire provisoire ci-dessous permet de montrer qu'il en a existé au moins en Belgique, France, Italie, Allemagne, Espagne.

En Belgique

Deux dragons naturalisés sont bien connus en Belgique : il s'agit de la «tête du dragon» encore actuellement conservée à Mons, et du «crocodile à tête de chien» qui aurait été tué en 1695 à Bruxelles, où sa dépouille était encore visible en 1792.

À Mons : Au Musée montois (maison Jean Lescarts) se trouve une tête de crocodile dite «du dragon», provenant de la collection des comtes de Hainaut, et déjà citée dans l'inventaire, dressé en 1409, des meubles de l'hôtel parisien de Guillaume IV de Bavière, comte de Hainaut, en ces termes : «Une teste de serpent laquelle teste est menée en Haynau de par mondit Seigneur [1].» Selon la légende, ce serait celle du monstre tué par Gilles de Chin en 1132 dans les marais de Wasmes . Gilles de Chin était un chevalier appartenant au lignage des Berlaymont, né à la fin du XI[e] siècle et mort au siège de Rollecourt en 1137. Vers le XIV[e] siècle, Gautier de Tournay composa un poème sur ses faits et gestes : *La Chronique du bon chevalier messire Gilles de Chin*, adaptée en prose par Robert de Hanin au siècle suivant, et selon laquelle, sur un avertissement du ciel, il serait parti à la croisade, et aurait combattu un géant. La tradition populaire ajoute qu'il aurait terrassé d'un coup de lance, en 1133, un dragon qui terrorisait les habitants du Borinage. Ce faisant, il aurait délivré une pucelette que le monstre gardait en son antre, sous le *Tierne du Dragon*, une des rues de Wasmes [2]. Une tradition attestée depuis le XVIII[e] siècle voit en saint Georges la personnification de Gilles de Chin, suivant en cela l'affirmation de Gilles Joseph de Boussu selon laquelle «En mémoire de cette victoire signalée, on porte à la procession solennelle, qui se fait le jour de la Très-Sainte-Trinité, la figure d'un Dragon entouré de plusieurs cavaliers qui représentent le valeureux Gilles de Chin avec sa suite [3].»

À Bruxelles : Au temps du bombardement de Bruxelles par le maréchal de Villeroy en août 1695, le Mont-de-Piété avait été détruit par les bombes françaises, et les parages étaient dangereux. Un soir, deux membres du Serment des Arbalétriers de Saint-Georges, passant par-là (au coin de la rue du Lombard) en revenant d'un dîner chez les princes de Tour-et-Taxis, entendirent un bruit étrange, et virent une bête terrifiante jaillir de l'amas de décombres. Ils la tuèrent d'un coup d'arbalète, et la traînèrent jusqu'au local du Serment : c'était un monstre à tête de chien sur un corps de crocodile, et — est-il précisé — sans ailes. La flèche l'avait percé à la gorge, le seul endroit non recouvert d'écailles. Une fois empaillé, ce monstre fut suspendu dans le local, au berceau d'exercice des arbalétriers, d'où il ne fut enlevé qu'en 1792, par les soldats du général Dumouriez [4].

À Kerselaere (près d'Audenaerde) : Ce texte était déjà rédigé lorsque Brigitte Twyffels a eu la gentillesse de me signaler qu'un crocodile naturalisé est suspendu au plafond de la nef, dans la chapelle de la Vierge [5].

En France

La plupart des dragons conservés dans les églises de France ont déjà fait l'objet d'une abondante littérature, particulièrement le fameux «dragon

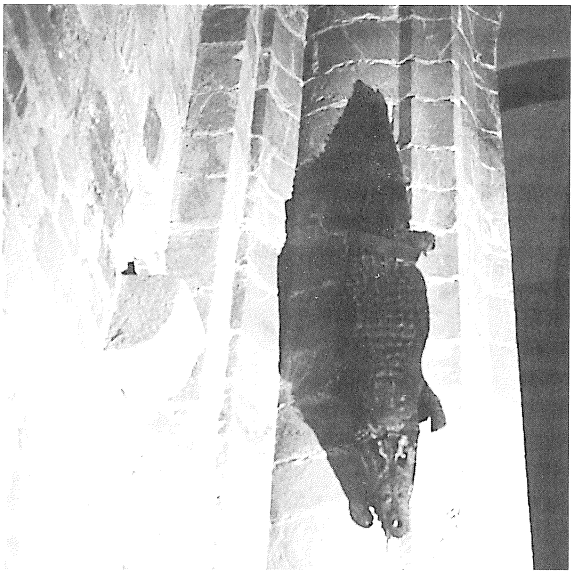

Fig. 1 : Le crocodile de la cathédrale de Saint-Bertrand de Comminges.

de saint Marcel» encore appendu aux voûtes de l'église Saint-Marcel à Paris, peu avant la Révolution [6]. Certains d'entre eux sont d'une espèce non précisée, tel ce «lézard» (?) empaillé d'un mètre cinquante qui avait été fixé à la muraille de l'église d'Abbeville (Somme), où les bombardements de 1940 l'ont fait disparaître. On dit qu'il gîtait auparavant sous une dalle du cimetière, en compagnie d'un crapaud énorme qui, en se gonflant, soulevait la pierre tombale pour lui permettre de sortir. Il aurait été pris alors qu'il dérobait chaque matin un morceau de viande à l'étal d'un boucher selon les uns, alors qu'il rongeait les chandelles et buvait l'huile des veilleuses selon les autres [7].

Le plus souvent, l'animal empaillé est un crocodile. Ainsi de ceux de l'église de Cimiers dans le comté de Nice, de l'abbaye Saint-Victor de Marseille [8], ou celui de la cathédrale de Saint-Bertrand de Comminges (fig. 1), à propos duquel le chanoine Pomian écrivait : «Sur le mur de l'église est suspendu un énorme crocodile depuis un temps immémorial ; on n'a aucun document sur cet horrible animal ; l'opinion populaire est qu'il se serait dépaysé en remontant les fleuves, que celui de la Garonne l'aurait conduit sur la plaine de Saint-Bertrand arrosée par ce fleuve, et que le saint évêque de ce nom l'y aurait exterminé par la vertu de sa prière [9].» La scène est d'ailleurs représentée sur un tableau de l'église, où on voit saint Bertrand foulant aux pieds un crocodile (fig. 2).

La provenance de certains de ces crocodiles est bien documentée, et le *Journal d'un bourgeois de Paris sous le règne de François I^er^* explique, au mois de janvier 1517, l'origine d'un tel saurien : «M. de la Vernade, cheva-

Fig. 2 : ***Saint Bertrand foulant le crocodile-dragon.*** Tableau conservé dans la cathédrale de Saint-Bertrand de Comminges.

Fig. 3 : Crocodile de la collégiale d'Oiron (Deux-Sèvres).

lier, maître des requêtes du Roy, fit apporter en ceste ville de Paris un serpent mort et boully en huyle nommé crocodille, qui luy fut donné à Venise par la Seigneurie de Venise, lorsqu'il alla comme ambassadeur pour le Roy vers ladicte Seigneurie, incontinant après la conqueste de Milan [...] lequel serpent donna à son retour à l'église de Sainct-Anthoine à Paris et le fit mettre et attacher contre la muraille, où il est de présent. Ce serpent avoit esté prins dedans le fleuve du Nil près du Quaire, où il fut trouvé mort [10].»

Dans la collégiale d'Oiron en Deux-Sèvres, un crocodile est solidement rivé au mur par des anneaux de fer, au-dessus du confessionnal du transept sud (fig. 3), et la tradition locale affirme tantôt que c'est un chevalier qui aurait débarrassé le pays de ce reptile qui en hantait les marécages, et tantôt que ce sont les habitants eux-mêmes qui l'auraient tué. Pour les érudits, il

aurait été ramené, à la suite de voyages, par l'amiral Bonnivet (1488-1525) ou par son petit-fils Claude Gouffier (1501-1570), fils d'Artus Gouffier qui fonda l'église en 1518 [11]. Quoi qu'il en soit, une dévotion populaire s'était cristallisée autour de cet animal, ainsi que l'indique le témoignage publié par le chanoine de Chergé dans les *Mémoires de la Société des Antiquaires de l'Ouest* en 1839 : «J'étais assis au pied du tombeau d'Artus, essayant de retracer sur le papier quelques-uns des riches ornements dont il est couvert. Un vieux paysan [...] vint se placer entre le marbre et moi et se mit à genoux d'un air plein de componction et d'humilité. Je commençais à lui pardonner cette malencontreuse visite en faveur d'une piété et d'un culte qui, bien que fort peu orthodoxe, me semblaient légèrement empreints d'archéologisme, lorsque, à l'aide d'un banc, mon paysan monta sur la froide image du gouverneur du roi François Ier... Quand il se fut assuré de la solidité de son piédestal, il fit le signe de la croix avec un couteau qu'il avait tiré de sa poche et se mit à gratter, avec le plus profond respect, en renouvelant ses signes religieux, la mâchoire desséchée du séculaire animal. Il reçut dans un papier la poussière impalpable produite par le frottement, l'enveloppa avec un soin méticuleux et la mit dans son gousset. Cet acte avait piqué ma curiosité ; je m'approchai de l'opérateur, lui demandant de bien vouloir m'expliquer la cause de ce qu'il venait de faire. J'appris alors, et j'étais loin de l'imaginer, que la poudre provenant des mâchoires de ce crocodile possédait une vertu efficace contre laquelle ne résistait aucune maladie connue. Quel trésor pour messieurs de la faculté !» Commentant ce texte, H. Beauchet-Filleau nota trente ans plus tard : «Notre spirituel confrère a été, croyons-nous, induit en erreur : ce ne serait pas tout à fait une panacée universelle, car il nous a été assuré que cette poussière ne guérissait que les fièvres. C'est déjà bien quelque chose [12].»

L'assimilation de crocodiles du Nil ordinaires à de véritables dragons locaux est attestée à Poitiers où, dans le Palais de Justice, un tel animal était conservé, à propos duquel l'écossais John Lauder écrivit, vers 1665 : «Là [au Palais] est attaché à une muraille avec des chaînes de fer la carapace d'un hideux crocodile ; bien qu'elle soit infiniment réduite (il y a des centaines d'années que la bête a été tuée), elle est monstrueusement grande, avec une gueule énorme. Elle fut trouvée, dit-on, dans une de leurs prisons que je vis également. Un jour, des prisonniers y furent jetés pour quelques fautes. Le lendemain, on vint pour les voir ; on n'en trouva aucun, tous avaient été mangés, engloutis par la bête. On ne savait comment venir à bout de ce terrible animal, aucun homme n'osant essayer de le tuer. Alors on promit la vie sauve à un condamné à mort, à la condition qu'il le tuerait. Celui-ci vint donc à la prison avec un pistolet bien chargé, et comme le crocodile, vraisemblablement excité par la faim, s'avançait furieux pour le dévorer, il lui tira son coup de pistolet sur une tache blanche de la poitrine où il est moins armé d'écailles que partout ailleurs ; il le tua et eut la vie sauve [13].»

Quant aux quatre crocodiles du Nil d'abord suspendus dans la salle des délibérations, puis dans le grand escalier de l'hôtel de ville de Nîmes, et traditionnellement appelés *li luzer* (les lézards), leur histoire est bien connue. Le consul Antoine Arlier ayant expliqué à François I[er] que les initiales COL.NEM signifiaient *Coluber Nemausensis*, le roi, désirant «conserver ou renouveler les louables antiquités desquelles avons esté et sommes grandement amateur», eut l'idée de substituer au «thoreau» figurant dans les armes auparavant octroyées par lui-même à la ville, «un crocodile à la palme enchaîné et un chapelet de laurier en icelle pensile». Les quatre crocodiles furent achetés en 1597, 1671, 1692 et 1703. Dans l'acte d'acquisition passé à l'occasion de l'achat «du troiziesme croquedille», il est précisé qu'il avait été ainsi jugé à propos «de recouvrer lesd. animaux pour fere entendre au peuple et habitans de lad. ville que les anciennes armoiries et enseignes de ceste ville ayant été un coleuvre enchene a une palme et un chapeau de laurier en icelle pensile en champ de gueules et dauantaige escript en l[et]tres antiques majuscules ces deux mots : COL : NEM.» D'après cet acte, on apprend qu'un cinquième crocodile ou «coleuvre», acheté en 1586, a disparu. Ces animaux avaient donc été acquis pour former la représentation parlante des armes de la cité [14].

En Italie

Le fameux dragon qui aurait été capturé le 15 mai 1572 et sur lequel disserta longuement Ulisse Aldrovande en son livre *Serpentum et Draconum* sous le titre *De dragone bipede in agro Bononiensi capto*, aurait été naturalisé, mais il demeure introuvable. Pourtant, un certain nombre de dragons naturalisés sont encore visibles de nos jours en Italie.

L'exemplaire le mieux documenté est celui du monastère della SS. Trinità (construit en 1488-1489) près de Santa Fiora (Grosseto) où l'on conserve encore la tête d'un crocodile qui aurait été tué par le comte Guido Sforza (1445-1508), fondateur du couvent, lors d'une partie de chasse dans les environs. Le chroniqueur Giovanni B. da Cutigliano écrit en 1646 : *Essendo un giorno uno di qui conti [di S. Fiora] a caccia in questo luogo, s'incontrò in un orrendo serpente, al quale con l'aiuto di Dio dedie la morte ; et offerse la metà della testa qui per memoria. La grandezza di questa spaventosa bestia si può argomentare dalla testa, che sta attaccata alla porta di detta cappella [della SS. Trinità], quale è più longa di un mezzo braccio, et più larga d'un palmo. Sta anco dipinto il detto serpente et il conte que l'uccise nella loggia avanti la chiesa*. Sous la tête du crocodile se trouvait naguère une étiquette qui fut recopiée en 1838 par le père Pietro Coppi, prêtre de la paroisse, et qui indique : *Il Signor Conte Guido di S. Fiora andando a cac-*

cia nel bosco di questo convento nel 1128 [sic] si encontrò un orrendo serpente, e raccomandandosi alla SS. Trinità l'occise, ed offerse mezza testa qui in memoria e l'altra metà alla Trinità de'Monti in Roma. Questa memoria fu restaurata l'anno del Signore 1730. En 1838 la relique fut à nouveau restaurée par Pietro Coppi, qui corrigea l'erreur de date, remplaçant 1128 par 1498, pour des motifs historiques sur lesquels il s'expliqua dans une brochure d'histoire locale. En 1983, ce crâne était toujours conservé au monastère de Santa Fiora, dans un petit placard, mais il est fort peu probable que la mâchoire ait jamais été déposée à Rome, ainsi que porté sur l'étiquette [15].

Le crocodile empaillé qui était accroché, jusqu'à la moitié du XVIII[e] siècle, au-dessus d'une porte du *Castel Nuovo* de Naples est également le support d'une légende qui part du fait que, dans les prisons de cette forteresse, se trouvait une fosse dans laquelle on jetait les prisonniers qu'on voulait enfermer de façon particulièrement cruelle. En effet, cette fosse, étant située sous le niveau de la mer, était très boueuse. Mais un jour, les prisonniers qu'on y abandonnait commencèrent à disparaître mystérieusement, et on finit par découvrir que, par une entrée qu'on n'avait jamais remarquée auparavant, arrivait un *coccodrillo* qui s'emparait d'eux et les traînait jusqu'à la mer. Il est précisé que cette particularité fut utilisée quelque temps pour se débarrasser commodément de certains prisonniers, mais que l'on se décida finalement à capturer ce monstre en utilisant une ancre de bateau comme hameçon, et un gigot de cheval comme appât. Il fut alors empaillé et exposé [16].

Des divers vestiges de crocodiles qui sont conservés dans la cathédrale de Ragusa (Sicile), le légendaire local affirme aussi que, jadis, ils infestaient la région. Mais il est intéressant de constater que, dans cette même localité, avait lieu le 23 avril une fête de saint Georges au cours de laquelle on processionnait un énorme dragon aux yeux mobiles et à la queue articulée [17].

D'autres reptiles naturalisés sont conservés dans des églises dont il serait intéressant de connaître l'environnement légendaire. À Ponte Nossa, près de Clusone (Bergame), dans l'église S. Maria Annunziata (XV[e] siècle), se trouve ainsi un crocodile entier, suspendu à gauche de l'entrée. L'animal aurait été capturé par un groupe d'habitants dans la rivière voisine (le Serio), et sa dépouille est citée dans un document de 1594 conservé à la cure de Bergame [18]. De même, dans l'église de S. Maria delle Grazie de Curtatone (Mantoue) (construite en 1399-1406), se trouve un crocodile empaillé qui, selon la tradition locale, aurait été capturé il y a cinq siècles dans les canaux voisins [19]. Et pour faire bonne mesure, ajoutons que lorsque l'église della Madonna di Campagna ou della Pace fut fondée en 1559 à San Michele Extra (dans la périphérie orientale de Vérone), une paroissienne offrit là en ex-voto un crocodile empaillé, qui fut ultérieurement suspendu à la voûte du presbytère [20].

Et ailleurs...

Il serait intéressant d'élargir l'enquête à d'autres pays d'Europe, où il est fort probable que des faits similaires seraient découverts, puisqu'un grand saurien fut jadis accroché dans la cathédrale de Saragosse. Par exemple, *Le compilateur des nouvelles nationales, politiques et littéraires* du samedi 24 Messidor an 13 (13 juillet 1805) cite cet extrait d'une lettre qui lui fut postée de Lemberg (actuelle Lvov, en Ukraine) : «Lorsque le régiment des hussards de Kienmayer arriva, le 21, dans le voisinage de Przémisl, un hussard se détacha pour chasser. Il rencontra dans la forêt un animal inconnu et d'une forme extraordinaire, qui dévoroit le cadavre d'un homme. Le hussard, dont le fusil étoit chargé à balles, tira sur cet animal, et le coup qui porta à la tête l'étourdit si bien que le chasseur put l'achever du second coup. En l'examinant de plus près, il reconnut que ce monstre ressembloit parfaitement à celui qui est suspendu par des chaînes devant l'hôtel-de-ville de Brunn, et qui fut tué en Moravie il y a deux cents ans. Il a de longueur une toise de Vienne ; il est quadrupede, mais il a deux ailes membraneuses de la grandeur et de la forme d'un parapluie, et la gueule d'un crocodile. En un mot, il répond à la description que l'on donne du dragon [21].»

Il est plus que probable que le monstre suspendu par des chaînes, auquel celui de Przémisl est comparé bien qu'il ait des ailes, était un crocodile du même type que ceux qui ont été cités précédemment, et il serait donc intéressant de retrouver le récit sa capture (?) en Moravie, au début des années 1600.

Des glossopètres aux crocodiles-dragons

Nombre de reliques conservées dans les églises ont été aussi attribuées au griffon. C'est le cas de la célèbre «patte de griffon» qui aurait été suspendue au XVI[e] siècle à la voûte de la Sainte-Chapelle de Paris [22]. Les œufs d'autruche ont été souvent considérés comme des œufs de griffon (*ova griffonum* ou *ova griffina*), et l'un d'eux était exposé à Pâques sur l'autel de la cathédrale de Bayeux, au XV[e] siècle, d'autres étant montrés à Burgos, ou à Sainte-Barbe du Faouët [23]. Au XIII[e] siècle, Barthélémy l'Anglais écrit qu'on les pendait dans les églises «pour leur grandeur et pour ce qu'il en est peu dans ce pays», et nombre d'entre eux faisaient partie des trésors des églises ou des cathédrales (Cambrai, Avignon, Noyon, Paris, Angers, etc.) [24].

Certaines haches polies et pointes de flèches taillées préhistoriques, ainsi que les dents de requins fossiles du genre carcharodon, furent régulièrement interprétées comme «glossopètres» ou langues de serpents pétrifiées (fig. 4) jusqu'à ce qu'en 1674 Boccone ait démontré leur nature véritable [25], après Mercati, mort en 1593 mais dont le manuscrit (La *Metallotheca*

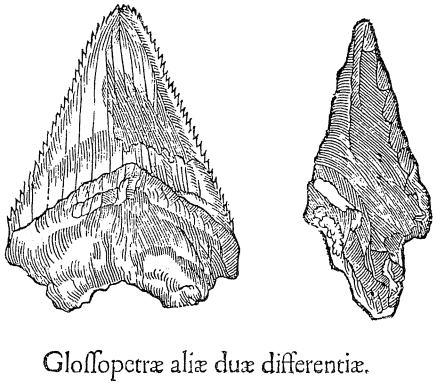

Fig. 4 : Pointe de flèche taillée et dent de requin fossile réunies sous l'appellation de glossopètres par Ulisse Aldrovandi, dans son *Museum metallicum.* Les glossopètres furent considérées comme des langues de dragon pétrifiées.

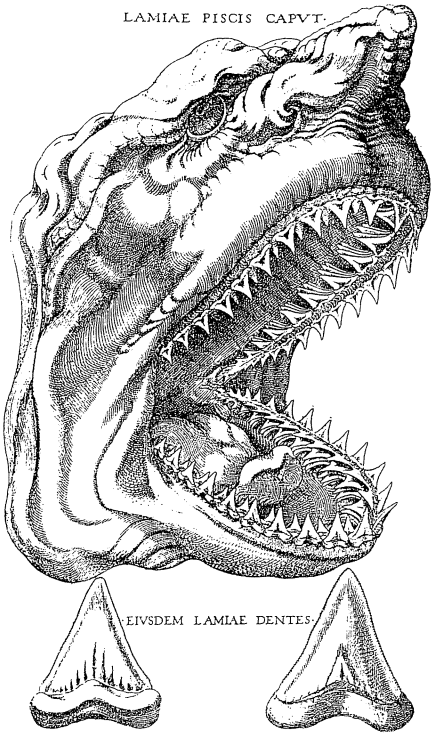

Fig. 5 : À la fin du XVI[e] siècle, Mercati fut le premier à reconnaître que les glossopètres n'étaient pas des langues de serpents géants ou de dragons, mais des dents de grands requins fossiles.

Vaticana) ne fut édité qu'en 1717 (fig. 5). Ainsi s'explique qu'en 1708 encore, Carl Nicolaus Lange ait pu montrer dans son *Histoire des pierres figures de la Suisse*, une pointe de flèche et plusieurs dents fossiles avec la légende : *Glossopetra dentata* [26]. Au nombre de ces glossopètres figure sans doute la «langue de dragon» remarquée en 1484 par Faber parmi les reliques du monastère de Wilta, et dont il était dit qu'elle avait été donnée aux seigneurs d'Innsbruck par le géant qui avait vaincu un dragon veillant sur un vallon alpin produisant des pommes d'or [27].

Lorsque la paléontologie eut quelque peu progressé, plusieurs auteurs ne manquèrent pas d'interpréter les légendes de dragons comme des explications populaires inventées pour expliquer des découvertes anciennes de dinosauriens, tout comme les glossopètres avaient été autrefois comprises comme les langues de gigantesques serpents disparus. Ceci donna lieu à des lectures «naturalistes» des faits traditionnels, par exemple chez André Bellard qui rapprocha en 1946 une étude de Cuvier sur l'ichthyosaure et un passage du *Quart Livre* de Rabelais sur le Graoully de Metz, pour conclure que ce dernier n'était que l'écho populaire d'une découverte de dinosaure aquatique

comme l'*ichthyosaurus quadriscissus* trouvé sur les bords de la Seille à Metz en 1913 [28].

De nos jours, aucune auteur sérieux n'oserait plus soutenir, avec Alfred Maury, que «ce qui aura fait croire aussi à l'existence de ces dragons, ce sont quelques ossements des gigantesques ptérodactyles, mégalosaures ou ichthyosaures», ou que «le fameux Gayant de Douai, qu'on promène encore dans la procession des géants, avec toute sa famille, doit aussi son origine aux ossements d'un animal monstrueux [29].» Bien que des idées aussi naïves soient encore parfois exprimées de temps à autre, [30] il n'entre donc aucunement dans mon intention de rechercher semblablement la motivation des légendes de dragons dans la présence de crocodiles empaillés dans les églises. Au contraire, les récits dont ceux-ci sont le support montrent bien que nous sommes en présence de faits mythiques, qu'il serait tout à fait vain de vouloir à tout prix «naturaliser». Du reste, ce n'est pas un hasard si l'accrochage des crocodiles mentionnés plus haut remonte en général au XVI^{e} siècle, puisque c'est justement l'époque à laquelle les érudits entreprirent de démontrer la «fausseté» des traditions populaires sur les céraunies, les glossopètres, et divers fossiles d'animaux [31]. Cherchant régulièrement à rattacher certains mythes au domaine des sciences naturelles, ils faisaient de la «cryptozoologie» avant l'heure et, au XIX^{e} siècle encore, maints esprits éclairés demeuraient prêts à chercher, derrière les légendes de dragons, quelque vérité zoologique. Ainsi, en 1798, le Comte d'Orfeuille, auteur d'une *Dissertation sur l'existence des dragons,* écrivait-il à propos du dragon de Niort (Deux-Sèvres) : «Est-il quelqu'un de votre commune qui n'ait souvent remarqué, sur le cimetière de l'Hôpital Général, une pierre sur laquelle un dragon paroît encore représenté ? Ce tombeau, déplacé depuis quelques années, annonce assez par les inscriptions qui autrefois y furent gravées, qu'il ne fut élevé que pour perpétuer le souvenir d'un prisonnier nommé Guillaume de Beauchamps. Ce malheureux périt en 1589 avec le monstre dont il délivra ses concitoyens. Dans l'enthousiasme d'une victoire qui lui assuroit la liberté, il ôta le casque de verre dont il étoit recouvert, et le serpent, quoique mourant, arracha, par la subtilité de son venin, une vie que ce brave citoyen méritoit, à tant d'égards, de conserver plus long-temps [...]. S'il y a de la bonhommie à croire aveuglément tout ce qu'on raconte sur les dragons, il y a peut-être de l'inconséquence à prétendre que tout ce qu'on en a dit est absolument faux [32].»

Or cet exemple du dragon de Niort est particulièrement intéressant, en ce que sa légende s'appuie sur la découverte d'un tombeau, effectuée dans les années 1780 par Beaumesnil qui en fit un dessin conservé à la Bibliothèque de Poitiers (fig. 6-8). Ce relevé permet de déchiffrer l'épitaphe suivante : *Siste, viator, rem habes paucis. Hi periere simul homo occubuit serpentis veneno* («Arrête-toi, passant, et apprends la chose en peu de mots : ils périrent ensemble, l'homme par le venin du serpent»). Quant au texte accompa-

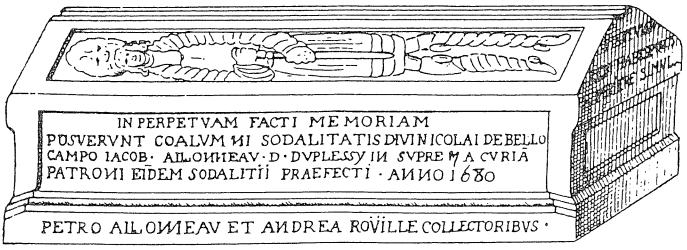

Fig. 6 : La pierre tombale du tombeau du vainqueur du dragon de Niort, d'après le manuscrit Beaumesnil (Bibliothèque Municipale de Poitiers).

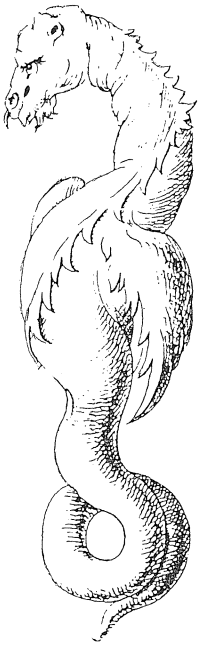

Fig. 7 : ***Le dragon de Niort***, tel que dessiné par Beaumesnil (Bibliothèque Municipale de Poitiers).

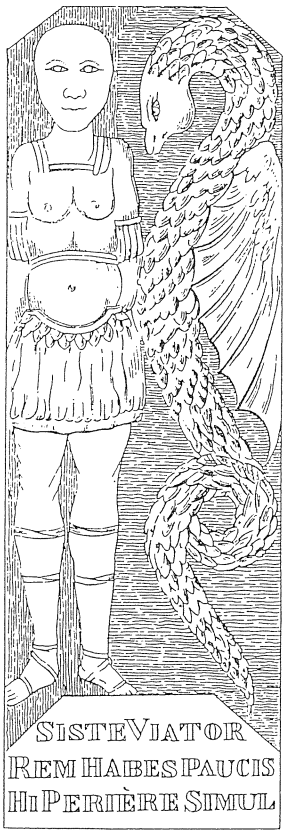

Fig. 8 : ***Le tombeau du vainqueur du dragon de Niort***, selon Favre.

gnant le dessin, en voici un extrait : «Les gens de Niort appellent ce tombeau celui de la Serpe. Ce qui fit mourir ce soldat qui était un criminel fut de ce qu'il ôta son habillement de tête aussitôt après avoir tué le serpent dont la vapeur du venin le fit trépasser sur le champ. On tient que cet habillement de tête était un globe de verre que le poison fit casser [33].»

Outre que cette histoire n'est autre que celle du héros assez rusé pour imaginer de renvoyer son propre regard au Basilic fascinateur [34], à l'aide d'un masque de cristal ou de verre qui le reflète (ce qui nous renvoie à l'étymologie même du nom du dragon [35]), elle présente en plus un schéma commun à d'autres récits de dragons «authentiques». En effet, le thème du condamné à mort qui gagne sa grâce par ce haut-fait est également mentionné dans le récit expliquant la présence d'un crocodile au Palais de Justice de Poitiers, et il se retrouve encore dans la légende du dragon de la Grand'Goule également à Poitiers, [36] où il est aussi précisé que le dragon expirant dégagea une telle pestilence que son vainqueur en périt, car son masque de verre s'était accidentellement brisé dans la lutte [37].

La précision selon laquelle le héros sauroctone est un prisonnier doit être rapprochée de deux autres récits dont les attestations sont assez éloignées pour écarter toute idée d'influence de l'un sur l'autre : aussi bien sous le palais de Justice de Poitiers que sous le *Castel Nuovo* de Naples, le dragon gîtait dans une fosse où l'on jetait les condamnés, et l'on découvrit son existence lorsqu'on s'aperçut que ceux-ci disparaissaient mystérieusement. Il est également remarquable que, aussi bien à Poitiers qu'en Moravie, on prend garde d'ajouter que l'animal, une fois vaincu et empaillé, a été lié avec des chaînes.

Ceci suffit donc à montrer que des crocodiles ont été utilisés en divers lieux d'Europe pour «naturaliser» des récits mythologiques stéréotypés, en tentant de les expliquer par l'existence d'un animal réel.

Que tout crocodile peut faire un bon dragon

D'autres détails des récits légendaires ont permis au crocodile de devenir un dragon très acceptable. C'est tout d'abord le fait que le dragon bruxellois ait été percé à la gorge, seul endroit vulnérable de la bête : il s'agit justement là d'une caractéristique du dragon de l'imagerie populaire, qui partage avec le crocodile, outre son armure d'écailles et sa crête dorsale, un ventre mou de couleur plus claire que le reste du corps [38]. On ne s'étonnera guère de constater que les voyageurs du XVI[e] siècle, découvrant les crocodiles du Nil, les assimilèrent aussitôt aux monstres que mentionnaient les traditions de leurs pays d'origine.

Par exemple, dans son *Voyage en Égypte* publié en 1590, J. de Villamont rapporte que «en iceluy [le Nil] habitent les grandes et veneneux cocodrilles, qui ont la propriété de chercher leurs nourritures sur la terre,

aussi bien que dedans l'eau, devorans hommes et femmes par tout où ils en peuvent trouver.» Mieux encore, dans son *Voyage d'Outremer*, Jehan Thenaud, gardien du couvent des cordeliers d'Angoulême, écrira, toujours en parlant du Nil, que «cestuy fleuve est plain de cocodrilles qui sont dragons aquatiques», tout en précisant que c'est en la queue de cet animal qu' «est seante sa force principale». Mais c'est là encore une caractéristique communément attribuée aux dragons, dont il est dit que la force réside en la queue, et non en la gueule. Au III^e^ siècle, Solin ne disait rien d'autre en un passage de ses *Collectanea rerum memorabilium* [39] qui sera popularisé par Isidore de Séville, lequel répétera aussi que le dragon (*draco*) «a une crête» [40] et que «sa force réside non dans ses dents, mais dans sa queue, et c'est moins sa gueule que ses coups qui sont nuisibles» (*Etymologiæ, Lib. XII)* [41]. C'est en effet avec cet organe que les dragons des mythes écrasent leurs ennemis, agitent les eaux pour provoquer des inondations, ou frappent les nuages pour déclencher l'orage [42]. Tout cela sera amplement redit par les *Bestiaires* médiévaux : «Il est une bête appelée Dragon, draco, qui est le plus grand de tous les serpents et même la plus grande bête de toute la terre [...]. Cette bête possède une crête [...]. Sa force ne réside pas dans sa bouche, mais dans sa queue. Et cette bête cause bien plus de dommages par les coups que donne sa queue, que par les blessures qu'inflige son venin qui est inoffensif [43].»

Un autre point important concerne la langue du dragon puisque, dans les contes, cet organe est celui que tranchent les héros sauroctones pour apporter la preuve de leur exploit [44]. Montrer la langue du dragon, c'est prouver qu'on l'a tué, et — incidemment — léguer aux générations suivantes la preuve que le monstre exista vraiment : il n'est donc pas étonnant que le Moyen Âge se soit tant intéressé aux glossopètres ou *lingulæ lapidæ*, quelles que soient par ailleurs les significations possibles du motif de la langue coupée [45]. Or il est une caractéristique propre aux crocodiliens, et qui en fit d'excellents candidats au rôle du dragon : leur langue prend en effet la forme d'un «coussin adhérent par l'ensemble de sa surface au plancher buccal» [46], et elle est donc absolument invisible, ce qui est d'autant plus frappant que ces animaux se tiennent très souvent avec la gueule grande ouverte [47]. D'où deux traditions communes en Égypte, selon lesquelles soit le crocodile est muet puisque dépourvu de langue, soit celle-ci ne lui manque que depuis qu'elle a été coupée [48]. Un mythe étiologique égyptien ancien explique même que ce ne serait pas le poisson oxyrhynque qui, ne pouvant surmonter sa voracité, aurait dévoré une partie du corps d'Osiris démembré, mais bien Sobek, le dieu-crocodile, et que celui-ci en fut puni par la privation de l'organe du goût : c'est la raison pour laquelle «les crocodiles n'ont pas de langue» [49]. Dans le *De Iside et Osiride*, Plutarque expliquait la vénération des Égyptiens pour le crocodile par le fait que cet animal était dépourvu de langue et que, selon les Égyptiens, «pour les dieux, les mots n'ont pas besoin de voix» (φωνῆς γὰρ ὁ θεῖος λόγος ἀπροσδεής ἐστί).

Tous ces faits sont donc cohérents :

1. Le héros sauroctone tranche la langue du reptile afin d'avoir une preuve de son exploit ;
2. Le héros terrasse le dragon en retournant contre lui-même le regard pétrifiant du monstre grâce à un masque de verre (ou de cristal) ; le reptile est donc pétrifié [50], et par conséquent la langue coupée est forcément de pierre : c'est, au sens propre, une glossopètre ;
3. La langue coupée sert au héros pour faire reconnaître ses droits face à des rivaux qui, eux, ont ultérieurement tranché la tête du dragon : il remet ce trophée au roi, pour gagner la main de sa fille (que le monstre devait dévorer) ;
4. Et, de fait, des glossopètres sont historiquement attestées dans les trésors et reliquaires.

LA NATURALISATION DU DRAGON

Avant que de véritables crocodiles soient accrochés — à partir du XVI^e^ siècle — en des lieux publics, essentiellement des églises, les seules informations disponibles sur ces animaux provenaient des *Bestiaires* médiévaux, dont les illustrations représentent parfois le crocodile sous l'aspect d'une simple anguille (fig. 12) [51]. Ces recueils, qui connurent une extraordinaire fortune au XIII^e^ siècle, avaient été très tôt traduits en langues vernaculaires (allemand, anglais, espagnol, français, islandais), et contribuèrent grandement à la diffusion de données empruntées aux auteurs de l'Antiquité [52]. Or plusieurs de leurs sections concernent, à un titre ou à un autre, l'amateur de dragons. Ce sont bien sûr celles — déjà mentionnées — qui décrivent le dragon ou le *cocodrillus*, mais aussi celles qui compilent les informations sur l'hydre et l'ichneumon. Voici par exemple ce que dit de l'hydre le *Bestiaire Ashmole* : «L'hydre éprouve une grande haine pour le crocodile et voici comment elle en use, car ainsi faite est sa nature : lorsqu'elle voit le crocodile endormi, la bouche ouverte, sur le rivage du fleuve, elle va se rouler dans de la boue afin de mieux glisser dans le gosier du crocodile qui l'engloutit vivante. Et l'hydre de lacérer les entrailles du crocodile pour en ressortir saine et sauve.»

Ce comportement prêté à l'hydre reçut une interprétation christique et, dans son chapitre *De Ydru*, Guillaume de Normandie, qui écrivait en 1210 ou 1211, explique que «Le coquatrix senefie mort et enfer, n'en doutez mie ; or comme l'Hydre le tue, de même fit nostre Seignor Ihesu Crist qui enveloppa sa divinité en la chair d'un corps humain (comme l'hydre s'enveloppe d'argile), entra dans l'enfer pour en délivrer ses amis, et peut dire avec le Prophète : 'ô mort, je serai ta mort'.»

Cette interprétation, prolongeant un ancien jeu de mots sur *mors* (mort) et *morsus* (morsure), fait donc allusion à la Descente aux Enfers, où l'hydre est comme le Christ qui pénètre dans les profondeurs de la goule infernale, ce qu'en 1217 Pierre le Picard illustra ainsi : «Nostre Salvère Ihesus Crist, qui prit chair en la Vierge Marie, fut peiné en la Crois, puis entra dans la cocodrille, c'est-à-dire descendit aux enfers d'où il ressortit en libérant tous ses amis.» Mais cette lecture christique ne doit pas faire illusion, et il est à ce texte d'autres motivations, qui intéressent plus directement le dragon.

La plupart des bestiaires latins ne mentionnent que l'*hydrus* ou *hydra* (*hydre, ydre, idre* dans les versions françaises), et seule la plus ancienne traduction latine du Φυσιολόγος, remontant au VIII^e^-IX^e^ siècle, mentionne explicitement l'ichneumon. Ce bestiaire ancien (dit version Y) [53], qui disparut de la circulation dès le XI^e^ siècle sans influencer les nombreuses versions ultérieures, présente en outre l'intérêt d'appeler cet animal *niluus*, mot qui n'apparaît nulle part ailleurs, et qui dirige notre attention vers le Nil. En tout cas, ce texte dit de l'ichneumon que c'est l'ennemi du dragon et que lorsqu'il en voit un, il se couvre de boue, l'attaque et le tue en obstruant ses narines avec sa queue. Quant à l'hydre, dont le même bestiaire Y dit que c'est un animal qui a l'apparence d'un chien, tous les textes s'accordent à dire que c'est l'ennemi du crocodile et que, voyant un saurien endormi la bouche ouverte, l'*hydrus* se roule aussitôt dans la boue pour glisser plus facilement dans ses mâchoires. Alors le crocodile l'avale, mais l'*hydrus* déchire les viscères du reptile jusqu'à ce que mort s'ensuive, avant de ressortir intact [54]. La scène, souvent représentée sur les illustrations des bestiaires, est rarissime dans la sculpture médiévale, mais trois exemplaires sont connus en Angleterre [55].

L'hydre et l'ichneumon ont été régulièrement confondus, et l'historien romain Ammianus (XXII.15.19), après avoir décrit le *trochilus*, ce petit oiseau qui nettoie les gencives du crocodile (et dont parleront aussi les bestiaires), évoque par exemple l'*enhydrus, ichneumonis genus*, qui pénètre dans la gueule du crocodile [56]. Il semble y avoir eu très tôt une confusion entre plusieurs animaux, dont... la loutre. En effet, Max Wellmann [57] a rappelé que l'ichneumon est appelé ὕλλος «ichneumon», ὕδρος «serpent d'eau», ἔνυδρις «loutre» ou «serpent d'eau». Cela se retrouve dans un bestiaire latin du début du XIII^e^ siècle qui, dans un chapitre sur le crocodile et avant une section sur l'*enhydros*, place une description qui débute par ces mots : *Est bestia quedam que vulgo luter dicitur...* [58]. De plus, Wellmann remarque aussi qu'en Asie mineure, les mots ὕλλος et ἔνυδρος désignaient la mangouste ou «rat des pharaons». L'affaire est embrouillée depuis longtemps, puisque, si Aristote (IX 612a 17) décrit l'ichneumon s'enduisant de boue pour attaquer la vipère — son ennemi habituel —, Strabon (XVII 1.39) évoque son inimitié envers le crocodile. La confusion est aggravée du fait qu'en anglais, par exemple, le mot grec ἔνυδρις utilisé par Hérodote a été traduit par «otter» (loutre) mais que l'équivalent latin *enhydros* utilisé par

Pline (HN 37,190) fut rendu par «water-snake» (serpent d'eau) [59]. Quant aux enluminures des bestiaires illustrés, elles ne peuvent guère nous aider à identifier l'animal, car elles n'en montrent que la queue sortant de la gueule du crocodile, et sa tête émergeant du flanc du reptile. Mais c'est justement là un trait dont la grande importance mythologique apparaîtra bientôt. De plus, le passage de *hydrus* à *hydra* motiva des illustrations comme celle de ce *Bestiaire d'Amours* [60] du British Museum où quatre petites têtes d'hydre émergent du flanc du crocodile.

Une élégante solution à cette énigme séculaire a été apportée en 1968 par Emma Brunner-Traut, grâce à l'étude du Φυσιολόγος grec. Mais avant d'exposer ces résultats, il est bon de rappeler que ce nom de φυσιολόγος désigna probablement d'abord l'auteur païen d'un livre donnant les caractéristiques (φυσεις) des divers animaux, et que par la suite, il fut appliqué par extension au livre lui-même, dont la version chrétienne a été tour à tour attribuée à Pierre d'Alexandrie, Épiphane, Basile, Jean Chrysostome, Athanase, Ambroise, et Jérôme [61]. Le recueil du Φυσιολόγος comprenait 48 ou 49 chapitres, [62] et fut probablement composé au II^e^ ou III^e^ siècles à Alexandrie, [63] à la croisée des traditions égyptiennes et grecques, d'après le texte perdu d'un auteur égyptien du nom de Bolos de Mendès, vivant au III^e^ siècle avant notre ère, auteur d'un livre appelé φυσικά δυναμερά, empruntant autant à Démocrite qu'à la tradition orale [64] (mais nombre des éléments ainsi compilés étaient déjà répandus, et se retrouvent chez Aristote, Pline, Oppien, Élien, Solin, Horapollon, etc.). Ce recueil a été traduit en éthiopien vers le début ou le milieu du V^e^ siècle de notre ère, puis en syriaque et en arménien, et une version latine est citée en 494 dans le *Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis* (liste des livres admis et interdits par l'Église) [65]. Les plus anciennes traductions latines parvenues jusqu'à nous sont du VIII^e^ siècle de notre ère, et elles furent modifiées par les *Etymologiæ* d'Isidore de Séville († 636) [66] qui exercèrent une grande influence durant tout le moyen âge, jusqu'à la floraison des nombreux *Bestiaires* qui, au XIII^e^ siècle, transmettront à l'Occident l'essentiel du *Physiologus* [67]. Loin de vouloir suppléer à l'ignorance des lois de la nature [68], *Physiologus* et *Bestiaires* développaient une *Physiologia*, c'est-à-dire une dissertation sur la signification spirituelle des faits de nature considérés comme autant d'illustrations de notions morales ou doctrinales. Leurs auteurs étaient donc moins intéressés par la simple description de la nature que par la lecture d'un univers sacralisé [69]. Dans l'optique de ces livres, les arbres, les pierres, les animaux et leur comportement, ne sont intéressants que dans la mesure où ils reflètent en quelque manière le monde céleste, ainsi que l'exprimait Origène au Livre III de son commentaire sur le Cantique des Cantiques (*habent aliquid imaginis et similitudinis in calestibus*). La plupart des fables reprises par le Φυσιολόγος étaient déjà répandues dans l'Antiquité, et la nouveauté de ce recueil ne fut pas d'utiliser les

animaux pour proposer des allégories morales, mais de les considérer comme des *imagines* et *similitudines* délibérément organisées par le Créateur dans l'intention d'offrir à l'homme des ponts entre les *visibilia* sublunaires et les *invisibilia* célestes [70].

Emma Brunner-Traut a d'abord rappelé que, dans le Φυσιολόγος, deux chapitres concernent notre problème : le chapitre 25, traitant de la lutte de l'*enhydros* et du crocodile, et le 26, parlant de celle de l'ichneumon et du *drakôn.* Voici donc une traduction de ces textes :

Chap. 25 : «De l'enhydros. Il y a une bête, appelée enhydros, qui a l'aspect d'un chien, et qui est l'ennemie du crocodile. Lorsque le crocodile dort, il garde la gueule ouverte. Alors l'enhydros s'approche et se couvre tout le corps de limon ; et lorsque le limon est sec, l'enhydros bondit dans la gueule du crocodile, lui écorche toute la gorge, lui dévore les entrailles, et ressort ensuite indemne de son ventre. Mais le crocodile qui a subi cela doit en mourir aussitôt.»

Chap. 26 : «De l'ichneumon. Il existe un animal appelé ichneumon qui ressemble au cochon, et qui est l'ennemi du *drakôn.* Lorsqu'il rencontre un *drakôn* sauvage, le physiologus dit qu'il s'en approche après s'être enduit de boue, et qu'il lui recouvre les narines de sa queue jusqu'à ce que le *drakôn* en meure.»

Or il convient de se souvenir que l'*enhydros* est l'équivalent étymologique de la loutre, «animal de l'eau». En effet, le nom de la loutre est apparenté au sanskrit *udráh*, à l'ancien haut allemand *ottar* (allemand *Otter*), germanique **utra-*, au lituanien *udra*, au russe выдра, et bien sûr au grec ὕδρα, ὕδρος et au latin *lutra*, ce qui permet de poser une racine indo-européenne **udros, *udra* «animal aquatique» [71] (cf. anglais *water*, allemand *Wasser*, russe вода, etc.). À Emma Brunner-Traut revient alors le mérite de rappeler qu'en Égypte, la loutre [72] était un animal cultuel consacré à la déesse Uto [73]. Mais celle-ci, plus connue sous le nom de Wadjyt, est liée à l'*uræus*, le serpent divinisé qui se dresse au front des couronnes royales pour protéger son porteur des ennemis. Le passage de la loutre au serpent, illogique à première vue, se comprend parfaitement, dans le contexte des dieux égyptiens multiformes [74], si l'on songe que la loutre nage en ondulant comme un reptile, et qu'elle se redresse à la manière du cobra, d'où le sens premier du mot *uræus :* «qui se redresse» [75].

Comme par ailleurs, l'*uræus* était identifié à l'œil de Rê qui n'est autre que le Soleil, alors que le crocodile «typhonien» incarnait les forces des Ténèbres (notamment dans le *Livre des Morts*), on comprend soudain que la fable de l'*enhydros* et du crocodile n'est autre qu'un mythe d'engloutissement périodique du soleil. Le fait que les crocodiles plongent et ressortent de l'eau avec le coucher et le lever du soleil était bien connu des auteurs de l'Antiquité, et cela dut motiver en Égypte ancienne l'image d'un engloutissement nocturne de l'œil solaire. La dévoration nocturne de l'astre par le cro-

codile ne semble directement mentionnée par aucun texte, mais elle est attestée par une magnifique représentation de la tombe des pharaons Ramsès VIII et IX (1129-1108 av. J.-C.), montrant le disque solaire en train de ressortir du crocodile par le flanc (fig. 9) ... exactement comme le fait l'*enhydros* des illustrations des bestiaires inspirés du *Physiologus* (fig. 10-13).

Selon Emma Brunner-Traut, la loutre du mythe égyptien originel, se raréfiant progressivement dans la nature, fut très tôt remplacée par l'ichneumon, et les Égyptiens eux-mêmes s'étaient mis à embaumer des ichneumons à la place de loutres, dans le cadre du culte rendu à la déesse Uto [76]. L'analyse du chapitre 26 du Φυσιολόγος montre par ailleurs que la loutre était au crocodile dans l'eau ce que l'ichneumon était au *drakôn* sur terre. Mais l'égyptologue a pu montrer que ces deux histoires, perçues comme doublet sinon confondues dans les *Bestiaires* par la suite, sont deux versions d'origine géographique différente, d'un même mythe de la lutte de la Lumière contre les Ténèbres : à Buto, dans le Delta, c'est la version en «clé d'eau» qui a prévalu (avec loutre et crocodile), tandis qu'à Héliopolis existait une version «terrestre» opposant l'ichneumon et le serpent [77]. C'est cette même dualité qui se retrouve donc dans les chapitres 25 et 26 du Φυσιολόγος.

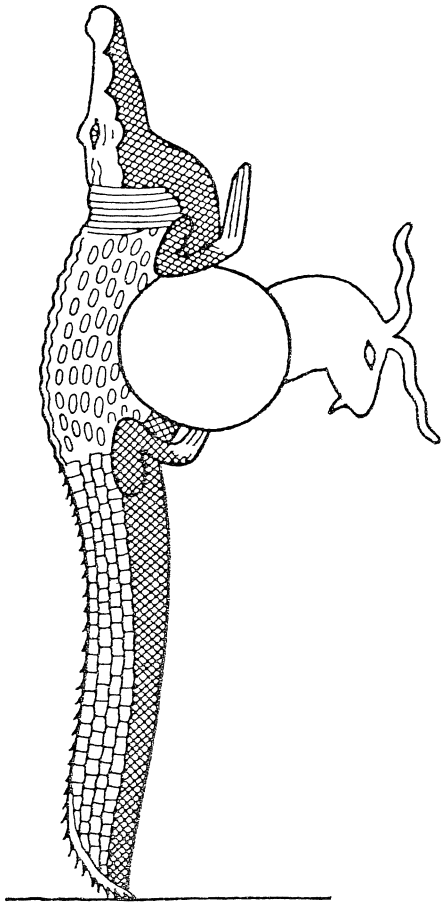

Fig. 9 : ***Le disque solaire sortant du flanc du crocodile qui l'avait avalé*** (d'après E. Brunner-Traut).

Fig. 10 : ***Le crocodile***, d'après le *Physiologus* latin de New York (Morgan 81, f.70, fin du XII[e] siècle).

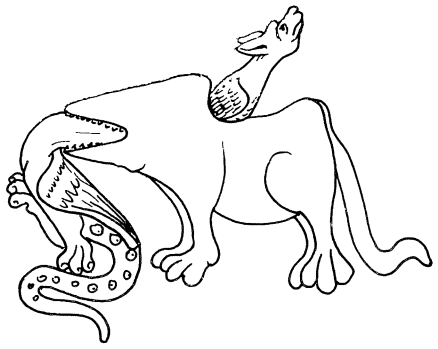

Fig. 11 : ***Le «cocodrille»***, d'après le Bestiaire de Pierre de Beauvais (Bibl. de l'Arsenal, XIII[e] siècle).

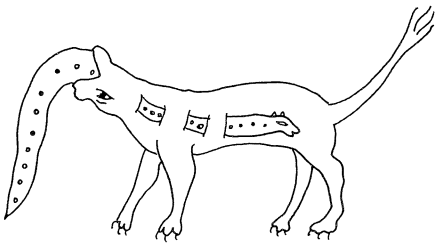

Fig. 12 : ***L'hydrus et le crocodile***, d'après un Bestiaire français conservé à Copenhagen (Royal Lib. 3466, f.21, XIII[e] ou XIV[e] siècle). La tête du crocodile est dessinée à l'envers, ce qui a été expliqué par une mauvaise interprétation du passage où Pline (VIII.25.38) explique que les crocodiles retournent la tête vers l'arrière pour mordre les Tentyritæ qui les chassent (le mot *resupino* pouvant être traduit par «retourné en arrière» ou par «renversé»). Mais on sait que les Anciens (Aristote, Pline) affirmaient que seule la mâchoire supérieure du crocodile se mouvait, ce qui, compte tenu de l'héritage égyptien véhiculé par le *Physiologus*, est peut-être à rapprocher du fait que, pour les anciens Égyptiens, l'autre monde (demeure du «mauvais» crocodile) était le pays *«où les visages sont inversés»* (Meeks et Favard-Meeks).

Horus et le crocodile, Georges et le dragon

Qu'un mythe égyptien ait put être ainsi transmis, continûment, sur pratiquement deux millénaires et demi, jusqu'à ce que les hommes de la Renaissance délaissent les crocodiles des bestiaires en accrochant dans les églises de véritables crocodiles du Nil, invite à se demander si certains héros sauroctones n'auraient pas eux-mêmes été «naturalisés», dans l'autre sens de ce mot, faisant allusion au changement de nationalité.

Un élément de réponse peut être donnée par un bas-relief copte [78] (fig. 14), qui montre un cavalier à tête de faucon, en habit de légionnaire, et

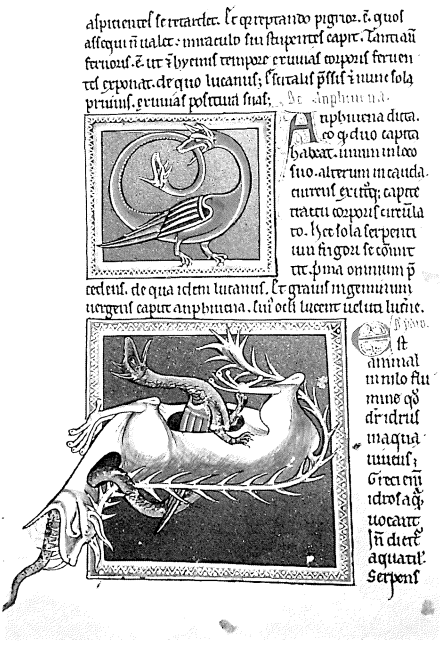

Fig. 13 : ***L'hydre et le crocodile***, d'après le bestiaire Ashmole 1511 (fin du XII[e] siècle).

Fig. 14 : ***Bas-relief copte de l'église de Baouit***, représentant Seth (ou Horus) en cavalier habillé comme un légionnaire romain, et perçant Apophis sous forme de crocodile (Dessin JLLQ, d'après l'original conservé au Musée du Louvre).

perçant de sa lance un crocodile. Ce cavalier, généralement identifié à Horus terrassant Seth-Apopis, [79] pourrait tout aussi bien être Seth, luttant contre Apopis sous forme de crocodile. On sait en effet que dans la mythologie égyptienne, Seth, dieu du chaos et de la confusion, est le frère ennemi d'Horus, [80] auquel il vola un œil, et qu'Horus est souvent montré en train de le frapper de sa lance. Mais ultérieurement, la nature violente de Seth fut mise au service de la bonne cause, et c'est lui qui se retrouva à la tête du bateau solaire, en train de combattre le serpent Apopis. Cependant, d'autres spéculations théologiques firent de Seth l'ennemi par excellence, identifié au serpent géant Apopis, et il en résulte donc quelques incertitudes dans l'iconographie [81].

En tout cas, Apopis-Apophis est la transcription grecque du nom égyptien du serpent *Äapep*, ennemi du Soleil dont la geste est exposée sur le papyrus Bremner-Rhind ou *Livre destiné à la chute d'Apophis, l'ennemi de Rê* [82]. Ce texte livre notamment une «Formule pour écraser Apophis avec le pied gauche», et une «Formule pour s'emparer de la lance afin de frapper

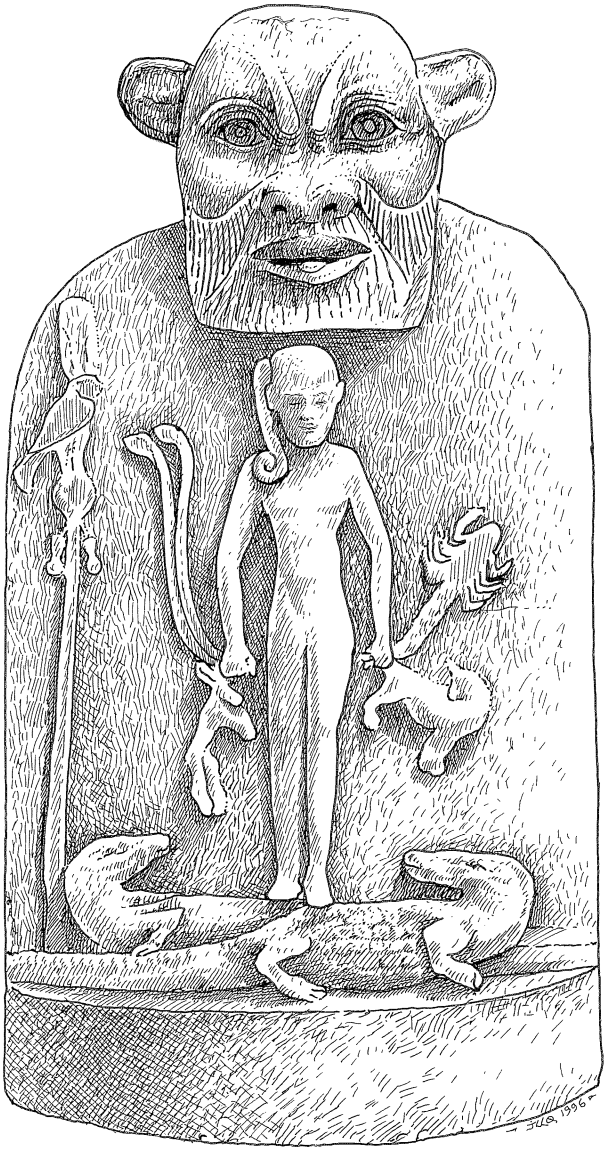

Fig. 15 : ***«Stèle d'Horus»*** en bois, montrant Horus enfant piétinant les crocodiles, et surmonté de la figure du dieu Bès. Basse Époque (après 600 BC), British Museum (dessin JLLQ, d'apr. Quirke & Spencer).

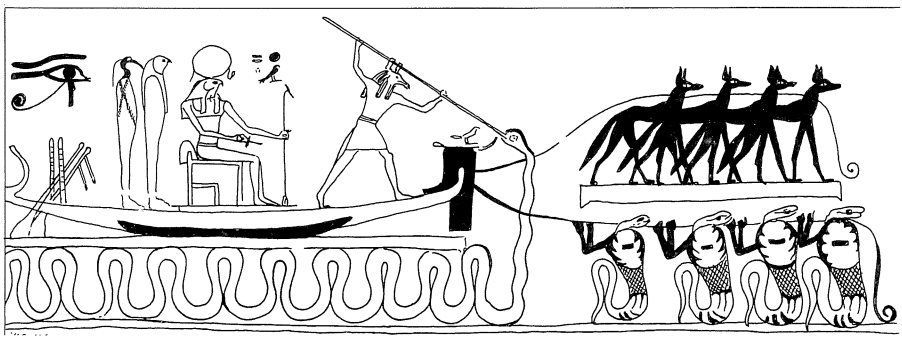

Fig. 16 : ***Seth s'opposant au serpent Apophis***, sur un papyrus funéraire conservé au Musée du Caire (Dessin JLLQ, d'apr. Te Velde).

Apophis». Plusieurs passages mettent particulièrement en valeur l'opposition entre le reptile et l'Œil solaire : «Tombe sur ta face, ô Apophis, ô vil adversaire de Rê [...]. C'est Rê-Horakhty qui t'a abattu, il t'a chassé, il t'a condamné ; c'est l'Œil qui appartient à son corps qui t'a châtié ; et tu es tombé à cause du feu qui en sortait [...], tu es assigné à l'Œil enflammé d'Horus [83].» Et encore : «Tu es destiné à l'Œil d'Horus [...] et la lance qui est dans sa main jaillit contre toi. Tu es destiné à Seth, le fils de Nout [...], il te frappe avec la lance puissante qu'il tient entre ses mains. Tu es destiné à l'Œil de Rê, au regard enflammé d'Horus, qui dévore ton corps [84].» Quelques détails de ce papyrus nous font même retrouver le thème de l'Œil solaire dévorant le reptile de l'intérieur (prototype de la loutre et de l'ichneumon des *Bestiaires*) puisque, parmi les malédictions adressées au Serpent géant, il est dit que les pouvoirs magiques des Enfants d'Horus «pénètrent en lui», alors que la litanie des paroles magiques se termine ainsi : «ils brûlent tes intestins [...] et l'Œil de Rê te dévore [85].» Il s'agit du moment qui précède celui qu'illustre la fig. 9, où «l'Œil de Rê» ressort par le flanc du crocodile-Apophis après avoir dilacéré ses entrailles de l'intérieur : le vainqueur véritable du saurien, c'est bien le soleil (fig. 18).

En tout cas, on ne peut qu'être frappé, à la suite de Ch. Clermont-Ganneau [86], par la similitude graphique entre le bas-relief du Louvre et les représentations traditionnelles des saints cavaliers terrassant le dragon, qui eurent une grande popularité chez les Coptes, où ils prolongeaient directement l'imagerie et la mythologie égyptiennes. Que le sauroctone soit un cavalier s'intègre parfaitement à la mythologie égyptienne tardive, puisque lorsqu'Osiris demande à Horus quel animal lui serait le plus utile pour combattre Typhon (= Seth), il répond sans hésiter : «Un cheval [87].» Le bas-relief provenant de Baouit [88] a été daté du III^{e} ou IV^{e} siècle par Ch. Clermont-

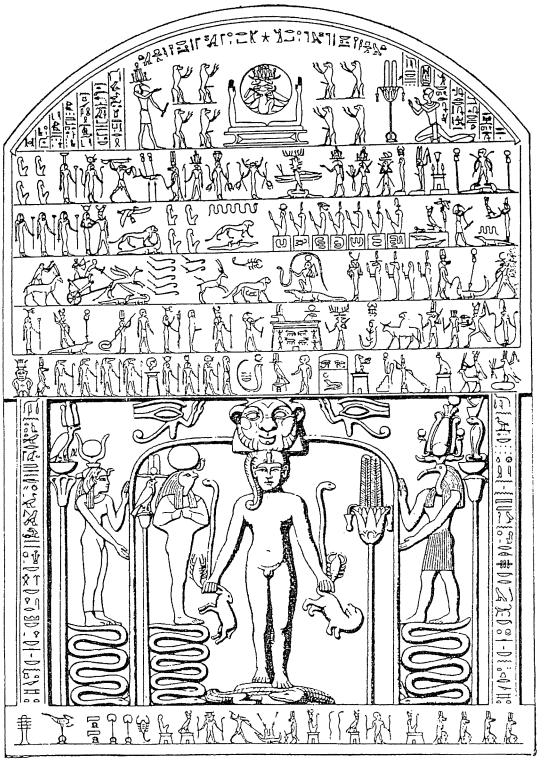

Fig. 17 : ***Stèle de Metternich*** (Metropolitan Museum of New York). Au centre, Horus, portant la «mèche de l'enfance», et surmonté d'une face de Bès, piétine deux crocodiles (d'apr. Budge).

Ganneau, [89] mais il faut plus probablement suivre Dom Leclercq, qui estime qu'il est du V^e [90] . Quoi qu'il en soit, il remonte à une époque où le culte de saint Georges était déjà bien répandu en Égypte et, du reste, une représentation de ce saint à cheval et terrassant le dragon a aussi été découverte à Baouit (fig. 19), où l'on sait que de nombreux fragments de temples païens furent réutilisés pour la construction d'églises et monastères [91].

Or les figurations comme celles du Louvre sont immédiatement héritées des stèles dites «Horus sur les crocodiles» (fig. 15, 17), connues depuis la XVIII^e Dynastie (à partir de 1550 av. J.-C.) jusqu'à l'ère romaine. Ces stèles font allusion à la défaite d'Apophis et à celle de Seth, qui avait blessé Horus avec une armée de scorpions avant de l'attaquer sous forme de crocodile, et elles étaient utilisées pour guérir les morsures d'animaux venimeux [92]. Sur les plus anciens exemplaires, la divinité maîtrisant les reptiles est appelée Shed, devenant par la suite Horus-Shed, du mot égyptien *šd* traduit par «Sauveur» [93] et «Enchanteur» [94].

La plus célèbre de ces «Cippes d'Horus» est la stèle dite de Metternich, découverte à Alexandrie en 1828, et portant le nom de Nectanebo I, qui régna de 380 à 362 av. J.-C. : le sujet central représente Horus piétinant deux crocodiles, tout en tenant en main des serpents et des scorpions, un lion et une antilope (fig. 17). Parmi les nombreuses inscriptions couvrant toute la surface, on retrouve plusieurs fois le thème du crocodile transpercé par la lance du dieu. Un détail particulièrement intéressant (fig. 18) montre Horus sous l'as-

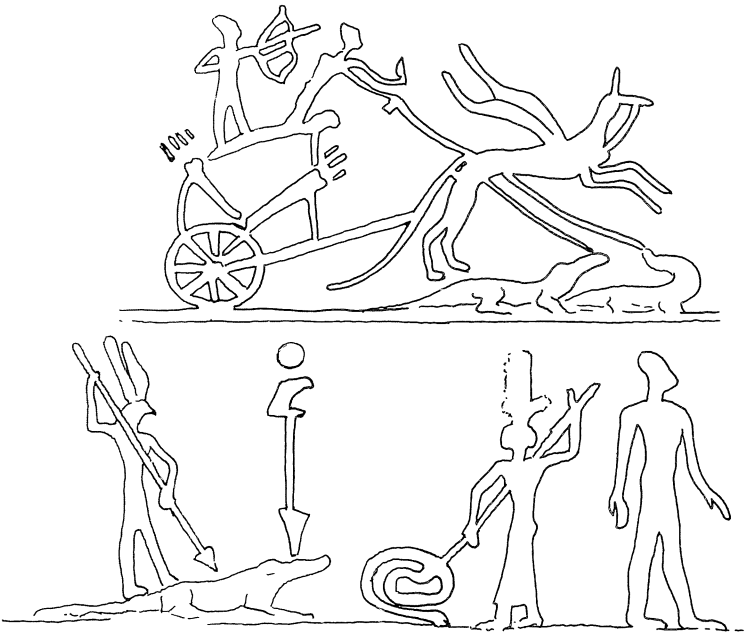

Fig. 18 : ***Détail de la stèle de Metternich***. Le registre supérieur correspond à un rébus cachant le trigramme IMN correspondant au nom d'Amon (pour d'autres exemples de ce type, voir Drioton). En bas à gauche, Horus est montré en train de percer le crocodile, et la «lecture» de l'ensemble est confirmée par le fait qu'à l'extrémité de la deuxième lance menaçant la tête du saurien se trouve un faucon surmonté du disque solaire (dessin JLLQ).

pect d'un personnage hiéracocéphale en train de percer le crocodile, mais la tête du saurien est menacée par une deuxième lance dont la hampe supporte un faucon surmonté du disque solaire [95]. Le combat d'Horus contre le crocodile est donc bien celui de la Lumière sur les Ténèbres [96]. Un curieux intermédiaire iconographique entre l'image du dieu piétinant un saurien et celle où il le transperce de sa lance a même été utilisé par l'empereur romain Hadrien pour se représenter lui-même sur une monnaie, en Horus perçant un crocodile placé sous ses pieds [97].

Toutes ces images remontent à des prototypes beaucoup plus anciens, qui montrent Seth s'opposant au serpent Apophis, par exemple sur les papyrus funéraires (fig. 16).

La christianisation de ce thème égyptien d'une grande antiquité est attestée par l'existence d'amulettes et de gemmes byzantines montrant des crocodiles foulés aux pieds par un jeune homme nu muni d'une auréole, suivant le thème dit du «Christ aux crocodiles» [98]. Le monogramme du Christ

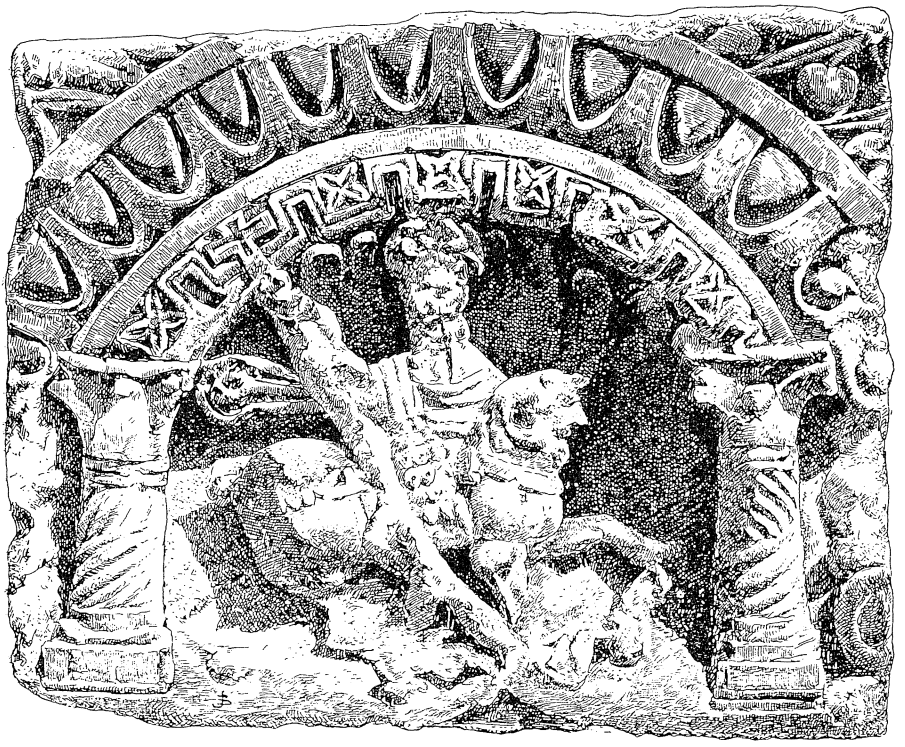

Fig. 19 : ***Saint Georges***. Bas-relief d'une église de Baouit (d'apr. Cabrol et Leclercq).

apparaît clairement sur une telle amulette du British Museum, juste aux pieds d'un jeune homme auréolé foulant deux crocodiles et tenant deux scorpions dans chaque main [99]. L'assimilation d'Horus au Christ se retrouve sur une intaille montrant le dieu-enfant assis sur la fleur de lotus, avec l'inscription XPICTOC [100]. Horus dans la fleur de lotus est accompagné de l'inscription IHCOYC sur une amulette en bronze au revers de laquelle se voit Horus sur les crocodiles [101]. Un tissu copte d'Akhmin porte la représentation du Christ perçant un crocodile à l'aide d'une lance dont la haste se termine par une croix gemmée [102]. Horus foulant les crocodiles apparaît du reste sur une autre amulette publiée par W.M. Flinders Petrie, et portant au revers le nom de Jésus [103], et la figure de Bès qui surmontait celle d'Horus enfant sur les stèles égyptiennes a été reprise comme figuration du dieu-père dans l'iconographie chrétienne [104]. Mais la christianisation de notre thème est également prouvée du fait que le relief du dieu cavalier combattant le crocodile, actuellement conservé au Musée du Louvre, provient... d'une église (celle de Baouit).

Dans le plus ancien récit grec de la vie de saint Georges (remontant au V^e siècle), il n'y a aucune mention de dragon [105], et le conte selon lequel, au IV^e siècle, il aurait tué le reptile monstrueux et sauvé la fille du roi n'est qu'une addition tardive à sa légende, remontant au XII^e siècle [106] et popularisée à partir du XIII^e, notamment par la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine qui contient cet épisode. Il pourrait s'agir d'un emprunt à la légende de saint Théodore, saint militaire de l'église grecque, dont le culte s'est diffusé en Europe à partir d'Euchaïta [107], mais qui recula devant celui de saint Georges [108]. Dans le texte du manuscrit de Paris 1470, daté de la fin du IX^e siècle [109], il est dit que, passant aux environs d'Euchaïta, Théodore vit sortir de son repaire le dragon qui tuait beaucoup de monde dans cette région, s'élança sur lui, et le tua au nom du Christ. Mais Hippolite Delehaye considère que cet épisode est une interpolation et pense que, primitivement, la légende de saint Théodore en était indépendante [110]. Il est néanmoins curieux de constater que le dragon terrassé par ce saint cavalier habillé en soldat romain ou byzantin prend régulièrement la forme d'un crocodile, comme par exemple à la *Piazzetta* de Venise [111].

CONCLUSION

L'accrochage des crocodiles naturalisés (au sens de «empaillés») encore visibles dans nombre d'églises européennes remonte aux XV^e-XVI^e siècles, époque où, pour la première fois en Occident, on put connaître cet animal autrement qu'au travers des illustrations fantastiques des Bestiaires. Ces crocodiles furent assimilés aux dragons des légendes, qui furent du même coup «tirés» hors du légendaire pour être intégrés au domaine des sciences naturelles alors en plein essor. Crocodiles et glossopètres comptent au nombre des espèces animales et fossiles dont les savants de la Renaissance s'ingénièrent à montrer le caractère naturel : ainsi les dragons furent-ils en grande partie «naturalisés» — c'est-à-dire considérés comme des êtres de nature et non de légende — par une réduction rationaliste qui a la vie longue (puisqu'elle trouve des prolongements actuels dans la cryptozoologie).

Or les *Bestiaires* avaient perpétué, jusqu'en plein XIV^e siècle, une tradition bien différente, considérant les animaux légendaires comme «vrais», puisqu'ils permettaient de dévoiler une partie de la nature divine, selon le principe d'Origène : *Invisibilia Dei ex visibilibus intelligantur.* C'est dans cette optique que furent empruntés et remodelés nombre de récits provenant des corpus légendaires et mythologiques anciens, et en particulier celui, égyptien, de la lutte du dieu solaire contre le serpent-crocodile Apophis. Les aspects solaires du Christ [112] facilitèrent grandement la remotivation chrétienne de ce mythe, et l'image de l'*hydros* (= la déesse-loutre solaire Uto) se couvrant de boue pour glisser dans les entrailles du saurien avant d'en res-

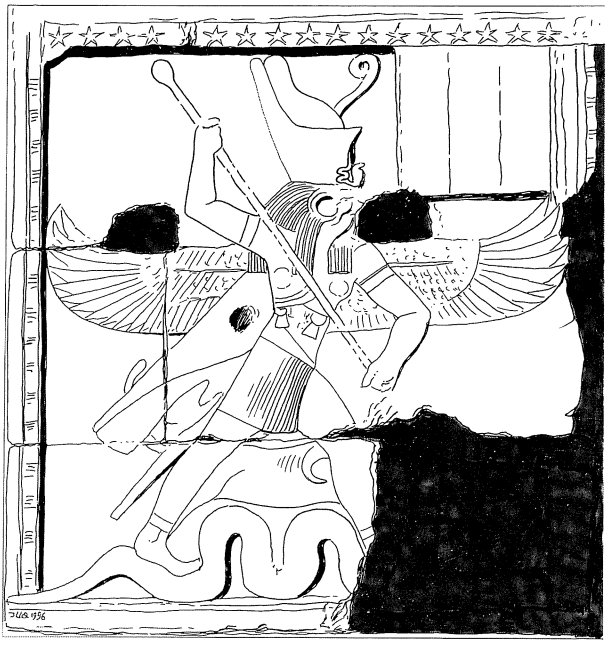

Fig. 20 : ***Seth sous la forme d'un dieu-faucon attaquant le serpent Apophis***. Bas-relief du temple d'Amon à Hibis, dans l'oasis de Kharga (dessin JLLQ d'apr. Te Velde).

sortir intact par le flanc, se trouva illustrer à merveille le thème du Christ revêtu du limon de la chair, pour descendre *ad inferos* jusque dans les profondeurs du crocodile-dragon infernal avant d'en ressortir victorieux [113]. Quant aux saints cavaliers militaires et sauroctones comme Théodore ou Georges, leur iconographie prolongea celle de l'Horus-Seth vêtu en légionnaire romain, l'antique «sauveur» frappant de sa lance le crocodile typhonien pour assurer la victoire quotidienne du Soleil renaissant, selon une imagerie transmise à la chrétienté par les Coptes (dont le nom — faut-il le rappeler — dérive du grec Αἰγύπτιος «Égyptien» [114]). Ainsi le mythe égyptien antique fut-il «naturalisé» européen, au prix de sa christianisation.

Il n'empêche que l'iconographie de saint Georges prolonge, dans le saint-cavalier solaire, d'anciennes légendes juives et des thèmes mithriaques [115] : sur les fresques et les icônes, le bouclier de Georges est parfois assimilé au soleil [116]. Déjà, un texte copte décrivait Horus monté sur un cheval blanc [117] et, dès les premières versions de la légende de Georges, celui-ci apparaît également «monté sur un cheval blanc [118].» Mais comme Georges porte un manteau rouge et que sa bannière est à croix de gueules sur champ d'argent, il apparaît que le chromatisme ancien s'est ultérieurement plié aux structures idéologiques indo-européennes [119]. Puisque Georges est à la fois prêtre (blanc) et militaire (rouge), tandis que par son nom même, il est «agriculteur, cultivateur, laboureur», ce fameux tueur de dragon a fini par incarner les trois fonctions. Il nous livre un bel exemple de réélaborations successives puisant dans diverses traditions mythiques, légendaires et religieuses, les éléments d'une figure syncrétique dont l'image fascine encore.

Notes

[1] G. LAPORT, *Le folklore des paysages de Wallonie*, Helsinki, 1929, pp. 366-367 ; K. PETIT, *La Ducasse de Mons*, Mons, 1984, pp. 12l-122.

[2] L. URBAIN, *La procession de la Pucelette à Wasmes*, dans *Wallonia*, 1899.

[3] G.J. DE BOUSSU, *Histoire de la Ville de Mons*, Mons, 1725, p. 41.

[4] A. DE COCK et I. TEIRLINCK, *Brabantisch Sagenboeck*, I, Gand, 1909, p. 217 («De Draak van de St. Jorisgilde») traduit dans L. VERNIER & J. MULLER, *Exploration du milieu bruxellois*, Liège, 1929, pp. 115-116. La source de ces auteurs est : *L'Hermite en Belgique, par une Société de Gens de Lettres*, Bruxelles, Galaud & Cie, 1827, pp. 200-202, qui emprunte lui-même l'anecdote à : *Le Compilateur*, n° 18, 14 pluviose an 12 (4-II-1804). Voir aussi B. TWYFFELS, *Dragons et géants dans le légendaire bruxellois*, dans *Invitation au Folklore*, 1995, pp. 18-19. Je remercie Brigitte Twyffels, de la Fondation Marinus, qui m'a aidé à remonter la piste de ce monstre.

[5] Cf. Cliché I.R.P.A. n° 47.211 B, Fonds P. Schroeder, Coll. Fondation A. Marinus.

[6] J. LE GOFF, *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, 1977, p. 242 (dans le chapitre : «Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Âge : saint Marcel de Paris et le dragon»).

[7] M. CRAMPON, *Carte mythologique de la France*, dans *BSMF*, 9, 1952, p. 35.

[8] A. MAURY, *Croyances et légendes du Moyen Âge*, Paris, 1896 p. 232, n. 2.

[9] Cité par J. ROCACHER, *Saint-Bertrand de Comminges...*, Toulouse, 1987, p. 80.

[10] Cité par J. PLATTARD, *Un étudiant écossais en France*, Paris, 1945, p. 55.

[11] Ce richissime Claude Gouffier, comte de Caravaz, inspira le marquis de Carabas qui, pour Charles Perrault, avait été enrichi par le Chat Botté.

[12] BEAUCHET-FILLEAU, *Simples notes sur quelques pèlerinages...*, Paris, 1869. Pour une étude plus complète du crocodile d'Oiron, voir J.L. LE QUELLEC & F. DUMERCHAT, *Gâtine et Thouarsais mythologiques*, Paris, 1994.

[13] J. PLATTARD, *op. cit.*, p. 55.

[14] Ch. LIOTARD, *Documents inédits sur l'origine des quatre crocodiles de l'Hôtel de Ville de Nîmes*, Nîmes, 1872 ; cfr D.R. SEAR, *Roman coins and their values*, Londres, 1974, p. 34. Usuellement, le crocodile figurant sur les deniers d'Auguste représente l'Égypte.

[15] U. CORDIER, *Guida ai Draghi e Mostri in Italia*, Milan, 1986, pp. 122-126.

[16] U. CORDIER, *op. cit.*, p. 145.

[17] A. MAURY, *op. cit.*, p. 233, n. 2 ; U. CORDIER, *op. cit.*, p. 151.

[18] U. CORDIER, *op. cit.*, pp. 79-81.

[19] U. CORDIER, *op. cit.*, p. 92.

[20] U. CORDIER, *op. cit.*, p. 93.

[21] *Le compilateur des nouvelles nationales, politiques et littéraires . Samedi 24 Messidor an 13* (13 juillet 1805) n° 7, (Bruxelles, Imprimerie de L.J. Urban), p. 1.

[22] V.H. DEBIDOUR, *Le bestiaire sculpté au moyen âge en France*, Paris, 1961, p. 190 ; J. LE GOFF, *op. cit.*, p. 242 n. 14.

[23] V.H. DEBIDOUR, *op. cit.*, p. 190.

[24] H. CAMPS-FABRER, *L'homme et l'autruche à travers le temps*, dans *L'homme méditerranéen*, Aix-en-Provence, 1995, pp. 438-439.

[25] A. CAILLEUX, *La Science de la Terre*, Paris, 1969, p. 28.

[26] A. LAMING-EMPERAIRE, *Origine de l'archéologie préhistorique en France*, Paris, 1964, pp. 36-51.

[27] J. DE SAINT-GENOIS, *Des dragons au Moyen Âge*, dans *Messager des Sciences Historiques de Belgique*, 1840, pp. 74-75.

[28] A. BELLARD, *Le Graoully de Metz...*, dans *Artisans et Paysans de France*, I, 1946.

[29] A. MAURY, *op. cit.*, p. 233 n. 1.

[30] Par exemple par Marie-Josèphe WOLFF-QUENJOT, *Bestiaire de pierre*, Strasbourg, 1992, p. 26.

[31] La dernière attaque contre les «erreurs» des *Bestiaires* semble être est celle de Sir

Thomas BROWNE dans son *Pseudodoxia Epidemica* (1646).

[32] *Bulletin du département des Deux-Sèvres. 20 Germinal An VI* (9 avril 1798). Je remercie vivement Jean-Jacques Chevrier, infatigable lecteur de la presse régionale ancienne, de m'avoir communiqué la référence de ce texte.

[33] Cité dans P. TALLONNEAU, *Le Dragon de Niort*, dans *Bulletin de la Société historique et Scientifique des Deux-Sèvres*, 1989, pp. 13-14.

[34] Selon Isidore DE SÉVILLE (*Etymologiae*, Lib. XII), le basilic «tue même un homme par son seul regard» (*et hominem uel si aspiciat interimit*) prolongeant PLINE (*H.N.* 29, 66) «[...] qui hominem, uel si aspiciat tantum, dicitur interimere.»

[35] Δράκων, de δέρκομαι «regarder fixement», apparenté à la racine indo-européenne * *derk-* reconstruite entre autres à partir de l'avestique *darəsa-* «regarder», du vieil-iranien *derc* «œil», du breton *derc'h* «regard» et de l'irlandais *drech* «vue» (J. POKORNY, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Tübingen, 1994, p. 213). Le terme grec a été emprunté par le latin (*draco*), d'où il est passé en plusieurs langues européennes (cf. allemand *Drachen*, vieux haut-allemand *traccho*, vieux norrois *dreki*, vieil anglais *dreke*, anglais *drake*). La motivation de la dénomination du dragon avait déjà été reconnue par les anciens, et Paulus Diaconus écrit au VIII^e siècle : «Dracones dicti ἀπὸ τοῦ δέρκεσθαι quod est videre clarissimam enim dicuntur habere oculorum aciem» (P. MALTBY, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds, 1991, p. 196).

[36] C. DEMEOCQ, *Les guides de voyage et le Poitou*, Poitiers, 1991, p. 68.

[37] LA LIBORLIÈRE, *Vieux souvenirs du Poitiers d'avant 1789*, Poitiers, 1818.

[38] L. RÖHRICH, *Drache, Drachenkampf, Drachentöter*, dans K. RANCKE, *Enzyklopädie des Märchens*, III, 1981, p. 790.

[39] «Veris draconibus ora parua et ad morsus non dehiscentia [...] quippe non in dentibus uim, sed in caudis habent» (25,10-13 et 30, 15).

[40] «Est autem cristatus».

[41] «Vim autem non in dentibus, sed in cauda habet, et uerbere potius quam rictu nocet».

[42] L. RÖHRICH, *op. cit.*, p. 790.

[43] *Le bestiaire...*, trad. par M.F. DUPUIS et S. LOUIS, Paris, 1988, p. 144.

[44] C'est le motif H 105.1 *Dragon-tongue Proof* de Thompson des contes AaTh 300 et 303.

[45] L. SCHMIDT, *Sichelheld und Drachenzunge*, dans *Fabula* 1, 1957.

[46] P.P. GRASSÉ, *Traité de Zoologie*, t. XIV, Paris, 1970, p. 525.

[47] D'où l'affirmation de Pline (*H.N.* Lib. VIII, 37), selon laquelle le crocodile est le seul animal terrestre qui n'ait pas l'usage de la langue : «Unum hoc animal terrestre linguae usu caret».

[48] E. BRUNNER-TRAUT, *Ägyptischen Mythen im Physiologus*, dans W. HELCK, *Festschrift für Siegfried Schott*, Wiesbaden, 1968.

[49] D. MEEKS & Chr. FAVARD-MEEKS, *Les dieux égyptiens*, Paris, 1995, p. 89.

[50] En 1660, J.-B. DU HAMEL écrit encore (*De meteoris et fossilibus*, p. 60), à propos des pierres appelées «ombrie» et «brontée» : «À mon avis, elles ne seraient pas autre chose que des tortues fraîchement écloses et changées en pierre sous un souffle de Gorgone. Beaucoup d'arguments militent en faveur de cette opinion.»

[51] Ms. Harl. 3244, f^o 66 d'après G.C. DRUCE, *The Symbolism of the Crocodile*, dans *The Archaeological Journal*, 1909, pp. 313-314 et fig. 1.

[52] G. BIANCIOTTO, *Bestiaires du Moyen Âge*, Paris, 1980 ; F. Mc CULLOCH, *Mediaeval Latin and French Bestiaries*, Chapel Hill, 1962.

[53] Le bestiaire Y est la plus ancienne traduction latine du *Physiologus*, établie par Francis J. CARMODY, *Physiologus Latinus versio Y*, University of California, 1933-1944, d'après trois manuscrits : ms. de Munich, Lat. 19417, du IX^e siècle et Lat. 14388 du IX^e-X^e siècle, ms. de Berne, Lat. 611, du VIII^e-IX^e siècle, chacun de ces ms. étant attribué à un auteur différent respectivement saint Jean Chrysostome, saint Jean de Constantinople, et un évêque orthodoxe.

[54] Selon le récit du manuscrit de Berne Lat. 233, f^os 1-13, du VIII^e-IX^e siècle. C'est à partir de cette version-ci, sans aucune doute la plus répandue, que la plupart des versions

françaises et anglaises du Moyen Âge se sont développées.

[55] Sculpture d'angle de l'église de Kilpeck (Hereford) et gargouille de Burry St Edmunds (Suffolk) : cfr G.C. DRUCE, *op. cit.*, p. 325.

[56] F. MC CULLOCH, *op. cit.*, p. 129.

[57] M. WELLMANN, *Der Physiologos...*, dans *Philologus*, 1930, p. 14.

[58] Il s'agit du ms. Camb. Fitzwilliam Museum 254, f° 27 v° : cfr F. MC CULLOCH, *op. cit.*, n° 82.

[59] G.C. DRUCE, *op. cit.*, p. 322.

[60] Harl. 273.

[61] F. MC CULLOCH, *op. cit.*, p. 19.

[62] F. CARMODY, *Physiologus*, San Francisco, 1953.

[63] Les arguments principaux, livrés par Fritz HOMMEL dès 1877 (*Die Aethiopiche Übersetzung des Physiologus*, Leipzig, pp. XV-XVI), sont les suivants : le *Physiologus* cite des animaux caractéristiques de l'Égypte (crocodile, ichneumon, ibis), évoque le phénix qui fut un symbole égyptien du soleil levant et de la résurrection, décrit l'onagre et l'âne en mentionnant des noms coptes des mois, sans compter que les *Hieroglyphica* d'Horapollon mentionnent des récits similaires à propos des mêmes animaux : cfr F. MC CULLOCH, *op. cit.*, p. 17.

[64] M. WELLMANN, *op. cit.*

[65] F. MC CULLOCH, *op. cit.*, p. 20.

[66] Isidore emprunte beaucoup à Pline l'Ancien, par l'intermédiaire du *Polyhistor* (ou *Collectanea rerum memorabilium*) de Solin, mais on peut également retrouver des détails homologues chez Hérodote, Aristote, Plutarque, Élien.

[67] F.N.M. DIEKSTRA, *The Physiologus*, dans *Neophilologus*, 1985.

[68] Ainsi que ne pourraient le supposer que des auteurs s'étonnant de n'y pas retrouver leurs propres préoccupations scientifiques.

[69] M.J. CURLEY, *Physiologus, fusiologia...*, dans *Viator*, 1980 ; J. VOISENET, *Bestiaire chrétien*, Toulouse, 1994, pp. 110-114.

[70] Il n'est donc pas très bon de traduire φυσιολόγος par «naturaliste». Dans le livre IV des *Stromata*, Clément d'Alexandrie parle d'une γνωστικὴ φυσιολογία permettant d'approcher les mystères divins par le biais de leurs correspondances terrestres : on est donc loin d'une recherche «naturaliste» au sens actuel de ce mot (sur le sens des mots φυσιολόγος et φυσιολογία, voir CURLEY, *op. cit.*).

[71] W. PFEIFER, *Etymologisches Wörterbruch der Deutschen*, Berlin, 1993, p. 959 ; J. POKORNY, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Tübingen, 1994, p. 79.

[72] Dans l'aire du Nil, il pouvait s'agir de *Lutra* (*Hydrictis*) *maculicollis nilotica* Thomas, ou de *Lutra lutra seistanica* Birula.

[73] E. BRUNNER-TRAUT, *Ägyptischen Mythen im Physiologus*, dans W. HELCK, *Festschrift für Siegfried Schott*, Wiesbaden, 1988, pp. 89-90.

[74] Sur ce : T. HORNUNG, *Les dieux de l'Égypte*, Paris, 1992.

[75] I. SHAW & P. NICHOLSON, *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*, Londres, 1995, p. 302 ; H.-W. FISCHER-ELFERT, art. *Uto*, dans W. HELK et al., *Lexicon der Ägyptologie*, VI, 1986, pp. 906-911.

[76] E. BRUNNER-TRAUT, *op. cit.*

[77] E. BRUNNER-TRAUT, *op. cit.*

[78] On appelle usuellement «période copte» celle qui va de la fin de la période romaine (fin du IV^e^ siècle apr. J.-C.) jusqu'à la conquête islamique en l'an 641 de notre ère.

[79] Dom H. LECLERCQ, art. *Saint Georges*, dans F. CABROL & H. LECLERCQ, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. VI-I, Paris, 1924, col. 1021-1029.

[80] En réalité, Seth est présenté tantôt comme le frère, et tantôt comme le neveu d'Horus.

[81] Sur Seth, voir H. BRUNNER, *Seth und Apophis*, dans *Saeculum*, 1983, pp. 226-234 ; E. HORNUNG, *Seth*, dans *Symbolon* 2, 1974, pp. 49-63 et H. TE VELDE, *Seth, God of Confusion*, Leyde, 1977.

[82] R.O. FAULKNER, *The papyrus Bremner-Rhind*, dans *Bibliotheca Ægyptiaca*, III, pp. 42-93.

[83] Cl. LALOUETTE, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, Paris, 1987, p. 63.

[84] Cl. LALOUETTE, *op. cit.*, p. 68.

[85] Cl. LALOUETTE, *op. cit.*, pp. 68-69.

[86] Ch. CLERMONT-GANNEAU, *Horus et saint Georges, d'après un bas-relief inédit...*, dans *Revue Archéologique*, 1876, pp. 196-204, 372-390 ; ID., *Note additionnelle*, dans *Revue Archéologique*, 1877, pp. 23-36.

[87] PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 19.

[88] Nom arabe équivalent à *deir* et provenant du copte ⲡⲁⲟⲩⲏⲓ «village», lui-même directement issu de l'égyptien.

[89] Ch. CLERMONT-GANNEAU, *Note additionnelle...*, pp. 23-36.

[90] Dans F. CABROL & H. LECLERCQ, *op. cit.*, t. VI-1, col. 1027-1028.

[91] J. CLÉDAT, art. *Baouit*, dans F. CABROL & H. LECLERCQ, *op. cit.*, t. II, 1910, col. 221 et fig. 1271.

[92] L. KAKOSY, *Horusstele*, dans *Lexicon der Ägyptologie*, t. III, pp. 60-62.

[93] A. MORET, *Horus sauveur*, dans *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 72, 1915, pp. 213-287.

[94] R.K. RITNER, *Horus on the Crocodiles*, dans *Yale Egyptological Studies*, 3, 1909, pp. 103-116.

[95] Des modèles miniatures de la lance d'Horus, dont la hampe se terminait par un faucon, étaient utilisées comme amulettes destinées à protéger les défunts : cfr L. KAKOSKY, *op. cit.*, p. 60.

[96] E.A.W. BUDGE, *Egyptian Magie*, Londres, 1901, pp. 148-151.

[97] A.C. LEVI, *Hadrian as King of Egypt*, dans *The Numismatic Chronicle...*, 6, 1948, pp. 30-38.

[98] J. G. GRIFFITHS, *The Conflict of Horus and Seth*, Liverpool, 1960, p. 115 ; A.A. BARB, *Three Elusive Amulets*, dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 27, 1964, pp. 15-17 ; G. MICHAÏLIDES, *Vestiges du culte solaire parmi les chrétiens d'Égypte*, dans *Bulletin de la Société Archéologique Copte*, 13, 1951, pp. 37-110 ; R. K. RITNER, *op. cit.*, p. 114.

[99] A.A. BARB, *op. cit.*, pl. 2 : a-b. On notera qu'à côté du Christ ainsi représenté se trouvent un croissant et un soleil rayonnant signes utilisés pour écrire «éternité» en écriture hiéroglyphique, et dont la fortune sera fort longue.

[100] G. MICHAÏLIDES, *op. cit.*, fig. 34.

[101] G. MICHAÏLIDES, *op. cit.*, p. 86, n° 4.

[102] G. MICHAÏLIDES, *op. cit.*, fig. 36.

[103] *Amulets* London, 1914, n° 135 aa, pl. XXII et XLIX, cfr A.A. BARB, *op. cit.*, p. 13, n. 80.

[104] A.A. BARB, *op. cit.*, p. 16, n° 98.

[105] H. DELEHAYE, *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris, 1909, pp. 51-55.

[106] H. FISCHER, art. *Georg, Hl.*, dans H. RANKE et al., *Enzyclopädie des Märchens*, t. V, 1981, pp. 1030-1039.

[107] Ville d'Asie Mineure, aussi connue sous le nom de Theodoropolis.

[108] J. SPEAKE, *The Dent Dictionary of Symbols in Christian Art*, Londres, 1994, p. 61.

[109] *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae nationalensis Parisiensis*, ediderunt Soc. Bollandiani et Henricus Omont, Paris, 1896, p. 148 ; dans H. DELEHAYE, *op. cit.*, p. 20.

[110] H. DELEHAYE, *op. cit.*, p. 23.

[111] L. RÉAU, *Iconographie de l'art chrétien*, Paris, 1959, p. 1254 ; J. SPEAKE, *op. cit.*, pp. 136-137.

[112] Dans le *Triadon* copte, le faucon, oiseau solaire d'Horus associé à la résurrection osirienne, a été utilisé comme symbole christique (L.S.B. MACCOUL, *The Coptic Triadon and the Ethiopic Pysiologus*, dans *Oriens christianus*, 75, 1991, p. 141) ; des stèles funéraires chrétiennes d'Erment, Akmin et Antinoé (Égypte) figurent le Christ sous forme d'un faucon placé entre l'alpha et l'oméga (L. CHARBONNEAU-LASSAN, *Le bestiaire du Christ*, Paris, 1940,

p. 451), une gemme gravée porte l'image d'Horus avec la désignation «Christos» (*Ibid.*, p. 450) ; sur un tympan médiéval de l'église de Quenington (Glos., Angleterre), le Christ, représenté debout avec la tête à hauteur d'un Soleil rayonnant face humaine redoublant la sienne, perce le démon étendu sur le sol, en lui enfonçant dans la gorge la hampe d'une longue croix (G.C. DRUCE, *op. cit.*, p. 326 et pl. VIII-1).

[113] L. CHARBONNEAU-LASSAY, *op. cit.*, p. 764, cite une enluminure du XIII[e] siècle représentant, selon lui, le Christ sortant du flanc d'un dragon. Mais il est difficile de tirer parti de la reproduction donnée par l'auteur, car il pourrait bien s'agir d'une représentation de sainte Marguerite. Il faudrait revoir ce document, qui faisait partie des collections personnelles de l'auteur.

[114] Le mot grec est une corruption de l'égyptien Hak-ka-Ptah, c'est-à-dire «Temple de l'esprit de Ptah» : cfr A.S. ATYA, *A History of Eastern christianity*, Londres, 1967, p. 16.

[115] F. CUMONT, *La plus ancienne légende de saint Georges*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1936. Mithra fut également montré comme un cavalier poursuivant divers animaux : cfr G. MICHAÏLIDES, *op. cit.*, p. 93, n. 2.

[116] G. DIDI-HUBERMAN, *Saint-Georges et le Dragon*, Paris, 1994, p.70. (anonyme russe), p. 82 (anonyme géorgien).

[117] G. MICHAÏLIDES, *op. cit.*, p. 96.

[118] F. CUMONT, *op. cit.*, p. 16, n. 2.

[119] P. et A. SAUZEAU, *Les chevaux colorés de l'Apocalypse*, dans *Revue d'Histoire des Religions*, 1995, p. 379-396. Sur la répartition trifonctionnelle du chromatisme (blanc-rouge-noir) chez les Indo-Européens, et l'association systématique du blanc (première fonction) et du rouge (deuxième fonction), voir B. SERGENT, *Les Indo-Européens*, Paris, 1995, pp. 436-438.

Bibliographie

ATIYA A.S., *A History of Eastern Christianity*, Londres, 1967 (reprinted : Notre-Dame, Indiana, 1968).

BARB A.A., *Three Elusive Amulets*, dans *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* n° 27, 1964, pp. 1-22.

BARING-GOULD S., *Curious Myths of the Middle Ages*, Londres, Oxford et Cambridge, Rivingtons, 1869.

BEAUCHET-FILLEAU H., *Simples notes sur quelques pèlerinages, pratiques pieuses, usages etc. dans le diocèse de Poitiers*, dans *Mémoires lus à la Sorbonne, dans les séances extraordinaires du Comité impérial des Travaux Historiques et des Sociétés Savantes tenues les 14,15,16 et 17 avril 1868. Histoire, Philologie et Sciences Morales*, Paris, Imprimerie Nationale, 1869, pp. 517-555.

BELLARD, A., *Le Graoully de Metz et les données de la paléontologie lorraine*, dans *Artisans et Paysans de France*, t. I, 1946, pp. 157-165.

BESTIAIRE ASHMOLE, *Le Bestiaire. Texte intégral traduit en français moderne par Marie-France Dupuis et Sylvain Louis. Reproduction en fac-similé des miniatures du manuscrit du Bestaire Ashmole 1511 de la Bodleian Library d'Oxford. Présentation et commentaires de Xénia Muratova et Daniel Poirion*, Paris, Philippe Lebaud, 1988.

BIANCIOTTO G., *Bestiaires du Moyen Âge. Mis en français moderne et pré-*

sentés par Gabriel Bianciotto, Paris, Stock, 1980.
BOUSSU G.J. DE, *Histoire de la Ville de Mons, ancienne et nouvelle*, Mons, Varret, 1725.
BRUNNER H., *Seth und Apophis — Gegengötter im ägyptischen Pantheon* ? dans *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*, 1983, pp. 226-234.
BRUNNER-TRAUT E., *Ägyptischen Mythen im Physiologus*, dans W. HELCK (ed.) *Festschrift für Siegfried Schott*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1968, pp. 14-44.
BUDGE E.A.W., *Egyptian Magic*, Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, Ltd, 1901, (Books on Egypt and Chaldea II).
CABROL Dom F. et LECLERCQ Dom H., *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris, 1907-1953, 15 vol.
CAILLEUX A., *La Science de la Terre*, Paris, Bordas, 1969.
CAMPS-FABRER H., *L'homme et l'autruche à travers le temps,* dans *L'homme Méditerranéen. Mélanges offerts à Gabriel Camps*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, 1995, pp. 427-454.
CARMODY F.J. (éd.), *Physiologus Latinus Versio Y*, University of California Publications in Classical Philology XII, 1933-1944, pp. 95-134.
CARMODY F.J. (éd.), *Physiologus. The very ancient book of beasts, plants and stones, translated from Greek and other languages*, San Francisco, Book Club of California, 1953.
CHARBONNEAU-LASSAY L., *Le Bestiaire du Christ. La mystérieuse emblématique de Jésus-Christ*, Paris, Desclée, De Brouwer et Cie, 1940.
CLÉDAT J., Art. *Baouit*, dans F. CABROL et H. LECLERCQ, t. II, 1910, pp. 203-251.
CLERMONT-GANNEAU Ch., *Horus et saint Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre. Notes d'archéologie orientale et de mythologie sémitique*, dans *Revue Archéologique*, 1876, pp. 196-204, 372-399.
CLERMONT-GANNEAU Ch., *Horus et saint Georges. Note additionnelle*, dans *Revue Archéologique*, 1877, pp. 23-36.
COCK A. DE et TEIRLINCK I., *Brabantisch Sagenboek*, Gand, Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal en Letterkunde, 1909.
CORDIER U., *Guida ai Draghi e Mostri in Italia*, Milan, Sugar Co Edizioni, 1986.
CRAMPON M., *Carte mythologique de la France. Département de la Somme*, dans *Bulletin de la Société de Mythologie Française* 9, 1952, pp. 19-38.
CUMONT F., *La plus ancienne légende de saint Georges*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1936, pp. 5-51.
CURLEY M.J., *Physiologus, fusiologia and the Rise of Christian Nature Symbolism*, dans *Viator. Medieval and Renaissance Studies* 11, 1980, pp. 1-10.

DEBIDOUR V.H., *Le bestiaire sculpté du moyen âge en France*, Paris, Arthaud, 1961.
DELEHAYE H., *Les légendes grecques des saints militaires*, Paris, Alphonse Picard et fils, 1909.
DEMEOCQ C., *Les guides de voyage et le Poitou (XVI^e-XVII^e-XVIII^e siècles)*, Université de Poitiers, Mémoire de Maîtrise d'Histoire, 1991.
DIDI-HUBERMAN G., GARBETTA R. et MORGAINE M., *Saint Georges et le Dragon. Versions d'une légende*, Paris, Adam Biro, 1994.
DIEKSTRA F.N.M., *The Physiologus, the Bestiaries and Medieval Animal Lore*, dans *Neophilologus. An International Journal of Modern and Mediaeval Language and Literature* 69, 1985, pp. 142-155.
DRIOTON E., *Le char dans la glyptique égyptienne*, dans *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 28-29, 1959, pp. 17-25.
DRUCE G.C., *The Symbolism of the Crocodile in the Middle Ages*, dans *The Archaeological Journal* LXVI (XVI), 1909, pp. 311-338.
FAULKNER R.O., *The papyrus Bremner-Rhind*, dans *Bibliotheca Aegyptiaca*, III, Bruxelles, 1933, pp. 42-93.
FISCHER H., *Georg, Hl.*, dans RANKE H. et al. : *Enzyklopädie des Märchens*, t. V., 1981, pp. 1030-1039.
FISCHER-ELFERT H.-W., *Uto*, dans HELCK W., OTTO E. & WESTENDORF W., *Lexikon der Ägyptologie* VI, 1986, pp. 906-911.
GRASSÉ P.-P., *Traité de Zoologie. Anatomie, Systématique, Biologie*, t. XIV : *Reptiles. Caractères généraux et anatomie* (Fasc. II), Paris, Masson, 1970.
GRIFFITHS J.G., *The Conflict of Horus and Seth*, Liverpool, University Press, 1960.
GUEUSQUIN M.-F., *Le mois des dragons*, Paris, Berger-Levrault, 1981.
HORNUNG E., *Seth. Geschichte und Bedeutung eines ägyptischen Gottes*, dans *Symbolon* 2, 1974, pp. 49-63.
HORNUNG E., *Les dieux de l'Égypte. L'un et le multiple*, Paris, Flammarion, 1992.
KAKOSY L., *Horusstele*, dans *Lexikon der Ägyptologie* III, 1980, pp. 60-62.
LA LIBORLIÈRE, *Vieux souvenirs du Poitiers d'avant 1789*, Poitiers, 1818.
LALOUETTE Cl., *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte* t. II : *Mythes, contes et poésie. Traductions et commentaires par Claire Lalouette*, Paris, Gallimard, 1987.
LAMING-EMPERAIRE A., *Origine de l'archéologie préhistorique en France*, Paris, Picard, 1964.
LAPORT G., *Le folklore des paysages de Wallonie*, dans *FFC* 84, Helsinki, 1929.
LE GOFF J., *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977.
LE QUELLEC J.-L. & DUMERCHAT F., *Gâtine et Thouarsais mythologiques*, Paris Parthenay, Société de Mythologie Française / Geste Editions, 1994.

LEVI A.C., *Hadrian as King of Egypt*, dans *The Numismatic Chronicle and Journal of the Royal Numismatic Society*, 6 th Ser., 1948, pp. 30-38.
LIOTARD Ch., *Documents inédits sur l'origine des quatre crocodiles de l'Hôtel de Ville de Nimes*, Nimes, Clavel-Ballivet et Cie, 1872, 16 p.
MACCOULL L.S.B., *The Coptic Triadon and the Ethiopic Physiologus*, dans *Oriens Christianus, Hefte für die Kunde des Christlichen Orients* 75, 1991 pp. 141-146.
MALTBY P., *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds, The University Francis Cairns, 1991.
MAURY A., *Croyances et légendes du Moyen Âge*, Paris, Honoré Champion, 1896.
MC CULLOCH F., *Mediaeval Latin and French Bestiaries*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1962, (Studies in the Romance Languages and Literatures 33).
MEEKS D. et FAVARD-MEEKS Chr., *Les dieux égyptiens*, Paris, Hachette, 1995, (La Vie Quotidienne).
MERCATI M., *Metallotheca Vaticana*, Rome, 1717.
MICHAÏLIDES G., *Vestiges du culte solaire parmi des chrétiens d'Égypte*, dans *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte* 13, 1951, pp. 37-110.
MORET A., *Horus sauveur*, dans *Annales du Service des Antiquités de L'Égypte* 72, 1915, pp. 213-287.
PETIT K., *La Ducasse de Mons*, Mons, Imprimerie de la Fédération du Tourisme, 1984.
PFEIFER W., *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, Berlin, Akademie Verlag, 1993.
PLATTARD J., *Un étudiant écossais en France en 1665-1666*, dans *Journal de voyage de Sir John Lauder, traduit et commenté par J. Plattard*, Paris, 1945.
POKORNY J., *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Tübingen et Bâle, Francke Verlag, 1994.
QUIRKES S. et SPENCER J., *Le livre de l'ancienne Égypte*, Paris, Lebaud, 1995.
RÉAU L., *Iconographie de l'art chrétien. Iconographie des saints*, Paris PUF, 1959.
RITNER R.K., *Horus on the Crocodiles : A Juncture of Religion and Magic in Late Dynastic Egypt*, dans *Yale Egyptological Studies* 3, 1989, pp. 103-116.
ROCACHER J., *Saint-Bertrand de Comminges. Saint-Just de Valcabrère*, Toulouse, Privat, 1987.
RÖHRICH L., *Drache, Drachenkampf, Drachentöter*, dans K. RANKE et. al. : *Enzyclopädie des Märchens*, t. III, 1981, pp. 787-820.
SAINT-GENOIS J. DE, *Des dragons au Moyen Âge*, dans *Le Messager des Sciences Historiques de Belgique*, 1840, pp. 58-83.
SAUZEAU P. et A., *Les chevaux colorés de l'Apocalypse II : Commentaires, iconographie et légendes de l'Antiquité au Moyen Âge*, dans *Revue de l'Histoire des Religions* CCXII (4), 1995, pp. 379-396.

SCHMIDT L., *Sichelheld und Drachenzunge*, dans *Fabula* 1, 1957, pp. 19-31.
SEAR D.R., *Roman coins and their values*, Londres, Seaby, 1974.
SERGENT B., *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Paris, Payot, 1995.
SHAW I. et NICHOLSON P., *British Museum Dictionary of Ancient Egypt.*, Londres, B.C.A., 1995.
SPEAKE J., *The Dent Dictionary of Symbols in Christian Art*, Londres, J.-M. Dent, 1994.
TALLONNEAU P., *Le Dragon de Niort*, dans *Bulletin de la Société Historique et Scientifique des Deux-Sèvres* 2e sér. XXII (1), 1989, pp. 1-43.
TE VELDE H., *Seth, God of Confusion*, Leiden, E.J. Brill, 1977 (Probleme der Ägyptologie).
TWYFFELS B., *Dragons et géants dans les légendes bruxelloises,* dans *Invitation au Folklore* (Fondation Albert Marinus asbl, Woluwe-St-Lambert) 3 (38), 1995, pp. 15-20.
URBAIN L., *La procession de la Pucelette à Wasmes (Borinage)*, dans *Wallonia, Recueil de Littérature Orale* VII, 1899, pp. 161-163.
VOISENET J., *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du Haut Moyen Âge (V^e^-XI^e^ s.)*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994.
VERNIER L. et MULLER J., *Exploration du Milieu bruxellois*, Liège, Desoer, 1939.
WELLMANN M., *Der Physiologos : ein religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung*, dans *Philologus, Supplementband* XXII (I), 1930, pp. 1-116.
WOLFF-QUENOT M.-J., *Bestiaire de pierre. Le symbolisme des animaux dans les cathédrales*, Strasbourg, La Nuée Bleue, 1992.

TABLE DES MATIÈRES

Jean Poirier : Aspects des fondements culturels de la construction de l'Europe 1

Chaoying Sun et Gilbert Durand : Le renversement européen du dragon asiatique 15

Jean Dierkens : Le dragon : mal manifeste ou force cachée ? 27

Bernard Sergent : Saints sauroctones et fêtes celtiques 45

José Da Silva Lima : Saints populaires, calendrier et identité dans le Nord du Portugal. Le rôle du symbolisme religieux 71

Pierre Somville : Saint Georges et la Princesse 89

Jean Fraikin : Serpents et dragons dans le Bestiaire sacré de Samuel Bochart ou le folklore dans la Bible 97

Ambrogio Artoni : Maisnie Hellequin, charivari, *commedia dell' arte* ... 129

Paul-Pierre Gossiaux : La neuvaine de saint Hubert : une pensée sauvage ? 143

Jean-Loïc Le Quellec : La naturalisation du dragon en Europe 177

PUBLICATIONS DES COLLECTIONS *TRADITION WALLONNE*

1. Tradition wallonne, revue annuelle

Tome 1, 1984, 221 p., ill., *Géants et monstres processionnels* (épuisé).
Tome 2, 1985, 244 p., ill., *Traditions religieuses et varia.*
Tome 3, 1986, 315 p., ill., *Carnavals.*
Tome 4, 1987, 891 p., ill., *Mélanges Albert Doppagne.*
Tome 5, 1988, 602 p., ill., *Littérature et folklore, varia.*
Tome 6, 1989, 229 p., ill., *Le Hainaut 1.*
Tome 7, 1990, 262 p., ill., *Le Hainaut 2.*
Tome 8, 1991, 194 p., ill., *Congrès de Namur.*
Tome 9, 1992, 197 p., ill., *Les témoins de l'au-delà 1.*
Tome 10, 1993, 229 p., ill., *Les témoins de l'au-delà 2.*
Tome 11, 1994, 342 p., ill., *De Malmedy et d'ailleurs.*
Tome 12, 1995, 244 p., ill., *Le temps qu'il fait.*
Tome 13, 1996, 224 p., ill., *Saints et dragons 1.*
Tome 14, 1997, 208 p., ill., *Saints et dragons 2.*

2. Catalogues et monographies

Au pays des cougnous, cougnoles et coquilles, 1990, 63 p. ill.
Binche et la dentelle, 1991, 39 p., ill. (épuisé).
Artisanat et folklore au pays de Châtelet, 1992, 167 p., ill. (épuisé).
Limes 1. Les langues régionales romanes en Wallonie, 1992, 156 p., ill.
Limes 2. Choix de textes en langues régionales romanes de Wallonie, 1992, 108 p., ill.
Médailles de saint Hubert, 1992, 124 p., ill.
Le temps de Noël, 1992, 108 p., ill.
De Marie de Hongrie aux Gilles de Binche, 1995, 251 p., ill.

3. Tradition par l'image

La ducasse d'Ath, 1994, 104 p., ill.
La ducasse de Mons, 1995, 104 p., ill.
La communion solennelle, 1997, 128 p., ill.

Ces ouvrages peuvent être obtenus au CÉFAL, Boulevard Frère-Orban, 31 4000 Liège. Tél. 04/254.25.20. Téléfax 04/254.20.40.

Achevé d'imprimer sur les presses de l'Imprimerie Chauveheid à Stavelot
en janvier 1998

Le saint, c'est l'homme de la *vertu*, au double sens du terme : qualités morales et force opératoire. Pour la conscience populaire, il est celui qui a fait preuve de qualités morales exceptionnelles; mais il est surtout celui qui est doté d'un pouvoir particulier qui lui vient de sa proximité avec Dieu. Par là, le saint est le médiateur par excellence entre le monde d'en haut et le nôtre. Aussi dans l'hagiographie (le *discours de vertus*, comme la définit M. de Certeau), surtout ancienne, — et ce genre littéraire constitue, pour le haut Moyen Âge, la part la plus considérable de notre documentation sur l'époque — apparitions, visions, miracles se multiplient : manifestant quotidiennement la communication entre les deux mondes. On a besoin des saints pour soigner les maladies, affronter les périls d'un passage en montagne, prévoir le temps, assurer la récolte... Aujourd'hui encore, l'Église n'exige-t-elle pas, pour canoniser, l'accomplissement d'un miracle ?

Mais l'existence est une lutte; face au saint, se dresse un adversaire. Le diable, bien sûr, en est le type. Mais aussi, plus repérable, plus familier en un sens, un animal fantastique incarne, du moins dans la tradition occidentale, le mal qu'il faut abattre : le dragon, protéiforme, toujours vaincu et toujours renaissant. Nombreux sont les saints sauroctones, c'est-à-dire qui affrontent la bête.

Les études rassemblées dans ce volume font découvrir maints aspects de cette rivalité séculaire. Certains se cantonnent dans le passé, d'autres en relèvent les traces jusqu'aujourd'hui. Conçus en toute indépendance, ils contribuent à une meilleure connaissance de l'histoire européenne; ils invitent aussi à réfléchir sur la condition humaine.

Ministère de la
Communauté française de Belgique

ISSN 0774-2312