TRADITION WALLONNE

MYTHOLOGIE DES PAYS DE LANGUE FRANÇAISE

HENRI FROMAGE

TRADITION
WALLONNE

MYTHOLOGIE DES PAYS DE LANGUE FRANÇAISE

En couverture :
Saint Denis bénit les bêtes féroces. Peinture murale, XV^{e} siècle. Auron (Alpes Maritimes), chapelle Saint-Erige. © André Carénini.

TRADITION WALLONNE

MYTHOLOGIE DES PAYS DE LANGUE FRANÇAISE

Henri Fromage

Ministère de la
Communauté française de Belgique
Bruxelles 2005

Catalogues et monographies de la
collection Tradition wallonne n° 18

Directeur :
Jean Fraikin

Graphisme :
CréaCom

Impression :
Snel Grafics

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
Ministère de la Communauté française
de Belgique

Communauté Française de Belgique – Wallonie - Bruxelles

DIRECTION GÉNÉRALE
DE LA
CULTURE
SECTEUR DE L'ETHNOLOGIE

Préface

Des Folklores à l'Anthropologie

Jean Poirier

Sonia et Henri Fromage, Conseil de L'Europe, Strasbourg, 1991.

On pourrait dire que le folklore est aussi ancien que l'histoire puisque dès que les hommes ont entrepris de fixer la mémoire par écrit, ils ont tout naturellement transcrit des narrations qui étaient répétées depuis toujours des aînés aux cadets. Ce fut l'amorce d'un mouvement universel qui a permis de conserver ce que nous aimons nommer les sagesses et les savoirs populaires.

Pendant longtemps, le folklore fut entendu comme la collecte et l'étude, par les érudits et les «lettrés», de tous les éléments qui permettent de mieux connaître les bases sur lesquelles étaient organisées les cultures et les sociétés du passé. Dans un monde presque entièrement livré à la communication orale, ces collecteurs peu nombreux ont réalisé des travaux devenus aujourd'hui incontournables. En Occident, ce patient travail de transcription – familier depuis longtemps aux clercs et aux copistes de manuscrits – fut essentiellement mené à bien par les membres passionnés de ce que l'on appelait communément les «Sociétés d'Antiquaires».

A l'heure de l'informatique, il serait grandement désirable que l'on fasse enfin des inventaires précis des immenses richesses que contiennent les archives de ces associations savantes de notables. La consultation aisée de leurs documentations faciliterait considérablement le travail des nouvelles générations de chercheurs, et permettrait certainement de découvrir de véritables trésors. Que l'on songe simplement à la création d'un répertoire de toutes les publications des folkloristes et mythologues. Même réalisé très simplement sous la forme d'un index thématique par région d'Europe ou par thèmes et auteurs, le résultat serait irremplaçable. Pour ne prendre qu'un exemple, imaginons en pays Wallon, ce que donnerait un inventaire de toutes les études publiées dans le *Bulletin de Folklore, Wallonia,* les *Enquêtes du Musée de la Vie wallonne, Le Pays de Saint Remacle, La Vie Wallonne, Le Pays gaumais,* le *Bulletin de Toponymie et de Dialectologie, Les Dialectes de Wallonie, èl bourdon, Tradition Wallonne*, ou une collection comme *Contributions au Renouveau du Folklore en Wallonie...*

Les sciences des sociétés et cultures traditionnelles (anthropologie ou ethnologie) ont des racines qui plongent très loin dans le passé puisque Hérodote et quelques autres les pratiquaient avant la lettre. Les véritables origines de

l'anthropologie remontent incontestablement aux voyages exotiques. Notons que plusieurs de ces explorations furent organisées, non par des Européens à la recherche des «indigènes» ou autochtone de l'outre-mer, mais par des Arabes cherchant à découvrir l'Afrique du nord et les pays du Sahel ou du désert. Plus prodigieusement encore, ce furent des Chinois de la première moitié du XIV^{e} siècle qui allèrent, en trois expéditions de jonques parfaitement adaptées à la haute mer, reconnaître successivement les côtes de la Malaisie, de l'Inde et de la Perse, et enfin le littoral de l'Afrique orientale jusqu'à la hauteur de Madagascar. Curieusement, ces explorations de non-Européens n'ont pas eu de notable influence sur la littérature ou l'histoire des pays découvreurs. Inversement, en Europe, les découvertes des grandes explorations ont totalement bouleversé les sociétés et les cultures, et sont une des causes directes de la naissance de l'anthropologie.

Cette origine n'est pas unique : il convient d'y ajouter le «folklore». Les pays scandinaves et germaniques se sont attachés très tôt aux traditions orales de leurs populations rurales. A son tour la Grande-Bretagne s'y est intéressée et, en analysant ces traditions orales, a repris cette appellation qui existait déjà dans les pays riverains de la Baltique. La première occurrence de ce mot «folklore» remonte à 1871. Très rapidement, la France l'adopte à son tour pour définir ce qu'on appellerait aujourd'hui «l'oralitur», c'est-à-dire toute la création orale : mythes, contes, légendes, rituels, prières, proverbes, chants, formulettes, etc. D'une part, il s'agissait d'une création orale – même si avec le temps elle est devenue partiellement retranscrite – et, d'autre part d'une production anonyme, véritable création populaire issue de milieux ruraux. Ce «folklore» était donc très différent de toutes les autres créations issues des milieux savants.

Nous pouvons déjà comprendre que le «folklore» dépasse de beaucoup le folklorique, et demeure la matière première de ce qui fait l'originalité d'une culture. Nous voudrions attirer l'attention sur plusieurs aspects de cette discipline qui est encore, à notre avis, très méconnue.

Les deux sources de la connaissance des cultures «populaire» et «savante» diffèrent profondément par les fondements mêmes de ces patrimoines culturels. Pour les anthropologues les savoirs et sagesses de la société orale traditionnelle sont l'expression des croyances (il serait préférable de parler de «certitudes») des hommes et des femmes réunis dans un même modèle sociétal : il s'agit d'une société enracinée dans un corpus de traditions toutes reliées à la sacralité, profondément attachée aux coutumes, vivant sur un «droit d'adhésion», chaque membre du corps social étant assigné à un statut en principe intangible, dans le cadre d'une hiérarchie minutieuse considérée par chacun comme parfaitement légitime. Tous les membres du groupe ont intériorisé les modèles des «Anciens» transmis par la tradition orale.

Au contraire, les sociétés alphabétisées et industrialisées se sont éloignées de ces conceptions. Elles vivent dans le cadre d'une culture du doute, une culture laïcisée, individualisées, gouvernée par un «droit de contrainte». Ces caractéristiques se rassemblent, du moins en théorie, dans une idéologie de «démocratisme» et une sorte de concentration de l'être sur soi qu'on a pu appeler *égolâtrie*. C'est à partir de ces transformations que le mot folklore a pris une seconde acception péjorative : l'expression «c'est du folklore» renvoyait à un monde irréaliste, fantaisiste, individualiste. Mutation révélatrice, si l'on songe que les traditions orales étaient au contraire le corpus qui résumait les modèles profonds, inséparables de la sacralité et de l'identité.

Sans doute est-on revenu de ces préventions, et les corpus de traditions sont aujourd'hui considérés avec le respect qu'ils méritent. Lorsque l'historien veut comprendre les forces qui sont au fondement des sociétés orales, c'est au folklore qu'il doit s'adresser. Montaigne regrettait déjà l'oubli des choses passées : «Usages anciens que je trouve bon à rafraîchir, chacun en sa chacunière» (*Essais*, Chap. XXXV).

En second lieu, nous voudrions rappeler un fait essentiel : c'est à partir de la littérature orale qu'est née l'une des grandes novations des sciences sociales, avec l'apparition du structuralisme qui a fait tant parler de lui, même si aujourd'hui la vague est quelque peu retombée. En effet, ce sont les contes d'Europe et d'Asie centrale qui ont permis à M. Propp d'élaborer sa théorie d'analyse structurale, reprise avec le succès que l'on sait par Claude Lévi-Strauss. Cette réinterprétation a permis de reconsidérer l'intérêt de la «littérature» orale; celle-ci se déploie en ensembles significatifs, dont l'organisation interne permet, en dehors de tout esprit d'ordre littéraire ou esthétique, d'accéder à la compréhension des modèles qui structurent le corps social. L'interprétation symboliste des contes et légendes cédait dorénavant la place à une autre méthode. Certes, à la différence des mythologues, les folkloristes ne se sont pas attachés directement à ces recherches, mais il ne faut pas oublier que ce sont leurs matériaux originaux, réunis sur le terrain, qui ont permis de réaliser cette avancée.

Dans la même perspective, nous voudrions attirer l'attention sur un autre aspect de la comparaison du folklore et de l'ethnologie, plus particulièrement de l'ethnologie française; celle-ci se caractérise, à la différence de plusieurs recherches anglo-saxonnes d'«anthropologie sociale», par la volonté d'instituer une synthèse entre quatre disciplines : la préhistoire et l'anthropologie physique, la technologie (qui étudie la culture matérielle), la linguistique, et l'anthropologie culturelle, c'est-à-dire l'étude de l'organisation sociale, de la parenté, du droit coutumier, de l'économie, de la mythologie et de la sacralité. Certes, il était nécessaire que les chercheurs se spécialisent, mais il reste

que cette vision, partagée par la grande majorité des ethnologues de langue française (et enseignée dans le cadre de l'Institut d'Ethnologie et au CFRE – le Centre de formation aux recherches ethnologiques) – demeure encore une tendance majoritaire.

Là encore, nous constatons que l'anthropologie contemporaine a contracté une dette à l'égard des vénérables folkloristes qui, bien qu'attirés surtout par la mythologie, englobaient d'un seul regard les diverses composantes des sociétés traditionnelles.

Nous voudrions évoquer ici un fait d'une grande importance qui semble avoir pour l'essentiel échappé aux observateurs. Les sociétés européennes, étudiées par les anciens «folkloristes» (ou antiquaires, puis celtisants) entre le XVII^{e} et le XIX^{e} siècles, étaient globalement comparables aux diverses sociétés contemporaines d'outre-mer. Aujourd'hui, la comparaison entre ces anciennes sociétés traditionnelles de l'Europe rurale et les actuelles sociétés d'outre-mer ne peut plus être faite sur les mêmes bases, car les unes et les autres ont beaucoup évolué. Ce sont surtout les sociétés occidentales qui ont, si l'on peut s'exprimer ainsi, pris le large, en réalisant en leur sein une révolution politique, économique et culturelle qui en fit des sociétés nouvelles. Ces dernières ont, semble-t-il, oublié les impératifs de la nature et de la tradition, et abordent sans retenue l'ère entièrement nouvelle du «quinternaire». Parallèlement les sociétés ex-coloniales, aujourd'hui indépendantes, sont désormais des ensembles «duels» dans lesquels une minorité très riche et occidentalisée, coexiste avec de larges majorités démunies.

Lors des siècles précédents, les deux types de société (toutes deux à majorité rurale) étaient comparables: elles étaient fondées sur les mêmes modèles, aussi bien en ce qui concerne la culture matérielle, l'organisation sociale, les relations entre les groupes, les idées, la magie et la religion. Un seul domaine était différent, celui de la parenté. En effet, les systèmes de parenté d'outre-mer étaient souvent unilinéaires (ou de préférence unilinéaire) et avaient institué un code de règles et d'interdits, avec une nomenclature de parenté très détaillée. Encore ne faudrait-il pas exagérer cette différence entre les deux types de société : il suffit de penser à la désorganisation actuelle des situations familiales et des relations entre les deux sexes pour comprendre que toutes les sociétés humaines procèdent en réalité des mêmes principes fondamentaux...

Certes, les grands folkloristes des débuts étaient très loin d'imaginer qu'au-delà de l'Europe d'autres cultures, possédant des technologies beaucoup moins performantes, étaient néanmoins établies sur les mêmes fondements. Il y a là, semble-t-il, une situation à méditer: sans même s'en rendre compte, les anciens folkloristes faisaient partie de sociétés européennes qui étaient demeurées proches des sociétés «exotiques».

Pour mieux apprécier ces problèmes au plan de la sociologie de la connaissance, et mieux comprendre les positions respectives du folklore et de l'anthropologie, il peut être intéressant de préciser brièvement les caractéristiques des deux sociétés dans lesquelles se sont développées ces disciplines.

Nous rencontrons ici le concept principal mis en œuvre par les recherches de terrain, celui de «terroir», qui implique un ensemble homogène uni par les liens du lignage, rassemblé dans un périmètre de dimensions variables; le terroir enferme le village et ses hameaux. Cette société rurale se définissait à partir de deux dimensions, horizontale et verticale.

- Horizontale: les habitants du village et de ses prolongements, les hameaux, étaient en principe, du moins à l'origine, les descendants d'un même ancêtre, clanique et lignager; avec le temps, ce noyau originel (qui subsiste à travers les descendants apparentés) a perdu son homogénéité. Un premier lien très fort assure donc la solidarité du groupe qui occupe le terroir: ils sont les descendants d'un même ancêtre. Une véritable synergie relie ensemble les membres du groupe; chaque «partie» a un intérêt vital à la survie du groupe: les ancêtres, c'est à dire les ascendants ou «vivants invisibles» ne peuvent pas vivre dans l'au-delà sans le concours de leurs descendants qui les soutiennent et fortifient par les prestations du culte des ancêtres, prières, rituels, offrandes de nourriture, etc. (cette notion de vivant-invisible ou ancêtre n'est pas toujours bien comprise par le public). Parallèlement, les descendants, ou «vivants visibles», ne peuvent absolument pas survivre sans la protection constante des ancêtres. Ceux-ci demeurent souvent dans la proximité du village et surveillent en permanence leurs descendants.

- Verticale: les membres du groupe vivent entourés par les génies du terroir, les esprits chthoniens (ou telluriens) qui vivent à l'intérieur du sol, dans les reliefs et les rochers, dans les vallées, les sources et les cours d'eau, les forêts. La terre, peuplée de multiples existences devient ainsi elle-même un être vivant.

On soulignera ici la différence qui existe entre ancêtres et esprits telluriens: s'il est facile de connaître les premiers, par contre il faut plusieurs années de terrain avant de pouvoir entrer en contact avec les puissances de la terre, des arbres et des eaux. Cette différence résulte du fait que les ancêtres relèvent de l'exotérisme, leur culte est accessible et leurs descendants peuvent en parler librement. Au contraire, les esprits chthoniens relèvent de l'ordre ésotérique et font partie d'un univers sacré et secret; ils sont présents partout à travers les villages et les terroirs. Nombre de traditions celtiques, demeurées lisibles dans la littérature médiévale irlandaise, mériteraient d'être repensées à la lumière de cette distinction capitale entre les «vivants-invisibles» et les esprits

du terroir. Bien souvent, la geste du héros n'est qu'un compromis permanent entre obligations et interdits pour tenter de survivre et, éventuellement s'il n'y a pas de transgression, d'arriver à progresser pour atteindre sa quête initiale.

L'exemple du remembrement des terres nous apporte quelques enseignements. D'abord, toutes les prévisions ont été déjouées. On n'envisageait pas que les agriculteurs, si attachés à la terre qui fut celle des arrière-grands-parents, auraient pu accepter aussi facilement une telle révolution: la terre des ancêtres a été abandonnée sans trop de protestations. Les faits montrent que les actions judiciaires qui pouvaient être portées auprès de magistrats ont été très peu nombreuses. Sur un premier plan, nous avons donc la preuve que devant le progrès technique, les paysans eux-mêmes, si attachés au passé qu'ils soient, sont capables de choisir la modernité. Sur un second plan, nous pouvons également en déduire que l'antique synergie fonctionnelle entre esprits chthoniens, ancêtres et vivants est, soit définitivement caduque en Occident, soit apllicable à un terroir plus vaste : la paroisse par exemple. En définitive, la plasticité des hommes est beaucoup plus importante qu'on ne le pensait.

En second lieu, cet exemple – dont il serait possible de retrouver des homologues ou des correspondants dans toutes les sociétés du monde, qu'elles soient faites d'éleveurs, de cultivateurs ou de chasseurs-cueilleurs – est l'un des éléments de cette sorte de métaculture qui existe en deçà ou au-delà de toutes les cultures, c'est-à-dire du patrimoine «premier» composé d'invariants culturels, ou en d'autres termes, d'«universaux». N'en doutons pas, c'est désormais le temps où, après des dizaines de milliers d'études et de publications concernant les divers peuples, il est nécessaire de commencer à construire la synthèse.

La recherche des universaux sera encore plus difficile que la mise en évidence des variations, parce qu'ils sont souvent cachés sous des comportements superficiels, parce que l'instinct et la *ratio* peuvent les influencer, et parce que les comportements se situent souvent aux plans du subconscient ou de l'inconscient. Mais nulle recherche ne peut être plus justifiée puisqu'elle aboutit à mettre en évidence, sous les variations multiples, les ressemblances et les identités fondamentales. Rien ne peut être plus important pour les hommes que de se retrouver des «semblables» et rien ne peut sans doute être plus efficace contre les agressions du racisme.

Il reste à préciser un point important: cette métaculture – culture originelle encore vivante et vivace – ne peut être confondue avec la monoculture, qui est l'aspect culturel de la mondialisation et qui commence à être étudiée, alors même qu'elle est installée au sein même de toutes les sociétés.

La monoculture doit certainement faire l'objet d'inventaires méthodiques mais elle se situe au plan de la modernité et du conscient, alors que la métaculture se situe au plan de la tradition et du préconscient.

Cette recherche des universaux sera enrichie et orientée par les observations patientes des folkloristes; c'est pour nous une raison supplémentaire, et non la moindre, d'admirer l'importance de leur apport. S'ils n'avaient pas travaillé au sein des sociétés rurales, nous ne saurions pas grand chose de celles-ci, et rien ne pourrait suppléer à cette carence. Il convient donc d'organiser simultanément les deux recherches: d'une part, entreprendre les inventaires de la monoculture contemporaine envahissante, d'autre part, commencer à faire l'analyse raisonnée de tous les travaux des folkloristes dans le but de faire l'inventaire des universaux. N'est-il pas admirable d'espérer que les jeunes chercheurs de demain et les anciens praticiens du folklore se rencontrent au sein d'une même démarche?

Je pense très souvent à ces folkloristes, moitié historiens, moitié philosophes, ou bien mi-naturaliste, mi-essayiste avant la lettre, qui ont été les vrais précurseurs de l'anthropologie. Ils avaient une caractéristique commune, que nul d'entre eux n'a nommée explicitement: c'est le «factualisme». Ils découvraient et décrivaient le fait, et c'est à partir de la collection et de la comparaison des faits que s'élaborait l'interprétation – on ne disait guère la théorie, mais elle était là en filigrane, issue du compte rendu du réel. J'éprouve le plus profond respect pour ceux qu'on appelait «savants» (on dit depuis longtemps les «scientifiques»). Ils restaient cependant modestes, sans paraître comprendre qu'ils étaient les historiographes de leur société, et que leur témoignage jamais récusé (très souvent irrécusable) serait au fondement de multiples interprétations. Jamais ils ne se sont payé de mots, restant les artisans des faits, les observateurs attentifs et respectueux de leur société.

Certains ont pu remonter très haut dans le temps passé, et mieux comprendre les séquences, les logiques et les ruptures. Comme ces folkloristes, n'oublions pas les universaux que l'on a négligés depuis longtemps, mais dont l'étude reviendra en force un prochain jour. Ces invariants culturels constituent les briques sur lesquelles les constructions sociales se sont fondées. Leur seule existence ravale tout racisme au rang de pathologie; ce sont les plus sûrs garants de ce qu'on appelle aujourd'hui les droits de l'homme.

Ces vieux maîtres avaient souvent la barbe grise ou blanche des érudits, ces sages des temps révolus. Malheureusement, les publications de ces pionniers demeurent largement méconnues pour de nombreuses raisons: trop éloignées dans les bibliothèques d'«Antiquaires», difficiles d'accès et trop détaillées parfois. En tout état de cause, j'ai la certitude que ce sont ces maîtres qui peuvent remettre dans le droit chemin des ethnologues, des anthropo-

logues quelque peu déstabilisés par la complexité du phénomène humain. Tous les chercheurs qui s'efforcent de comprendre l'être le plus complexe de la création, l'homme, leur semblable, devraient commencer par se mettre à l'école de ces anciens qui ont amassé une science qui déborde de richesses et dont on commence seulement à comprendre l'importance.

Nul, sans doute, ne mérite mieux notre admiration que l'auteur du présent ouvrage, Monsieur Henri Fromage, Président de la Société de mythologie française jusqu'en 1992 (*). Certes, en ce début de troisième millénaire, il peut sembler abusif d'employer le qualificatif «vieux maître» pour un de nos contemporains; mais cette expression, qui se veut avant tout élogieuse, vise à mettre en avant ce qui reste pour nous l'essentiel sur le plan méthodologique, et que nous avons précédemment défini sous le nom de «factualisme» : découvrir, observer et décrire les faits, puis constituer des collections à des fins de comparaisons et d'interprétations. Pour Henri Fromage, qui fut durant plusieurs années l'élève du professeur Gaston Bachelard, le but ultime est d'appréhender les lois de l'évolution des fables, suite aux multiples transmissions orales et mêmes écrites : tenter de dégager les règles du «traitement» des éléments d'une légende, très exactement comme les linguistes ont défini le traitement des voyelles et des consonnes, des labiales et des gutturales... Cet ouvrage hors du commun, qui paraît après de nombreuses publications du même auteur, illustre remarquablement à quel point les recherches des mythologues folkloristes sont précieuses en particulier pour la compréhension de l'histoire de nos régions de langue française. On constatera ici combien ces investigations peuvent être complexes et reliées en profondeur à toute une symbolique multiple.

Dès 1892 le *Bulletin de folklore* édité par Eugène Monseur à Bruxelles et, l'année suivante, la revue *Wallonia* publiée à Liège avaient largement prouvé au monde scientifique international l'éminence des savants folkloristes Belges. A partir de 1924, une publication périodique comme les *Enquêtes du musée de la Vie wallonne* lançait une série d'enquêtes sur des thèmes relevant directement de la mythologie des pays de langue française. Par exemple, le thème des Quatre Fils Aimon fut à l'origine de passionnantes études publiées par Maurice Piron. Les lutins, les fées, le Petit Chaperon rouge, occupèrent particulièrement Elisée Legros qui réussit à rédiger de belles synthèses comparatives. La listes des contributions majeures dépasserait le cadre de cette préface.

Ce n'est pas le fruit du hasard si c'est précisément la prestigieuse collection *Tradition Wallonne* qui a pris l'initiative pionnière de publier ce recueil d'Henri Fromage, recueil composé d'articles déjà parus à diverses époques, mais à tirage limité en raison de procédés artisanaux. Rappelons qu'Henri

Fromage avait déjà donné deux importantes contributions à la revue *Tradition Wallonne* lors des «Mélanges offerts à Albert Doppagne» en 1987, et pour le second volume consacré aux «Témoins de l'Au-delà» en 1993. Précédemment, Jean-Pierre Ducastelle avait invité Henri Fromage et son épouse au 500e anniversaire de Goliath à Ath en 1981 : deux ans plus tard la Commission Royale Belge de Folklore (section wallonne) publiait un remarquable volume de 500 pages intitulé «Les géants processionnels en Europe» regroupant l'ensemble des communications au colloque dont l'importante contribution d'Henri Fromage.

Parallèlement, de grands chercheurs Belges comme Samuel Glotz, Albert Doppagne et Jean Fraikin participèrent à divers congrès de Mythologie présidés par Henri Fromage et firent un ou plusieurs déplacements à Beauvais pour visiter un érudit toujours généreux de sa science et partageant avec son épouse un exceptionnel sens de la courtoisie et de l'accueil.

Nous voudrions en terminant cette introduction formuler deux souhaits. Celui, déjà évoqué plus haut, qui concerne l'organisation d'un vaste répertoire de toutes les publications des folkloristes et mythologues (très simplement sous la forme d'un index thématique), et d'autre part le vœu que les instances internationales de l'Europe organisent, en liaison avec l'UNESCO, une «opération de la dernière chance», celle qui consisterait à collecter ce qui demeure encore des savoirs et sagesses traditionnels, auxquels nous nous sommes référé. En effet, on aurait tort de croire que la tradition n'existe plus en pleine «post-modernité»; elle subsiste presque partout, encore profondément ancrée dans plusieurs pays, comme la Roumanie, l'Autriche ou l'Italie, mais aussi dans des régions de langue française qui semblent à tort coupées de leurs racines; en réalité partout dans les zones rurales, il subsiste des pans plus ou moins importants d'un folklore, d'une mythologie et de pratiques rituelles symboliques qui restent encore à sauver. Mais désormais, le problème est devenu d'une extrême urgence. Puissent des témoignages et des analyses, comme ceux rassemblés par Henri Fromage dans le présent ouvrage, convaincre les décideurs d'organiser des recherches pour recueillir des savoirs et des pratiques qui vont disparaître définitivement d'ici à la fin de notre décennie. D'ores et déjà que MM. Patrice Dartevelle, directeur du Service général du Patrimoine et des Arts plastiques du Ministère de la Communauté française de Belgique, et Jean Fraikin, directeur de la collection *Tradition Wallonne*, m'autorisent à leur témoigner par avance la gratitude de la communauté scientifique pour l'heureuse initiative qu'ils ont prise de réaliser cet important ouvrage.

(*) Monsieur Fromage devait rester président émérite de l'Association jusqu'en 1999, époque à laquelle il exigea que son nom soit définitivement retiré de toute publication.

La déesse Sequana provenant du sanctuaire des sources de la Seine.
Musée de Dijon.

Objet et méthodes de la mythologie française

J'ambitionne de définir quel est l'objet de nos recherches et quelles méthodes permettent de les mener. Je veux d'abord éliminer quelque prévention tenace pour mieux déployer l'étendue du domaine de la recherche en mythologie française. Je tenterai ensuite de défendre ces mêmes recherches contre des exigences méthodologiques déplacées et montrerai les moyens et les effets de nos travaux.

Un préjugé défavorable

Le mot de mythologie oriente machinalement la pensée vers les fables et légendes grecques ou latines, voire germaniques, à la rigueur exotiques. Conter que Cacus fut vaincu par Hercule sur le Palatin, c'est de la mythologie; dire qu'Ulysse évita Charybde et Scylla, c'est de la mythologie; narrer que Vishnou sous forme de sanglier va chercher la terre prisonnière des démons et submergée par le déluge, c'est de la mythologie.

Nous admirons ces légendes qui sont le fond poétique de la culture de tout honnête homme. La culture classique depuis la Renaissance a conditionné nos réflexes intellectuels et affectifs concernant le mot «mythologie». Ce conditionnement est si tyrannique que nous en venons pratiquement au paradoxe de faire fi de semblables légendes chez nous. Nous avons relégué dans un oubli bientôt systématique une masse de traditions, de fables et de légendes, que nous ne voulons même plus raconter à nos enfants.

Bien mieux, c'est par les manuels de langue allemande ou de langue anglaise que nos enfants découvrent soit le mythe du saint lançant au loin son marteau, soit celui de la cloche volée par le diable et engloutie dans un lac.

Pourtant, nous avons une reine et des saintes «pédauques» qui valent mieux que les sirènes d'Ulysse, une Mélusine bien plus poétique que l'Echidna du Pont-Euxin, mais mère comme elle d'une noble lignée. La lyre de Merlin l'Enchanteur fait caroler les menhirs aussi bien que celle d'Orphée fait faire la révérence aux cimes des montagnes. Le roi Arthur vaut à lui seul l'Agamemnon et le Priam antiques, et Lancelot, fils d'une Dame des eaux comme Achille, n'a rien à envier au valeureux Péléide.

Réfutation des reproches faits ordinairement aux données de la mythologie française

Il est vrai que l'on entend bien des reproches faits à la mythologie des pays de langue française. On la blâme d'être un bric-à-brac incohérent et décousu. Mais la mythologie grecque à la vérité l'est aussi. Les poètes se sont appliqués à la systématiser; ils ont reconstitué les généalogies, comblé les lacunes de la biographie des héros et des dieux, expliqué les motifs des situations les plus insolites. Je ne sais pas si ces arrangements sont plus favorables que néfastes aux données mythiques, mais de semblables efforts ont été réalisés par nos mythographes du Moyen Age. Il suffit de lire le sommaire des principaux chapitres du *Merlin* de Robert de Boron, pour se rendre compte de l'énorme travail de justification et de cohérence auquel s'est livré l'auteur.

On rétorquera aussi que notre mythologie est livresque, qu'elle est comme suspendue entre l'irréel et notre monde, que ses épisodes se déroulent nulle part et partout, tandis que les faits mythologiques antiques sont attachés à des sites précis; le meurtre de Cacus se fait au pied du Mont Palatin; c'est au pied du Parnasse, près de Delphes, qu'Apollon tua de ses flèches le dragon Python. Mais il en est de même pour bon nombre d'épisodes de nos légendes. Merlin a son «perron» dans la forêt de Paimpont en Bretagne; Mélusine se montre à la fontaine de Lusignan; Gargantua a son «tombeau» à Vuillafans près de la source de la Loue; mais aussi à Vauxrenard, en Beaujolais, dans la grotte de Miremont près des Eyzies. En cela encore notre mythologie ressemble à celle des Grecs ou des Latins; les premiers plaçaient la victoire d'Hercule sur le lion du Cithéron tantôt sur le Cithéron, tantôt sur l'Hélicon, tantôt près de Teumesse; et la tombe d'Orphée se montrait à la fois à Lesbos, à l'embouchure du fleuve Mélès en Asie mineure, ou encore à Léobéthra en Thessalie.

On souligne volontiers que la mythologie des autres civilisations est un élément de leur religion, vestibule, diverticule ou déambulatoire, à moins qu'elle en soit le portique. Notre mythologie présente les mêmes rapports, soit avec la religion chrétienne: c'est le cas des légendes dorées locales; soit avec la religion latine ou gauloise dont des traces émergent de-ci, de-là, soit même certainement avec une religion mégalithique ou naturaliste dont les traditions survivent encore. Comme les autres mythologies d'ailleurs, la nôtre présente un singulier mélange de données venues de plusieurs cultures. De même chez les Grecs, les sirènes pas plus que Polyphème n'appartenaient au personnel de la religion officielle.

Enfin on nous objecte souvent que la mythologie des autres nations est poétique, tandis que la nôtre est banale et ennuyeuse. On nous dit: Chrétien de Troyes, Jean d'Arras, Robert de Boron ni Marie de France ne valent ni Hésiode, ni Homère, ni Virgile. La magie du verbe suffit-elle à faire prévaloir

une pensée sur une autre ? Le mythologue objectif acceptera-t-il de mépriser notre mythologie parce qu'elle n'est pas contée par des artistes du langage? Ne faut-il pas au contraire se méfier de cet enchantement littéraire qui risque de farder l'authenticité de la fable? Quant à la poésie des idées, des sentiments, des évocations, il n'en reste que ce qu'il doit en rester quand on a démystifié la séduction du verbe. Jupiter se proposant à Léda sous forme de cygne n'évoque pas une image de l'amour beaucoup plus idéalisée que la venue du Chevalier-oiseau dans la tour de la Dame contée par Marie de France dans le lai d'Yonec.

Ainsi la mythologie française (la mythologie des pays de langue française) n'a rien à envier à celles auxquelles nous croyons devoir uniquement nous référer: la grecque ou la latine. Il conviendrait, même il importe, puisqu'elle est nôtre, que nous y attachions notre attention, notre rêverie, notre réflexion, notre analyse. Pour ce qui est de l'attention et de la rêverie, il suffit de laisser à chacun l'initiative; ces fonctions de notre esprit ont leurs règles qu'il n'est pas indispensable de codifier. Pour ce qui est de la réflexion et de l'analyse, la mythologie a ses méthodes que nous allons définir.

L'objet mythologique: ses différents aspects

Il convient d'abord de circonscrire notre objet, de définir un fait mythologique. Les faits mythologiques se diversifient en une gamme qui va du mythologique évident au mythologique insoupçonnable, en passant par le mythologique probable.

Fait mythologique évident?

- La marche de Grantgousier, Galemelle, la Grand-Jument et Gargantua de la grande montagne de l'est jusqu'au Mont Saint-Michel.
- Mélusine surprise au bain, en forme de serpente par son indiscret et soupçonneux époux.
- Saint Denis ramassant sa tête et la portant jusqu'à la Dame Catula, dans la plaine Saint-Denis.

D'autres faits sont moins évidents, car on croit pouvoir leur trouver une explication rationnelle; on les démystifie, ou démythise. Par exemple A.H. Krappe explique dans son ouvrage *La genèse des mythes* que la tradition selon laquelle les fées affectionnent la proximité des sources et des étangs n'est due qu'au fait des vapeurs se dégageant au crépuscule, au clair de lune ou à l'aube, de ces nappes d'eau: l'esprit superstitieux des anciens a cru y voir des êtres féminins éthérés. Voici un autre exemple d'une autre espèce: il existe en Ile-de-France au moins trois «Tombissoires». On a cru depuis le XIII^{e} siècle, que c'était la Tombe du géant Isoré. Nous savons maintenant que «tombissoire» est simplement un mot du vocabulaire des lieux-dits du Moyen Age désignant un ressaut de terrain.

Enfin il est des faits qui au premier abord ne semblent même pas relever de la fable, mais dont un mythologue sait qu'ils présentent des analogies troublantes avec des séquences fabuleuses, ce qui incite à leur chercher une origine et/ou une signification mythologiques. Ainsi le mythologue sait que de nombreuses versions populaires de la légende de Gargantua le montrent lançant des palets pour jouer, rivaliser ou lutter avec un partenaire. On s'aperçoit vite que ces *palets* sont des mégalithes où demeure plus ou moins nettement la trace de cette lutte, sous forme de rainures ou de cavités (il s'agit souvent de polissoires néolithiques). Le mythologue en conclut que le mot prononcé *palet* est un repaire mythologique, et par exemple émet l'hypothèse que les lieux-dits *Palle, Palais* et *Sainte Palaye* recèlent des mégalithes. Or en 1963, à Sainte-Pallay, dans l'Yonne, où l'on ne savait pas qu'il y eut un mégalithe, on a trouvé lors du fouissage profond et systématique d'un terrain agricole, un monument mégalithique inconnu jusqu'ici, et, complément de preuve, l'une des pierres de ce dolmen est un polissoire avec cuvette de polissage et trois rainures d'aiguisage ou d'affûtage.

Nous voyons donc que le champ des investigations du mythologue est très vaste et qu'appartient à la mythologie tout fait qui a un aspect fabuleux ou un rapport avec une tradition ou un thème fabuleux et, en outre, tout fait de tradition susceptible d'offrir un jour une justification mythologique.

Légendes topiques et légendes atopiques

Venant de faire entrevoir l'ampleur du domaine de la mythologie, il faut dès maintenant y mettre un peu d'ordre. Une remarque essentielle qui départage les faits est que les légendes qui relèvent de la mythologie offrent deux déterminations tout à fait différentes: tandis que les unes sont des traditions du genre contes et par leur récit même ne se localisent nulle part, en revanche d'autres légendes sont attachées à des sites extrêmement précis et propres. Ainsi distinguerons-nous ce que nous nommerons les légendes situées d'une part, par exemple les amours sinistres de Dahut à Huelgoat, et les légendes non situées de l'autre, du genre du conte de Persinette.

Encore faut-il entrer dans les nuances, car la gamme des légendes à ce point de vue est très variée. Parmi les légendes situées nous distinguerons:

- les sites à légendes: le gué de Miauroy dans l'Oise.
- les sites présumés mythiques: le Saut-Bayart de Verberie.
- le nom ou une tradition étrange laissant présumer une légende.
- Les légendes situées (par un auteur ou une tradition) tels l'envoûtement de Merlin dans la forêt de Brocéliande ou l'escapade du cheval Bayart dans la forêt d'Ardenne.

Parmi les légendes non situées, c'est-à-dire celles qui ne prononcent aucun nom de lieu authentique, on distinguera:

- les légendes qui citent des lieux fabuleux : l'île d'Avallon, le Montessor des quatre fils Aymon.
- les légendes qui ont été enregistrées avec une forme particulière dans un milieu folklorique précis, par exemple, les légendes des «Encantadas» de l'Ariège notées par Charles Joisten.
- Enfin les légendes sans site aucun : le Chat Botté, les aventures du chevalier au lion, l'histoire du lai d'Yonec.

Maintenant que nous avons défini ou plutôt suggéré l'ampleur et la richesse du domaine de la mythologie, il convient de donner à la recherche mythologique sa méthode.

La méthode en mythologie

Avant d'entrer dans le vif du sujet, deux remarques s'imposent. L'une concerne la nature du fait mythologique, l'autre la notion même de méthode.

Caractère irrationnel du fait mythologique

Le fait mythologique n'est pas un fait banal. Il a, par rapport à d'autres faits propres à des sciences de l'esprit ou de la nature, des particularités anormales qui compliquent son approche.

Il est illogique par essence. Il ne se conforme à aucun des grands principes sur quoi se structurent les sciences rationnelles. Le fait mythologique est incohérent et fait fi du principe de non-contradiction : l'Enchanteur Merlin ne sait pas résister aux enchantements qu'il a enseignés à la fée Viviane. Le roi Marc qui poursuit de sa haine implacable Tristan et Iseult, non seulement ne les tue pas quand il les surprend endormis dans le bois, mais se garde bien de troubler leur sommeil; il ne leur laissera qu'un témoignage presque amical de sa venue. Et Tristan et Iseult, à priori inséparables, seront alors mordus du désir de se séparer.

Le fait mythologique ne se soumet pas au principe d'identité. Merlin l'enchanteur aide et n'aide pas le roi Arthur, il est magicien et misérable bûcheron, vieillard et enfant.

Les catégories à priori de la sensibilité (temps et espace) ne structurent pas le domaine mythique. Des êtres entrent dans l'espace, venus on ne sait d'où et en ressortent pour se rendre on ne sait où. Mélusine apparaît à la fontaine de Cé, Gargantua se perd au haut d'une montagne, l'épée d'Arthur au soir de la défaite est saisie par un bras qui troue la pellicule de l'espace et remporte cette épée-fée dans un monde sans localisation.

On trouve de même des vestiges d'intemporalité. Le géant Rannou est adulte à sept ans, vieillissant et caduc à onze et le chat qui a bu la potion magique

destinée au géant enfant devient énorme en quelques instants. Le géant Hok Bras s'empare de la lune au-dessus du clocher de Saint-Ouardon de Landerneau et, à sa mort, Noë utilise la barbe du géant pour fabriquer la membrure de son arche.

Enfin le fait mythologique souffre (pour ainsi dire) d'un syncrétisme qui confine au confusionnisme. Ainsi on dit à Vicq, en Haute-Vienne, que saint Martin revenu de la guerre blessé à la tête, tomba, tel Hok Bras, le géant mégalithique, à travers une prairie baignée d'eau et sa tête laissa une cavité dans une roche au bord d'une source. Près du hameau de Boulandie, comme Grantgousier et Galemelle, il porte des pierres. Enfin à Salas, ses trois filles sont enterrées sous un rocher écroulé. Dans ce syncrétisme il y a non seulement contamination avec les légendes de saint Lucien, de Gargantua et Hok Bras, mais selon toute vraisemblance, saint Martin endosse des traditions païennes, c'est-à-dire gallo-romaines ou gauloises ou pré-gauloises.

Critiques des prétentions méthodologiques

Mais si le fait mythologique, par sa nature, complique singulièrement la tâche de qui veut formuler la méthode de cette discipline, la notion même de méthode demande à être définie sans rigidité. Il n'y a pas encore très longtemps, endoctrinés par le *Discours de la Méthode* de Descartes et confirmés dans leur conviction par les méthodologies rationalistes définies au XIX^{e} siècle, les logiciens nous enseignaient l'existence comme supra-expérimentale d'une «Méthode» valable à peu près pour toutes les recherches, une sorte de grammaire de la recherche. Cette attitude conférait à l'esprit une sorte de sécurité et la foi en un rationalisme dogmatique et absolu par quoi nous allions mettre en formules cohérentes l'univers. Les progrès mêmes de la science ont fait bon compte de cette position confortable. De la méthode, maintenant, les progrès des mathématiques, de la physique, de la biologie et de la cosmologie ont montré les faiblesses et les pièges.

Je ne ferai pas mention de la dialectique marxiste appliquée aux sciences et qui habitue le chercheur à imaginer que tout ce qui est tenu pour faux pourrait être vrai aussi, dialectique qui a permis à la science russe des progrès considérables, et me contenterai de prendre pour garant notre grand maître Gaston Bachelard. Le philosophe de la montagne Sainte-Geneviève prétendait, non sans humour, qu'un «Discours de la Méthode scientifique sera toujours un discours de circonstance». Pour lui il n'était guère utile de définir des règles de recherche, pour la raison que la vraie méthode dans une science qui se fait, consiste à renoncer à celle qu'on détenait ou suivait. Deux attitudes sont également dangereuses dans l'élaboration d'une connaissance: l'attitude encyclopédique qui se borne à ramasser des connaissances extérieures, et l'attitude rigidement logique qui tire du savoir antérieur les principes ou les règles générales d'une méthode passe-

partout. Nous n'ignorons pas que cette doctrine de l'autopédagogie de l'esprit a des motifs d'intervenir surtout dans les pointes de la recherche qui se situent à l'avant-garde des mathématiques, de la physique et de la biologie. Néanmoins nous ne manquerons pas d'en conserver l'avertissement soit comme une défense contre ceux qui nous reprocheront le non-conformisme de nos démarches, soit contre nous-mêmes si nous venions à nous enliser dans la routine d'un certain catéchisme du chercheur dénoncé par Gaston Bachelard.

En particulier la première application que nous ferons de cette doctrine de la vigilance et de l'imagination créatrice dans la recherche, nous amènera à distinguer deux formes de l'enquête en mythologie: la statistique et la dynamique.

La statistique en mythologie

Par statistique nous entendons toute la technique de documentation et de stockage des données. Comme il est difficile de prévoir si un fait se révélera ou non véritablement mythologique, il faut bien admettre qu'on glanera le maximum de données, quitte à être plus ou moins embarrassé par la moisson engrangée. Ces faits seront recueillis dans l'histoire, la tradition orale, les légendes dorées, les documents littéraires, presque toute la littérature du Moyen Age et encore celle du XVI^{e} siècle qui fourmillent d'allusions mythologiques. Le conte populaire et le folklore demandent aussi à être fouillés.

Il faut évidemment organiser cette compilation qui sera bientôt énorme. C'est ici que la statistique commence à céder le pas à la dynamique. Il y a en effet plusieurs critères de classification. En voici trois qui viennent d'abord à l'esprit et qui sont un peu conventionnels:

- classification par les noms propres des personnages: par exemple si l'on trouve que Thibaut désigne un personnage fabuleux, on ouvrira un dossier «Thibaut».
- classification par les noms de lieu: si l'on localise une légende à Avallon, on ouvrira un dossier «Avallon».
- classification par les éléments mythiques: dossiers «géant», «nain», «dragon», «sirène», etc.

Mais le critère de différenciation peut être plus complexe, plus hypothétique et déjà créateur: on peut envisager par exemple une classification par les séquences mythiques. Si l'on a découvert que l'épisode de Lancelot se blessant sur des faux pour gagner le lit de Guénevire a une apparence mythologique, on ouvrira un dossier «amant chevaleresque et jeune se blessant grièvement au moment de gagner la couche de sa Dame plus ou moins séquestrée». Mais déjà on fait une sorte de synthèse hypothétique: on ouvre un problème.

On peut aussi procéder à une classification par les sites mythogéographiques: si l'on découvre que des légendes s'attachent volontiers à des mégalithes situés à

flancs de coteau, au-dessus d'un plan d'eau et près d'un arbre sacré placé sous le patronage d'une fée ou d'une sainte locale, c'est encore un nouveau dossier.

Il viendra ensuite à l'esprit de dresser un dictionnaire des anthroponymes et théonymes mythologiques, un dictionnaire des toponymes et micro-toponymes mythologiques, un atlas des sites et localisations mythologiques, un corpus des légendes, fables, contes, conçu sur le modèle de l'ouvrage de Paul Delarue et de Marie-Louise Tenèze, *Le conte populaire français*, mais impliquant en outre les légendes attachées aux sources, aux étangs, aux rivières, aux gués, aux ponts, aux carrefours, aux fosses, aux cavernes, aux hauteurs petites ou grandes, aux arbres, aux plantes, aux pierres, rochers, dolmens, menhirs, calvaires, chapelles, ruines.

Ce labeur est déjà considérable. Henri Dontenville en a eu l'initiative, il a été poursuivi par plusieurs membres de la Société de Mythologie française; il est loin d'être achevé: il ne sera d'ailleurs jamais totalement achevé.

Mais si le travail du mythologue devait en demeurer là, il ne serait jamais qu'une monumentale compilation sans synthèse ni joie. Il ne suffit pas d'accumuler les données, il faut les exploiter. C'est ici qu'intervient la dynamique constructive.

La construction explicative

Eliminons tout de suite des formes d'explication en mythologie qui aboutissent à détruire son objet : l'attitude rationaliste et l'attitude symboliste.

Critique du rationalisme

Certains se départissent difficilement à l'égard des faits mythiques d'une condescendance raisonneuse à priori. Le mythique est reçu par eux comme puéril et primitif. Tout mythe est considéré comme une tentative maladroite et mal informée d'explication de l'univers.

J'ai bien peur que ces rationalistes subissent le conditionnement de l'esprit consécutif à la fameuse loi des trois états d'Auguste Comte. La pensée justificative de l'homme serait passée par trois états successifs : l'état théologique dans lequel «l'esprit se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents surnaturels plus ou moins nombreux, dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes de l'univers». Puis viendra l'état métaphysique et enfin l'état positif ou scientifique.

Lorsque nous considérons les faits mythiques, nous faisons comme s'ils étaient des éléments ou des vestiges de la pensée théologique selon Auguste

Comte. Nous nous félicitons d'avoir dépassé ce stade d'explication de l'univers et nous cherchons avec indulgence quel fait naturel nos primitifs ancêtres ont bien pu vouloir traduire ou expliquer par ces versions fabuleuses.

La systématisation de cette attitude donne naissance à tous les travaux de A.H. Krappe et en particulier à son livre, *La Genèse des Mythes*. Mais nous décelons dans cette attitude pseudo-savante un vice de raisonnement. Il consiste à poser sans preuve possible que la mentalité mythique éprouve d'abord un besoin étiologique.

Qu'en savons-nous? Les hommes de l'époque théologique ne sont plus là pour qu'on puisse prétendre analyser les modes de leur pensée; quant à ceux d'entre nous qui ont la manie de l'affabulation ou du mythe, enfants ou mythomanes, nous constatons le plus souvent que chez eux cette pratique est une activité gratuite, une activité de jeu ou de luxe, une activité tout court.

Ainsi le second défaut des explications étiologiques est qu'en se flattant d'avoir atteint l'âge de l'objectivisme et du positivisme, on oublie que l'attitude foncièrement positive consiste à s'interdire toute hypothèse, en particulier sur les processus de la pensée de ceux que nous appelons primitifs et sur les intentions des mytho-poètes antiques. Cette attitude est en fait fortement entachée du second état de la pensée scientifique telle que le définit Auguste Comte. Prétendre qu'un besoin étiologique a animé les mytho-poètes c'est prêter à l'intelligence des ancêtres une sorte de force abstraite, d'entité psychique ou de qualité occulte, une espèce d'exigence explicative par la causalité; bref la pensée mythologique aurait eu «horreur du vide causal».

D'ailleurs ces explications sont inutiles et même nuisibles. Ainsi on a voulu «expliquer» le fait mythologique du portement de tête en prétendant (sans la moindre preuve) que la légende de saint Denis par exemple portant sa tête de Montmartre à la plaine Saint-Denis, s'était formée en trois stades. 1° la tradition hagiographique disait que saint Denis avait péri décapité - 2° des peintres et sculpteurs du haut Moyen Age avaient voulu évoquer ce martyr en représentant le saint debout, sa tête dans ses mains - 3° l'imagination populaire devant de telles images, avait forgé le mythe du saint ramassant sa tête et déambulant en la portant.

Est-ce là faire de la mythologie? Est-ce faire l'étude des légendes que de les escamoter? La philologie serait-elle une science si on s'était d'abord appliqué à montrer que les mots et la syntaxe ne sont que des erreurs, et des illusions, si on avait fait un procès d'intention aux artisans d'une langue et si en fait d'objectivisme on commençait d'abord sous prétexte d'analyse des causes à accuser les auteurs de finalisme mal informé. En définitive nos raisonneurs en viennent à rendre compte du mythe par des justifications finalistes!

Bernardin de Saint-Pierre disait : «c'est pour être mangé en famille que le melon est partagé de sillons qui en marquent d'abord les tranches», et nos pseudo-mythologues : «c'est pour s'expliquer l'image d'un saint portant sa tête que le peuple a inventé le mythe du portement de tête.» Le malheur est pour eux qu'il est maintenant prouvé que la légende a existé avant les statues et les vitraux, et que bien d'autres héros mythiques que les saints de nos cathédrales, sont allés vers les eaux maternelles, portant leur tête récemment tranchée.

Critique d'une fausse interprétation du principe de causalité

Enfin, et pour dénoncer plus encore l'aspect métaphysique de l'explication étiologique, esquissons rapidement la critique d'une fausse interprétation du principe de causalité dont on voudrait peut-être nous morigéner.

- On commet une faute de méthode lorsque l'on dit par exemple que la chaleur est cause de la dilatation d'un corps, on pense en magicien et non en savant, on fait de la genèse et non de la description. En réalité les deux phénomènes ne sont pas liés par une relation de cause à effet comme on dit dangereusement, mais ils sont concomitants: ils sont les deux aspects, les deux traductions d'un même fait.
- Est-ce parce que la pomme est rouge qu'elle est sucrée, ou le contraire? Ni l'un, ni l'autre. Une apparence est la version couleur d'un fait dont l'autre apparence est la version saveur. On soutiendra néanmoins que certains événements sont indiscutablement la condition préalable de certains autres et l'on voudra récupérer par là cette chère notion de causalité. Si par causalité on entend succession, voire constance de la succession, nous en accepterons le principe, mais gardons-nous de donner une responsabilité, une efficacité, une intention ou même simplement une vertu à la cause: nous ferions de la métaphysique. Or c'est bien l'erreur que l'on commet quand on veut expliquer étiologiquement les faits mythologiques.

En réalité il nous faut aborder le fait mythologique avec objectivité. La fable est. Ne portons pas sur elle de jugement de valeur ni de fonction ou de justification. Elle n'est ni vraie, ni fausse; elle ne relève ni de la mythomanie, ni de l'étiologie : elle est une donnée.

Critique du symbolisme

D'autres adoptent en face des faits mythologiques une attitude tout à fait différente et dans une certaine mesure à l'opposé de l'attitude rationaliste. Je veux parler des tentatives d'explication symboliste des faits mythiques. Ces commentateurs semblent raisonner comme si une certaine initiation était nécessaire à l'approche du mythique, comme si un certain interdit frappait le profane abordant sans préparation la sylve sacrée des légendes. Naturellement ces initiés de la mythologie ont horreur des explications rai-

sonneuses et étiologiques. Mais ils ont aussi horreur des tentatives d'analyse, de classification, de localisation, de datation. Il leur suffit de reconnaître dans un mythe la version d'un des symboles définis et répertoriés par les mieux inspirés de la science sacrée des symboles. La mythologie ne serait qu'un diverticule du symbolisme.

Ces symbolistes semblent raisonner comme si le symbolisme était un formalisme à priori de l'imagination mythique, un ensemble de schémas mi-abstraits, mi-figuratifs, transcendant l'imagination individuelle et vieux comme le monde, du moins le monde indo-européen.

Pour les symbolistes, la science mythologique est faite d'avance. Il n'est plus que de retrouver par quels chemins les schémas mythiques accidentels ont découlé des symboles à priori. Une telle attitude implique une série de postulats improbables. Si notre pensée appliquée à la confrontation des données mythologiques en vient à concevoir des schémas figuratifs épurés et généralisés qui semblent susceptibles de justifier des séries entières de faits, rien ne nous autorise, par un renversement abusif du processus, à prétendre que ces schémas ont toujours été antérieurs chez l'homme à toute expression mythique. L'attitude symboliste procède de la même erreur de raisonnement que l'attitude rationaliste: elle transforme en lois de la genèse des faits mythiques, certaines lois de l'exégèse de ces faits.

Je ne nie pas en passant l'intérêt de cette sorte de psychanalyse symboliste de la mythologie : mais on voit bien que ce ne peut être là qu'une branche particulière de la mythologie des pays de langue française, qui ne pourra naître et s'épanouir légitimement que lorsque notre science sera devenue riche de faits et adroite à les identifier.

J'ai insisté à dessein sur l'épithète «française». Car je vois dans l'attitude symboliste d'autres dangers. Où est-on allé faire l'emplette du corpus des symboles valables pour commenter toutes les données mythologiques de nos territoires? Dans un univers qu'on baptise plus ou moins explicitement: indo-européen. Je relève ici deux erreurs de méthode.

D'abord il n'est plus certain aujourd'hui qu'il ait existé une entité indo-européenne. Entendons-nous bien. L'hypothèse de l'entité indo-européenne a été et demeure une bonne hypothèse de travail, mais à condition qu'on la tienne pour ce qu'elle est: la constatation d'une parenté indiscutable entre des cultures qui s'étalent de l'Irlande à l'Inde, et une invitation à vérifier cette parenté dans tous les domaines qui relèvent du lointain passé.

Mais l'entité indo-européenne n'a jamais voulu dire qu'il y ait eu d'abord une culture indo-européenne et que toutes les autres cultures irlandaise, celte, ita-

liote... jusqu'à la culture sanscrite soient filles de la culture indo-européenne et surtout l'hypothèse de travail «parenté indo-européenne» n'a jamais autorisé aucun savant objectif à reconstituer *in abstracto*, en remontant hypothétiquement le cours des filiations, la somme d'une culture indo-européenne mère dont nous ne savons rien. La prétendue «Science sacrée des symboles» ne peut être tenue pour doctrine des hypothétiques mages de la civilisation mère indo-européenne que par des rêveurs. On a simplement fait reculer d'un pas la celtomanie qui devient l'Indo-européomanie.

En second lieu, il est fort hasardeux de vouloir expliquer tout de la mythologie française, qu'elle relève des temps mégalithiques ou de l'ère chrétienne, par la «Science sacrée des Symboles». Il est clair à l'évidence que même si cette doctrine métaphysico-figurative a existé quelque part et s'est propagée à travers l'Europe, jusque dans nos terroirs, il ne s'agirait là que d'un courant parmi d'autres. Le symbolisme prétendu indo-européen ne peut expliquer toute la mythologie des régions de langue française, formée de bien d'autres fonds et de bien d'autres courants, de même que tout le symbolisme en question n'a pu s'installer intégralement dans la pensée mythique de nos ancêtres.

Ces restrictions apportées à des tendances systématiques de tout vouloir expliquer par une recette miracle, il est bon de spécifier qu'il n'est point question de proscrire obstinément les explications étiologiques, ni les commentaires symbolistes en matière de mythologie, pour la raison très simple que la donnée mythologique qui s'offre à nous est le résultat de sédimentations et de contaminations d'idéologies et de cultures nombreuses parmi lesquelles ont triomphé à certaines époques et sont venues de certains horizons des préoccupations étiologiques ou des visions et des professions symbolistes. Tout le souci du mythologue doit être, après l'essai de méthodes variées, d'user des justifications étiologiques pour les fables qui sont effectivement étiologiques, et de commentaires symbolistes pour les fictions édifiées dans des perspectives symbolistes. Ici comme ailleurs, la formule panacée n'existe pas et il appartient à la compétence et à la perspicacité du chercheur d'utiliser la clé qui ouvrira la porte sans rien forcer.

Après ces préambules restrictifs sur la méthode de recherche en mythologie, que nous reste-t-il de positif? La mythologie proprement dite ou étude raisonnée des légendes.

La mythologie n'a pas à aller quêter en dehors de la mythologie les sources de ses explications. Il en est de la mythologie comme de l'épigraphie ou de la céramologie. Les mystères d'une inscription s'éclairent par confrontation avec vingt ou trente autres inscriptions du même genre. Telle abréviation est plus développée dans une autre inscription, ou bien tel mot ignoré devenant le facteur commun de trois ou quatre phrases différentes profile de plus

en plus nettement sa signification. De même en céramologie, tel fragment dans une tessonnière, ressemble à une demi-douzaine d'autres par sa pâte, sa cuisson et sa courbure. On rapprochera cette demi-douzaine d'éléments incohérents: mais la courbure a ses impératifs, elle projette dans l'espace les lignes directrices de la surface à laquelle appartient ce tesson et désigne les emplacements où se situent les autres tessons. Ainsi avec six ou sept tessons qui ne forment que le dixième de la surface du pot, on reconstituera le vase avec son profil original.

Il en est de même en mythologie. Les légendes que nous possédons ne sont plus que les éclats dispersés d'un système ancien. Il nous faut reconnaître des éléments de même texture. Il faut en étudier les lois internes et les extrapolations probables, il faut reconstruire le puzzle.

Les méthodes actuelles

Dans l'état actuel des choses nous disposons d'un arsenal de moyens déjà honorable. Ce sont la critique des données, l'enrichissement du fait par son contexte, l'analyse interne, en particulier par l'examen des cas d'absurdité.

La critique des données

Mais d'abord quelle confiance nous faut-il accorder à une version légendaire? Il y a fort à redouter que la mythomanie falsifie incessamment la mythologie, indépendamment des causes de déformation inhérentes à toute tradition orale. Les formes actuelles de mythologie française sont entachées de profondes altérations.

On peut concevoir la mythologie à l'image d'un paysage. Le mythe primitif se dégrade par une érosion naturelle qui en modifie les contours. Puis de fortes imaginations ébranlées soit par des accidents fortuits, soit par la venue d'autres conteurs, remanient le mythe, le rajeunissent et le défigurent. De millénaires en millénaires, la version primitive se recouvre de versions nouvelles par un phénomène quasi géologique de sédimentation. Or ce que nous pouvons analyser dans les couches récentes de cette sédimentation nous révèle les principaux processus d'altération. Nous voyons les Grecs recueillir l'antique mythologie des Méditerranéens pré-indo-européens; nous assistons à la christianisation de la mythologie déjà complexe des territoires gallo-romains.

En quoi consiste ce travail d'annexion d'une mythologie autochtone par les survenants, ou d'hébergement d'une mythologie allogène par une culture autochtone, car il y a le plus souvent réciprocité?

On peut distinguer plusieurs processus. Le premier est sans doute celui de l'interprétation. Ainsi César arrivant en Gaule croit trouver chez les Gaulois des équivalents du panthéon romain: un Mars, un Apollon, un Jupiter, un Vulcain, une Minerve et un Mercure.

A l'interprétation s'ajoute la contamination. Lorsque la fable de l'occupant présente avec la légende de l'indigène une séquence analogue, les deux légendes interfèrent, se confondent et le récit de l'une se poursuit parfois par l'autre sans solution de continuité.

Ces processus de confusion sont involontaires. D'autres au contraire sont conscients; néanmoins certains sont gratuits, d'autres tendancieux. Mensonges gratuits que les développements et les broderies des poètes et des conteurs qui multiplient indéfiniment les épisodes, sans s'apercevoir parfois que la multiplication n'est que duplication; mensonges gratuits que les récits complétés et arrangés d'un Macpherson ou d'un La Villemarqué, mensonges aussi le plus souvent que les développements fluviaux de Chrétien de Troyes ou de Robert de Boron.

Mais le travestissement peut être intentionnel, conçu à des fins édifiantes et religieuses. C'est ainsi que *La légende dorée* a exploité, pour la plus grande gloire de saints exemplaires, un contexte mythologique d'origine païenne ou biblique dont elle a constitué le plus riche recueil de merveilles.

Comment retrouver la vérité ou les vérités, dans ce carnaval cosmopolite des légendes? La méthode la plus sûre est évidemment de remonter aux sources, chaque fois que le voyage est possible. On ne se contentera pas de la fable racontée dans les années 1960 par un guide local. On s'efforcera de retrouver les versions anciennes, chez les auteurs du XVI^{e} siècle, chez les hagiographes du XII^{e} siècle, chez les Pères de l'Eglise, chez les historiens latins ou grecs.

Ainsi Alise-Sainte-Reine a sa légende. Au centre du village d'Alise, département de la Côte-d'Or, sourd une fontaine sacrée: la fontaine Sainte-Reine, lieu d'un pèlerinage qui remonte au moins au VII^{e} siècle.

La légende de sainte Reine, un récit décalqué sur la vie en langue grecque de sainte Marguerite d'Asie Mineure, conte que Reine vécut au temps des persécutions. Elle était la fille unique d'un noble père qui était païen. Elle fut élevée chrétiennement, à la campagne, par la nourrice chargée de son éducation. Un préfet de l'empereur, Olybrius, vint de Marseille à Alise et aperçut la bergère Reine. Il en devint amoureux, mais elle résista à ses avances. Il la fit torturer: en particulier on tenta de la noyer dans une cuve d'eau, mais les chaînes de la sainte se rompirent et elle ressortit vivante de l'eau. Alors Olybrius la fit décapiter.

Nous avons sur Alésia une autre tradition populaire relevée par Paul Sébillot dans son ouvrage sur *Gargantua dans les traditions populaires.*

Gargantua dans ses grandes enjambées a mis le pied sur le célèbre plateau, il a laissé tout à côté une butte qui est la terre tombée de sa galoche, et il a tari d'une lampée l'eau de la rivière la Brenne qui passe entre cette butte et le plateau.

Enfin nous connaissons d'Alésia une autre tradition. C'est la fable contée en grec au premier siècle avant Jésus-Christ par Diodore de Sicile et reprise un peu plus tard par le poète Parthenios.

Hercule dans son expédition contre Géryon serait passé par la Celtique et aurait fondé Alésia; il aurait aussi fondé la race des Celtes ou des Galates pour s'être laissé séduire par Celtinè, la fille merveilleuse d'un riche homme du pays, qui l'avait provoqué en cachant son troupeau.

En face de ces trois légendes disparates l'esprit demeure déconcerté. Sont-elles sans rapport aucun? Non, Hercule, Olybrius et Gargantua sont de grands voyageurs étrangers qui accomplissent une marche orientée de l'est vers l'ouest. Reine est une sainte de fontaine, bergère fille de riche homme et fort belle; par là elle ressemble à la fille du «riche homme» de la mythique Alésia, à celle qui cachait les bœufs d'Hercule. Le drame se joue entre le personnage féminin et le personnage masculin, le drame du mariage. En schématisant on peut parler d'une hiérogamie entre une divinité des eaux et un conquérant héroïque.

Mais le conteur grec du I^{er} siècle av. J.-C. a hellénisé le récit: il a commencé par appeler Héraklès le héros divin sollicité par la jeune dame des eaux. De cette dernière il a fait une belle princesse, et du père de cette divinité, sans doute un dieu païen, un riche seigneur du pays. On peut dire que Diodore de Sicile, ou son informateur se sont livrés à une interprétation.

L'hagiographe du Moyen Age a opéré autrement. Il a implanté une légende d'Asie Mineure: celle de sainte Marguerite d'Antioche de Pisidie. Mais pourquoi cette légende plutôt qu'une autre, sinon parce que la tradition locale a orienté son choix?

Cette jeune Reine, fille de «riche homme» païen, aimée d'un brillant gouverneur venu d'ailleurs, et de surcroît patronne de source miraculeuse, dictait le choix du martyre de sainte Marguerite d'Antioche. Evidemment le mariage ne pouvait plus être consommé dans une perspective chrétienne: si Reine provoque encore l'amour d'Olybrius par sa beauté, la modestie chrétienne lui imposait la chasteté. Sainte Reine devait fuir le mariage que recherchait Celtine. Mais le drame des amours de Reine et d'Olybrius devait néanmoins créer une longue lignée de descendants spirituels, puisque avant de mourir Reine évangélisa la foule et fut à l'origine de la communauté chrétienne d'Alise-Sainte-Reine.

On voit comment s'est opérée ici la substitution de la version chrétienne à la version païenne. Quant à la version païenne, les archéologues nous ont fourni la preuve du support de son existence car ils ont trouvé sur le plateau, non loin de la basilique de Sainte-Reine, un *fanum* gallo-romain consacré à Apollon Moritasgus et à sa parèdre Damona, déesse de la fertilité et ici en particulier déesse d'une source sacrée.

Reste la version populaire de Gargantua arcbouté sur le Mont Auxois et le Teuriâ de Jimia, et avalant la Brenne. Nous sommes loin de l'Oze et de l'Ozerain qui baignent le pied du Mont Auxois, encore plus loin des sources de plateau qui firent vénérer Damona et sainte Reine. Mais en posant son pied sur le Mont Auxois et en fabriquant la butte de Teuriâ, Gargantua ne prend-il pas mythiquement possession de ces hauteurs sacrées, ne fonde-t-il pas Alésia et sa façon cavalière d'avaler la Brenne n'est-elle pas une hiérogamie païenne effroyable? Gargantua ne serait pas le seul dieu barbare à avoir avalé son épouse et d'ailleurs l'Olybrius médiéval ne traite pas plus aimablement la Reine de son cœur.

Il se pourrait en définitive que la version populaire recueillie le siècle dernier fut dans sa vulgarité cruelle et gigantesque plus proche du mythe millénaire que la version héroïco-galante de Diodore de Sicile ou que la légende édifiante du moine médiéval.

Le cas d'Alésia nous permet donc de faire éprouver les dispositions d'esprit que doit adopter le mythologue en face des données légendaires dont une critique s'impose qui tient compte de l'origine de la donnée, des habitudes de pensée et des intentions de son auteur, et du milieu auquel elle appartient.

Mais pour instructive qu'elle soit, cette attitude critique ne suffit pas à développer l'étude mythologique. Il y faut d'autres moyens.

Enrichissement de la donnée mythique

La technique par laquelle il est nécessaire de commencer est celle de l'enrichissement par les sciences latérales. En effet, un fait mythique est rarement isolé. Les dictionnaires, atlas, dont nous avons parlé plus haut nous permettront de nourrir le fait mythique de toute une série de concomitants: géographiques, archéologiques, onomastiques, hagiographiques. Il ne faut pas laisser une tradition mythologique dans l'état impropre d'une simple fable orale, isolée, suspendue dans le vide. Il faut lui restituer son contexte. Par exemple, on nous conte que saint Lucien décapité au Mont Mille prend sa tête dans ses mains, traverse la vallée du Thérain et la rivière au Miauroy et va déposer sa tête au lieu où sera vénérée Notre-Dame-du-Thil.

Il convient de définir le site géographique, le site toponymique, d'étudier les données archéologiques: églises d'origine gallo-romaine à Mont Mille comme à Notre-Dame-du-Thil, sites à mégalithes de part et d'autre (*cf.* A. Mortillet, *L'homme préhistorique*, 1911). Puis il faut compléter la donnée légendaire, savoir que la crypte où fut décapité le saint s'appelle la «Rosière», que le chemin où il porta sa tête sanglante a vu depuis fleurir des églantiers rouges, qu'au gué de Miauroy saint Lucien a traversé la rivière sur le linge étendu d'une lavandière, que les filles qui veulent un mari vont au pèlerinage du Mont Mille et montent la côte à reculons, sans parler ni rire. Chacun de ces éléments a de multiples analogues de-ci, de-là, à travers la France et les contrées de langue française. Il faut en faire la confrontation. On comparera ensuite la légende de saint Lucien avec celles des autres saints porteurs de leur tête de la région et des autres régions. On rapprochera ce cas hagiographique des cas légendaires laïcs ou païens des traditions galloise ou irlandaise, et peut-être de parallèles dans la mythologie antique. On fera en outre l'étude du nom Mille, on pensera à saint Millefort en Picardie et à saint Millau en Bretagne, ce qui nous mène au nom celtique du Ve siècle «Miliaw».

De toutes ces confrontations se dégage une sorte de version synthétique du mythe du portement de tête: un schéma mythologique structuré et défini, mais toujours susceptible d'amendements. Proposer de tels schémas est un des buts de la mythologie en tant que science.

L'analyse des absurdités et des redites

Mais la pratique des faits mythiques fait découvrir une autre méthode. Voltaire reprochait à Rabelais les absurdités de son *Gargantua*. Si Voltaire avait lu outre l'œuvre de Rabelais, toutes les *Chroniques* gargantuines satellisées autour de l'astre rabelaisien, si en outre il avait pu comme Paul Sébillot, recueillir toutes les traditions populaires concernant Gargantua, il eut été promptement lassé de la répétition presque constante des mêmes absurdités, partout et par tous. En fait l'attention du lecteur impartial doit être piquée de ce ressassement de sottises et l'on doit se dire que ces répétitions ne sont pas gratuites ni fortuites, que la donnée mythique n'est pas fondamentalement absurde et que seulement nous sommes mal préparés à comprendre le message recelé par la prétendue absurdité.

Dans un autre domaine, le lettré au langage châtié s'indigne que sa voisine de la campagne dise que certaines poires soient *murtes* tandis que d'autres sont *pourrites*, et qu'elle ajoute qu'il est temps de *dédruire* le semis de poireaux. Pourtant la brave jardinière parle un vieux français impeccable où le latin et le gaulois sont encore vivaces et bien structurés. Il en va ainsi en mythologie. Il a pu paraître par exemple fort ridicule et totalement injustifié que

Gargantua prît aux Parisiens les cloches de Notre-Dame. Gargantua n'avait pas besoin de ces cloches, et même à supposer qu'il eût un malin penchant à tracasser les Parisiens, il n'est pas certain que ç'ait été là la meilleure solution pour y parvenir. Ce rapt paraît une invention gratuite de Rabelais. Mais les *Chroniques* gargantuines de deux ans antérieures content des épisodes analogues à Rennes, à Paris ou à Troyes. Les auteurs se seraient plagiés jusque dans l'absurdité?

Mais, en Bretagne, la légende de saint Melaine prétend que les Normands lui dérobèrent sa cloche de Rennes. A Sens, *La légende dorée* de Jacques de Voragine conte que Clotaire voulut enlever la cloche de Saint-Etienne; mais à peine l'emmenait-il vers Paris qu'elle cessa de sonner. Au Mont Sainte-Odile, un duc de Bourgogne voulut emporter la clochette d'argent qui tintinnabulait au cou du chameau de Niedermunster: mais la sonnette perdit son tintement. On peut encore préciser au moins trois autres traditions de rapt de cloches dans les Deux-Sévres, en Charante-Maritime, à Sion dans le Valais suisse.

Il n'est plus possible de parler d'absurdité. Il y a là un mystère qu'il faut élucider. L'analyse de toutes les données indiquées précédemment et leur confrontation avec le thème fort répandu aussi des cloches englouties, des pierres sonnantes et des cloches dans la légende irlandaise, nous mènent à penser que ces cloches sont la version tardive des têtes sacrées que conservaient pieusement les chefs irlandais et les temples des salyens de Provence, et que le mythe du vol des cloches est le dernier écho du rite guerrier celte de la chasse aux têtes, lequel devait trouver son motif dans une tradition mythique.

Ainsi, loin de considérer les absurdités, les incohérences, les puérilités, les inconséquences comme le déchet négligeable de notre collection de faits, il convient au contraire de les noter sans rien corriger et d'en faire ensuite l'étude. Nous retrouvons ici un principe de recherche de Gaston Bachelard qui enseignait que le complexe, le perturbant, le cas limite se révèlent plus féconds que les phénomènes constants, normalisés et policés par l'expérience méthodique.

Les redites syllabiques

Je veux enfin en arriver à ce qu'on pourrait appeler la limite de l'absurde. La lecture des légendes, et plus particulièrement du légendaire folklorique de Gargantua, révèle une autre espèce de bizarrerie, tellement improbable qu'on hésite longtemps avant de se rendre à l'évidence.

Il arrive qu'on assiste à l'emploi préférentiel, dans ces récits, de mots qui se ressemblent entre eux par la forme, tout en ayant des sens différents. Ainsi voit-on Gargantua jouer avec des *palets*, avaler des pelles ou des *pales* ou des *palis*, vider des *poèles* et se gaver à la *pale* d'une écluse. La syllabe *pel* ou *pal* est une obsession de la chronique gargantuine. Cet ensemble de

légendes offre deux autres syllabes aussi obsédantes. Gargantua joue avec des boules, avale des bœufs, du bois, du buis, de la bouillie; on parle de la boue qu'il traîne à ses «bots» ou qu'il porte dans sa «bouille» (sa hotte). La syllabe *bou, bouille* est une autre constante de ces récits. Enfin Gargantua a affaire avec les meules, les moulins et les meuniers. Tout un groupe de traditions se rattachent donc aux syllabes *mol, mul.*

Cette constatation, qui n'en exclut pas d'autres, a demandé une interprétation. La plus logique est de poser que ces syllabes sont le fossile de mots très importants qui furent comme les noyaux autour desquels se cristallisèrent les survivances de la légende de Gargantua. Il faut retrouver ces mots. S'ils étaient d'origine latine ou franque, ils ne seraient pas malaisés à découvrir et d'ailleurs ils n'auraient guère eu de raisons d'avoir été sujets à une série d'équivoques et de lapsus.

Il vient donc à l'esprit de songer au gaulois, et peut-être même à une langue pré-gauloise. Toute une série de rapprochements et de coïncidences remarquables nous ont mis sur le chemin des théonymes gaulois. Ainsi la légende de Gargantua nous fait remonter au Mars gaulois, tantôt Mars Mullo, tantôt Borvo ou Bolvinnus. Quant à *pal*, il remonte à une racine gauloise, ou pré-gauloise, désignant des cimes rocheuses ou des cavernes, ou les deux à la fois. C'est-à-dire, en définitive et pour nous, des rochers habités par des êtres surnaturels. La constatation de l'existence de ces syllabes-clés et du travestissement multiforme qu'elles représentent d'un thème peut-être fort ancien, mène à envisager une étude pour ainsi dire archéologique, sinon paléontologique, de la mythologie.

Chronologie et stratigraphie mythiques

Les thèmes mythiques que nous rencontrons sont sans doute la dernière version d'une tradition fort ancienne sur laquelle se sont déposées les interprétations de trois, quatre ou cinq cultures successives. Une autre discipline de la mythologie s'offre alors. Il faudrait isoler pour ainsi dire les couches d'époques différentes. S'il est vrai que certaines de nos légendes, attachées aux mégalithes, ont leurs antécédents lointains à l'époque même de ces mégalithes, c'est-à-dire l'époque néolithique, il est non moins certain que ces légendes ont subi des adaptations à chacune des grandes époques de la foi. Les Celtes ont dû ajouter leur marque à ces légendes, puis les Romains, puis les barbares, voire les Sarrasins, puis le christianisme. Et lorsqu'on nous raconte en Haute-Vienne que certains mégalithes ont été portés par saint Martin, on comprend bien que d'autres personnages mythiques depuis le dieu ou le héros néolithique ont dû jusqu'à saint Martin assurer le relais de cette étrange course de témoins.

Le problème est de rendre à chaque époque ce qu'elle a adjoint au thème initial, de déceler aussi ce dont elle a pu l'amputer et de retrouver sous ces sédimentations successives, et malgré les différentes érosions, le mythe primitif. Dans l'état actuel de nos recherches on ne peut qu'entrevoir cette discipline de la chronologie des mythes, mais on l'entrevoit assez nettement. Nous choisirons pour exemple le Mont-Saint-Michel. Peu de sites sont entourés de tant de légendes et de traditions.

La chronique gargantuine, au XVI[e] siècle, veut que Grantgousier et Galemelle, après leur long voyage, soient venus mourir, déposant en ces lieux, le géant au Mont-Saint-Michel et sa compagne à Tombelaine, la pierre qu'ils avaient emportée chacun sur leur tête depuis une montagne sacrée de l'Orient. Mais le chanoine Wace, né à Jersey, raconte, dans son Roman de Brut (XII[e] siècle), qu'au Mont-Saint-Michel vivait un géant venu d'Espagne. Ce géant avait enlevé une princesse, Hélène, la fille d'un roi d'Armorique. Le roi Arthur christianisé, au cours d'un combat nocturne au sommet du Mont, tuera et décapitera le géant à peau de serpent. Mais Hélène était morte et enterrée à Tombelaine.

Une troisième tradition, datée par Mabillon des débuts du X[e] siècle, raconte l'installation du culte de l'archange saint Michel sur le Mont. Elle relate non seulement des faits censés se dérouler vers 710, mais fait état de monuments mégalithiques évidemment beaucoup plus anciens. Pressé par l'archange saint Michel qui dut pour se faire obéir à la troisième sommation enfoncer son doigt dans le crâne de l'évêque, saint Aubert fit jeter du haut du Mont le plus gros mégalithe. Sur la pierre jetée au bas, Aubert fit édifier sa chapelle. Puis il creusa une grotte dans le Mont et fit jaillir une source.

Une quatrième tradition, plus ancienne, nous vient d'une vie de saint Maurille d'Angers, attribuée à Venance Fortunat (VIe siècle) et rédigée probablement au VIIe siècle. Elle fait allusion, dans la baie du Mont, en forêt de Scissay qui devait s'enfoncer dans la mer dans la première décade du VIIIe siècle, à un rocher du dieu Mars, et dans ce rocher, Venance Fortunat, dans la vie de saint Paterne, signalait l'existence d'une grotte où les païens se livraient à des festins.

Au delà de ces quatre traditions valables et datées, plus rien. Plus rien si ce n'est, tout près de nous, des dires folkloriques ou littéraires qui, pour être confus, doivent être toutefois notés.

Ainsi le Mont-Saint-Michel, Tombelaine et le Mont Dol, passent pour être des cailloux jetés là par Gargantua. Satan et l'Archange, dit-on, se sont disputé la possession du Mont, chacun prétendant y édifier le plus promptement une «merveille». Satan vaincu jette un menhir à Noyal-sous-Bazouges et est délogé successivement de Mortain (un fanum Martis) et du Mont Dol.

Vaincu, le diable est contraint d'aider à l'édification de l'abbaye. Il charge des blocs sur ses épaules et les maintient avec une sangle, mais la sangle casse et les menhirs, car se sont des menhirs, tombent entre Fougères et Pontorson. Du Mont Dol, après avoir vaincu Satan, saint Michel prit son élan pour le Mont et laissa son empreinte, «le Pied de saint Michel».

Schuré, qui oublie de donner ses sources et ne fait qu'une vague allusion à Pline, rapporte des traditions à vérifier.

Il prétend que le Mont était creusé d'une grotte sacrée où s'entassaient les dépouilles guerrières consacrées aux Dieux. Il affirme aussi que le Mont après avoir été consacré par les druides au culte de Bélénos gaulois, dieu du soleil et de la santé, le fut ensuite par les druidesses, à la déesse Lune. Les druidesses vivaient en solitaires dans Tombelaine; elles pouvaient calmer les tempêtes et prédire l'avenir. Elles étaient farouchement rebelles à l'amour, mais si l'une d'elles y succombait, elle prophétisait l'avenir à son vainqueur, puis se livrait à la mort.

Enfin l'étymologie des anciennes appellations, Tombe et Tombelaine, laisse supposer des tombes mythiques, tandis que le nom provisoire de Mont Gargan au XIV^e^ siècle marque l'influence du Mont Gargan d'Italie, prototype de celui de Bretagne.

Comment débrouiller cet écheveau de traditions? Ou plus exactement quelle stratigraphie pouvons-nous établir dans ce terrain?

La datation des plus solides de nos documents semble permettre déjà un échelonnement des niveaux. Mais il n'est pas certain que les dates de ces documents puissent être tenues pour celles des traditions relatées. S'en tenir aux dates de rédaction des légendes, ou même aux dates présumées de leur contenu, n'est pas une chronologie satisfaisante.

Même si le mythe de Gargantua est une résurgence favorisée par la tentative pieuse de rebaptiser le Mont Tombe en Mont Gargan, par vénération pour son analogue et prototype d'Apulie, il n'est pas possible que cette fable soit un implant artificiel des XIV^e^, XV^e^ ou XVI^e^ siècles. D'abord parce qu'elle ne se raconte pas au Mont-Saint-Ange italien. Ensuite parce qu'elle s'attache non pas au seul Mont-Saint-Michel, mais à dix ou vingt collines ou mégalithes de Bretagne, enfin parce qu'elle aurait dû disparaître par le même processus de rejet qui a fait éliminer l'appellation de Mont Gargan. Or, Gargantua hante encore aujourd'hui les rivages des Côtes-du-Nord.

Mais surtout un élément de ces traditions va nous permettre de rétablir l'ordre vraisemblable des couches mythiques. Je veux parler de la présence et du rôle du personnage féminin. On a remarqué, peut-être, qu'il a disparu de la légende chrétienne (nous verrons tout à l'heure dans quelle mesure). Dans l'épisode arthurien, la jeune fille est morte et Tombelaine est sa sépulture. C'est à cet état de Belle enterrée que le géant l'a réduite.

Dans la tradition prétendue druidique, la druidesse de Tombelaine, servante d'un culte lunaire et nocturne, meurt aussi après l'amour. Et si nous envisageons la tradition gargantuine, nous voyons le couple des géants arriver au Mont Tombe et à Tombelaine pour mourir également, la pierre de leur tête marquant en somme l'emplacement de leur disparition humaine.

Examinons maintenant le sort du Géant. Dans la version gargantuine, il meurt en même temps que sa compagne et le Mont est sa Tombe. Dans la version druidique, il n'est pas fait mention du géant. Tout au plus conçoit-on que le Mont Tombe a pu être le lieu d'un culte bélénique ou martien, ce qui n'implique pas nécessairement la présence ni la défaite d'un géant. Toutefois on n'oubliera pas que l'Apollon grec est vainqueur du dragon Python et que certaines traditions montraient le Mars latin luttant contre les géants ou

Anguipèdes. La version arthurienne nous fait assister à la défaite du géant par le héros royal. La version chrétienne souligne la lutte entre saint Michel et Satan, tantôt dragon, tantôt géant... Et la compagne féminine? La Dame enterrée? Nous la retrouvons en fait au Mont-Saint-Michel chrétien. Sous le parvis de l'église supérieure, une crypte datant du Xe siècle était dédiée à Notre-Dame sous terre et abrita jusqu'au XVII^{e} siècle une Vierge Noire; c'est là que se faisaient enterrer les moines depuis l'origine du monastère.

Désormais la chronologie s'éclaire et la stratigraphie se rétablit. Au début le Mont est le lieu mythique où un couple divin est la raison d'être des mégalithes. Ces menhirs ou dolmens disparus étaient leur œuvre et leur tombe, et ce couple fabuleux semble être mort de la mort naturelle des dieux, parce que c'était là le bout du monde, le bout de leur route divine. Il ne semble pas qu'il y ait dans ce mythe primitif ni rivalité, ni lutte.

L'ère gauloise fait paraître un personnage nouveau: le jeune dieu conquérant et céleste, Mars Apollon, dieu de vie. Il ravit la druidesse à son célibat voué sans doute à un dieu de la nuit et de la mort; et ce dieu de la mort reprend tout aussitôt ses droits sur l'infidèle.

La version arthurienne ne fait que souligner encore le drame de la rivalité: en vain Arthur veut-il libérer Hélène de la tyrannie du géant; il ne trouve qu'une tombe où la jeune fille a précédé le géant.

La version légendaire chrétienne a omis, sans doute volontairement, l'enjeu de la lutte entre l'archange céleste et le porteur de mégalithes, mais elle n'a pu supprimer la tradition rituelle de l'enterrement près de Notre-Dame sous terre.

Ainsi trois vagues civilisatrices importantes ont tour à tour déferlé sur le Mont-Saint-Michel. D'abord la mythologie des mégalithes qui ne connaît que la mort du dieu se couchant dans la tombe près des eaux, avec sa compagne. Puis vient la mythologie celtique: elle ajoute un acteur au drame et le transforme. La Dame devient l'illusoire enjeu d'un duel: le vieux géant meurt victime de l'amour conquérant du jeune héros. Enfin parut le christianisme; par chasteté il relégua le motif païen de la lutte contre le porteur de mégalithes et ne conserva plus que l'esquisse grandiose de la victoire de l'archange céleste sur le Satan refoulé dans la terre pierreuse.

Ainsi espérons-nous établir une stratigraphie et une chronologie des mythes de nos provinces. Si nous découvrons et établissons des fossiles directeurs et dateurs, si nous décelons les cas de confusionnisme, de syncrétisme et de contamination, il se dégagera dans le même temps une philosophie de l'évolution mythologique en France.

S'il faut attendre longtemps avant de pouvoir envisager une genèse des mythes, aussi lointaine sans doute et difficile à concevoir que l'origine du langage, en revanche, il nous sera possible d'ajouter à l'anthropologie deux chapitres : celui de l'histoire de la mythologie et celui des lois de l'évolution de l'esprit mythologique.

Mythologie française et humanisme

Mais ces recherches méritent en outre de ne pas demeurer la spécialité d'un petit nombre d'érudits. Il ne s'agit pas là de spéculation hors de l'actualité, encore que légitime et du plus haut intérêt, comme l'étude des flexions verbales dans un dialecte finnois du haut Moyen Age, ou l'analyse des mutations dans un sous-groupe d'oursins fossiles d'un niveau de l'ère tertiaire.

Nous sommes directement intéressés dans les études de mythologie française, à plusieurs égards. Sans prôner un fétichisme de l'antique, il est clair que l'homme complet ne peut se contenter de l'orientation vers l'avenir, dans une ignorance arrêtée du passé. Et pourtant c'est le point de non-retour où la société française se trouve dans le domaine des traditions et des légendes. Le curé, l'instituteur, le maire ne savent plus rien de leur village, ni de leur canton. Ils ne font plus que bâtir pour l'avenir ou tenter de rattraper le front déferlant du progrès. On détruit des pierres, on arrache des arbres, on renie des coutumes dont on ne sait plus rien. Les grands-pères et les grands-mères n'ont plus voix au chapitre depuis que la télévision est devenue le bavard impénitent et tendancieux qui trône à la table de famille.

La loi de la division du travail veut que des spécialistes assument un savoir et des fonctions qui incombaient autrefois à tous. De même que puériculture et diététique dont les mères enseignaient jadis à leurs filles les éléments sont devenues dans le même temps ignorance de tous et science de quelques-uns, de même la tradition légendaire en cessant d'être le thème des causeries entre grand-mère et petits-enfants, devient l'héritage confié à des conservateurs spécialisés que nous voulons être.

Mais pour que les hommes ne perdent pas la nourriture intellectuelle de cet héritage oublié, il convient que nous tenions le musée du légendaire national; il convient que nous y invitions le public qui ne tarderait guère à pâtir douloureusement de ce vide mythique de son imagination. Il faut maintenir la liaison avec le passé, avec les rêves et les croyances de nos ancêtres.

Notre discipline permet cette liaison, ce dialogue. En effet, il existe sans doute des recueils de contes, de légendes, de vies miraculeuses des saints de nos campagnes. Il existe des guides archéologiques, folkloriques ou touristiques. Mais entre les dires qu'ils collectionnent et notre créance, le courant ne passe plus. Nous prenons notre parti du mystère et demeurons apathiques.

Cette attitude est-elle digne d'hommes? Accepterons-nous que les légendes ne veuillent plus rien dire? Accepterons-nous de connaître par le menu, avec une précision scientifique quasi-microscopique les 143 variantes du conte de «Jehan le Sot», ou les 36 variantes du conte de «Persinette», tout en ne comprenant pas ce que ces contes veulent dire? Si la science des légendes devait s'arrêter là, elle serait l'exemple de la plus absolue stupidité et priverait l'homme de ses besoins spirituels spécifiques: comprendre et communier.

Notre recherche mythologique après les collections et les répertoires méticuleux et rigoureux, et par eux, veut établir le dialogue entre les fables que nous ont léguées nos ancêtres et nous. Elle veut rendre aux légendes leur sens et en faire notre bien et la richesse éclairée de notre savoir et de notre imagination. Elle veut nous rendre plus humains en nous restituant le sens des formes antiques de l'affabulation.

Conserver les légendes, entrer dans leur mystère, voilà qui enrichira la substance humaine. Mais le gain est plus grand encore si nous voulons bien considérer les rapports de la mythologie avec l'archéologie, le folklore et la géographie.

Nos confrères appliqués à faire de la micro-géographie, les archéologues qui reconstituent les conditions matérielles de l'existence des néolithiques, les folkloristes qui épinglent les objets, les coutumes, les relations populaires, tous ces érudits remodèlent peu à peu le cadre de l'existence des hommes d'autrefois et meublent cette espèce d'étrange musée de silence et d'absence; tout semble y avoir été abandonné à l'instant par la vie. Au musée Arlaten, à Arles, la Tarasque grimace un rire empoussiéré et qui n'a plus de sens. Dans la cour de l'ancienne Trésorerie provisoire de Beauvais gît non loin de la statue de Jean Racine, un polissoir qui n'a plus de légende, et dans les vitrines du musée d'Abbeville, de magnifiques haches polies sont muettes et vaines comme le moulage de la main de Victor Hugo au numéro 6 de la place Royale à Paris.

Jusqu'ici les savants ont regroupé l'équipement de l'homme de jadis, mais ils ont laissé s'échapper la pensée dont ces objets furent les instruments, les témoins et même les partenaires. Grâce à la mythologie, nous entrevoyons que le grand cadavre de carton de la Tarasque n'est pas un simple jouet de carnaval, il figure jusqu'à nous le dragon primitif tantôt allié, tantôt fatal aux hommes, tantôt vénéré, tantôt détruit. Le polissoir n'est sans doute pas une vulgaire borne à affûter les haches, mais un billot sacré où se renouvelait la fécondité du clan, et la hache polie pourrait bien être l'image de la fertilité mâle, la graine de l'humanité et le réceptacle de toute vigueur, garant de survie et d'immortalité sans doute. La poursuite de nos recherches permettra d'amender ou de confirmer ces hypothèses. Quoi qu'il en advienne, elle va restituer à ces objets les vocations dont les hommes les avaient chargés et nous allons retrouver la sève des croyances qui en faisaient des êtres.

De la même façon vont s'animer les paysages et les sites devenus indifférents. Nous allons découvrir qu'ils ont eu leur rôle dans les drames sacrés qu'imaginèrent les hommes. Quand nous verrons au soleil couchant d'été l'ombre du promontoire du Mont Mille s'allonger dans la vallée du Thérain jusqu'à Miauroy, nous comprendrons peut-être mieux pourquoi on dit que saint Lucien décapité sur la colline descendit dans la vallée et traversa le gué de malheur en portant sa tête sanglante comme un soleil rougeoyant dans ses mains.

La mythologie en restituant aux choses du passé leur dimension idéologique va peupler de rêves domestiqués l'imagination de l'homme moderne que desséchait le scientisme de l'objet devenu presque minéralogique.

Enfin, puisque nous énumérons les profits de la recherche en Mythologie française, il faut esquisser aussi toutes les virtualités de révélations sur la pensée mythique, méta ou paralogique.

Certes, des psychologues, des psychanalistes, des sociologues se sont déjà penchés sur le problème. Mais le paradoxe est en ce qui les concerne, qu'il leur faut chercher leurs exemples chez les conteurs de l'Arabie Saoudite, ou les Naquamas d'Afrique australe voire les Toungouses de la Taïga mandchoue. Je veux bien que l'homme soit partout l'homme et que par voie de conséquence peut-être on trouve des mégalithes de l'Irlande à la Corée, et des outils de pierre taillée de la Sibérie à la Terre de Feu. Néanmoins les spécialistes ne s'y trompent pas et ne confondront pas une pointe de Sandia du Nouveau Mexique avec une pointe de l'Azilien périgourdin, bien qu'il s'agisse d'un niveau archéologique équivalent et d'une facture de l'outillage très voisine.

Dans cet ordre d'idées, on peut même se demander s'il est légitime d'étudier les processus de la pensée paralogique dans sa généralité, à partir des cas exceptionnels des confins de l'humanité, et si cette mentalité mythique abâtardie peut nous être de quelque enseignement.

Il est vraisemblable que le plus inconsciemment du monde nous continuons à utiliser sinon des thèmes mythiques hérités de nos ancêtres, du moins des processus mythiques, des démarches affabulantes. Ce n'est point par l'analyse des modes d'imagination des Toungouses que nous pouvons en rendre exactement compte. Si nous souhaitons sur ce point mieux nous connaître, c'est à nos anciens qu'il nous faut poser des questions. C'est dans la structure des traditions venues d'eux qu'il faut mener l'analyse, étudiant les modes du raisonnement, les incidences affectives ou émotionnelles, les obsessions, les attitudes sociales, le sens du sacré et de l'Au-delà.

On comprend que des nations jeunes qui n'ont pas de mythologie propre, se lancent dans des synthèses hâtives et prématurées de la mythologie uni-

verselle. Mais ils tombent dans un faux humanisme, puisqu'il n'est à l'échelle d'aucun homme véritable. L'universalisme systématique nous est aussi indifférent et sans doute nuisible que le particularisme étroit.

Quand un homme de chez nous veut se comprendre, il lui faut d'abord mener la fouille verticalement sous le foyer de ses pères; il y trouvera les 8 ou 10 niveaux de culture dont il procède. Et ce n'est que lorsque cet inventaire aura été fait qu'on pourra légitimement demander à ses voisins proches puis lointains une confrontation des inventaires respectifs.

Nous en sommes en France en matière de mythologie, à l'heure où l'on remue les cendres et l'argile séchée au-dessous de l'âtre des aïeux, et nous nous apercevons que de cette poussière brûlée montent des allusions à nos plus secrètes rêveries. La mythologie des régions de langue française nous offre l'occasion d'une introspection renouvelée. Là encore, elle offre une dimension nouvelle à notre connaissance de l'homme, c'est-à-dire à notre connaissance du néolithique ouest-européen, du celte, du gallo-romain, du chrétien français qui, quoi qu'on en ignore, se survivent en nous-mêmes, tant il est vrai que 6 ou 7 millénaires ne sont qu'un instant dans l'évolution de l'humanité.

Conclusion

En conclusion, nul ne peut contester la légitimité de nos recherches. Elles se localisent dans un domaine accidentellement parcouru jusqu'ici par les historiens de la religion, les archéologues, les folkloristes, les hagiographes, les critiques littéraires, les conteurs et les guides touristiques.

La mythologie des pays de langue française est une recherche originale, une discipline spécifique. Nous ne plagions personne, nous ne frustrons personne. La preuve la meilleure en est qu'en ce domaine tout est à faire; nous avons beau feuilleter les index des ouvrages les plus riches et les plus savants, nous n'avons encore trouvé nulle part notre tâche de collation des faits accomplie.

Les positions que nous sommes amenés à prendre, les conclusions où nous sommes conduits sont inédites (d'aucuns diront insolites).

Nos moyens et nos méthodes sont, les uns classiques, les autres nouveaux. Et tout le long de notre chemin, il nous arrive de poser et d'éclairer des problèmes que les disciplines sœurs avaient mal résolus ou laissés pendants.

Ces conjonctures sont la preuve que la Mythologie française est une pierre maîtresse qui manquait à l'édifice de l'anthropologie.

Mythologie et folklore

L'histoire des rapports entre la mythologie et le folklore est presque celle d'une passion où les deux partenaires font tantôt tellement bon ménage qu'ils se perdent l'un dans l'autre, tantôt s'accordent si mal qu'ils se déchirent et divorcent avec acrimonie. En fait, il suffit de bien définir les objectifs et les méthodes de l'une et de l'autre pour que les rapports se clarifient et deviennent vivables.

On pourrait dès maintenant résumer l'essentiel du problème et de sa solution en disant : la mythologie et le folklore sont chacun de leur côté des ensembles, mais une partie de chacun de ces deux ensembles est commune à tous deux, de là des confusions, des malentendus et des contestations.

Nous esquisserons d'abord à grands traits l'histoire des rapports entre mythologie et folklore. Puis nous tenterons une définition de chacune de ces deux disciplines. Enfin nous illustrerons ces réflexions par l'analyse d'un cas précis où doivent être définis les champs d'action respectifs du folklore d'une part, de la mythologie d'autre part.

Le mot «folklore», on le sait, est un mot créé aux environs de 1875 par des chercheurs anglais. Il signifie «science du peuple» au double sens de 1° le ou les savoirs du peuple et 2° l'étude raisonnée des savoirs du peuple. On pourrait souligner la première équivoque de ce mot-programme en disant : c'est la science d'une ou de plusieurs sciences.

Montrons tout de suite les différents problèmes soulevés par ce programme. Il faut d'abord s'entendre sur le contenu du mot peuple; qui englobe-t-on sous ce vocable? Les habitants de quelle superficie géographique? Où sont les frontières d'un peuple, ou les frontières du savoir d'un peuple? On s'aperçoit vite que les aires culturelles populaires ne correspondent à aucune limite administrative, ni politique. On découvre aussi que l'aire culturelle correspondant, par exemple, dans telle région au travail de la vannerie est totalement différente de celle de la pratique des herbes de la Saint-Jean dans la même région. Donc les aires des savoirs non seulement ne peuvent être définies par des frontières cantonales ou départementales mais encore, selon l'objet du savoir, elles se chevauchent, interfèrent et se contrarient les unes les autres.

En outre, on ne sait bien comment définir le peuple : est-ce le monde agricole, le monde ouvrier, le monde rural ou le monde suburbain ou urbain? En outre dans le monde rural, distinguera-t-on des classes sociales : manouvriers, propriétaires, artisans, fonctionnaires et savants : curés, instituteurs, juges de paix, etc. Ces derniers font-ils partie du peuple?

Cette notion de savoir populaire contient un autre problème. S'agit-il du savoir de tous ou du savoir de quelques-uns? Chaque corps de métier a son savoir; en outre d'autres savoirs – par exemple, ne pas tourner la tranche de la miche de pain vers la porte – sont communs à toute la population du village ou d'une région. Poussant plus loin cette distinction, on en vient à se demander si le savoir populaire est né d'une sorte de production spontanée collective, ou au contraire de l'induction et de l'enseignement d'un individu particulièrement doué et persuasif.

Par ailleurs, quand on se met à l'écoute des savoirs populaires, on est vite comme submergé par la quantité et la diversité de ce savoir. On est amené à établir de grandes catégories.

> Il peut s'agir du savoir en matière de grands événements de la vie commune ou individuelle et des rapports de l'homme avec son univers. En termes savants on parlerait de métaphysique, cela recouvre les croyances à caractère religieux et les traditions dans le domaine de l'imaginaire. Bref il s'agit de la place de l'homme et des groupes humains dans le cosmos.
>
> Il peut s'agir des activités ludiques et esthétiques; décoration des objets, de la maison, du costume, les chants, les danses, la musique, les jeux.
>
> Il peut s'agir enfin des techniques; savoirs et savoir-faire des cultivateurs, des éleveurs, des artisans, des ménagères, voire des guérisseurs et des sorciers.

Enfin en quoi consiste la connaissance, la science de tous ces savoirs? D'une part, évidemment, il faut les découvrir, les décrire sans apporter ni méprise ni falsification dans cette description, et ensuite il faut en faire la somme : c'est-à-dire l'inventaire, le catalogue, la classification, établir des répertoires, des dictionnaires, des atlas.

Mais il n'y a pas de vraie science sans tentative d'explication. L'explication est un effort pour ramener le diffus, le divers, le multiple à la simplicité et à l'unicité. Or, cette explication peut aller du bizarre, du fantaisiste, de l'incohérent au rationnel et au logique. Par exemple dire que le conte du «Petit Chaperon Rouge» a été inventé pour dissuader les petites filles d'aller se promener seules dans les bois, ou dire que le conte de «Barbe Bleue» est la traduction des craintes et des rancœurs du menu peuple à l'encontre des seigneurs violents

et cruels, sont des explications rationnelles. Mais d'autres ont voulu expliquer les croyances et savoir-faire populaires par le fait d'un long héritage dont la filière va se perdre dans la nuit des temps. Ainsi un folkloriste de la fin du XIX^{e} siècle expliquait qu'une importance particulière était donnée aux plats à base d'oie dans les repas des fêtes patronales en France, en souvenir des oies du Capitole qui avaient empêché les Gaulois de s'emparer de la citadelle; par représailles rituelles contre ces ennemis historiques, les descendants de la race gauloise tuaient et mangeaient de l'oie de façon rituelle.

Ainsi posés quelques-uns des différents problèmes que soulève la notion de folklore, nous allons mieux comprendre le caractère presque conflictuel des tendances successives des folkloristes du milieu du XIX^{e} siècle à nos jours.

Au début, c'est-à-dire même avant que soit inventé le mot folklore, dans le premier quart du XIX^{e} siècle, en particulier en France, l'étude des mœurs et des croyances populaires était tyranniquement polarisé par la préoccupation d'un éclairage historique.

Même à la fin du XVII^{e} siècle et en plein XVIII^{e} siècle, sous l'influence du catholicisme militant et triomphant et aussi de la culture classique, c'est-à-dire gréco-latine, chaque fois qu'un auteur abordait la question des étrangetés du comportement et des croyances populaires, il les taxait de superstitions, c'est-à-dire de survivances du paganisme : le paganisme gréco-romain, pour la bonne raison qu'on n'en connaissait guère d'autres.

Avec le romantisme et en particulier ce qu'on a appelé au début du XIX^{e} siècle l'Académie celtique, on se prit de passion pour la référence à nos ancêtres les Gaulois. Des auteurs se lancèrent dans l'étude des mœurs et des coutumes françaises avec la recherche de leurs caractères, donc de leur origine, gauloise ou celtique. Quant au matériel objet de ces études il fut orienté de façon presque exclusive vers ce qu'on appela la littérature populaire, c'est-à-dire les contes, les légendes, les dictons, les blasons et les chansons populaires.

En même temps, les Anglais, les Suédois, les Finlandais et les Allemands adoptaient la démarche semblable qu'on a appelée depuis romantique.

Par exemple, un folkloriste anglais, Andrew Lang (Van Gennep, *Manuel de Folklore*) écrivait en 1884 : «Le folklore recueille et compare [...] les superstitions et les histoires qui survivent, les idées qui vivent dans notre temps mais ne sont pas de notre temps. A proprement parler le folklore ne s'intéresse qu'aux légendes, coutumes et croyances du peuple [...].»

Un peu plus tard, le folkloriste suédois, Von Sydow disait : «La seule spécialité qui pourrait porter le nom de folklore serait l'étude nationale et comparée de la littérature populaire; c'est-à-dire les contes, légendes, proverbes et dictons,

formulettes et textes de chansons.» Et comme certains folkloristes commençaient à dire timidement que les coutumes du travail et les rituels de la vie individuelle et de la petite histoire des groupes sociaux pouvaient peut-être relever du folklore, le même Von Sydow affirmait : «Un même homme ne peut pas posséder à la fois toutes les qualités nécessaires à l'étude des formes, couleurs, matières d'une part, et de l'autre à celle des idées, sentiments, bref de toutes les manifestations psychiques.»

Cependant, en France, à la fin du XIX^{e} siècle, on commençait à se rendre compte de l'insuffisance des définitions et des programmes du folklore proprement littéraire et religieux, et on lui adjoignait l'étude des objets, des techniques et des arts populaires.

En témoignage de cette tendance, Van Gennep rappelle la nature et le contenu de certaines parties d'une Exposition de 1878 dont les collections heureusement conservées ont été le fond du Musée de l'Ethnographie et du Musée des Traditions populaires au Palais du Trocadéro, ou Palais de Chaillot. Ce même fond se retrouve maintenant au Musée des Arts et Traditions Populaires. Ces collections renferment des objets relatifs aux peuples européens et témoignent de leurs jeux et de leurs croyances.

Aujourd'hui, presque tous les musées régionaux, bourguignons, savoyards, provençaux, picards ou normands, présentent des intérieurs locaux et l'outillage local avec quelques vitrines réservées au culte des saints, aux coutumes calendaires, aux superstitions et à la sorcellerie.

Poussant cet intérêt porté à l'objet en tant que témoignage du savoir-faire des populations des campagnes et des bourgs, il fut de bon ton durant plusieurs décennies d'afficher du mépris pour tout ce qui pouvait prêter à l'étude des attitudes mentales des fabricants et des utilisateurs des objets. Le folklore devint la description objective, froide, matérielle et mathématique des objets : étude des matériaux, du poids, des dimensions, puis étude photographique des gestes du fabricant et de l'usager.

On poussa cette lecture objective si loin qu'on réalisa par exemple des films sur les pardons bretons où l'on s'appliquera à photographier, par séries isolées, les sites, les stations, les objets cultuels, les costumes, les gestes des participants et des officiants en prenant bien garde de ne rien enregistrer qui concrétisât la ferveur, la foi, les manifestations des sentiments collectifs et tout ce qui en réalité animait ce qu'on peut appeler ce concours du peuple; comme si les participants et les officiants n'étaient que des robots sans âme ni sentiments, comme si un pardon ne supposait pas au préalable un comportement hérité des anciens, c'est-à-dire pieusement reçu d'un père ou d'une mère aujourd'hui défunts et dont la fille ou le fils veulent assumer la

survivance, la reproduction, l'accomplissement traditionnel, au sens propre du mot, et par ailleurs une croyance étroitement intégrée à la communauté et à son environnement; le pardon est un scénario mystique inscrit dans le paysage et qui lui donne sa quatrième dimension, celle du sacré, dimension sans laquelle l'humain ne serait que vulgarité, banalité et bestialité.

Il semble que ce soit au cours des années 1970-1980 qu'on soit allé le plus loin dans la déshumanisation du folklore. Dans le même temps d'ailleurs, on considérait avec une sorte de mépris glacial et sans appel les chercheurs, pour la plupart amateurs, qui s'adonnaient encore à l'étude des croyances, des contes et des traditions de la «légende dorée» des campagnes.

Pour ces curieux qui s'enlisaient dans l'intérêt porté aux derniers témoignages des préoccupations plus ou moins imaginaires de nos anciens, le salut est venu des historiens. Curieusement, au moment où les folkloristes tournaient le dos à ce qu'on pourrait appeler l'accompagnement mental du matériel folklorique, les historiens, autrefois attentifs aux seuls événements, s'orientèrent vers l'histoire des mentalités, ce qui les conduisit rapidement à s'intéresser aux attitudes mentales, au contenu culturel des actes et des événements, aux schémas idéologiques, souvent religieux et mythique, qui dictaient non seulement les démarches concrètes des hommes qui faisaient les événements, mais même qui programmaient les modèles de saisie et de présentation des événements par l'historien lui-même.

De sorte que voici quelque temps le mythologue était plus proche de l'historien que du folkloriste. Il semble qu'aujourd'hui les distances entre le mythologue et le folkloriste soient moins infranchissables et je n'en veux pour témoignage que l'intérêt cordial et coopératif manifesté aux chercheurs de mythologie française par des folkloristes aussi authentiques que feu Pierre Gontard en Provence et feu Germaine Maillet en Champagne.

Mais sans doute pour délimiter le domaine des uns et des autres aurait-il fallu que je précise de nouveau ce qu'est la mythologie et en particulier la mythologie des régions de langue française.

Etymologiquement la mythologie est un «discours sur les fables», puis peu à peu l'élément -logie dans les composés français savants veut dire «discours raisonné, science»; la mythologie est donc la science des fables. Le sens s'est encore précisé dans la mesure où le mot mythe, au lieu de désigner vaguement toutes sortes de fables, comme les fables de La Fontaine par exemple, s'est spécialisé au sens de récits racontant les épisodes de la vie des dieux et des êtres surnaturels et particulièrement les récits de leur intervention dans la vie des humains.

Enfin le mot mythologie a désigné le corpus, l'ensemble des fables sacrées d'une civilisation, d'une culture et de sa littérature. Par exemple on cite la mythologie grecque, la mythologie germanique et même la mythologie des populations amérindiennes ou océaniennes.

Ce qui caractérise ces ensembles de fables c'est qu'elles forment aisément un tout assez cohérent, comme un vaste roman animé par des êtres surnaturels définis qui ont pour ainsi dire chacun leur identité familiale et sociale et une biographie. Parfois même, comme chez les Grecs, ils ont un univers à eux où ils demeurent avec constance, l'Olympe; même s'ils quittent ce séjour divin pour intervenir chez les hommes. Enfin l'ensemble de ces histoires forme une catégorie de la littérature nationale; on peut citer pour chaque culture trois ou quatre poètes qui sont comme les chantres officiels de cette histoire des dieux.

Notons en outre que cette littérature est de toute évidence l'œuvre de poètes très individualisés et savants : savants dans la connaissance de toutes ces traditions et savants dans l'art délicat et très élaboré de la poésie. Composer les milliers de vers rigoureux et savants de poèmes antiques n'est pas le produit de la création spontanée des bergers ou des tailleurs de pierre. La première conclusion à laquelle nous aboutissons est que la mythologie au sens classique du mot n'est pas du domaine du folklore.

La seconde conclusion est aussi que la France n'a pas d'œuvre mythologique du genre de *L'Iliade* d'Homère ou de *La Théogonie* (*Genèse et Généalogie des Dieux*) du poète Hésiode. Autant dire que les Français n'ont pas de mythologie. Autant dire aussi que s'il existait une mythologie française, elle n'aurait rien à voir avec le folklore.

Mais les choses ne sont pas aussi simples que le veut le raisonnement logique. Nous avons vu en effet que les premiers folkloristes français recueillaient les superstitions, les traditions, les croyances, les contes et les légendes des populations des campagnes. Pour peu qu'on jette un regard dans ces recueils, on y voit intervenir des fées, des lutins, des géants, des ogres, des animaux fabuleux, bref des êtres surnaturels. Certes, au premier regard les actions de ces êtres fabuleux sont variées, incohérentes, parfois contradictoires. Puis si l'on étend sa documentation on voit bientôt s'ébaucher des personnages types et s'esquisser des thèmes légendaires spécifiques. Si l'on a la curiosité de consulter d'autres récits littéraires ou oraux en marge des contes et légendes populaires, comme les vies et miracles de saints, en particulier les épisodes qui se disent dans la tradition des campagnes, mais aussi les traditions pour ainsi dire officielles comme celles que rapporte La légende dorée de Jacques de Voragine, si l'on lit ou relit les Chansons de geste du Moyen Age et les romans du cycle d'Arthur on découvre que ces personnages

types et ces thèmes spécifiques se retrouvent dans cette littérature sacrée ou savante, même si certains aménagements de circonstance ont d'abord dissimulé les analogies. Par exemple un personnage de la *Première Continuation de Perceval*, Eliaurès, se fait décapiter puis saisit sa tête dans ses mains et s'achemine jusque dans son refuge aquatique, tout comme à travers la France trente ou quarante saints martyrs dits céphalophores ramassent leur tête coupée et s'acheminent durant une lieue, au-delà d'une rivière, vers l'endroit qu'ils ont choisi pour leur sépulture. Par exemple encore, si certaines saintes comme sainte Néomaye en Anjou, ont obtenu, pour dissuader des prétendants trop pressants, qu'une de leurs jambes devînt une patte d'oie, de la même façon en plusieurs régions de France, en Ariège ou dans le Jura, des fées ont momentanément ou constamment une patte d'oie.

Ainsi apparaît l'existence certaine d'un fond mythologique sans doute aujourd'hui morcelé, dispersé, fort altéré dans ses vestiges, mais qu'une étude méthodique dans le domaine des traditions populaires, dans celui de la littérature sacrée et dans l'ensemble de la littérature savante du Moyen Age, permet de recenser et de reconstituer.

Dès lors voit-on se préciser le champ propre aux études folkloriques et celui des recherches mythologiques.

La mythologie étudie les traditions et croyances légendaires de terre et de langue françaises. Le folkloriste étudie tous les faits d'activité et d'expression propres aux classes populaires et qui sont l'héritage fonctionnel des générations précédentes. De là résulte que d'un côté les données de la littérature savante ou religieuse qui traitent de légendes ne sont pas du domaine du folkloriste, tandis que le recensement et l'analyse des habitudes techniques et de la plupart des règles artistiques et ludiques des populations traditionalistes ne sont pas du ressort du mythologue. Un domaine est commun aux deux chercheurs : celui des contes et légendes en rapport avec le surnaturel, de tradition orale dans les milieux populaires et plus particulièrement campagnards. Encore voit-on que le mythologue et le folkloriste ne considèrent pas ces données du même regard.

L'exemple d'un fait particulier montrera mieux cette différence de perception. Je veux parler de ce qu'on appelle «Le tir à l'oie».

Dans son *Manuel de Folklore Français Contemporain* (livre VI, p. 2811), Van Gennep écrit : «Le tir à l'oie est connu partout en France et s'est même maintenu jusqu'à nos jours dans un assez grand nombre de localités, soit lors des fêtes patronales, soit à d'autres occasions : cycle de Carnaval ou celui de Pâques, mais qui est exceptionnellement situé dans la zone Champenoise après les vêpres de la Toussaint.»

Le déroulement général de ce jeu, avec des variantes ici ou là, est le suivant : une oie est attachée soit à un piquet au sol, soit pendue en l'air au bout d'une corde. Autrefois l'oie était vivante, maintenant le plus souvent on la tue avant le jeu. Les jeunes gens du village sont réunis et se livrent au concours suivant. Après qu'on leur a bandé les yeux et que, situés à quinze ou vingt mètres de l'oie, on les a munis d'un sabre, on les laisse aller, chacun à leur tour vers l'oie pendue à laquelle ils doivent couper le cou d'un seul coup de sabre. Le vainqueur de ce jeu hasardeux et brutal a droit de participer gratuitement au banquet du soir. Parfois même, en Champagne, il conquiert aussi le titre pour un an de Roi de la Jeunesse. Ayant étudié toutes les variations possibles de ce jeu, variations d'ailleurs minimes, Van Gennep conclut (pp. 2836-7) : «Cet abattage de l'oie ne présente aucun caractère sacré, mais est un jeu d'adresse, cynégétique et même plus ou moins militaire, qui peut être très ancien, ou n'avoir été répandu qu'au Moyen Age.»

Par ailleurs, constatant que dans les exemples recueillis, au moins une fois sur deux ce jeu de tir à l'oie à lieu à la Saint-Martin ou à la Toussaint, Van Gennep n'en affirme pas moins que la situation calendaire n'a pas d'importance et qu'en général ce jeu est un épisode de la fête patronale. Van Gennep avait pourtant un bon moyen d'apporter un début de preuve à cette affirmation : vérifier si les villages où le tir à l'oie se passait à la Saint-Martin, étaient effectivement sous le patronage de saint Martin. J'ai fait cette vérification pour les six villages de la Marne ou des Ardennes où le tir à l'oie se fait à la Saint-Martin; or aucun de ces villages n'a saint Martin pour patron.

Ce n'est donc pas l'attraction de la fête patronale qui fait dans ces dix villages se dérouler le tir à l'oie lors de la Saint-Martin. (Les villages en question sont dans la Marne : Marson, Pontfaverger, Faux-Fresnay et Vertus; dans les Ardennes : Attigny et Saint-Etienne à Arnes).

Il convient plutôt de se demander si le tir à l'oie ne serait pas le fait d'une particularité calendaire attachée à la Saint-Martin ou à la Toussaint.

Quand le mythologue examine ce jeu du tir à l'oie, il ne peut s'empêcher de songer à des traditions légendaires françaises et celtiques qui éclairent tout autrement le fait. Ainsi une légende bretonne conte comment un jeune gars, apercevant une oie sur le bief d'un moulin, lui tire un coup de fusil; l'oie blessée se change tout aussitôt en belle princesse, accepte les hommages du jeune homme et le rend heureux plusieurs années. Dans le conte populaire souvent intitulé «La Belle Eulalie», un garçon parti à l'aventure vers la magique Montagne Noire, ou Verte, voit au bord d'un étang trois beaux oiseaux s'abattre sur la berge, dépouiller leurs robes de plumes et se baigner sous les traits de belles jeunes filles. Le garçon dérobe à l'une d'elles sa robe d'oiseau et ne lui rend que contre un baiser. De ce baiser naît un amour entre les

deux jeunes gens. La demoiselle était la fille du diable de la Montagne Noire et elle aide le jeune homme à accomplir en cette montagne de merveilleux exploits. Il finira par épouser la Belle Eulalie.

Enfin si nous sollicitons les textes légendaires du Moyen Age irlandais, où se sont conservés les récits mythiques de nos ancêtres les Celtes, nous lisons l'aventure arrivée un jour au héros Cuchulainn. Sur un lac, devant lui, s'abattent deux beaux cygnes. Le héros veut s'en emparer, il blesse l'un d'eux de sa javeline. Aussitôt les cygnes deviennent deux belles jeunes femmes. L'une d'elles est l'épouse délaissée du roi de l'Au-delà et elle persuade aisément le héros de la suivre dans cet Au-delà où il va mener quelques combats glorieux et surtout vivre toute une année en la merveilleuse compagnie de la princesse. Précisons que la venue des deux cygnes sur le lac se fit à Samain : la fête de l'année située au premier novembre, époque où les passages entre l'Au-delà et le monde des mortels sont ouverts.

Ai-je besoin d'aller plus loin? Est-il invraisemblable que le jeu rituel du tir à l'oie soit de nos jours, en terre de langue française le souvenir d'un épisode de la mythologie celtique?

Faut-il encore souligner en ce cas les différences d'attitude et de raisonnement entre folkloristes et mythologues? Faut-il répéter qu'ils travaillent, avec une optique différente sur un domaine commun et que leur coopération permet souvent une étude plus complète et plus exhaustive des problèmes rencontrés?

En conséquence il semble opportun que le folkloriste et le mythologue travaillent la main dans la main et que les amateurs, soit de folklore, soit de mythologie, s'informent des travaux accomplis dans les deux spécialités.

Aspects celtiques du personnage de saint Denis

Mon propos est de montrer que des éléments essentiels de *La légende dorée* et du culte de saint Denis appartiennent au fond mythique et religieux celtique et gaulois. Certes, ce projet n'a rien dans son principe de très original mais, mis en œuvre à propos du personnage de saint Denis, il contribue à apporter une pierre supplémentaire à l'édifice déjà important de la mythologie des régions de langue française, puisque saint Denis est justement spécifiquement français.

Nous développerons notre proposition sur deux tableaux : 1°) celui de la céphalophorie, 2°) celui du rôle du cerf dans la tradition dionysienne. En dernière démarche, nous montrerons le lien qui unit ces deux traits essentiels : décapitation et portement de tête, d'une part, et manifestation sous forme de cerf, d'autre part.

Commençons donc par la légende du portement de tête. Je la résume.

Saint Denis est appréhendé avec ses deux compagnons dans l'île de la Cité. Il est mené au supplice vers le nord, parcourant approximativement la voie du Cardo de la cité des Parisii. Cette marche le conduit au pied du Montmartre où il va être décapité dès la première montée. Alors, il saisit sa tête, la lave à la Fontaine au San, redescend de l'autre côté de la colline, toujours vers le nord, parvient en un territoire qui s'appelait alors *Catulliacum*, où une Dame Catulla va recevoir les suppliciés et en particulier la vénérable tête coupée, et procéder à leur inhumation.

Nous trouvons là les éléments définis depuis longtemps du schéma de céphalophorie, à savoir la décapitation sur une colline, le lavement de tête, le portement de tête, l'arrivée dans un site aquatique et féminin, la tête coupée confiée à une dame et la sépulture. Le lieu de la décapitation et celui de l'inhumation sont demeurés des lieux sacrés.

Nous avons déjà montré que ce thème de la céphalophorie trouvait des précédents certains dans le légendaire irlandais, donc celtique.

La version la plus ancienne de ce thème se trouve dans un manuscrit des environs de 1100, sous le titre *The Warrior's Bargain in Emain Macha*, «Le contrat du Guerrier à Emain Macha» (G. Murphy, *Saga and Myth in Ancien Irland*). Parlant de ce texte et de cette histoire, Dottin, dans son ouvrage, *Les Littératures Celtiques* (Payot, 1923, p.79), écrit que la civilisation des Ulates impliquée dans ce récit est celle du deuxième âge du Fer, c'est-à-dire en simplifiant, les deuxième ou troisième siècles avant notre ère.

Une nouvelle fois, voici un résumé de ce récit.

Au cours d'un banquet, un soir, dans la Maison de la Branche Rouge, à Emain Macha, la capitale des Ulates, le héros Cuchulainn prétend être le champion des Ulates. Sur ce, apparaît un rustre gigantesque, c'est Curoi, dans d'autres récits, Uath, Terrible, qui demeure dans un lac de la région. Il arrive portant une hache et un billot et provoque les guerriers. Il accordera le titre de champion des guerriers à celui qui d'abord le décapitera puis, le lendemain, acceptera d'être décapité à son tour par le géant. Deux ou trois nuits de suite, des prétentieux acceptent le défi et décapitent le géant. Mais le géant décapité ramasse sa tête et sa hache, s'en va, descend dans son lac dont il ressort la nuit suivante et vient chercher, dans la salle du banquet, son bourreau de la veille. Mais les prétentieux se gardent bien de paraître et d'offrir leur tête à couper. Seul Cuchulainn, quand ce sera son tour, aura le courage, le lendemain, d'accueillir le géant et de se mettre à sa disposition, la tête sur le billot. Le géant alors va mimer le geste de la décapitation, mais au moment où la hache atteint la nuque de Cuchulainn, il retient le coup, fait relever Cuchulainn, le décrète champion des Ulates et lui donne droit au «Morceau du Héros», un chaudron énorme (dans lequel tiendraient trois guerriers), rempli successivement de vin pur, puis d'un sanglier de sept ans nourri au lait et à l'herbe fine et au blé, plus dix pains de froment cuits au miel et pour lesquels on a employé vingt-cinq sacs de farine.

Ce thème du pacte du guerrier et de la décapitation du géant apparaîtra dans plusieurs récits arthuriens et jusque dans un poème anglais du XIVe siècle : *Sir Gawayne and the green Knight*, ou «Sire Gauvain et le Chevalier Vert».

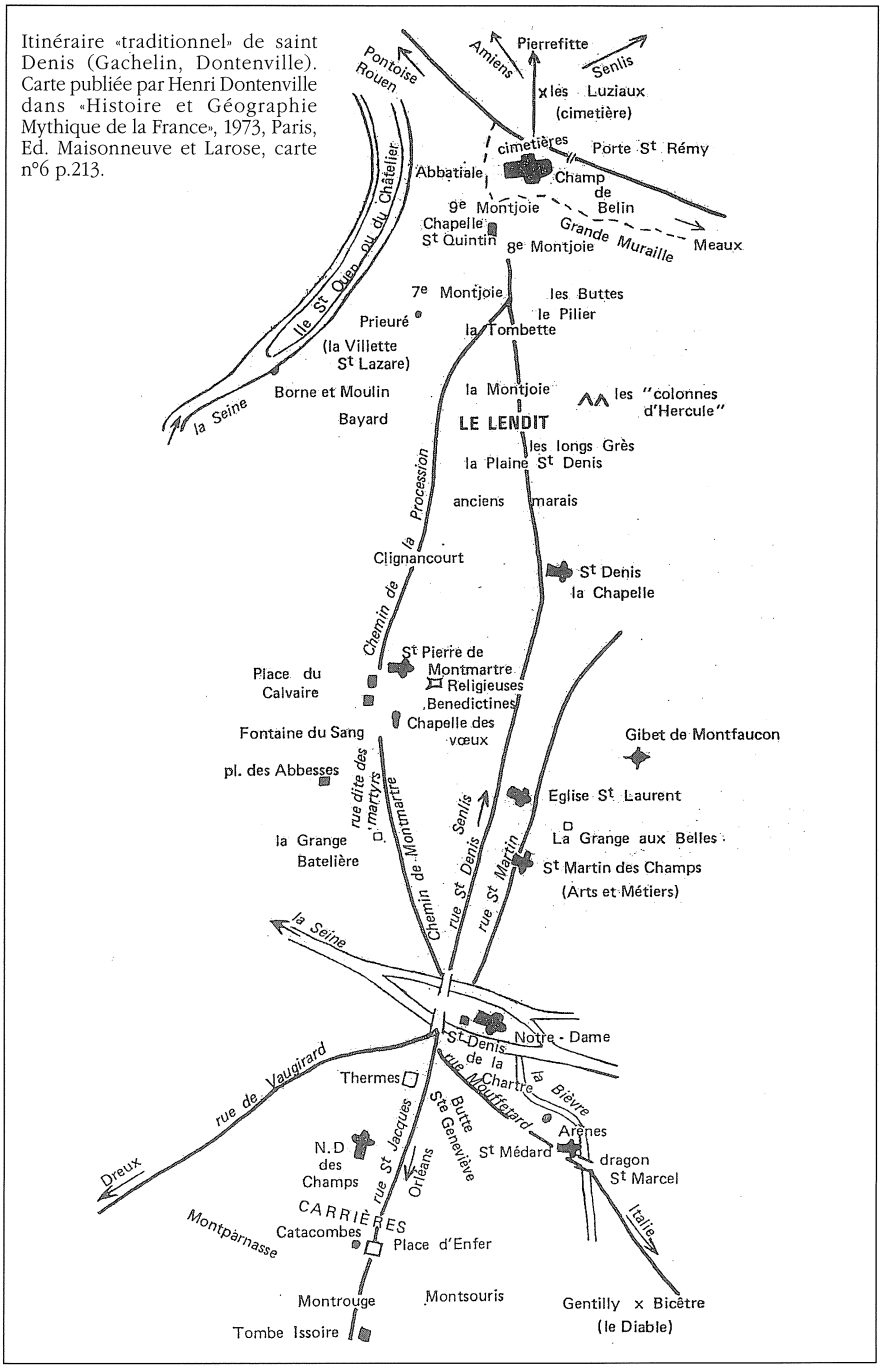
En première approche, oserons-nous dire que le géant Curoi ou Uath et saint Denis ne font qu'un? La céphalophorie mise à part, l'assimilation paraît outrée. Mais, dans ce chapitre, essayons de mieux cerner le personnage mythique celtique du Géant du lac, pourvoyeur du chaudron d'abondance et d'héroïsme.

Nous le retrouvons dans un récit légendaire gallois, «Le Mabinogi de Branwen, fille de Lyr». L'histoire se passe d'abord en Irlande.

Un jour, un géant portant un chaudron sur le dos, sort du lac appelé Llynn y Peir (le Lac du Chaudron). Il avait l'air d'un malfaiteur; sa femme était encore deux fois plus grande que lui. Il demanda au roi du pays de l'accueillir et de le bien traiter. Mais au bout d'un an et quatre mois, les géants se rendirent odieux à tous par leurs sévices. Alors, les sujets du roi réunirent les forgerons du pays et construisirent autour des géants une maison de fer. Ils amoncelèrent bois et charbon. Ils passèrent aux géants en abondance boisson et nourriture et, quand ils furent ivres, les gens mirent le feu au charbon tout autour de la maison et firent jouer les soufflets jusqu'à ce que tout fût chauffé à blanc. La chaleur devenant intolérable, le géant donna un coup d'épaule à la paroi de la maison, la jeta dehors et sortit avec sa femme; puis il quitta le pays, passa la mer et alla en Angleterre où, contre l'hospitalité accordée, il donna au roi Bendigeit son chaudron : c'était un chaudron qui pouvait rendre la vie aux guerriers tués.

Nous sommes frappés ici par l'épisode de la maison de fer incendiée. Or nous constatons, à la lecture de la littérature irlandaise et galloise ancienne, que cet épisode n'est pas unique.

Dans la publication *Ogam*, n°35 (octobre 1954), Clémence Ramnoux étudie les cas de meurtre sacrificiel dans le légendaire celtico-irlandais et montre, par exemple, que la mort du roi dans une maison ou cage de fer prise dans le foyer d'un incendie, est fréquente; elle en compte huit cas.



Itinéraire «traditionnel» de saint Denis (Gachelin, Dontenville). Carte publiée par Henri Dontenville dans «Histoire et Géographie Mythique de la France», 1973, Paris, Ed. Maisonneuve et Larose, carte n°6 p.213.

Je pense qu'il faut aussi y ajouter une péripétie du récit irlandais : «l'ivresse des Ulates» (*Ogam*, n° 74/75, pp. 351 sq.).

On y voit les Ulates querelleurs et ivres, après un formidable banquet, prendre la campagne pour rechercher un autre lieu de festin. Conduits par Cuchulainn, ils arrivent chez la reine Medb. Mais le désordre qu'ils amènent est si effrayant qu'on cherche à se débarrasser d'eux. On feint de leur préparer un banquet, mais en réalité les tables sont dressées dans une maison de fer doublée de deux parois de bois et sous laquelle une cave est pleine de fagots et de charbon; le sol qui sépare la salle de la cave est en fer. Quand les Ulates sont ivres morts, on met le feu au bûcher préparé dans la cave et autour de la maison. Les Ulates s'inquiètent et pressent Cuchulainn de les tirer de ce piège mortel. Cuchulainn fait un bond fabuleux qui lui permet de sortir par le toit de la maison et de délivrer ses compagnons qui commençaient à brûler.

Il semble que la tentative de meurtre d'un géant, d'un roi ou d'un champion soit une sorte de séquence rituelle et Clémence Ramnoux remarquait que chaque fois que l'épisode est daté, il se situe aux environs de Samain, c'est-à-dire du 1er novembre.

Pourquoi ai-je voulu savoir comment risquait de périr le géant du lac au chaudron, céphalophore de surcroît dans le cas du «Contrat du Guerrier»?

Simplement parce que *La légende dorée* de saint Denis raconte qu'avant de lui couper la tête, on lui infligea d'autres supplices. En particulier, une première fois, on le mit sur un gril, sans résultat et, un peu plus tard, on le plaça dans un four d'où il ressortit sans mal. Cette répétition de la tentative de meurtre par le feu n'évoque-t-elle pas la tentative faite sur le géant du lac? Cette coïncidence n'est-elle pas encore soulignée par le fait que saint Denis se fête le 9 octobre, ce qui n'est pas loin de Samain, d'autant que l'application du calendrier grégorien a pu altérer les dates?

Ainsi, *La légende dorée* de saint Denis offre déjà trois coïncidences non négligeables avec les récits qui concernent le géant du lac, personnage de la mythologie celtique.

Cependant le nom même de Denis et son prototype grec Dionysos nous ont accoutumés à chercher du côté de la Grèce, dans une allusion à Denis l'Aréopagite ou dans une éventuelle parenté mythologique avec le Bacchus grec, une étymologie de ce nom propre parisien paru aux environs des VIIIe ou IXe siècles après J.-C.

Mais à l'examen, cette étymologie est peu probable. Les noms propres ou communs du vocabulaire ecclésiastique empruntés à la langue grecque antique sont arrivés jusqu'à nous par deux voies : l'une savante, l'autre populaire. Quand le processus est savant, la déformation est minime. Ainsi le grec *kathedra* donne le mot cathèdre, *polupous* donne polype, *basiliké* donne basilique et, dans les noms propres, *Théodôros* donne Théodore. Mais les

mêmes mots transmis de bouche à oreille populaires ont donné : chaire pour *kathedra*, pieuvre pour *polupous*, basoche pour *basilikê* et Thiers ou Thiours pour *Théodoros*.

Si Denis venait du grec *Dionysos* par la voie savante, il aurait dû donner Dionise ou Dyonis. Quant au passage par la voie populaire, il offre deux éventualités. En fait, les noms qui commençaient (au II^e^ ou III^e^ siècle) par le groupe di- suivi d'une voyelle, par exemple : *dia- dio-* ou *diu-*, ont vu le groupe initial se transformer en j-; ainsi *diabolikos* a donné sans doute «joli», le nom ethnique gaulois *Diablintes* a donné Jublains, le toponyme gaulois *Divodurum* devenu *Diodurum* est devenu Jeurre, *Divoritum Dioritum* est devenu Jort et diurnus est devenu «jour». Donc par la voie populaire, *Dionysos* aurait dû donner quelque chose comme *Jonis* ou *Jones*.

A la limite, si l'on admet un mot mis à mal par des échanges permanents entre les clercs savants et le peuple, ce qui est souvent le cas de noms propres, on devrait trouver les formes conservant le Di- initial, comme pour des noms en *Deo-* ou *Theo-* (le groupe *Deo-* ou *Theo-* ayant été traité de la même façon que le groupe *Dio-*). Ainsi, *Deocarus* donne Dièger; *Deodatus*, Dié; *Theobald*, Thiébaut; or jamais on n'a trouvé *Diénis*.

En conséquence, je pense que ce sont les ecclésiastiques des VII^e^, VIII^e^ ou IX^e^ siècles qui ont inventé à Denis cette étymologie grecque en Dionysos qui leur offrait en particulier la chance d'assimiler Denis le Parisien à Dionysos l'Aréopagite, et peut-être d'effacer une autre origine de ce nom français de Denis.

Or, si dans un domaine proche de l'anthroponymie, la toponymie, nous recherchons des noms propres voisins de Denis, nous trouvons, par exemple : Denezé, Denazé, Danisy, pour lesquels le dictionnaire de Dauzat renvoie à un nom d'homme gallo-romain *Danisius*, issu du gaulois *Danius*. Si nous cherchons à quel mot gaulois connu le nom Danius peut se rattacher nous trouvons le mot *dan* que Dottin, après le glossaire de Vienne, traduit par «juge». Ainsi notre Denis parisien, Danisius, voudrait dire : «le Juge». Notons que ce titre convient parfaitement au géant surnaturel qui vient trancher les querelles de préséance et de vanité entre les guerriers celtiques et attribue au plus courageux le titre le champion et le morceau du héros.

Au reste, il semble bien que cette fonction d'arbitrage et d'attribution au plus valable d'un titre quasi surnaturel soit justement l'un des privilèges de saint Denis. Non seulement il est le patron des rois de France, mais surtout la légende veut que le futur roi Dagobert ait été désigné par saint Denis en personne.

Le jeune homme s'était emporté contre son précepteur et l'avait violemment molesté, puis, redoutant la colère non moins violente de son père Clotaire II, il s'était enfui et réfugié dans la chapelle élevée sur le tombeau de saint Denis. Malgré sa fragilité, la chapelle résista aux efforts des gens du roi qui voulaient saisir le jeune délinquant, lequel d'ailleurs s'endormit paisiblement et vit en rêve saint Denis qui lui promit qu'il échapperait à la fureur de son père et deviendrait le roi s'il lui élevait un temple sur son tombeau.

Ainsi Denis, par une sorte de «Contrat du Guerrier», comme le géant du lac, désigne celui qui sera le premier de la nation. Nous trouvons bien à Denis la fonction de Juge, impliquée dans son nom d'origine celtique.

Cette appartenance de Denis au légendaire celtique est soulignée par d'autres traditions concernant cette chapelle primitive construite sur son tombeau. On pourrait citer, par exemple, l'aventure du lépreux enfermé par inadvertance dans l'église de Saint-Denis construite par Dagobert, en exécution du marché conclu entre lui et l'apparition du saint (*Histoire de l'Abbaye*, J. Doublet, 1625).

L'église venait d'être achevée et devait être consacrée le lendemain, le 24 février 636. Or pendant la nuit du 23 au 24, le lépreux vit le Christ, entouré de ses apôtres, procéder en grande pompe à la consécration de l'église. Le Sauveur donna mission au lépreux d'annoncer le lendemain au roi et au clergé que l'église était consacrée. Mais le lépreux objecta qu'on ne croirait pas aux propos d'un misérable de son genre. Pour donner au lépreux un argument irréfutable de sa mission, le Sauveur lui ôta sa peau de lépreux, comme on dépouille quelqu'un de sa chemise, et laissa cette peau en évidence attachée au mur de l'église. Ainsi fut annoncée la consécration miraculeuse de l'église.

Il est probable que ce déshabillage de la peau de lèpre est la traduction, sur un registre hagiographique chrétien, du mythe des messagers de l'au-delà celtique, se présentant d'abord aux humains sous forme d'oiseaux, puis se dépouillant de leur vêtement de plumes pour s'adresser aux hommes. Ainsi, dans le récit irlandais «L'Hôtel de Da Derga», le jeune Conaire voit venir à lui un vol d'oiseaux qui plongent dans l'eau d'un lac et en ressortent sous forme humaine. Ces oiseaux humanisés annoncent au jeune homme qu'il sera très prochainement roi suprême de l'Irlande.

Les Dames de l'Au-delà, et en particulier la Dame par excellence, étant surtout coutumières de cette métamorphose, on peut se demander si le site de la future abbaye de Saint-Denis n'était pas un lieu fréquenté par les manifestations de la Dame de l'Au-delà.

Dessin de céphalophore

Cette question nous mène à examiner aussi la tradition de la fréquentation assidue de la chapelle primitive par sainte Geneviève, et en particulier le miracle du cierge jamais éteint dont elle fut bénéficiaire. On raconte que le cierge qu'elle allumait dans la chapelle était continuellement l'objet de tentative d'un diablotin qui voulait l'éteindre. Mais un ange maintenait le cierge

allumé. On comparera la fonction de sainte Brigitte, en Irlande, qui, avec ses compagnes, entretenait, comme une vestale, un feu allumé en permanence dans son monastère de Kildare, et nous n'oublierons pas que sainte Brigitte est l'aspect chrétien de la grande déesse des Irlandais préchrétiens, Brigid, «la Brillante», mère, sœur, épouse et fille des dieux. Peut-on suggérer que l'emplacement de la chapelle primitive de Saint-Denis était le lieu d'un sanctuaire de la Grande Déesse, ou du moins un site où ses manifestations étaient fréquentes. Encore plus audacieusement, nous pourrions dire que sainte Geneviève n'est ici qu'un avatar de la Grande Déesse des Celtes.

Mais laissons un moment cette hypothèse en suspens pour faire état d'une autre tradition.

On racontait qu'au cours d'une chasse, le roi Dagobert poursuivait un cerf dans la forêt qui entourait l'antique chapelle. Or le cerf se réfugia dans cette chapelle dont l'accès fut impossible aux chasseurs et aux chiens.

Le fait de ce saint protecteur du cerf poursuivi mérite notre attention; il ouvre tout un registre de miracles analogues et de légendes voisines qui vont nous mener assez loin dans la mythologie celtique.

Citons d'abord plusieurs saints bretons auteurs d'une telle protection merveilleuse.

C'est, par exemple, le cas de saint Ké qui protégea ainsi un cerf contre la rage cynégétique d'un certain roi Théodoric. Le roi, furieux, fit enlever à Ké et à ses compagnons moines les huit bœufs et vaches de leur petit monastère. Le lendemain, huit cerfs vinrent se mettre au service du saint et y restèrent.

Il arriva identique aventure à saint Edern, avec la différence que le chasseur païen, confondu par l'événement, concéda au saint le cerf et le territoire.

On dit encore qu'Edern, monté à cheval sur un cerf – et la même histoire arriva à saint Théleau – définit en une nuit le territoire de sa paroisse au trot de sa monture; mais comme le cerf allait très vite, la sœur du saint, qui revendiquait elle aussi une paroisse voisine, fit chanter un coq au milieu de la nuit pour écourter le circuit entrepris par son frère. Or, il est remarquable – mais peut-être n'est-ce qu'une coïncidence – que cette sœur, rivale de saint Edern, s'appelait Genovefa, ce qui est le même nom que Geneviève.

Mais notre curiosité serait bien courte si nous nous laissions arrêter, nous aussi, par le chant prématuré du coq de la sœur de saint Edern. Il existe, dans les romans arthuriens, un personnage qui s'appelle Edern. On le rencontre dans l'histoire de Gereint et Enid, un des Mabinogion gallois traduits en français par Joseph Loth (1913).

Voici, en bref, cette histoire. Le roi Arthur décide d'aller chasser le cerf merveilleux de la forêt de Dena. Son épouse Guenièvre – *Gwenhwyfar* (Blanche-Apparition) - veut assister à la chasse et convainc le roi de donner au vainqueur du cerf le droit d'en offrir la tête à la personne qu'il aime. Au début de la chasse, la reine rencontre le jeune et brillant Gereint qui lui fait aussitôt la cour. Mais cette courtoisie est interrompue par la venue d'un chevalier fier et hautain, accompagné d'une très belle femme et d'un nain. Tout en refusant de se faire connaître, il fait fustiger Gereint par son nain. Or Gereint n'est pas armé pour provoquer le chevalier orgueilleux, lequel s'en va, aussi mystérieusement qu'il est venu. On apprendra plus tard que ce chevalier s'appelle Edern. Ainsi, voici de nouveau mis en cause à la fois Edern et Genovefa, ou Gwenhwyfar et un cerf merveilleux. Gereint va s'armer et demande à Guenièvre l'avantage de poursuivre et de châtier le chevalier orgueilleux. C'est ce qu'il parvient à faire après plusieurs aventures. Gereint contraint le chevalier Edern à aller faire sa soumission à Guenièvre, à la cour du roi Arthur. Or, Edern arrive, humble et soumis devant Guenièvre au moment précis où l'on rapporte la tête du fameux cerf qui était à l'origine de toute l'aventure. Mais Gereint aussi arrive à la cour, en compagnie d'une jeune femme qu'il a libérée de la tyrannie du chevalier Edern, la belle Enid; et c'est à Enid que la tête de cerf, donnée à Gereint (comme s'il avait été le vainqueur du cerf), sera en définitive offerte.

A travers les sentiers mystérieux de ce récit, nous pouvons dégager les constatations suivantes : le cerf merveilleux et le chevalier Edern semblent deux aspects du même personnage; rencontrés ensemble, revendiqués ensemble par la reine Guenièvre et vaincus ensemble au point qu'on pourrait presque dire que la tête coupée du cerf est le trophée de la victoire sur le chevalier Edern. De la même façon, d'ailleurs, on se demande si Guenièvre et Enid ne sont pas un dédoublement de la même personne. Le schéma aménagé pour nos intelligences simplistes semble être le suivant : le chevalier-cerf Edern doit être vaincu et décapité pour que le jeune conquérant gagne le cœur de sa Dame; ou encore : la Dame ne se conquiert qu'au prix de la tête du chevalier-cerf.

La même histoire a été reprise par Chrétien de Troyes, dans Erec et Enide. Seulement, le cerf fabuleux devient le cerf blanc, Gereint devient Erec et le chevalier orgueilleux devient le chevalier de la forêt et s'appelle Yder.

L'importance de ce thème de la quête du chevalier-cerf est encore soulignée par le fait qu'il en existe une troisième version dans le *Merlin* de Robert de Borron (Librairie Firmin Didot, 1886, t. II, pp. 76 sq.).

C'est l'histoire du cerf blanc. Elle présente la particularité d'être triplée.

Voici le résumé des faits qui nous intéressent. Le cerf blanc, poursuivi par un «braquet» et une demoiselle chasseresse, traverse le parc du palais du roi Arthur. Le cerf se réfugie dans la salle même du palais où se tient la cour. Le braquet attaque hargneusement le cerf. Alors, un chevalier se précipite sur le braquet, s'en empare, bondit sur son cheval et disparaît. Le cerf en profite pour s'esquiver. La demoiselle chasseresse arrive à son tour dans la salle. Elle se plaint qu'on lui ait ravi son braquet et fait manquer la prise du cerf. Sur ce, un chevalier tout équipé entre dans la salle et enlève la demoiselle chasseresse qui a juste le temps de réclamer justice et vengeance au roi Arthur.

Merlin, qui a assisté à toute la scène, va confier à trois chevaliers la triple mission de la quête du braquet, de celle du cerf et de la quête du chevalier ravisseur. C'est Gauvain qui est chargé de retrouver le cerf blanc.

L'aventure est pleine de rebondissements; mais, en bref, Gauvain retrouve le cerf blanc, le prend et le décapite. Il rencontre un chevalier protecteur du cerf et en triomphe. Il allait aussi lui couper la tête lorsque l'amie du chevalier se précipite à son secours, et c'est elle qui reçoit le coup fatal et est décapitée. Gauvain revient à la cour du roi Arthur avec la tête du cerf, celle de la demoiselle et le chevalier vaincu.

Les deux autres quêtes se terminent, elles aussi, favorablement.

Le braquet est ramené à la cour du roi, ainsi que la demoiselle chasseresse, non sans que plusieurs têtes aient été coupées et une, au moins, rapportée à la cour. Il se révélera plus tard que la Demoiselle chasseresse ainsi libérée, ou conquise, n'est autre que la fée Viviane, la future amante de Merlin, puis la Dame du Lac qui élèvera Lancelot.

A travers ces différents récits, nous devinons un certain personnage fabuleux, Chevalier Orgueilleux de la Forêt, Edern ou Yder, qui entraîne à sa conquête, ou à sa quête, une quête dont l'enjeu est une belle Dame, reine, Guenièvre ou Demoiselle prisonnière du Chevalier Orgueilleux, ou Demoiselle chasseresse offensée par le Chevalier Orgueilleux. Le trophée qui authentifie l'hommage chevaleresque rendu à la Dame ou Demoiselle, est la tête coupée du cerf blanc, quand ce n'est pas la tête d'un personnage de l'Au-delà, doublet du Chevalier Edern. En bref, la Dame se conquiert par l'offrande de la tête du chevalier-cerf.

Nous allons rapidement évoquer deux autres récits qui précisent et accentuent l'aspect fabuleux du personnage qui se cache sous des dehors de cerf. Il s'agit, d'une part, du Mabinogion intitulé «Pwyll Pendeuic Dyvet» ou «Pwyll, prince de Dyvet».

Pwyll vit une aventure fantastique qui va le mener dans l'Au-delà où il sera roi d'un royaume presque parfait, compagnon d'une reine de toute beauté et vainqueur d'un monstre ennemi de ce royaume. Or, l'introduction à ce voyage-séjour dans l'Au-delà sera la rencontre d'une chasse merveilleuse où sa propre meute interceptera une autre meute mystérieuse poursuivant un cerf extraordinaire. Pwyll rattrape le cerf et le tue. Alors apparaît un cavalier impétueux qui lui reproche vivement sa mauvaise foi puisqu'il a pris un cerf qu'un autre poursuivait. Pwyll, qui est fort correct, accepte de donner réparation, et c'est en échange de sa loyauté que le cavalier, qui est prince de l'Au-delà, lui offre de régner un temps sur son royaume. On voit par ce récit que le cerf n'était qu'une manifestation ou un avant-courrier du prince de l'Au-delà.

Notre autre référence concernant le cerf surnaturel est tout simplement le personnage de Merlin, tel qu'il est évoqué par Hersart de la Villemarqué dans son ouvrage sur Merlin (chapitres : Merlin personnage poétique, d'après la *Vita Merlini*, puis Merlin personnage romanesque, d'après le *Merlin* de Robert de Borron).

Par trois fois, Merlin se présente avec les traits d'un homme de la forêt en relation très précise avec un cerf.

Une première fois, on a conseillé au roi Uther de rencontrer Merlin pour obtenir son aide. Uther se dirige vers la forêt et y rencontre un bûcheron aussi hirsute et effrayant qu'un sauvage et, tout aussitôt après, un idiot laid, contrefait, à qui des bêtes sauvages obéissent; il a une massue et garde un troupeau de cerfs. Uther comprendra, quelques instants plus tard, aux propos tenus par ces deux personnages, qu'ils n'étaient que des métamorphoses successives de Merlin.
Beaucoup plus tard, après la victoire d'Arthur sur le roi Rion, obtenue avec le concours de Merlin, Merlin devient comme fou; il s'en va droit vers la forêt, puis traverse la mer et se rend à Rome où il se montra successivement sous la forme d'un cerf, puis d'un homme sauvage, et fit la démonstration de sa puissance prophétique.
Enfin, Merlin, retourné dans ses bois, pense que son épouse, Gwendoloena, restée seule à la cour du roi, est presque en état de veuvage. Il lui permet de se remarier et promet de lui apporter un cadeau de mariage. Effectivement, le jour du mariage, il arrive à cheval sur un cerf, accompagné d'un troupeau de cerfs. Comme le nouveau mari de Gwendoloena se moque de cet équipage, Merlin arrache un bois au front de sa monture et, le jetant à la tête du marié, le tue. Puis, il s'en retourne dans la forêt avec son troupeau.

Ainsi, Merlin est aussi l'Homme Sauvage-Cerf, ce qu'en termes courtois on appellera le Chevalier Edern ou même le Chevalier Vert.

D'ailleurs, la fin de Merlin ressemble, toute délicatesse courtoise ayant été aménagée, à celle d'un céphalophore.

En effet, Merlin s'est laissé démunir par la fée Viviane de son savoir et de son pouvoir magique. Elle l'attire dans la forêt de Brocéliande, l'accable de torpeur et il vient se ranger auprès de la fée et s'endort définitivement la tête posée sur les genoux de la Dame, ce qui évoque la tête du céphalophore confiée à la Dame, terminus du schéma du portement de tête.

En outre, on peut présumer qu'il y eut une autre version de la mort de Merlin. C'est celle qui est évoquée dans l'histoire de Faunus et de Diane, racontée par Merlin à Viviane, quand il lui fait découvrir le Lac de Diane. Notons d'abord l'analogie entre Diane et Viviane; Viviane n'est autre, en effet, que la Dame chasseresse, court vêtue de vert, qui poursuivait le cerf dans l'histoire du cerf blanc racontée par Robert de Borron, le conteur précisant ensuite que cette chasseresse serait la Dame du Lac. De la même façon que la Dame du Lac est la préfiguration de Viviane, Faunus, par définition homme des bois et «chèvre-pied», est la préfiguration de Merlin-Cerf, Homme Sauvage; et la façon dont Diane se défait de ce premier amant est aussi la préfiguration de la trahison par laquelle Viviane anéantira Merlin. Mais le procédé n'est pas le même.

Voici ce que Robert de Borron fait raconter à Merlin. Il y avait dans la forêt, auprès du palais merveilleux dressé au milieu du lac, un caveau qu'un enchanteur avait rempli d'eau, une eau qui ressuscitait les «navrés» qu'on y baignait. On reconnaît là une version du chaudron de résurrection. Or un jour, Faunus revint de la chasse blessé par une bête sauvage. Il voulut qu'on le baignât dans le caveau. Alors Diane, qui depuis longtemps voulait se débarrasser de Faunus, fit vider le caveau de son eau guérisseuse, mais invita néanmoins son amant à entrer dans le caveau, disant qu'on allait y verser une nouvelle eau garnie d'herbes médicinales salutaires. Quand Faunus fut dans le caveau, Diane fit rabattre sur lui la lourde dalle tombale et, par un trou qui y était aménagé, fit couler sur Faunus quantité de plomb fondu bouillant. Inutile de dire que Faunus fut calciné dans son caveau; inutile aussi de signaler que Faunus est ici livré à un supplice qui ressemble à l'un des supplices de saint Denis qu'on essaya par deux fois de faire brûler, l'enfermant en particulier une fois dans un four ardent.

Puisque nous indiquons ici des analogies entre les péripéties de la vie ou de la fin de Merlin, le Sauvage-Cerf, et des péripéties du martyre de saint Denis, évoquons un épisode de ce martyre dont nous n'avons pas encore parlé, à savoir que saint Denis fut exposé aux bêtes sauvages, mais que celles-ci vinrent autour de lui manifester leur soumission. De la même façon voit-on au moins deux fois Merlin entouré d'animaux de la forêt dont il est le maître.

Si l'image d'un Denis, être fabuleux, sauvage et cerf, se précise de plus en plus et nous confirme dans l'idée que ce saint parisien a dû prendre la succession d'un dieu celtique, en revanche, nous nous sentons un peu frustrés sur le chapitre de la céphalophorie. En effet, Merlin est très peu céphalophore et le chevalier Edern ou Yder ne l'est que par tête interposée : celle du cerf blanc ou celle d'un autre chevalier, voire d'une demoiselle.

Apportons donc à ce point de notre démonstration une ou deux notes supplémentaires.

Nous avons indiqué plus haut que le saint Ké breton était un protecteur et maître des cerfs. Or il se trouve qu'il est aussi un grand porteur de clochettes. Nous avons montré jadis comment le mot «cloche», dans le légendaire sacré et dans la geste de Gargantua, voulait dire «tête sacrée coupée», pour plusieurs raisons dont l'une au moins est que le mot cloche vient du celtique et qu'en irlandais légendaire *cloca* désignait une pierre boule sacrée, sanctifiée par une tête non moins sacrée, ou même, image vénérée d'une tête divine. Dans notre légendaire, un porteur de cloche, voire un voleur de cloche comme Gargantua, n'est autre qu'un porteur de tête coupée. Ainsi saint Ké porte une clochette qui, par son tintement particulier, lui indiquera le lieu où il doit établir son ermitage, tout comme les têtes sacrées portées indiquent, par un alourdissement irrésistible et une incrustation définitive dans un rocher (qui n'est autre que le giron de la Dame terminus), le lieu où elles ont décidé de se fixer et d'être vénérées.

Nous noterons de surcroît que saint Ké tenait sa clochette d'un fabricant spécialisé dans cette production : saint Gildas, lequel avait aussi donné une clochette à sainte Brigitte; un Gildas dont le nom en celte veut dire *Guilt* = Sauvage; donc un homme sauvage qui avait donné sa tête à la Grande Déesse Brillante. Nous avons la confirmation que les cloches de Gildas étaient de pierre, puisque, d'une part, à Bieuzy, en Bretagne, on a conservé une pierre sonnante de saint Gildas censée avoir servi de cloche au saint dans son ermitage à Castennec; elle est pieusement offerte à la vénération des fidèles au haut d'une colonnette de bois. A quelques centaines de mètres de cette église, une autre pierre-cloche de saint Gildas est exposée dans une chapelle proche de la grotte et de la source où saint Gildas fut ermite. Enfin, le rapport pierre-tête se confirme encore dans la personne de Gildas

«le Sauvage». Quand il mourut, son corps fut mis dans une barque, la tête posée sur une pierre qui lui avait servi d'oreiller. Près de Rhuis, la barque s'échoua; les moines recueillirent son corps et laissèrent dans la chapelle de Rhuis la pierre-oreiller de Gildas.

Peut-être ce détour par Gildas «le Sauvage» nous éloigne-t-il en apparence maintenant de saint Ké et du cerf et nous aimerions un cas plus strict de liaison entre le cerf et la céphalophorie.

Ce cas existe : c'est celui de saint Chéron, le céphalophore carnute. Le sceau de l'abbaye établie jadis sur le site de Saint-Chéron, près de Chartres, représentait, sur le côté face, saint Chéron en marche portant sa tête à bout de bras, et le revers était illustré d'un cerf. Pourquoi ce cerf? Parce que la légende contait qu'au terme de sa longue marche céphalophorique, parvenu à la butte qui portera plus tard son nom, auprès de la fontaine de sainte Mesme (Maxima : «la très grande», aussi grande sans doute que la femme du géant du lac du chaudron), Chéron s'arrêta définitivement; or, à la fontaine, s'abreuvait un cerf. On le voit ici, dans le même temps et d'un même mouvement, le céphalophore et le cerf se trouvent au rendez-vous de la Dame des eaux. Tout comme le chevalier Edern et la tête du cerf blanc se trouvent au rendez-vous de la reine Guenièvre. Ainsi, le porte-tête Denis et un cerf pourchassé aboutiront à un sanctuaire où sainte Geneviève sera très assidue.

Pour clore cette boucle, ajoutons que Paris eut un évêque légendaire qui se serait appelé Céran. Or Louis Réau rapproche ce Céran de Chéron et y voit le même personnage qui se serait surtout inscrit, dans la mémoire des temps, pour s'être fait enterrer auprès de sainte Geneviève.

Nous n'avons plus qu'une touche à mettre au tableau celtique de saint Denis. Depuis le début, nous parlons d'un Homme Sauvage surnaturel et cerf. Or ce personnage existe dans le panthéon gaulois parisien. Il s'agit de Cernunnos. P. Marie Duval, dans son petit ouvrage, *Les dieux de la Gaule*, écrit : «A Paris, sur les blocs offerts à Jupiter aux frais de la corporation des nautes, sous le règne de Tibère, on voit six déesses et dix dieux romains et gaulois, dont Esus, Tarvos Trigaranus, Cernunnos, Smertrios et une déesse». Il ajoute : «Le bas-relief parisien qui porte le nom du dieu Cernunnos le montre avec des oreilles et des bois de cerf, assis dans la pose dite bouddhique, portant des torques au cou et aux bois, il a l'air d'un homme âgé, peut-être chauve.» On pourrait ajouter que son visage est celui d'un rustre.

Essayons de compléter le portrait de ce dieu. Il apparaît sur le fameux chaudron de Gundestrup (le chaudron est le propre de notre géant du lac), entouré d'animaux sauvages, c'est-à-dire de la forêt : le cerf, naturellement, mais aussi le taureau sauvage, une sorte de molosse et un autre animal qui peut être soit

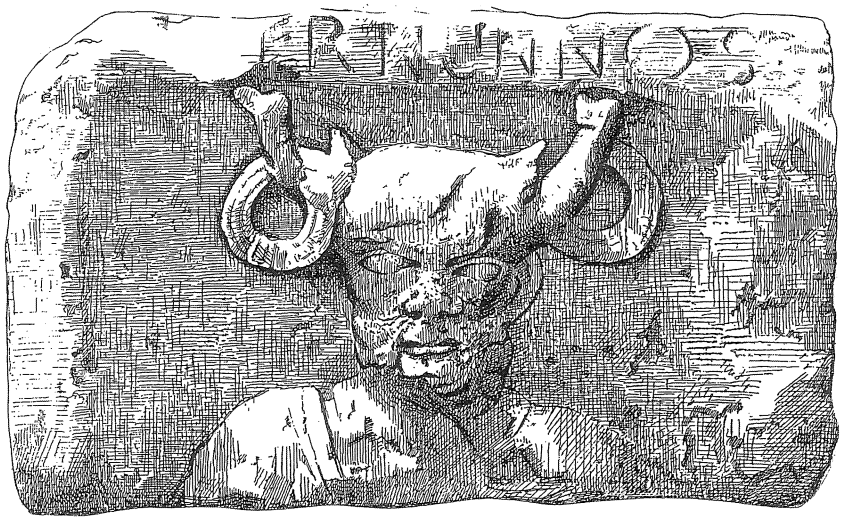
un loup soit un sanglier. Ainsi, Merlin et Denis se sont montrés maîtres des animaux. La statuette en bronze, trouvée à Autun, donne à notre Cernunnos trois visages; ainsi saint Denis est accompagné de deux acolytes, comme le sera saint Lucien, un autre céphalophore; sans doute, Rustique et Eleuthère, autant que compagnons de Denis, sont des épithètes qui conviennent à sa nature, rustre et libre, échappant, comme le cerf blanc, à qui voudrait le saisir, comme Merlin qu'on tenta vainement plusieurs fois d'enchaîner et de maintenir à la cour du roi Arthur, pour l'empêcher de s'enfuir comme un fou ou un sauvage dans sa chère forêt.

Précisons encore que, sur de nombreux autels de l'Est de la Gaule, l'image de Cernunnos est réduite à celle de sa triple tête ou de son triple visage, évidente confirmation de la valeur sacrée de sa tête seule, de sa tête coupée.

Le Dieu cornu de l'Autel de Reims. Musée de Reims. Dessin d'Alexandre Bertrand in «La religion des Gaulois».

Dessin du Pilier des Nautes et de Cernunnos

Disons pour finir que, portant le nom et l'image du dieu Smertrios, le fameux pilier des nautes juxtapose à Cernunnos un personnage qui n'est peut-être que l'une de ses métamorphoses : ce bûcheron gaulois évoque assez bien celui qu'Uther rencontra un jour dans la forêt où il cherchait l'enchanteur Merlin. Or ce Smertrios dont le nom devient ailleurs Mertronnus, contient la syllabe *Mertre* que l'on répète à travers les siècles pour désigner le lieu du supplice de notre Denis : le Mont Mertre, le Mont Martre.



Le Dieu Cernunnos de l'Autel de Paris. Hôtel de Cluny.
Dessin d'Alexandre Bertrand in «La religion des Gaulois».

Voici donc notre dernière proposition : Denis, le juge des champions, n'est autre que le géant du lac ou le chevalier cerf et, dans le panthéon parisien gaulois, le Cernunnos du pilier des nautes. La longue suite de ses supplices est la version christianisée et édifiante des aventures mythiques de ce personnage, céphalophore à ses heures; il est le premier époux de la Dame du Lac, mais il en sera aussi la victime, et sa Genovefa exigera de son nouveau prétendant l'offrande de sa tête, qu'elle soit celle d'un géant ou d'un cerf. Mais le géant retrouvera sa tête, et le cycle, qui est peut-être saisonnier, se renouvellera indéfiniment.

Il n'est pas sans intérêt que cette recherche établissant des permanences tenaces du dieu Cernunnos à saint Denis, ait éclairé à la fois la mythologie probable du dieu gaulois et la signification sacrée du territoire marqué par les stations de la passion de saint Denis et par ses miracles posthumes.

Frontières et passages dans les récits mythiques

Précisions philologiques

L'ensemble complexe de sentiments, préjugés, motifs rationnels ou irréfléchis, qui constituent l'attitude mentale de l'homme en face de l'idée de frontière et de pays étranger comporte certainement des composantes imaginaires dues autant à l'expérience personnelle ou collective qu'à des schémas peut-être innés, du moins acquis dans les débuts de la vie des individus ou des sociétés. En un mot, le mythe tient sa place dans nos comportements face à l'étranger. Il suffit de remarquer la différence des sens évoqués par des mots aussi proches l'un de l'autre que «étranger» et «étrange» pour saisir la part d'imaginaire dans un concept qui met pourtant en jeu la qualité de nos rapports avec nos voisins.

Dans un ordre d'approche voisin, le mot «frontière» pose des problèmes d'étymologie qui ne me semblent pas avoir été résolus. Evidemment, le mot «frontière» est un dérivé du mot «front», lequel vient du latin *frons*. En latin le mot a plusieurs sens. Il désigne le front d'un animal, cerf ou taureau, ou de l'homme; mais il désigne aussi la façade, le fronton d'un monument et encore la partie antérieure d'une formation militaire, camp ou légion en action. Par ailleurs, il est difficile de dire de tous ces sens lequel est primitif, lequel est le résultat d'un glissement ou d'une extension sémantique, même si d'instinct nous pensons que le sens de front du bœuf, du cerf ou du taureau a des chances d'être primitif.

Avant d'épiloguer plus avant dans le domaine étymologique, il est déjà significatif que les notions développées autour du mot latin *frons* et du français «front» impliquent l'idée d'une structure à la fois défensive et offensive, celle d'un système fermé, borné, armé, autant de notions implicites dans celle de «frontières».

On ne sait pas bien si le mot latin *frons* est spécifiquement latin ou s'il vient d'une racine du tronc commun indo-européen. Si j'avais à suggérer une hypothèse, je dirais que ce mot est une formation nominale latine à partir de la racine *fer* que l'on trouve dans l'adjectif *firmus*, ferme, solide, et le nom *ferumen*, soudure, ciment. Cette racine latine renvoie à la racine indo-européenne *dhar*, (*cf.* le sanscrit *dharati* : tenir ferme; et les formes *dhrt* : qui tient ferme; et *dhrti*, fermeté).

En fin de compte, il semble que la nébuleuse sémantique qui gravite autour des mots «front» et «frontière» suggère toutes les significations synonymes de fermeture, de fermeté et d'obstacle. On voit déjà l'orientation générale d'une problématique attachée à la connaissance des frontières, visibles ou invisibles, entre collectivités et au moyen de passer de façon élaborée et concertée ces frontières.

Ce petit hors-d'œuvre philologique n'est pas déplacé au seuil de notre enquête mythologique, car linguistes et spécialistes du légendaire savent combien le langage est riche de significations mythiques et sacrées, aussi bien dans le lointain passé qu'aujourd'hui. Le langage traduit la pensée de l'homme et trahit ses hantises.

Notre propos est d'examiner les aspects de la frontière dans les principaux registres du légendaire français. Comme nous le savons, ces registres les plus notables sont les Chansons de geste, les Romans arthuriens, le Conte populaire et *La légende dorée*. Naturellement l'étude de ces aspects révèle en même temps les obstacles et personnages rencontrés au cours du passage de cette frontière et les moyens de la passer.

L'examen de tous les textes et récits contant le passage d'une frontière nous occuperait des heures et des jours, d'autant que ce sujet est le thème favori de plus de la moitié de la littérature et de l'oralité.

Je vous livrerai donc les résultats statistiques et synthétiques de la lecture de plusieurs de ces documents, qui traitent de façon circonstanciée ce thème légendaire. Pour la clarté de notre démarche, je commencerai par les cas les plus sommaires et poursuivrai par des cas de plus en plus étoffés et foisonnants de circonstances concomitantes. Cette quête nous conduira de *La légende dorée* avec récits de portement de tête, au conte populaire de «La Belle Eulalie», puis à la Chanson de geste *Huon de Bordeaux* pour finir par un roman de Chrétien de Troyes, *Le Chevalier à la Charrette.*

Céphalophorie : la frontière de l'eau

Le thème de la céphalophorie ayant déjà été longuement abordé précédemment, j'irai droit au trait qui nous occupe. Le saint décapité, porteur de sa tête coupée, parcourt tout un secteur de l'espace. Le plus souvent il descend de la colline où il a été décapité, traverse une vallée embarrassée par un marais ou sillonnée par une rivière. Le saint passe miraculeusement ce point ou ce cours d'eau et va déposer sa tête sous la protection d'un personnage féminin.

La phase de cet itinéraire qui nous intéresse est celle du passage de l'eau. Dans les versions les plus explicites, le saint porte-tête traverse la rivière soit en marchant sur les eaux, soit parce qu'un ange assèche provisoirement le

cours d'eau, soit parce qu'une lavandière étend sur l'eau le drap qu'elle lave et en fait un pont miraculeux. En tous cas, l'eau est une sorte de limite, de frontière qui ne se passe pas sans un processus et un secours merveilleux.

Dans le cas de saint Lucien de Beauvais, que j'ai pu étudier de manière exhaustive (H. Fromage, *Beauvais 2000*, pp.169-184), j'ai noté les traits qui matérialisent cette notion de frontière. Outre que la partie de l'itinéraire qui va du lieu de la décapitation au passage de l'eau se présente comme le territoire où le saint a risqué et perdu son existence humaine, tandis que l'au-delà de la rivière suggère une terre d'accueil où le martyr va trouver refuge et repos, on notera que dans les faits cet itinéraire est marqué de façon spectaculaire.

On conte que de ce côté-ci de l'eau, saint Lucien trouva une fontaine où il baigna sa tête, fontaine demeurée sacrée sous le patronage de Notre-Dame de Miauroy. En ce même lieu furent édifiées plus tard une chapelle et une maladrerie qui furent le but d'un pèlerinage. Plus loin, le saint céphalophore déposa sa tête au pied d'un coteau où furent construites successivement une église appelée Notre-Dame-du-Thil, puis une abbaye Saint-Lucien. Des fouilles ont montré que sous le parvis de l'église de cette abbaye existaient les substructions d'un petit sanctuaire gallo-romain. On remarquera enfin que le lieu du passage de l'eau appelé Miauroy (*Maalredum* au XII[e] siècle, venu sans doute du gaulois *magalo-redum* : le grand gué) est encore aujourd'hui le point de rencontre des limites de cinq communes; c'est donc un point frontière par excellence. En schématisant, on peut dire que la colline où fut décapité saint Lucien évoque le théâtre de l'existence humaine et masculine avec ses périls et ses défis, tandis que le coteau où le saint déposa sa tête, pour désigner le lieu de sa sépulture, suggère un autre monde de repos et peut-être de renaissance sous la protection d'une Dame, qui est l'apothéose du martyr, la féminité de l'accueil ayant été notifiée par l'épisode de la lavandière qui aide le saint à passer la rivière.

Eu égard au récit hagiographique, le conte populaire français est un mode d'expression apparemment dissemblable jusqu'à l'incompatibilité. Cependant, dans de très nombreux cas, l'histoire contée a pour modèle un schéma assez voisin de celui que nous venons de dégager.

On pourrait prendre pour exemples les contes-types de la classification Delarue et Tenèze : 301, «Les princesses délivrées du monde souterrain»; 302, «Le corps sans âme»; 314, «L'enfant promis au diable»; 327, «Le petit Poucet»; 328, «Le garçon qui vole les trésors de l'Ogre» et d'autres encore. Mais, nous exploiterons, parce que plus explicite, le conte-type 313 : «La fille du diable ou la Montagne Noire», intitulé aussi «La Belle Eulalie».

On connaît la trame du conte de «La Montagne Noire».

Un garçon en quête d'aventure parvient au bord d'un étang sur la berge duquel s'abattent trois oiseaux qui se dévêtent de leur robe de plumes et se révèlent être trois belles baigneuses. Le garçon dérobe à l'une des baigneuses son vêtement de plumes et a l'audace de lui donner un baiser. La jeune fille l'invite à le suivre dans le domaine de son père et à la demander en mariage. Le père est un être sourcilleux et dangereux qui impose au prétendant plusieurs épreuves insurmontables. Mais la fille-oiseau, qui est magicienne, aide le jeune homme à sortir vainqueur de toutes les épreuves. Le père diabolique doit accorder sa fille au jeune homme. Les deux jeunes gens décident alors de s'enfuir loin de la Montagne Noire. Ils déjouent encore plusieurs périls suscités par le père diabolique lancé à leur poursuite et finissent par lui échapper définitivement.

On note ici aussi que la rencontre avec l'Au-delà se fait au bord d'un plan d'eau, un lac ou une rivière et que les premiers personnages de l'Au-delà rencontrés sont féminins. La jeune fille qui prend le jeune homme en affection va le guider vers la Montagne Noire et, particulièrement dans la version 89, recueillie au Canada (ce qui implique une forme fossilisée du conte, donc ancienne), la jeune fille se transforme en oiseau aquatique et porte sur son dos le jeune homme pour traverser la rivière qui limite le territoire de l'Au-delà. C'est là une autre version de la passerelle miraculeuse offerte par la lavandière à saint Lucien.

On remarque dans ce conte que la demoiselle de l'Au-delà est hostile à son père, le Diable-Ogre de la Montagne Noire, et qu'elle secourt le jeune aventurier.

Dans une perspective très voisine, rappelons que le Petit Poucet (conte-type 327), arrivé chez l'Ogre, est très souvent pris en pitié par un être féminin.

Sur 82 versions de ce conte, 46 fois se trouve la séquence de l'accueil par la femme ou la servante de l'Ogre; 28 fois cette femme cache les enfants pour qu'ils échappent à l'Ogre.

Enfin les versions du conte populaire ajoutent des enseignements précieux sur la nature des territoires frontières qui séparent la Montagne Noire du pays du jeune audacieux. Ces indications sont fournies dans le détail des péripéties du retour du héros accompagné de la demoiselle de l'Au-delà.

Dans 13 versions de ce conte (sur 118), la fille du diable a emporté avec elle deux ou trois objets anodins qu'elle jettera derrière elle et son compagnon pour faire obstacle à la poursuite du père. Ces objets se muent soit en haute montagne (3 fois), soit en forêt impénétrable (3 fois), soit en muraille élevée (2 fois), soit en masse d'eau, en fleuve ou en rivière (11 fois). On remarque que l'obstacle aquatique est le plus souvent en œuvre. Dans 47 autres versions du conte, ce sont les deux fuyards eux-mêmes qui se muent 14 fois en rivière ou en étang et 33 fois ils y ajoutent la métamorphose en cane et canard. En outre, cette métamorphose est la dernière utilisée, celle qui permet définitivement d'échapper au diable poursuivant. Enfin, dans 39 versions de ce conte, les deux fugitifs sont vraiment sauvés après qu'ils ont passé, soit à la nage, soit sur un pont, une rivière au delà de laquelle ils pénètrent en terre chrétienne, là où le diable perd tout pouvoir. Il arrive même 10 fois que le diable se noie dans cette rivière lorsqu'il tente de la passer.
On doit noter que cette séquence de la fuite éperdue pour échapper aux menaces du pays du diable ou de l'ogre se retrouve d'une part dans le conte-type 327,«le Petit Poucet», 56 fois. Dans ces 56 séquences, le Petit Poucet et ses frères échappent à l'ogre 20 fois grâce au passage d'une rivière et 23 fois l'ogre poursuivant se noie. D'autre part, dans le conte 314, «le Petit Jardinier aux cheveux d'or», sur 51 versions, 24 présentent la séquence de la poursuite et des objets jetés pour faire obstacle. Parmi ces 24 versions, 16 offrent l'épisode de l'objet transformé en eau, étang ou rivière quasi infranchissable. En outre 18 versions de ce conte contiennent la séquence des fugitifs parvenus en terre chrétienne. 12 fois c'est parce qu'ils ont passé une eau, 2 fois un pont au-delà duquel le poursuivant diabolique perd son pouvoir.

Ainsi retiendrons-nous que dans le registre du conte populaire la structure géographique qui fait frontière entre ce pays-ci et l'autre pays est parfois une forêt, parfois une montagne, le plus souvent l'eau : étang, rivière infranchissable ou masse d'eau. Cette eau se passe par miracle, grâce à la magie

dont dispose la demoiselle de l'Au-delà, une demoiselle qui trahit volontiers l'ogre diabolique son père, pour accorder au jeune audacieux ses faveurs et souvent de surcroît les trésors du diable.

A quelques exceptions près, les récits du conte populaire ont été transcrits trop récemment pour être retenus comme témoignages d'une antique tradition, même si certaines séquences et certains personnages fantastiques trahissent un théâtre de l'imaginaire tout à fait archaïque.

En revanche, même si quelques siècles sont peu de chose dans l'histoire des mentalités, les récits présentés par la littérature du Moyen Age, plus précisément du XII^{e} siècle, ont des chances de refléter plus certainement une tradition antique. En conséquence, nous examinerons dans une Chanson de geste de la fin du XII^{e} siècle l'itinéraire suivi par le grand voyageur Huon de Bordeaux.

Huon de Bordeaux, victime d'un véritable guet-apens, a tué Charlot, le fils brouillon et turbulent de Charlemagne. Bien que les Pairs soient convaincus du piège tendu à Huon, l'Empereur animé d'un courroux sénile, bannit Huon et lui impose une sorte de pèlerinage profane. Avant de revenir en France, Huon devra aller jusqu'à Babylone, à la cour de l'Emir Gaudisse. Il devra provoquer l'Emir, lui arracher la barbe et quelques dents *mâchelières* et rapporter le tout à l'Empereur comme preuve de l'entier accomplissement de sa pénitence.

Il faut noter les traits contradictoires sous lesquels est présentée la cité de Babylone. Huon devra aller en «un lieu pire que l'Enfer parler aux diables». En revanche, lorsque Huon, après maintes épreuves, arrive à Babylone, il est émerveillé d'y découvrir un véritable Paradis : «un verger où se trouvent toutes les espèces d'arbres à fruits, une fontaine y coule qui vient du Paradis et dont l'eau merveilleuse rend la jeunesse au vieillard le plus chenu et la virginité à la femme la moins sage.» Cette merveilleuse cité est «tout droit outre la Mer Rouge». Voilà de prime abord des caractéristiques qui font ressembler fort Babylone à ce qu'est, dans le conte populaire, la Montagne Noire .

Mais voyons ce que fut l'itinéraire de Huon et les rencontres qu'il fit au cours de ce voyage. Précisons tout de suite que certaines rencontres sont bonnes et secourables, nous les nommerons du vieux nom de *bonencontre*; mais d'autres sont néfastes, nous les appellerons *malencontre*. Enfin, au moins une rencontre est aléatoire, d'abord néfaste elle se révèle ensuite d'un secours décisif.

Nous constatons d'ailleurs que les situations et les péripéties se répètent deux ou trois fois. Cette répétition est sans doute un procédé de développement, mais en même temps elle souligne les épisodes du modèle de voyage qui sont les plus importants.

Un thème essentiel de ce voyage est le passage de l'eau.

Pour effrayer Huon, Charlemagne lui avait dit qu'il lui faudrait passer la Mer Rouge. Mais en fait Huon doit d'abord naviguer de Brindes à Jérusalem; puis il doit passer, au delà de Jérusalem, dans des pays sauvages, une puissante et rapide rivière qui n'était qu'un mirage. Puis il se heurte, au passage d'un pont, au nain vert Obéron. Beaucoup plus loin, il est arrêté par une rivière si tumultueuse qu'il ne peut la franchir que par la grâce d'un coup de baguette d'un envoyé d'Obéron... . Enfin Huon parvient au rivage de la Mer Rouge; il n'a aucun moyen de passer outre. Il sera porté de l'autre côté par un lutin aquatique, un gros poisson de la mouvance d'Obéron : Malabron.

Ainsi, cinq fois, Huon est empêché par la mer ou un fleuve, cinq fois il doit passer l'eau à ses risques et périls pour s'approcher du but.

Les pays traversés offrent aussi un autre obstacle : il s'agit de pays «sauvages». Sauvage veut dire ici forestier, formé de bois et de solitudes.

Ainsi au delà de Jérusalem et du Saint Sépulcre, Huon et ses rares compagnons s'acheminent à travers les territoires effrayants de la Féménie, des Conmains et de la Terre de Foi. Puis dans un bois désert, ils rencontrent une sorte d'ermite qui leur enseigne les deux chemins pour atteindre Babylone : l'un confortable, à travers bonnes cités et accueillantes hostelleries, dure au moins un an. L'autre, extrêmement périlleux peut se faire en quinze jours. Huon qui a l'esprit d'aventure choisit le chemin périlleux. Le premier danger de cet itinéraire est un grand bois de quarante lieues de long, c'est le séjour du nain malicieux et déroutant : Obéron.

Puisque nous rencontrons Obéron, faisons la récapitulation des *bonencontres* et des *malencontres*. Plusieurs fois Huon et ses compagnons trouvent sur leur chemin des personnes qui leur sont secourables. Ce sont dans l'ordre de l'itinéraire parcouru : le Pape à Rome, Garin de Saint-Omer armateur à Brindes, l'ermite Jérôme dans le premier désert au delà de Jérusalem et plus loin encore un chrétien fugitif et le riche prévôt Hondré. Dans une certaine mesure, en terre au delà de Jérusalem, le nain vert Obéron, puis au bord de la Mer Rouge, le lutin aquatique Malabron.

Les mauvaises rencontres sont aussi fréquentes. Outre les premiers contacts avec Obéron, fort peu faciles, Huon voit se dresser sur son chemin des châteaux effrayants : Tormon qui appartient au renégat Eudes, appelé aussi Macaire, et plus loin Dunostre qui appartient au géant Orgueilleux. Les abords de la cité et du palais de l'Emir Gaudisse ne sont pas non plus engageants.

En revanche, deux fois, dans les murs d'un château périlleux, une «pucelle» prend fait et cause pour Huon et lui apporte un secours inespéré. C'est d'abord Sébile au château de Dunostre, puis surtout Esclarmonde, la fille de l'Emir Gaudisse, qui va prendre avec tant d'ardeur le parti de Huon qu'elle s'offrira elle-même à mettre à mort son terrible père.

Nous reconnaissons là le rôle de la Belle Eulalie, la fille du diable de la Montagne Noire. Comme Eulalie, elle s'enfuit avec Huon dans son retour vers

sa patrie. La similitude va encore plus loin si on considère qu'en regard des empêchements et contretemps, qui retardent le mariage du jeune garçon et d'Eulalie, Huon perd, presque un an durant, Esclarmonde tombée aux mains du païen Galafre. Après plusieurs nouvelles épreuves, Huon retrouve et libère Esclarmonde et la ramène en France par Brindes et Rome.

Si la nature des épreuves et le détail des contrariétés diffèrent de l'un des récits à l'autre, en revanche le schéma est identique, puisque, même sur le chemin du retour, le principal et grave contretemps qui va séparer les amants fugitifs est dans les deux cas la non-observation d'une condition imposée. C'est parce que le jeune héros du conte aura oublié qu'il ne doit embrasser personne de sa famille lors du retour qu'il perdra son amie, la Belle Eulalie. Quant à Huon, c'est pour n'avoir pas respecté, sur le bateau du retour, l'obligation de continence jusqu'à Rome, envers Esclarmonde, qu'il sera, par la violence punitive d'une brusque tempête, séparé pour un long temps de son amie. Je me suis permis de préciser ces détails apparemment un peu étrangers à notre propos, pour souligner les preuves d'une étroite similitude de schéma narratif entre la Chanson de geste et le conte populaire.

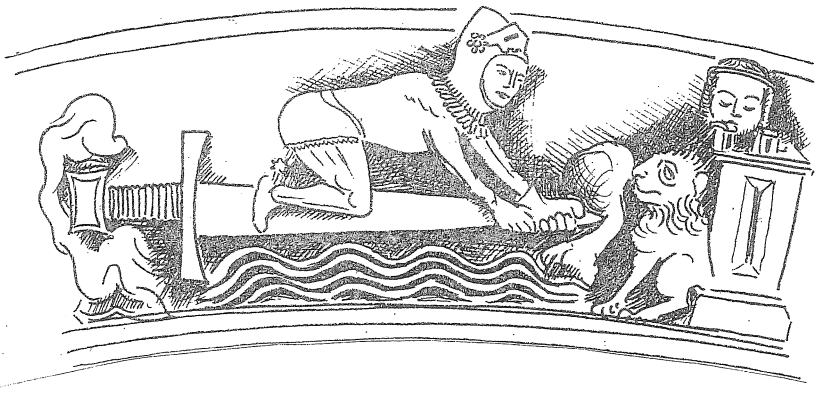
De semblables similitudes vont se révéler à la lecture du roman arthurien de Chrétien de Troyes, le *Chevalier à la Charrette.* Sans doute à peine un siècle sépare la rédaction de ce roman de l'écriture de la *Chanson de Huon de Bordeaux.* Sans doute aussi la tonalité générale du récit et les codes moraux et les comportements sont d'un style assez différent. Lancelot n'est pas Huon et de la même façon le motif du voyage de Huon et celui de la quête de Lancelot n'ont pas de rapport. Néanmoins, nous allons constater que l'itinéraire de Lancelot, ses conditions géographiques et les épreuves rencontrées sont comme inspirés du même modèle.

Notons d'abord que, comme l'auteur de *Huon de Bordeaux*, Chrétien de Troyes use et abuse du procédé de répétition.

Méléagant, le fils du roi du Pays de Gorre, un pays qui a des caractères de l'Au-delà, est venu enlever l'épouse du roi Arthur, la belle Guenièvre. Lancelot s'engage à la poursuite du ravisseur. Il va rencontrer lui aussi tantôt des chevaliers hostiles, tantôt des demoiselles dans l'ensemble favorables, encore que le code de la courtoisie rende certaines d'entre elles dangereuses pour la quête de Lancelot. Lancelot va affronter et vaincre successivement quatre chevaliers qui prétendent lui faire obstacle. Parvenu au château de Bademagu, où est emprisonnée Guenièvre, il devra encore lutter contre le chevalier Méléagant. En revanche, cinq demoiselles auront plus ou moins secouru Lancelot, l'armant alors qu'il avait été dépouillé de ses armes, lui enseignant les deux chemins possibles pour atteindre le château de Bademagu, l'aidant à poursuivre sa route lorsqu'il aura fait la preuve de sa fidélité courtoise pour la reine, ou l'incitant à vaincre totalement et à décapiter le quatrième chevalier de malencontre.

En effet, ces chevaliers sont tous des personnages de mauvaise rencontre qui prétendent interdire des passages obligés.

Le premier chevalier de malencontre défend le passage du gué; le second veut interdire le passage d'un chemin étroit et encaissé; le troisième garde un défilé entre des rochers menaçants; enfin, le quatrième chevalier veut interdire à Lancelot l'accès du fameux «pont de l'épée» au-dessus de la rivière terrifiante, le dernier obstacle avant le château de Bademagu.



Chapiteau de l'église Saint-Pierre de Chen. «Le Passage du Pont de l'Epée»

Ainsi y a-t-il quatre passages périlleux dont deux au moins sont des passages de l'eau.

Aux abords du château de Bademagu, Lancelot sera encouragé par la suivante de la reine Guenièvre, puis par la reine Guenièvre elle-même. Donc le chevalier trouve, en ce lieu hostile, complicité féminine contre la fureur et la violence de Méléagant. Il est vrai aussi que Lancelot sera accueilli et réconforté par l'accueil de Baudemagu, le roi de Gorre, père de Méléagant. Enfin, c'est dans le château de Bademagu, que Lancelot va obtenir les faveurs de la reine Guenièvre.

Pour souligner l'importance de cette complicité féminine dans le monde de l'Au-delà de l'eau, nous rappellerons le cas d'Yvain le chevalier au lion.

Après l'épreuve de la Fontaine de Barenton et son entrée dans le château du Chevalier Noir où tout lui est hostile, il trouve un secours inespéré dans le personnage de Lunete, la suivante de la Dame du château, et finit par conquérir l'amour de cette Dame, veuve du Chevalier Noir.

Ainsi réduit à l'extrême, le voyage dans l'Autre Monde est le même dans les quatre registres du légendaire français. Après avoir surmonté les obstacles semés sur son chemin, l'aventurier en marche vers l'Au-delà doit passer un gué ou un pont périlleux, après quoi il réussit la conquête de la Dame de l'Autre Pays, qui favorise sa victoire définitive sur les merveilles de cet Au-delà. Nous constatons donc l'existence et l'efficience d'un schéma cohérent et exemplaire dans les récits fabuleux de France, concernant les modalités et les aspects du voyage vers l'étranger et l'étrange.

On peut se poser la question de l'origine de ce schéma mythique. On arriverait aisément à démontrer que certaines ressemblances existent avec les voyages fabuleux d'Ulysse ou d'Enée, ou plus lointainement avec le récit indien contenu dans le *Kathasarit-Sâgara*, composé au XI[e] siècle, et qui conte le voyage merveilleux du jeune Sringabhuya et les épreuves qu'il surmonte dans un pays fabuleux, grâce à la fille du Rakshasa du lieu et la fuite des deux jeunes amoureux qui parviennent à échapper à la poursuite du stupide et royal père. On notera simplement que ce conte indien du XI[e] siècle aurait miraculeusement traversé les océans et les continents pour être imité presque aussitôt en France.

S'il est probable que ce schéma légendaire appartienne au fond commun indo-européen, il convient de trouver quel voyage il a, lui aussi, effectué pour venir jusqu'à nous. L'hypothèse la plus simple n'est-elle pas de le dire issu de la tradition celte, à travers la civilisation gauloise? Certes, nous n'avons à peu près aucun moyen de fonder cette hypothèse, si ce n'est d'interroger une autre culture très semblable à celle qui dut être le propre des Gaulois, je veux parler du légendaire irlandais tel qu'il nous a été transmis par les textes mythologiques et épiques de l'Irlande ancienne.

La lecture de cette littérature, où se mêlent à la tradition celte des éléments de l'imaginaire autochtone et des ajouts de la christianisation, permet un beau catalogue des gués périlleux au passage desquels les guerriers se livrent de fabuleux combats et rencontrent, en outre, les êtres de l'Au-delà.

Je signalerai, par exemple, dans les «Exploits d'Enfance de Cuchulainn» (*Ogam* 64/65, pp. 328 sq.) «le Gué de la Veille».

Agé de sept ans Cuchulainn veut faire ses preuves. Il se lance armé et équipé sur la route principale de la Province des Ulates et arrive au Gué de la Veille, ainsi appelé parce qu'un bon guerrier des Ulates en assure la garde, protégeant ainsi ses concitoyens de l'incursion éventuelle de guerriers étrangers. Cuchulainn prétend assurer seul la garde de ce gué et même il passe au delà et aperçoit au loin la forteresse des fils de Nechta, de terribles guerriers qui ont déjà fait grand massacre des Ulates dans le passé. L'enfant Cuchulainn va les provoquer et les tue. Il détruit de fond en comble la forteresse, repasse le gué de la Veille et revient au palais du roi Conchobar, portant accrochées à son char les têtes des trois fils de Nechta.

Il est reparlé de ce «Gué de la Veille» dans le récit de la mort de Cuchulainn (*Ogam*, 76-77, p. 519 sq.).

Sa mort prochaine est annoncée à Cuchulainn par une vision inquiétante. Le héros s'avançait dans la prairie d'Emain et, loin de la forteresse d'Emain, il atteignit en compagnie de Cathbad le Gué de la Veille. Alors ils aperçurent une belle jeune fille : elle était dans le chagrin, tordant des dépouilles sanglantes et les rinçant sur le bord du gué. Cathbad dit alors à Cuchulainn : «cette fille lave tes dépouilles, elle prédit par là ta chute et ta mort prochaines».

Enfin, un autre épisode de la vie héroïque de Cuchulainn conte une histoire qui ressemble fort à celle du jeune audacieux du conte populaire intitulé la Belle Eulalie. Il s'agit du récit de la «Maladie de Cuchulainn et de l'unique jalousie d'Emer, sa femme» (*Ogam*, 58-59, p. 285 sq.).

Cuchulainn voit deux cygnes se poser sur un lac. Il essaye de les capturer mais ne parvient qu'à blesser l'un d'eux. Les deux oiseaux s'enfoncent dans les eaux du lac. Cuchulainn est alors victime d'une sorte de torpeur. Dans un demi-rêve, il voit venir à lui deux belles femmes qui l'accablent de coups de cravache. Après cet incident, il passe un an dans l'hébétude jusqu'à ce qu'un homme inconnu vienne lui expliquer qui sont ces deux femmes-oiseaux et ce qu'elles attendent de lui. L'une d'elles, Fand, est l'épouse délaissée d'un dieu de l'Au-delà marin, Mananann; elle aime Cuchulainn, elle lui offre son amour à condition qu'il vienne guerroyer dans l'Au-delà contre un personnage dont les attaques menacent son pays. Cuchulainn accepte d'entreprendre cette expédition. Pour aller dans le pays de Fand, il doit monter dans une barque magique qui le conduit dans l'île. Il est remarquable aussi que le combat contre l'ennemi de l'Au-delà se fait à un gué. Sur ce gué Cuchulainn remporte la victoire. Ensuite Cuchulainn vit avec Fand pendant un mois, puis il retourne dans son pays, auprès de son épouse. Après quelques rendez-vous avec Fand à l'If du Bout du Rivage, Cuchulainn oublie Fand car le dieu Mananann aura agité entre elle et lui son manteau magique.

Cette histoire contient la plupart des éléments notés dans le conte de «La Belle Eulalie», dans *La Chanson de geste de Huon de Bordeaux* et dans *Le Roman du Chevalier à la Charrette*, depuis la rencontre avec la Dame-oiseau jusqu'à la crise d'amnésie du jeune audacieux rentré au pays.

Un regard rétrospectif sur ces différents récits amène une série de constatations dont nous allons esquisser les plus importantes pour nous. Notons d'abord et à nouveau la constance du schéma découvert. Cette constance prouve l'unité fondamentale des schémas mythologiques de la France et leur étroit rapport avec la culture celte et, au delà, la culture dite indo-européenne. Notons en outre que ces récits dégagent un schéma structurel à plusieurs niveaux, de la conduite de l'homme en situation de passer tout archétype de frontière.

Il s'agit, au premier niveau, d'un schéma de géographie politique et stratégique, aussi vieux que le monde et développé à plusieurs échelles : géographie stratégique entre deux familles ou deux clans séparés par un ruisseau ou même un fossé, ou entre deux provinces (Irlande ancienne) dont les limites étaient marquées par des rivières sacrées, entre deux continents séparés par la mer (Huon de Bordeaux), entre ce monde-ci et l'Autre séparés par une sorte d'Océan primordial. Il y aurait intérêt à définir les aspects géographiques de ces pays, de leur séparation ou frontière, et des jalons qui marquent les pistes au long desquelles on peut tenter la pénétration et effectuer la retraite ou le retour.

On aura remarqué que ces aventures impliquent tout un coutumier ou un code des rapports masculin-féminin et en contrepoint un code des rapports jeune-vieux.

Le héros, qui tente le passage de la frontière et la domestication de l'Autre Pays, est jeune, entreprenant, animé de présomption et de démesure. Il est conseillé dans son entreprise par des aînés, des vieux qui ont statut soit d'établissement social (prévôt, armateur, seigneur), soit d'étrangeté et de marginalité (ermite, homme sauvage, à la limite un être équivoque qui est moitié de ce monde-ci et moitié de l'autre). Si les premiers apportent le plus souvent un concours matériel, les seconds sont plutôt des conseilleurs, voire presque des examinateurs. Il peut arriver qu'au nombre de ces conseillers, qui mettent à l'épreuve le héros, se rencontrent aussi des êtres féminins.

Mais la femme jeune a une fonction qui tranche sur celle de tous ces personnages dont la puissance sociale, le savoir presque surnaturel, tiennent le jeune héros en situation d'infériorité. Dès les premières épreuves, même en ce monde-ci, le jeune homme est souvent affectionné et secondé par une «pucelle». La jeune fille a manifestement un faible pour le héros et est prête à devenir sa complice. Ce penchant est quelquefois si accusé qu'il devient, par exemple dans le climat de courtoisie, un risque d'obstacle à l'accomplissement de la mission du héros.

C'est surtout dans l'Autre pays que s'affirment les aspects de la vocation féminine. Quant tout est hostile au héros, au bord de l'anéantissement, le fille du Seigneur de l'Autre monde, peut-être parce qu'elle a toujours aimé le héros, le tire du fond de l'abîme, l'aide à surmonter d'insurmontables épreuves, prend ardemment son parti contre celui de son seigneur époux ou père, au point de choisir la fuite avec lui plutôt que le séjour en sa Montagne Noire ou en sa cité de Babylone.

En fait, outre sa propension à l'hospitalité spontanée, au dévouement, à la protection et à l'aide, il semble bien que la jeune femme soit animée d'une nostalgie du Pays des hommes et d'un amour prédestiné du héros humain. Disons que le ressort du drame réside, au niveau de l'articulation entre ce monde-ci et l'Autre, dans l'attraction structurelle entre le héros conquérant et téméraire et la disposition fonctionnelle et comme programmée de la jeune fille de l'Au-delà pour l'accueil et le secours inconditionnel en faveur du héros de ses prémonitions. A la limite, on pourrait dire que le schéma exploité est celui de la complémentarité et de l'altérité attractive, bien que souvent irréductible, entre les deux étrangers éternels de l'espèce humaine : l'homme et la femme. Ajoutons que les deux niveaux du schéma mythique, que nous venons de dégager, sont étroitement mêlés et interfèrent à tout moment, au point qu'on pourrait démontrer que certains paysages des récits sont de définition masculine, tandis que d'autres sont féminine.

On notera, à titre d'exemple, que dans le mythe du céphalophore Lucien, la rencontre avec l'eau du Miauroy est simultanée avec celle de la lavandière qui lance par-dessus les eaux la passerelle magique de son linge. De même

Cuchulainn, à l'heure prémonitionnelle de son destin, rencontre au Gué de la Veille la jeune fille qui lave ses vêtements et ses armes sanglantes. Toute une psychanalyse des eaux et de la féminité est déjà suggérée.

On peut encore analyser le thème mythique de la quête de Lancelot vers le pays de Gorre sur un plan religieux et métaphysique. Il n'est pas original de dire que ce pays de Gorre est le pays des Morts : il serait plus juste de dire qu'il est l'Au-delà. Peut-on dire que ce mythe du franchissement de frontière et des aventures en l'Autre Pays trahit des survivances dans les mentalités du Moyen Age du culte de la Grande Déesse?

Malgré la présence d'un Vieux Maître ou Seigneur mal intentionné, sorte de mainteneur qui ne maintient plus rien malgré ses gens d'armes et ses monstres fantomatiques et évanescents, la Jeune Femme, aussi magicienne et même plus adroite que lui, déjoue toutes les machinations périmées et symbolise la capacité de réduction des forces réactionnaires.

Mais la conquête de cette jeune divinité est dans une certaine mesure illusoire. Elle est mirage. C'est dans un état second que Cuchulainn est témoin de la métamorphose des cygnes en belles jeunes femmes et, pour finir, son aventure au delà des eaux se soldera par une amnésie magique.

Malgré les ajouts de fin heureuse du conte populaire, l'aventure de Tit Jean, ouverte par la vision des filles-oiseaux et refermée par l'amnésie après le retour en ce monde-ci, était conditionnée par la même parenthèse.

C'est ici le lieu de souligner l'empire de l'illusion sur tous ces processus de quête en l'Autre Pays. L'illusion et la magie traversent à tous moments l'histoire de Tit Jean. Le Seigneur de la Montagne Noire est un magicien qui se change en animal, en objet ou en nuage; souvent les obstacles surgis s'évanouissent comme par enchantement. Mêmes effets de magie dans la Chanson de geste : Obéron est le grand thaumaturge capable de susciter ou d'effacer château et rivières tumultueuses. Chrétien de Troyes, aussi, a exploité cette veine de l'illusion. Quand Lancelot a passé le Pont de l'Epée, les deux lions qui en gardaient l'issue ont disparu.

Si le mythe de Tit Jean au pays d'Eulalie, celui de Huon, comme celui du Chevalier à la Charrette évoquent les tentatives de conquête de l'Autre Pays, ils traduisent peut-être surtout les propositions d'un «Art» de dévoiler et de dissiper les frontières illusoires qui nous séparent partout et à tous moments de l'Autre. Ces illusions identifiées et exorcisées, il nous sera sans doute possible de nous acheminer vers un Etranger qui aura cessé d'être étrange.

Quels enseignements tirer du modèle mythique que nous avons dégagé? Il faut démythiser et désindividualiser le schéma. En particulier, il faut substituer

aux héros et héroïnes les dispositions intellectuelles et fonctionnelles qui les caractérisent : l'audace, l'esprit d'entreprise et de risque prêtés au masculin; la faculté d'accueil, d'hospitalité, de communication prêtée au féminin.

De même, il faut lire, à travers les dangers suscités par les chevaliers hostiles et les obstacles géographiques, les empêchements nés du conservatisme, des différences et incompatibilités des cultures et des coutumes. Enfin, il faut remplacer les aspirations aventureuses et héroïques des personnages de légendes par un dessein de compréhension et de synthèse «plus haute et plus profonde» des partis culturels en cause. Le modèle mythique de franchissement des frontières culturelles se traduirait alors en ces trois démarches : prise de connaissance des spécificités, tentative de compréhension et de conciliation, puis conception et création de nouvelles entités culturelles.

NOTE COMPLEMENTAIRE

Dans la revue *L'Esprit Créateur* (Bâton-Rouge, U.S.A., 1990, vol. XXX, N°3), madame Marie Christine Gomez-Gérard publie un article intitulé «La belle infidèle aux Amériques : la vocation de Dona Marina, interprète de Cortès». L'auteur écrit, il y a cinq siècles, «l'Espagne ne pouvait lire les événements survenant outre-Atlantique (lors de la Conquista) qu'en se conformant aux modèles mythiques qu'offraient ses littératures. [...]» Ces modèles «donnèrent l'occasion d'une lecture, celle de la figure de Dona Marina, l'interprète féminin qui accompagna Cortès dans sa marche sur Tenochtitlan. [...]» «Dona Marina, dans la geste de la Conquista, cesse d'être le simple truchement qui aplanit la route devant le guerrier. A la manière de la belle infidèle, personnage traditionnel des textes épiques médiévaux, elle agit aux côtés du conquérant qu'elle regarde comme un vainqueur.» «L'indienne, maîtresse de Cortès, se place d'emblée aux côté des princesses sarrasines qui se convertissent par amour pour le chevalier chrétien.» «Présentée comme l'objet du désir de tous, dans le discours de l'historiographe espagnol, Dona Marina n'est pas convoitée pour ses qualités exceptionnelles, mais parce que sa possession signifie, sur le plan symbolique, la conquête du territoire.» «Dans certains écrits, elle est évoquée comme le truchement et l'intermédiaire de la divine providence en vue de la conversion des peuples d'Amérique à la sainte foi catholique ... . Marina incarne (au sens exact du mot) le projet divin en territoire idolâtre.»

Passages et passeurs

La guide, la passeuse, la nautonière, la nochère, autant de fautes de langage, d'impropriété, voire de barbarismes.

En effet les dictionnaires, depuis le Littré jusqu'au dictionnaire encyclopédique Larousse, en passant par le Dictionnaire historique de la langue française, indiquent avec réticence que les mots guide, passeur et nautonier peuvent s'employer au féminin; quant au mot «nocher» réservé au personnage de Charon, le passeur de l'Achéron dans la mythologie grecque, il n'a jamais eu de féminin. Peut-on dire de façon plus claire que la fonction de passeur, ou pour être pédant, de psychopompe ou convoyeur des âmes, est une prérogative masculine?

Au reste, là encore si nous consultons notre dictionnaire encyclopédique, nous lisons au mot psychopompe : «adjectif et nom, se dit des conducteurs ou des accompagnateurs des âmes des morts (Charon, Hermès, Orphée dans la mythologie gréco-latine; saint Michel dans l'iconographie chrétienne).» Nous voilà instruits : il n'y a pas de dame psychopompe.

Et pourtant mon projet est de montrer que dans le légendaire d'origine gauloise et celtique, le personnage qui accueille et conduit le héros aux frontières de ce monde vers l'Au-delà est bel et bien un être féminin : on dirait aujourd'hui une hôtesse d'accueil ou une accompagnatrice, mais aussi la maîtresse de maison de l'Autre monde.

Pourtant même dans le légendaire arthurien et celtique, c'est souvent un passeur qui favorise le «Trépas». Ainsi, dans la tradition rapportée par Procope, qui écrivit au VI^{e} siècle après J.-C., les Gaulois qui habitaient les côtes en face de l'Angleterre étaient souvent réveillés la nuit par des coups à leurs portes et devaient se lever pour faire passer de l'autre côté de la Manche des bateaux à la fois vides et lourdement enfoncés dans l'eau : ces bateaux étaient chargés des âmes des morts.

Dans le domaine littéraire de la «Matière de Bretagne», Jean Marx dans son ouvrage *La légende arthurienne et le Graal*, note (pp. 196-97) à propos du thème du Roi Pécheur : «Le Roi Pécheur paraît sous une dernière forme : celle de l'introducteur qui guide, qui conduit vers l'Autre monde... Le Roi

Pécheur est un nautonier ou révélateur d'itinéraire, un guide... dont on trouve le prototype dans d'innombrables récits irlandais ou gallois.» L'auteur ajoute un peu plus loin : «Dans le Perceval de Chrétien de Troyes, c'est le nautonier qui conduit Gauvain au château des Pucelles : ce nautonier est une forme de Charon qui aide à passer le fleuve ou la mer.»

Je ferai encore mention de plusieurs passeurs du légendaire chrétien, outre saint Julien l'Hospitalier qui pour son châtiment passait les gens au-delà d'un fleuve périlleux et les hébergeait dans un hôpital qu'il avait construit, outre saint Christophe qui accepta, pour obtenir son salut, de passer sur son dos les voyageurs au-delà d'un fleuve très dangereux, outre, en Bretagne, d'après Yves Sébillot, les saints Denis et Mathurin qui sont chargés de conduire les âmes au paradis, rappelons, dans la *Chanson de Roland*, les derniers instants de la vie terrestre du héros (*Chanson de Roland*, seconde partie : vers 2355, 2389-90, 2392-96).

Roland sent que la mort l'entreprend...
Il a tendu à Dieu le gant de sa main droite...
Saint Gabriel l'a reçu...
Il est allé, mains jointes, à sa fin.
Dieu lui envoie ses anges chérubins
Saint Raphaël et saint Michel du Péril;
Saint Gabriel est venu avec eux
Ils emportent l'âme du comte au Paradis.

Ainsi, dans le légendaire chrétien, comme dans les mythologies grecques et latines, le passeur est masculin.

En dépit des remarques de Jean Marx, nous noterons que le passeur pour l'Au-delà n'est pas toujours dans le cycle arthurien un Roi Pécheur, tant s'en faut. Il suffit de comparer les derniers instants de Roland à ceux du Roi Arthur. Cette comparaison est légitimée par l'analogie d'un épisode préparatoire : celui des soins que les deux héros apportent pour que leur épée ne tombe pas aux mains de quelque imposteur indigne.

Lorsque Arthur est assuré sur le sort de son épée, Giflet, fils de Do, le dernier compagnon qui ait assisté Arthur mourant au bord de la mer, «vit approcher une belle nef, toute pleine de dame avenantes, qui aborda non loin du lieu où il avait laissé le Roi... L'une d'elles, qui était Morgain la fée, appela le Roi et il se leva, puis tout armé, suivi de son cheval, il monta dans la nef qui tendit ses voiles au vent et s'en fut comme un oiseau. Le conte dit qu'elle s'en fut droit à l'île d'Avallon, où le Roi Arthur vit encore couché sur un lit d'or (*La Mort du Roi Arthur*, les Romans de la Table Ronde. J. Boulenger, t. III, p. 184.)

Cette tradition de la fée Morgain ou Morgane, accompagnatrice vers Avallon, se retrouve d'ailleurs, comme le signale Henri Dontenville (p. 197 des *Dits*

et Récits de Mythologie Française), dans les chansons de geste d'Ogier de Danemark et de Guillaume au court nez, puisque le géant Rainoart y est transporté en Avallon par la fée Morgane.

Quant à Roland lui-même, dans l'œuvre d'Arioste, après avoir cherché Angélique dans plusieurs provinces de France, il parvient au bord d'un fleuve en crue qu'il ne peut franchir. Par chance, une demoiselle est là qui le prend en barque et le fait passer à condition qu'il se joigne au roi d'Irlande pour attaquer l'île d'Ebuda (chant IX).

On peut relever d'autres exemples de belle demoiselle enlevant un héros vers l'Au-delà. On connaît le Lai de Marie de France : Lanval.

Ce héros mal récompensé de son dévouement au roi Arthur, se voit offrir la richesse et l'amour par une belle inconnue. Un temps il garde secrètes ces faveurs. Puis Lanval trahit sa belle et se trahit en même temps. Les jaloux de la cour vont obtenir son châtiment au prix de calomnies. Au moment le plus désespéré, devant la cour réunie pour condamner Lanval, apparaît une jeune cavalière d'une beauté éblouissante. Elle confond les jaloux, puis fait demi-tour et au moment où elle passe près de la porte, à côté du grand perron qui aidait les chevaliers alourdis par leurs armes à monter à cheval, Lanval est monté sur la pierre et...

Quand la pucèle ist fors de l'us
Sur le palefrei detriers li
De plein eslais Lanval sailli.
Od li s'en vait en Avalun
En un isle qui mult est beals
La fu raviz li dameiseals.

Quand la jeune fille franchit la porte
Sur le palefroi derrière elle
De toute sa force Lanval a sauté.
Avec elle il s'en va en Avalon
En une île qui est fort belle
Là fut emporté le damoiseau.

Dans les récits mythologiques irlandais, cette messagère de l'Au-delà apparaît plusieurs fois.

Ainsi dans la «Maladie de Cuchulainn» (traduction Christian Guyonvarc'h, Ogam, 58-59) une femme au manteau vert, Liban, vient de l'Au-delà chercher Cuchulainn à qui Fand, épouse délaissée du dieu marin Manannan Mac Lir, a voué son amour. Cuchulainn envoie d'abord Loeg, son cocher, pour reconnaître le pays d'où vient la messagère. Liban et Loeg partirent alors vers le rivage et virent une petite barque qui les amena dans une île.
Dans la «Conception de Cuchulainn» (traduction Christian Guyonvarc'h, Ogam, 99-102), on raconte comment une troupe d'oiseaux s'abat sur la plaine près d'Emain Macha. Conchobar, le roi, et les siens se mettent à chasser ces oiseaux. Trois d'entre eux se séparent des autres et attirent Conchobar jusque dans l'Au-delà. Il y retrouve sa sœur qui avait disparu depuis trois ans et qui habite une demeure féerique : c'est elle qui s'était muée en oiseau et avec deux de ses compagnons, était venue relancer son frère dans la plaine d'Elain Macha.

Le récit de la «Navigation de Bran», fils de Fébal (traduction Christian Guyonvarc'h, *Ogam*, 52, pp. 304-309), dont la source paraît fort ancienne (IX^{e} ou X^{e} siècle), offre un exemple remarquable de messagère de l'Autre monde.

Au centre de la maison de Bran, une femme des pays inconnus, venue on ne sait comment, chante des couplets où elle vante les séductions féeriques d'une terre merveilleuse : «L'Ile de la joie». Elle convie avec

beaucoup de persuasion Bran à «commencer un voyage sur la mer afin d'atteindre la Terre des Femmes. Bran ne peut résister à cette invitation. Bientôt son bateau arrive à la Terre des Femmes. Il vit alors une rangée de femmes dans le port et la reine des femmes dit : «Viens dans ce pays, o Bran! Ton arrivée est la bienvenue.» Bran n'osait pas aller à terre. La reine lança à Bran une pelote de fil droit au visage. Bran met la main sur la pelote, elle se fixe à sa paume; l'autre bout du fil était dans la main de la Reine : ainsi elle attira le bateau au port..., elle le conduisit dans une grande maison. Les félicités y étaient telles que Bran y vécut de nombreuses années tout en croyant n'y être demeuré qu'un an à peine.»

Ainsi le personnage de la fée messagère de l'Au-delà est si important dans la tradition celtique que Françoise Le Roux, dans *La civilisation celtique* peut écrire à propos du rôle de la femme dans la société : «les thèmes mythiques les plus féconds de l'Irlande préchrétienne sont ceux qui exaltent la féminité.» Françoise Le Roux cite en particulier le rôle de «la belle messagère de l'Autre monde qui vient chercher un heureux mortel qu'elle emmène dans une barque de cristal et à qui elle donne avec son amour la félicité éternelle.»

Le dernier récit cité, la «Navigation de Bran», attire notre attention sur le moyen, on peut dire l'instrument, qui sert à attirer le héros dans l'Au-delà. Bien sûr il s'agit d'abord d'une barque, mais le moyen décisif semble être cette pelote de fil lancée par la reine au navigateur hésitant. Cette pelote de fil comme intermédiaire entre une héroïne et un héros se retrouve dans la légende de sainte Odile.

La jeune fille, que son père a éloignée de lui parce qu'elle est née aveugle, séjourne à l'insu de tous dans le couvent de Baume-les-Dames. Elle apprend qu'elle a un frère, Hugues, et brûle d'affection pour lui. Pour se faire connaître à lui et correspondre secrètement, elle lui fait porter une pelote de soie ou de laine écarlate par un pèlerin de Baume-les-Dames qui fera des allers et retours entre le couvent et le château d'Altitona. Ce fil de soie, à la fois test et message, évoque aussi le cheveu d'or de la belle Iseult qu'une hirondelle apporta au roi March et dont la vue suscita chez le roi un amour si grand qu'il décida d'épouser la belle inconnue d'au-delà les mers.

Dans les légendes et les contes populaires, ce cheveu d'or devient même un pont ou une échelle providentiels.

Ainsi, dans le conte de Persinette (Delarue et Tenèze, t. I, n° 310) Persinette enfant a été enlevée par une fée et enfermée dans une tour. Pour recevoir la visite de cette fée devenue sa marraine, Persinette déroule du haut de la tour ses cheveux d'or et la fée grimpe par ce cordage insolite. Un peu plus tard ce sera le fils du roi qui, séduit par la beauté de Persinette entrevue au haut de sa tour, rejoindra la jeune fille par le même moyen et se fera aimer d'elle.
Henri Pourrat dans son *Trésor des contes* (56e conte, tome X, «le conte de la Montagne Noire») relate comment Jeanton près d'arriver à la Montagne Noire est arrêté par un lac infranchissable. Dans le lac se baignent trois fées dont l'une est belle et blanche. Jeanton lui demande de l'aider à passer le lac. Alors la fée jeta sa belle chevelure de la berge où était Jeanton jusqu'à celle du château de la Montagne Noire, et ainsi Jeanton, aidé par la belle Eulalie, pénétra dans le château du diable.
De la même façon, dans un conte rapporté par Paul Sébillot dans *Littérature orale d'Auvergne* («Les Enfants Egarés», IV) une laveuse propose au diable de lui couper les cheveux pour en faire un pont sur lequel passeront les enfants. Les cheveux coupés s'allongent jusqu'à joindre les deux berges par dessus l'eau.
Un collaborateur de la revue *Ogam*, Arzel Even (*Ogam*, n° 16), dans un article sur l'Ankou, signalait une tradition bretonne d'après laquelle un jeune homme avait été contraint d'accompagner l'Ankou dans la sinistre tâche de faucheur des mortels. Il arrive enfin au bord d'un océan que traverse un pont fait d'un cheveu. L'Ankou s'engage sur cette corde raide après avoir révélé à son compagnon que sa longue péni-

tence sur terre est terminée et qu'il va enfin accéder au Paradis. L'auteur commente : «On peut rapprocher ce Paradis au-delà de l'océan de la Terre des Jeunes et le pont fait d'un cheveu des autres symboles de la voie étroite : épée, rasoir, etc.» Un renvoi (*Ogam*, n° 13, p. 117) précise : «L'épée a des relations fréquentes avec le pont : les deux rives symbolisant le Ciel et la Terre sont réunies par un glaive sur le fil duquel il faut traverser la rivière périlleuse.» Et de renvoyer à l'épisode illustré par un chapiteau de l'église Saint-Pierre de Caen sur lequel on voit Lancelot en train de passer sur le fil de l'épée : sur la berge à atteindre, se dresse une tour du haut de laquelle la belle Guenièvre, par son attente, donne courage et énergie au héros (*cf.* dessin page 76 du chap. «Frontières et passages»).
D'après Jean de Vries (*Ogam*, n° 50 : *Le combat du père et du fils dans quelques traditions*) pour arriver à la demeure de Scathach, une déesse de l'Au-delà, il faut franchir un gouffre sur un pont qui n'est qu'un fil mince. L'auteur indique que ce trait rappelle le pont dangereux pour le passage au royaume des morts, ainsi le pont Zinvath de la tradition persane.

Sans doute pouvons-nous rapprocher de ce pont formé d'un cheveu ou d'un fil, le pont miraculeux que sainte Madeleine de Massiac lança par-dessus l'Alagnon.

Annette Lauras Pourrat (*Guide de l'Auvergne mystérieuse*, Tchou, p. 343) décrit ce passage de l'Alagnon où les deux berges sont dominées de véritables falaises basaltiques. Deux solitaires de Massiac, saint Victor et sainte Madeleine, s'étaient retirés chacun sur un rocher au haut des falaises. Mais sainte Madeleine souhaitait s'entretenir avec saint Victor. Elle pria alors sa grande patronne, celle de la Sainte-Baume, alla jusqu'au bord du précipice et jeta son chapelet vers l'ermitage de saint Victor. Le chapelet se suspendit entre les deux rochers, comme un pont; sur cette passerelle miraculeuse, les deux saints s'avancèrent et tombèrent à genoux pour s'entretenir des choses de Dieu.

Ce pont miraculeux suggère de prendre en compte ici les innombrables «ponts des fées» cités un peu partout en France : ainsi à Gérardmer, à Remiremont, à Bains; à Uriménil, au Val d'Ajol; ainsi le pont de Beaugency, celui de Montchemin, celui de Saint-Martin à la Martinière-en-Paulx, celui de Montlauzien dans le Lot. On en citerait beaucoup d'autres. Les uns sont des ponts réels particulièrement audacieux, d'autres sont des curiosités de la nature, d'autres enfin n'existent que dans l'imagination populaire, ainsi celui que les fées jetèrent à Saint-Dié par-dessus la vallée et dont on ne voit pas trace.

Parfois c'est la Sainte Vierge elle-même qui édifia un pont, ainsi en Indre-et-Loire, à une demi-lieue de Manthelan, le pont qui franchit l'Echandon et qu'on appelle le pont Billard, a été fait par la Sainte Vierge tout en filant sa quenouille. Ce dernier détail est-il un souvenir tenu du fil ou du cheveu dont nous parlions précédemment?

En tout cas l'intervention de la Vierge Marie évoque un autre procédé de la Dame pour aider des malheureux à triompher d'un mauvais pas.

Les lavandières

Déjà nous constatons cette intervention de la Vierge Marie dans les contes populaires.

Ainsi dans le conte-type 327, A et B (Delarue et Tenèze, t. I, p. 306), est-il raconté que deux enfants, perdus et poursuivis par le diable, arrivent au bord d'une rivière; les laveuses qui se trouvaient là écartèrent leurs draps sur l'eau pour faire passer les enfants; quand le diable voulut passer à son tour, elles retirèrent les draps et le diable tomba à l'eau. Cette séquence se trouve dans de nombreuses versions de ce conte. Dans deux de ces versions rapportées par Pineau dans ses *Contes du Poitou*, la laveuse est la Sainte Vierge en personne.

Cette intervention de la Sainte Vierge évoque une tradition rappelée par Emile Mâle, dans *l'Art Religieux au XIIème Siècle en France*, citant au nombre des miracles légendaires de la Vierge, le cas de naufragés voguant sur les flots, soutenus par le manteau de la Vierge.

Comment ne pas rappeler ici l'arrivée des saintes Maries de la mer en Provence. Jacques Soyer évoque («A l'ombre de Notre-Dame de Chartres, l'antique dévotion aux trois Maries», 1946, revue *Blois et le Loir-et-Cher*) la version propre aux Tziganes.

En des temps lointains campait en Camargue une tribu de Kâli Tziganes dont la princesse se nommait Sara. Un jour elle eut une vision, un ange lui apprit que les saintes femmes qui avaient assisté à la mort et à la résurrection de Jésus, étaient proches et en danger. Elle lança sa robe sur les flots déchaînés; cette robe devint un bateau grâce auquel les voyageuses abordèrent saines et sauves.

Mais revenons à l'image de la Sainte Vierge lavandière.

Nous ne pouvons nous garder d'évoquer une nouvelle fois à ce propos la lavandière de Miauroy, près de Beauvais, qui au bord de la rivière aperçut le céphalophore saint Lucien en marche depuis la colline de Mont Mille jusque vers le coteau de Notre-Dame-du-Thil et arrêté par la violence du courant de la rivière, le Thérain. La lavandière aussitôt lança son drap par-dessus le cours d'eau et saint Lucien passa sur cette passerelle et s'achemina vers le point de son repos définitif.

Puisque nous voilà au chapitre des lavandières, évoquons quelques-unes de celles, innombrables, dont les traditions des campagnes ont gardé le souvenir. Le thème général est celui de laveuses nocturnes qui battent leur linge au bord d'une fontaine ou d'une rivière. Le plus souvent cette tâche est une punition.

Par exemple dans la Nièvre (A. Millien et P. Delarue, *Carte mythologique*, B.S.M.F., X, p. 18), les laveuses de nuit sont les ensevelisseuses des morts qui n'ont pas fait à temps la lessive des effets du mort. Ailleurs, en Pays de Guérande (F. Guériff, *B.S.M.F.*, XI, p. 13) les lavandières nocturnes sont présages de mort. En Ille-et-Vilaine (M. Turbiaux, *B.S.M.F.*, XXV, p. 4), il ne fallait pas s'approcher des lavandières de nuit, car elles vous lançaient leur paquet de linge ou vous le donnaient à tordre et, si l'on se trompait de sens, on risquait d'avoir les bras tordus et même d'en mourir. Un récit de Vendée (F. Ydier, *B.S.M.F.*, LI, p. 87) rappelle la mésaventure de ce fanfaron qui, aguiché par une belle lavandière de nuit, accepta de l'aider

à tordre. Mais la berne fut si bien tordue que les mains du galant furent prises et il ne put se dégager. Alors les lavandières disparurent en emportant le malheureux. On ne retrouva jamais son corps. Ne dirait-on pas, sous une forme populaire et dramatique, le parallèle de l'aventure de Bran, fils de Fébal, à qui la reine de la Terre de la Joie lança une pelote de fil qui s'attacha à sa main et par quoi elle l'attira irrésistiblement sur le rivage de la Terre des Femmes?

La transition entre ces deux versions nous est donnée par Ellen Ettlinger dans son article sur les conditions naturelles des légendes celtiques (*Ogam*, n° 67, p. 107) lorsqu'elle écrit : «Les conteurs irlandais parlent de rois et de héros qui se couchaient au bord des rivières et dont la fin prochaine leur était prédite, au cours d'un rêve, par la «laveuse du gué, femme surnaturelle qui lavait les armures tachées de sang des hommes destinés à mourir.» Ainsi les lavandières de nuit sont-elles la dernière image de la Dame de l'Autre monde venue chercher au bord des eaux celui qui est destiné à «trépasser».

Notre enquête nous a montré combien nombreuses étaient les traditions concernant la Messagère de l'Au-delà attentive à convoyer le défunt jusque dans l'Autre monde, traditions encore vivantes au XIX^{e} siècle dans les campagnes, traditions littéraires dans les écrits des XII^{e}, XIII^{e} ou XIV^{e} siècles, traditions rapportées par les textes légendaires ou mythologiques du Pays de Galles et d'Irlande, la matière de ces récits pouvant aisément nous conduire aux époques préchrétiennes.

La déesse Séquana

Le caractère archaïque des récits irlandais autorise le chercheur à leur prêter une origine celtique et à supposer que la Messagère de l'Au-delà soit chez nous un personnage de l'imaginaire gaulois. Cette hypothèse nous conduit à considérer une statuette de bronze du I^{er} siècle après Jésus-Christ qui semble évoquer parfaitement ce personnage : il s'agit de l'image de la déesse Séquana trouvée dans le complexe archéologique des sources de la Seine.

Cette statuette représente la divinité vêtue d'une tunique et d'un pallium. Sa tête est couronnée. Les mains ouvertes au-devant d'elle, comme discrètement tendues vers le spectateur, semblent esquisser un geste d'accueil ou d'invitation.

La déesse est debout dans une barque proportionnellement trop petite pour elle : on dirait une barque symbolique. La proue de la barque est terminée par un col et une tête de canard ou de cane (et non de cygne comme les commentaires le répètent les uns après les autres). La poupe de la barque se redresse en esquissant l'aspect déployé d'une queue de canard. En outre la

cane tient en son bec une petite boule peu identifiable, encore que certains commentateurs veuillent y voir un fruit.

On a voulu voir dans cette statuette une offrande à la protectrice de la navigation par des marchands ou des bateliers. L'hypothèse est plausible, mais ne peut-on pas aller plus loin et reconnaître dans cette déesse Séquana l'image même de la Messagère de l'Au-delà, c'est-à-dire une divinité analogue à la fée Morgain ou à la fée Liban?

La couronne fait allusion à sa royauté sur la Terre de la Joie; le col et la queue de cane font allusion à l'image que prend cette messagère quand elle vient se présenter à un mortel au bord d'un lac ou d'une rivière. Dans nos légendes et contes populaires combien de canes blessées ou capturées se révèlent demoiselles de l'Au-delà et aident leur conquérant à atteindre la Montagne noire ou le Château des Merveilles?

Il n'est pas jusqu'à la boule dans le bec de la cane qui ne rappelle un détail du récit de «la Courtise d'Emer» en Irlande (*Ogam*, 66, p. 419, traduction Christian Guyonvarc'h).

En marche vers la forteresse de Scathach, la divinité guerrière de l'Au-delà qui éduque les futurs héros, Cuchulainn doit traverser des pays pleins de risques et d'épreuves. Un guerrier que le héros rencontre lui donne une balle afin qu'il suive le trajet que désignera cette balle chaque fois qu'il la lancera devant lui. Ainsi Cuchulainn atteint son but par le meilleur chemin.

On peut se demander si la petite boule que tient la cane en son bec ne serait pas elle aussi cette sorte de boussole magique qui guide le héros défunt à travers les périls du «Trépas». Faut-il songer à son propos à la pelote de fil que la reine de l'Île de Joie lance à Bran fils de Fébal, ou à la pelote de soie qui permet à Odile et à son frère chéri de communiquer?

Ainsi cette statuette présenterait tous les traits qui caractérisent l'apparition de la Messagère et Accompagnatrice de l'Autre monde.

Quant à son nom même, il ne contredit pas notre hypothèse. Christian Guyonvarc'h dans son ouvrage, *La civilisation celtique*, et dans le n° 85 d'*Ogam*, esquisse une étymologie de ce nom propre qui est à la fois un nom de rivière, de divinité et aussi de peuple, un peuple qui n'a pas de rapport géographique avec la Seine : les Séquanes de Franche Comté. Sequana serait une forme atypiquement goidélique de la forme «Sepana» et serait à rapprocher d'autres noms gaulois de rivières; ainsi Separa : la Sèvre niortaise. Le thème «sep» se retrouve dans la préposition irlandaise *sech* signifiant : au-delà, sans, et dans le gallois et le breton : *hep, heb* avec le même sens de privation, d'éloignement. Le sens initial de cette racine serait «passer». Cette interprétation est confirmée par le *Vocabulaire Indo-européen* de X.

Delamarre (Paris, 1984) qui donne la racine sek^{W}-o, le long de, avec (suivant), Skr : *sakam* (avec) – latin : *secus* (loin, autrement) – vieil irlandais *sech* : au-delà. Ainsi voyons-nous les notions d'Au-delà, de passage et d'accompagnement s'exprimer à l'occasion de ce nom propre : Sequana est celle qui conduit vers l'Au-delà.

Si ce personnage gaulois dont la statuette date du premier siècle après Jésus-Christ, mais dont le nom en appelle à plusieurs siècles en deçà, confère des lettres d'antiquité à l'image de la Dame passeuse, il est bon de rappeler ici un autre personnage au moins vieux de vingt-six à vingt-huit siècles. Je fais allusion à la Blanche Déesse de l'Odyssée : Leucothée ou Ino (livre V, vers 278 à 461).

Ulysse a perdu tous ses compagnons, sa flotte et son propre navire. Au moment où sur un radeau de fortune il croit aborder aux rivages de Phéacie, Poséidon redouble de courroux. Ulysse est recouvert par les vagues... puis il revient à la surface; il est épuisé et va succomber. Mais Leucothée, la déesse du fond des mers, l'aperçoit et prend pitié. Sous forme de mouette, elle sort de l'onde et dit à Ulysse : «prends ce voile divin, avec lui tu ne crains plus la douleur ni la mort». Ulysse se ceint du voile apporté par Leucothée et après plusieurs efforts échoue enfin sur la grève. Il se défait alors du voile et le rejette à la mer où Leucothée le reçoit de ses mains.

Cette Blanche Déesse, oiseau des mers, au voile salvateur, évoque à la fois la fée Liban, la princesse Sara et la Vierge Marie au manteau protecteur et affirme la pérennité de l'image de la déesse du péril de la mer et du trépas. Le personnage est celtique, indo-européen ou peut-être une survivance, jusqu'à nos jours, de l'ancienne grande Dame néolithique, maîtresse de la vie et de la mort, celle qui au vestibule des dolmens accueille les morts? En tout cas, de la Phéacie à l'Irlande, chez les Grecs, les Méditerranéens et les Celtes, et durant au moins deux millénaires et demi, elle a été, pour ceux qui devaient affronter les périls du Passage décisif, la conseillère et le secours providentiels.

Le temps de la Dame

Mon projet est de restaurer dans sa réalité primitive une grande fête du calendrier gaulois et peut-être pré-gaulois. J'ai déjà mentionné, et j'aurai l'occasion de développer la thèse que, plusieurs fois, l'âne dans les versions médiévales et modernes du conte, de la légende et des traditions folkloriques, était le substitut d'un personnage beaucoup plus prestigieux, sans doute la déesse celtique Ana, ou Anu, se manifestant souvent aux mortels sous la forme du cygne, de l'oie sauvage ou de la cane, ane ou anette en vieux français.

L'hypothèse d'une équivalence entre l'âne et la Dame-oiseau, le plus souvent Dame-cane est en particulier suggérée par des rencontres fréquentes entre ces deux personnages dans le conte populaire. Dans de nombreux contes, de type parfois fort différents, le héros, ou l'héroïne, est aidé par un animal merveilleux, le plus souvent un quadrupède : une jument, un cheval ou un âne; mais parfois c'est un volatile, un coq ou un canard, ou une oie, qui assume la fonction d'être providentiel. Souvent aussi, à la fin du récit, l'animal fée se transforme en une belle princesse que le héros épouse.

Ainsi, le conte-type 314 du recueil des *Contes Populaires Français* (Delarue et Tenèze), «le petit jardinier aux cheveux d'or», où le héros, un jeune homme, échappe à la tyrannie du Géant-ogre-diable grâce au concours de l'animal qu'il devait soigner. Cet animal est dans 21 versions un cheval ou une jument, dans 4 autres une mule, deux fois un âne, mais une fois une poule et deux fois une oie blanche.

Dans le conte n° 401, le héros est secouru et porté, dans sa quête de la princesse ensorcelée, par un animal fée. Cet animal est très variable, mais au moins une fois c'est un âne, une autre fois c'est «l'Oie» avec majuscule. Précisons que dans ce conte l'animal peut se transformer en un être humain et qu'une fois au moins c'est la Sainte Vierge qui assume ce rôle; l'âne et l'oie seraient-ils du même horizon mythique que la Sainte Vierge?

Dans le conte de Peau d'Ane, la malheureuse héroïne, réfugiée dans une ferme lointaine sous sa vilaine peau d'âne, était en même temps gardeuse d'oies et d'ailleurs l'un des noms anciens de ce personnage, Peau d'Anette, évoquait bien plus l'*anette*, féminin du vieux français *ane* (= cane), que l'ânesse.

Cet âne providentiel se manifeste aussi dans le conte-type 563 : «La serviette, l'âne et le bâton». On sait que, dans cette histoire, un pauvre homme, après plusieurs péripéties, finit par obtenir d'un être généreux de l'Au-delà un âne merveilleux, qu'on appelle assez vilainement chie d'or et qui, comme son nom l'indique, fait des louis d'or au lieu de crottin. Après avoir remarqué qu'au moins une fois l'âne de Peau d'Ane s'appelle aussi chie d'or, nous notons, avec surprise que dans trois versions du conte 563 l'âne est remplacé par un canard ou par une oie : la version bretonne, rapportée par François-Marie Luzel, met en scène une oie et la version landaise parle d'un canard chie d'or. Notons accessoirement, pour montrer que l'hégémonie des quadrupèdes est contestée dans ce récit, qu'en Champagne l'animal fabuleux est un coq et, en Corse, une poule qui nous fait songer à la Poule aux œufs d'or de La Fontaine.

D'ailleurs, ouvrons une parenthèse concernant la «Poule aux œufs d'or» de La Fontaine. Notre fabuliste s'inspire du poète grec du VI[e] siècle avant J.-C., Esope. Voilà une poule aux œufs d'or qui a ses titres d'ancienneté. Mais que disait précisément Esope à propos de ce volatile? Il l'appelle : *è chrysotocos ornis* : l'oiseau pondeur d'or. Or le mot grec *ornis* veut bien dire oiseau; mais employé seul pour nommer une constellation, il désigne la constellation du «Cygne». Ainsi l'oiseau pondeur d'or d'Esope était déjà de l'espèce ansérine. Cependant La Fontaine, qui était champenois, traduisit *ornis* par poule.

L'équivoque entre l'âne et la cane ou l'oie ne se rencontre pas que dans le conte populaire. Des traditions légendaires, ici ou là, en pays de langue française, attestent ou suggèrent cette équivalence. A propos de l'âne chie d'or signalons d'abord l'histoire que rapporte Hubert de Beffe dans *Légendes et contes du vieux Languedoc* sous le titre «Les deux miracles de Noël».

Un célibataire infortuné et sans famille n'avait pour compagnie qu'un âne. La fête de Noël arrivant, le pauvre garçon se sentit tellement triste qu'il décida d'en finir avec la vie et monta un soir dans la montagne pour se pendre. Au moment où il allait faire le saut fatal, son âne qui l'avait suivi discrètement, lui adressa la parole, lui tenant des propos de chaleureuse amitié. Interloqué, notre candidat au suicide se rapprocha de son âne. Or il y avait un vent glacial et l'âne frissonnant se mit à éternuer, et à chaque éternuement il projetait aux pieds de son maître des poignées d'or. Réconforté et enrichi, notre homme rentra chez lui avec son cher âne.

En d'autres régions, l'âne est soit étroitement associé à un être généreux qui fait songer à l'oie, soit évoqué sous des apparences qui renouvellent l'équivoque entre le quadrupède et le volatile.

La première association est illustrée par le personnage de Tante Arie (L. Martin, *Légendes de Franche-Comté*, Besançon,1947) dans le Jura et en Franche-Comté.

Cette fée qui habite dans les collines ou les bois, a des pieds d'oie; dans les tournées qu'elle fait pour visiter les chaumières, blâmer ici les fileuses négligentes, récompenser le plus souvent les ménagères soigneuses et leur famille, elle est accompagnée d'un inséparable ânon.

Or cet ânon, dans des circonstances voisines, devient en Alsace, dans la vallée de Munster (Bardout, *La paille et le feu*, 1980, Berger-Levrault), un être bizarre.

Le soir de Noël, une jeune fille merveilleuse, toute de blanc vêtue, distribuait autrefois, de maison en maison, des cadeaux. Elle était accompagnée d'un être grossièrement humain affublé d'une tête d'âne terminée par un bec d'oiseau au lieu d'un mufle asin. Cet être était appelé le *Bickeresel* : l'âne à bec.

Si d'une part l'âne chie d'or existe aussi dans la tradition hagiographique, d'autre part l'équivalence baudet et oie s'y rencontre également. Signalons d'abord que parmi les 89 versions du conte de «La serviette, l'âne et le bâton», deux versions précisent que l'âne chie d'or a un rapport avec saint Martin. La version nivernaise indique que l'âne fut donné par saint Martin; quant à la version recueillie en Guadeloupe elle appelle le baudet en question *Petite Bourrique Martinette.*

Cette appellation ne tient pas uniquement au fait que Martin fut volontiers le nom que son possesseur donnait à l'âne («Il y a plus d'un âne à la foire qui s'appelle Martin»). En fait, Paul Sébillot (*Folklore de France*, t. III, p. 451) a noté une légende de l'âne de saint Martin en Flandre qui justifie le nom d'*Ane de Saint Martin* donné au baudet du conte-type 563.

Pendant que saint Martin évangélisait la Flandre, il s'égara, par temps de brouillard, sur les dunes de Dunkerque. On était fort en peine de lui, lorsqu'on le vit revenir sur un âne que personne ne connaissait. Les gens lui faisant fête, le saint ordonna à sa monture de crotter des écus d'or. Cette tradition se traduit encore à Dunkerque par une fête populaire. Chaque année, à la Saint-Martin, on donne aux enfants une pâtisserie de forme évocatrice : les craquendoules et les enfants chantent le refrain:
Saint Martin, boule, boule, boule,
Fais des craquendoules.
Dans la rue des Capucins,
Fais des boudins, fais des boudins.

D'autres versions hagiographiques marquent la liaison âne-oie et secours providentiel. La légende de sainte Opportune, près du Houlme en Normandie, relate deux miracles de la sainte qui sont sans doute les deux versions de la même histoire.

Une première légende dit que sainte Opportune avait fait emprisonner une troupe d'oies qui s'étaient abattues sur les terres de son couvent et se rendaient importunes. Le matin suivant, elle fit libérer les volatiles. Mais ceux-ci, au lieu de prendre le large, tournaient au-dessus du couvent en poussant des clameurs. La sainte comprit qu'elles se plaignaient qu'on eût gardé l'une d'elles. La sainte s'enquit et découvrit rapidement qu'un serviteur du couvent avait détourné une des oies, l'avait tuée, plumée et qu'elle était en train de cuire dans sa marmite. La sainte, d'un geste, ressuscita l'oie qui rejoignit ses compagnes et le troupeau s'envola définitivement.

Or la sainte accomplit un autre miracle qui est comme la copie de celui-ci.

Le couvent avait un âne qui avait la charge de rapporter le bois de la forêt. Un jour l'âne disparut. La sainte sut par intuition que le forestier du château voisin avait détourné l'âne et le retenait en cachette. La sainte miraculeusement libéra l'âne qui s'en revint placidement au couvent.

Il y a bien des chances pour que ce double miracle ne soit que le dédoublement de la même histoire, à la faveur de la confusion entre l'âne-baudet et l'ane-cane.

Au reste le miracle de l'âne enlevé ou dévoré, puis récupéré ou ressuscité, appartient à plusieurs saints, en France par exemple : sainte Austreberthe, saint Déodat, saint Malo, saint Psalmet et les Ermites du Mont-Saint-Michel. Or par une rencontre révélatrice, dans le cas de saint Vaast, ce n'est pas un âne, mais une oie que le saint ressuscita après qu'elle eût été dévorée par le loup.

Notons enfin que, aussi généreuses que la Tante Arie à patte d'oie, ou la belle jeune fille accompagnée de l'âne à bec, beaucoup de fées à patte d'oie comblent d'or ceux qu'elles ont choisi de favoriser.

D'après l'étude de Charles Joisten sur les *Etres fantastiques dans le folklore de l'Ariège* précisément, les Dragas ou Encatadas à patte d'oie, détentrices de trésors constitués de pièces d'or, étalaient leurs richesses la nuit au clair de lune, sur des draps.

Dans le Jura suisse, à Vallorbe, un forgeron épousa une fée de la Grotte-aux-fées. Mais elle lui interdisait de la suivre quand elle se retirait dans les profondeurs de la caverne. Naturellement, un jour il la suivit et la découvrit endormie presque nue. Il s'aperçut alors qu'elle avait des pieds d'oie. La fée se réveilla, chassa l'indiscret, lui laissant emporter les pièces d'or qu'elle lui avait données précédemment.

De toutes ces histoires se dégage l'image d'une Dame de l'Au-delà, tantôt ane, tantôt âne, qui se fait remarquer soit par ses pattes d'oie, soit par la compagnie d'un âne, quand elle n'est pas elle-même sous forme d'âne. En outre, cette Dame est secourable et pourvoyeuse d'or; elle vient au secours le plus souvent de personnes modestes ou victimes d'une infortune. Les circonstances de cette infortune présentent quelques caractéristiques calendaires que nous allons relever.

Dans le cas du conte populaire «La serviette, l'âne et le bâton», le recueil de Delarue et Tenèze, dans sa brièveté analytique, ne fournit guère de données sur la date de l'événement, soit que les auteurs du recueil aient négligé ce détail, soit que les narrateurs eux-mêmes n'en aient rien dit. La seule indication fournie est que l'histoire se produit après que les intempéries aient saccagé la récolte de lin ou d'autres graminées ou légumes mal précisés.

En revanche, si nous consultons des recueils où le récit est fourni in extenso, nous découvrons, par exemple dans le recueil des *Contes Populaires du Dauphiné* de Charles Joisten, que l'épisode survient «au temps où les fèves manquaient», ou, selon une autre version, après que Jeannot, le héros du conte fût allé se placer «pour passer l'hiver», quand il fut allé «en hivernage», déclare une seconde fois le héros.

Dans le recueil des *Contes populaires du Poitou et des Charentes* (Presses de la Renaissance, Paris, 1978), la donnée calendaire est précise et répétée au moins trois fois au cours du récit.

«Un hiver que le froid était plus rigoureux qu'à l'accoutumée, que la neige couvrait la terre, que l'eau gelait autour de la margelle à mesure qu'on la tirait du puits où elle pendait en chandelles de glace, que l'ouvrage manquait au-dehors et qu'il n'y avait plus de pain dans la huche.» Un peu plus loin, le héros, conteur de sa propre aventure précise : «Il est aneut, Jeudi d'avant Nau» (c'est cette nuit du jeudi d'avant Noël). Et lorsqu'en fin Jacquot, grâce à la bienveillance de saint Pierre et au bâton bon frappeur, a récupéré sa serviette aux fastueux festins et son âne chie d'or : il arrive tout joyeux dans sa chaumière par «une claire nuit de Noël rayonnant».

Quelles sont les précisions calendaires fournies par le registre des légendes hagiographiques? Si la vie et les miracles de sainte Opportune ne disent

rien de l'époque où son âne dérobé fut libéré, ni de la date à laquelle elle ressuscita l'oie à moitié cuite, bien qu'on puisse supposer que ce soit au temps de la migration pré-hivernale des oiseaux aquatiques, en revanche l'histoire de l'âne faiseur d'or de saint Martin est datée approximativement par le fait météorologique du brouillard et surtout par sa commémoration au 11 novembre par la coutume des *craquendoules*.

L'histoire de la vie de saint Déodat, à Saint-Dié, dans les Vosges, raconte qu'une ânesse, envoyée par la «sainte lavandière», Huna, au moment où le saint allait mourir de faim, s'achemina au fort de l'hiver, à travers la montagne enneigée, jusqu'à la retraite du saint, lui apportant un beau chargement de ravitaillement.

Les données folkloriques sont elles aussi tout à fait instructives. C'est surtout pendant la nuit de Noël que Tante Arie, avec son petit âne chargé de cadeaux, parcourt les régions franc-comtoises, et c'est durant la nuit de Noël, dans la vallée de Munster, que la Demoiselle vêtue de blanc, accompagnée de son âne à bec va frapper aux portes des maisons. Enfin pour clore cette liste de données calendaires, rappelons le double miracle de Noël conté par Hubert de Beffe dans ses *Légendes et Contes du vieux Languedoc*.

Ainsi est-il assez constant que, malgré un certain flottement, cette intervention providentielle d'»Ane» pourvoyeuse de victuailles et de richesses se fait au fort de l'hiver et plus particulièrement au moment de Noël. Cependant, ni La Fontaine, ni Esope n'ont situé dans le calendrier l'époque à laquelle le campagnard bénéficiait des dons de la poule ou de l'oiseau aux œufs d'or et ce n'est point du côté de ce précédent éloigné dans l'espace et dans l'histoire des légendes, que nous irons chercher le prototype éventuel du thème mythique que nous sommes en train de dégager.

Naturellement plus proche de nous, la tradition légendaire des Irlandais du Moyen Age nous offre vraisemblablement une référence digne d'être exploitée. Je pense que l'histoire de la naissance de Cuchulainn présente des ressemblances avec le thème que nous examinons. Christian Guyonvarc'h a publié (*Ogam*, n° 99-10), la traduction de deux versions de ce récit. De nouveau, voici très brièvement quelques traits de cette histoire.

Les nobles de l'Ulsler étaient autour du roi Conchobar, à Emain Macha. Une troupe d'oiseaux descendit dans la plaine d'Emain. Ils se mirent à paître si bien qu'ils ne laissèrent sur la terre ni herbe, ni plante, ni racine. Les Ulates furent contrariés de voir la destruction de leur pays. Ils attelèrent leurs chars et chassèrent les oiseaux devant eux. Ils parcoururent ainsi toute une partie de la province. Au cours de cette poursuite beaucoup d'oiseaux disparurent; trois cependant se dirigèrent vers Brégа, un site un peu fantastique. Ce fut bientôt la nuit et il tomba sur les guerriers poursuivants une grande quantité de neige. Alors le roi Conchobar ordonna de dételer et envoya un éclaireur chercher un refuge. Celui-ci trouva une petite maison. Bien qu'elle fut apparemment trop petite pour les accueillir tous, sans autre ressource, ils s'y rendirent. Ils y furent bien reçus; la maison se révéla assez vaste et somptueuse pour les contenir tous et on leur offrit une hospitalité si généreuse que la nuit avançant, ils se trouvèrent dans les joies de l'ivresse.

Puis il naquit dans cette demeure un enfant merveilleux et un beau poulain. On donna l'enfant et le poulain aux Ulates qui s'en revinrent joyeux à Emain Macha. Il faut rappeler qu'avant cet épisode de la venue des beaux oiseaux pillards, la sœur de Conchobar, Dechtiré, avait disparu, s'étant enfuie avec beaucoup de ses amies et suivantes; que les oiseaux pillards et en particulier les trois oiseaux pourchassés jusqu'à Brega n'étaient autres que Dechtiré et ses compagnes et que la princesse qui accoucha cette nuit-là dans la «petite» maison était aussi Dechtiré.

Quant à l'équipée des Ulates vers Bréga et leur retour, ils sont considérés comme épisode merveilleux, favorisé par une prospérité providentielle. Conchobar, de retour à Emain Macha n'entonna-t-il pas cette sorte de cantique:
Glorieuse est la maison à la petite richesse
La bonté de Dechtiré est une réalité
Elle nous a protégés avec nos chars
Elle a chassé le froid de nos chevaux
Elle nous a restaurés par ses générosités
Elle nous a donné un trésor, Setanta (le nouveau-né).

Ainsi retrouvons-nous les éléments essentiels des récits français évoqués plus haut : la ou les dames-oiseaux, la ou les journées de dénuement avec la perspective de ruine, la marche quasi-inspirée vers un lieu surnaturel, l'épreuve de la nuit et de la neige, puis l'accueil généreux : le repas surabondant, la naissance mystérieuse et le retour à Emain Macha avec l'enfant, la mère redevenue femme, la jument et le (ou les) poulain (s). On notera même que la définition de Noël, le *Natalis dies*, répond fort bien au mystère de la naissance de Setanta, l'enfant trésor. On peut même s'étonner que le mystère de la naissance de Setanta ressemble tant au mystère du Noël chrétien.

Enfin, dans la perspective précise de notre recherche, on notera la possibilité de dater l'événement de la chevauchée vers Bréga. Françoise Le Roux, dans le commentaire qu'elle ajoute à la traduction des deux versions de la *Conception de Cuchulainn* suggère de façon très démonstrative que l'épisode de la venue des oiseaux de l'Au-delà, lors d'une Assemblée des Ulates chez leur roi, indique très précisément la période de Samain, c'est-à-dire celle de l'articulation entre la belle et la mauvaise saison, approximativement le début de novembre. Il est difficile de dire si l'équipée des Ulates dure un jour ou plusieurs. De même qu'on ne sait combien a duré le pillage des campagnes autour d'Emain par les oiseaux. Le fait que la fin de la chevauchée vers Bréga soit marquée par une abondante chute de neige fait songer, puisque cela se passe en Irlande, un pays relativement tempéré, aux rigueurs de la fin décembre. En tout cas cette neige fait penser à celle qui accablait notre Jacquot des contes poitevins et charentais.

Ainsi, une date un peu floue, mais caractérisée par la chute de la neige, peut être donnée à ce que nous appellerons le miracle de la Dame-oiseau, ou le miracle de l'ânesse de saint Déodat.

Suivant le processus habituel de nos recherches, après avoir indiqué un préalable vieux-celtique à une tradition médiévale ou folklorique française,

il est normal de chercher dans le festiaire chrétien la trace de cette tradition antérieure.

Reprenons l'image qui s'impose à nous : une jeune fille ou une dame, accompagnée d'un âne, qui vient visiter les humains au début de l'hiver. Sa venue s'accompagne de tous les mets que peut susciter la serviette merveilleuse, et elle apporte aussi un trésor : chez les anciens Irlandais ce trésor est un enfant fabuleux, chez les descendants très matérialistes des Gaulois, ce sont des écus d'or.

Est-il osé de dire que les caractéristiques essentielles de cette fête se retrouvent très probablement dans la Fête de l'âne?

Trois facteurs déterminants permettent ce rapprochement. D'abord la date ou plutôt l'époque de cette fête, puis la mise en scène déployée en cette occasion, enfin certaines formules de la fameuse *Prose de l'âne.* Une particularité de cette fête liée au rituel religieux est l'imprécision de la date de sa commémoration. Pour une étude complète sur la Fête de l'âne le lecteur pourra se reporter aux pages 209-218 de mon ouvrage *Beauvais 2000, deux mille ans de Plan d'Occupation Sacrée des Sols.*

En conclusion, il me paraît probable que la fameuse Fête de l'Ane, scandaleuse pour les uns, inexplicable pour d'autres, exutoire des mentalités refoulées pour les psychanalistes, ait été, en réalité, dans la liturgie chrétienne du Moyen Age la permanence travestie d'une fête de la Dame Providentielle, Rosemerta ou Epona des Gaulois, Dechtire ou Rhiannon des Irlandais et des Gallois, fête se situant entre Noël et l'Epiphanie et que nos sociétés patriarcales du XIX^{e} siècle ont définitivement falsifiée par l'invention du Père Noël, vieillard chenu se substituant abusivement à l'aimable Dame de Noël de la vallée de Munster ou, en Franche-Comté, à la Tante Arie, souvent accorte malgré ses pieds d'oie.

Serait-ce sous la pression inconsciente de structures mythologiques ancestrales, selon la théorie de Jung, que l'Eglise aujourd'hui consacre à nouveau l'octave de la Nativité de la Vierge?

Aspects de la christianisation d'un mythe païen : «le roi des poissons»

Rappelons que le thème général de nos recherches est l'étude des procédés par lesquels le mythe païen a survécu et même fleuri dans notre culture christianisée depuis plus d'un millénaire et demi. A la suite des travaux d'Henri Dontenville, nous savons que le légendaire des régions de langue française, dans tous les registres de sa tradition, procède souvent d'une mythologie dont les formulations essentielles sont celtiques, mais peut-être aussi plus anciennes.

Il y a plusieurs thèmes mythiques dont on peut suivre ainsi l'évolution et les versions successives à travers au moins un millier d'années. Il est évidemment intéressant d'examiner comment s'est faite cette évolution dont la circonstance majeure est le remaniement par une pensée chrétienne. Nous allons tenter une nouvelle approche de ce problème à travers le thème du «Roi des poissons».

Dans un premier temps nous essaierons de dégager l'essentiel de ce thème à partir de la confrontation du conte populaire français et de l'histoire de la «conception» du héros irlandais mythique et épique : Cuchulainn.

Nous évoquerons ensuite une série de versions recueillies dans le légendaire irlandais, dans la «Légende dorée» française, dans un récit médiéval de la *Matière de Bretagne*, dans la *Chronique Gargantuine*, dans des légendes seigneuriales et dans, au moins, trois contes populaires.

Puis nous analyserons les aspects divers des personnages de la légende, le processus de la conception, les nuances morales qui colorent les récits.

Enfin nous dégagerons quelques conclusions sur les modalités de l'évolution d'un mythe à travers une dizaine de siècles de christianisme.

Mais dégageons d'abord les traits essentiels du thème du Roi des poissons. Pour des raisons que notre exposé fera paraître, c'est la version du conte popu-

laire français type n° 303 (Delarue et Tenèze, *Le Conte Populaire Français*, t. I, p. 147) qui nous paraît la plus claire et la plus complète.

Elle conte qu'un pêcheur infortuné prend par hasard un poisson bizarre. C'est la reine ou la mère des poissons, ou le roi des poissons, tout petit ou énorme, d'une espèce quelconque ou déterminée. Ce poisson parle et promet à son pêcheur que s'il est rejeté à l'eau il lui prodiguera une pêche fructueuse; sitôt dit, sitôt fait. Mais l'épouse du pêcheur, au récit de cette aventure, déclare exiger ce poisson qu'elle a fort envie de manger. Bientôt le pêcheur pêche à nouveau le roi des poissons et lui raconte les exigences de son épouse. Le roi des poissons accepte ce sort, mais conseille au pêcheur de partager son corps entre sa femme, sa chienne et sa jument. De cette triple consommation naîtra une triple progéniture : enfant prodige, chien merveilleux et poulain fabuleux. Les épisodes suivants de ce conte montrent que cette triple progéniture a un destin hors de pair.

Examinons en comparaison de cette version, l'aventure de la «Conception de Cuchulainn», le héros épique irlandais (selon le *Libur Dromma*, *Ogam* 25/26, pp. 313 sq.). Le récit est un peu complexe.

Dechtiré, la sœur du grand roi Conchobar, a accouché d'un enfant qui est sans doute le fruit de son commerce avec son frère. Mais ce nourrisson meurt bientôt : «En revenant des funérailles, Dechtiré demande à boire. On lui apporte à boire. De quelque manière qu'elle portât le vase à ses lèvres, elle sentait, dans le liquide, une petite bête qui venait jusqu'à sa bouche... A la fin, l'animal sauta brusquement, emporté par son aspiration. Dechtiré dormit cette nuit-là et vit... un homme auprès d'elle qui lui dit : «Je te rendrai grosse, oh jeune fille...» La jeune fille devint grosse et mit au monde le futur Cuchulainn.» Il est notable que, simultanément, devant la porte de la maison, une jument mit bas deux poulains. Les Ulates prirent l'enfant et on lui donna les poulains pour jouer. Plus tard, ces chevaux seront ceux du char de Cuchulainn et ils mourront en même temps que le héros.

On constate aisément que le thème fondamental dégagé est celui d'une double ou triple progéniture, humaine ou animale, héroïque, à partir de la consommation d'un animal aquatique mystérieux.

Si les versions du conte populaire type français datent dans l'ensemble de la fin du XIX^{e} siècle, le texte de la «Conception de Cuchulainn», transcrit au XIII^{e} ou XIV^{e} siècle, postule par quantité de détails culturels une tradition d'au moins dix siècles plus ancienne. Ainsi peut-on noter que les deux versions que nous venons de résumer impliquent une distance temporelle de presque vingt siècles. En outre nous avons là un thème suffisamment défini et constant pour servir de base à une étude de ses diverses versions en terre de tradition celtique puis chrétienne.

Il est d'abord notable que ce thème de la consommation fécondante de l'animal aquatique ne soit pas unique dans la littérature irlandaise épique et mythique.

Dans les *Textes Mythiques irlandais* (traduction Christian Guyonvarc'h, vol. I, *Ogam-Celticum*, 1980, p. 148, paragraphes 14 et 15) se lit l'histoire de Tuan, fils de Cairell.

Tuan raconte comment il a survécu à la race des premiers envahisseurs de l'Irlande, ayant été successivement homme très vieux, puis prince des cerfs d'Irlande, puis roi des sangliers, puis faucon, puis saumon : «Et j'allai sous la forme d'un saumon de rivière... Une fois... le pêcheur du roi de ce pays me captura et m'emporta chez la femme du roi qui désirait du poisson... la reine me consomma... et je fus dans son corps... je me souviens encore du temps où je fus dans son sein.» Ainsi naîtra bientôt Tuan, fils de Cairell.

Citons aussi la légende de Findchoen (cf. *Les Druides*, F. Le Roux et Ch. J. Guyonvarc'h, 1978, *Ogam-Celticum*, p. 162).

Findchoen, jusqu'alors demeurée stérile, femme du roi Amorgen, rencontre un druide qui lui dit : «Si ma récompense était bonne, tu donnerais un bon fils à Amorgen.» «Tu auras de moi une bonne récompense» dit-elle. Et le druide dit : «Viens demain à la fontaine...» Le lendemain matin ils se rendirent tous deux à la fontaine et le druide dit : «Lave-toi avec cette eau et tu engendreras un fils...» La jeune femme but une gorgée d'eau de la fontaine, avec la gorgée elle avala un ver... Le temps arriva et elle enfanta.» C'est l'histoire de la naissance de Conall Cernach.

La naissance du roi Conchobar est contée à peu près dans les mêmes termes (*Ogam*, n° 67, p. 85, note 45).

Le druide Cathbad a épousé Ness. «Or à un certain moment de la nuit, il arriva à Cathbad une grande soif. Ness alors alla chercher à boire pour lui... Elle alla à la rivière et elle filtra l'eau dans la coupe à travers son voile puis elle l'apporta à Cathbad... Voici qu'il y avait deux vers dans l'eau... «Bois-donc toi-même» dit Cathbad... La femme but alors deux gorgées et elle but un ver à chaque gorgée... La femme devint enceinte ensuite... Certains disent que c'est des vers que la femme fut enceinte.»

Notons que cet animal de l'eau, saumon ou ver infime, peut aussi rendre grosses des femelles animales. Ainsi dans l'histoire de la «Conception des deux porchers» (*Ogam*, n° 67, pp 78, 79) voyons-nous deux vers passer d'une part, comme le saumon qui sera Tuan, par plusieurs états animaux : corbeau, monstres aquatiques (*bled* et *blod* = baleines), démons; mais d'autre part ces deux vers dans des fontaines seront absorbés chacun par une vache qui mettront bas chacune un taureau fabuleux : le Brun et le Blanc.

Ainsi le thème de la consommation orale de l'animal aquatique et de la conception consécutive d'un personnage fabuleux est bien attesté dans la tradition mythologique et épique irlandaise et témoigne de la celticité de cette légende.

Même si il y a une grande possibilité pour que nos ancêtres les Gaulois aient eu semblables thèmes dans leur mythologie, bien que nous n'ayons pas de littérature directement issue de cette source, il serait démonstratif de la permanence de cette tradition que nous en retrouvions des traces dans quelques domaines de notre légendaire.

Entre autres témoignages susceptibles encore d'être découverts, nous allons parcourir une véritable piste qui sinue à travers les différents registres du légendaire français.

Sans doute le plus ancien est la légende dorée de saint Venant en Vastelau (Pas-de-Calais).

Venant eut d'abord une carrière militaire; puis blessé à la jambe il se retira dans une solitude où Isbergue (appelée encore Gisèle), fille de Pépin le Bref, le prit pour directeur de conscience. Demandée en mariage, Isbergue sollicita l'avis de l'ermite qui l'encouragea vivement à se consacrer à Dieu plutôt qu'au monde. Ayant donc essuyé le refus d'Isbergue, le prétendant évincé fit tuer Venant, le fit décapiter et jeter son corps et sa tête à la rivière.

Cependant le refus d'Isbergue avait été assorti d'une sorte de miracle qui éloigna définitivement le prétendant : son visage et son corps se couvrirent d'une sorte de lèpre. Le prétendant éloigné, Isbergue souhaita guérir. Une voix surnaturelle lui annonça qu'elle guérirait si elle mangeait du premier poisson pêché à la rivière. Or les pêcheurs venaient justement de repêcher le corps de Venant auquel adhérait une anguille. Isbergue mangea cette anguille et fut guérie. Ce que la légende dorée locale ne dit pas c'est que cette même Isbergue ou Gisèle, d'après la Chanson de Geste *Tristan de Nanteuil* (XIII^{e} ou XIV^{e} siècle), d'après encore la Chanson de Geste intitulée *Ronsasvals* (XIV^{e} siècle) et d'après aussi la *Karlamanus*, Saga norroise (XIII^{e} siècle), aurait eu des rapports incestueux avec son frère Charlemagne, et Roland aurait été le fils de ces amours.

La récapitulation de toutes ces données établit un parallèle remarquable avec les circonstances de la naissance de Cuchulainn. Charlemagne a eu des relations amoureuses avec sa sœur Gisèle, comme le roi Conchobar avec sa sœur Dechtiré. Gisèle a mangé un mystérieux animal aquatique, comme Dechtiré a avalé la bestiole qui sautait dans sa coupe d'eau. De ces deux épisodes mystérieusement successifs ou enchaînés, naquirent deux héros : Roland et Cuchulainn.

Peut-être aussi ancien que la légende dorée de saint Venant et Isbergue est le récit des aventures de Caradoc, telles qu'elles sont rapportées dans la première continuation de *Perceval* (textes établis par Gaston Paris dans *Romania*, XXVIII, pp. 214 sq.). Cette continuation date sans doute de la fin du XIII^{e} siècle ou du début du XIV^{e} siècle.

Le seigneur Caradoc de Vannes épouse la belle Isaune de Carhaix. Mais celle-ci est aimée de l'enchanteur Eliaurès qui réussit pendant les trois premières nuits à supplanter le mari en substituant à sa jeune épouse, dans le lit nuptial, trois femelles animales : une lévrière, une truie, puis une jument, auxquelles il a donné par magie l'apparence d'Isaune. Dans le même temps Eliaurès a profité d'Isaune, de sorte que l'enfant qui naît un peu plus tard – et qui s'appellera aussi Caradoc – est le fils de l'enchanteur. Le jeune Caradoc est élevé à la cour du roi Arthur et devient un brillant chevalier. Pendant la fête de son adoubement, survient un inconnu qui demande si quelqu'un consentirait à lui couper la tête à condition qu'au bout d'un an il se laisse couper la tête par lui. Seul le jeune Caradoc relève cet étrange défi; il coupe la tête de l'inconnu qui la ramasse et s'en va tranquillement. L'année révolue, l'étranger reparaît et le jeune Caradoc, fidèle à sa promesse, offre sa tête à couper. Mais l'inconnu se contente de le toucher du plat de son épée, puis le prenant à part, il lui révèle qu'il est son père et qu'il a voulu l'éprouver. Le jeune Caradoc indigné repousse l'étranger et dénonce la vérité à son père putatif, Caradoc de Vannes. Celui-ci fait enfermer Isaune dans une tour; mais Eliaurès s'y introduit souvent par magie. Surpris une nuit par son fils et Caradoc le père, il est soumis à un curieux châtiment : on le fait s'accoupler successivement avec une chienne, une truie et une jument. De ces rapports naîtront un lévrier valeureux, un sanglier fantastique et un généreux cheval. Si bien que Caradoc le jeune aura trois frères animaux.

Les érudits du XIX^{e} siècle et du début du XX^{e} siècle ont été déroutés par cette étrange aventure et les conditions de cette quadruple naissance monstrueuse.

Mais il suffit d'admettre que l'enchanteur Eliaurès est le roi des poissons pour reconnaître le schéma du thème que nous avons mis à l'étude. Que le roi des poissons puisse, au besoin, prendre apparence humaine, c'est ce que nous savons par l'histoire de la re-naissance de Tuan, par la vision aussi de Dechtiré qui voit en rêve un homme se coucher auprès d'elle et lui annoncer sa seconde grossesse et aussi par la légende de saint Venant dont on devine que lui et l'anguille ne font qu'un.

La tradition de la naissance de Grantgousier et de Galemelle, d'après *Les Chroniques Admirables du puissant roy Gargantua* (XVI[e] siècle, réimpression par Marcel Françon, édit. Ch. Gay, Rochecorbon, 1955) fait encore appel à la même tradition. Lisons (p. 6, chap. III) «Comment Merlin fit apporter les ossements de deux baleines pour faire les pères et mères de Gargantua.» Nous y voyons l'enchanteur (comme Eliaurès) Merlin fabriquer chacun des parents de Gargantua à partir d'ossements de baleine, qu'il forge au soleil, sur une enclume, et tout de suite après, au chapitre suivant (p. 7, chap. IV) «Merlin fist une merveilleuse jument pour porter les père et mère dudit Gargantua.»

Trois traits fondamentaux rattachent cette histoire à notre thème : la conception des parents de Gargantua à partir des restes d'une baleine (le roi des poissons), la mise au monde contemporaine d'un cheval fabuleux et, en fin de compte, un fils prodigieux : Gargantua. Avec plusieurs altérations, ce récit procède encore du thème du roi des poissons.

Poursuivons notre quête. C'est maintenant dans les légendes seigneuriales que nous allons découvrir l'empreinte de ce même mythe. Entre quatre et cinq légendes du même type, nous noterons seulement celles de la famille des Porcellet, seigneurs d'Arles, et celle de la Dame de Montigny-le-Ganelon. Ces légendes sont rapportées dans *Légendes de Provence* (Bérenger Féraud, 1885, pp. 321 sq.).

La première explique l'origine du nom de Porcellet donné à la famille des seigneurs d'Arles. Une grande dame, épouse du seigneur d'Arles, étant enceinte, rencontre au cours d'une promenade une mendiante dont elle repoussa les supplications. La mendiante, qui était une fée ou une sorcière, lui répondit : «Vous êtes méchante comme une truie et votre accouchement sera aussi dégoûtant que celui d'une truie.» En effet, un peu plus tard, la dame mit au monde neuf porcelets. Bien que la dame fit pénitence et eut ensuite des grossesses normales, le surnom de Porcellet resta attaché à la famille des Sabatier d'Arles.

Une variante de cette légende conte qu'un jour une pauvresse portant deux jumeaux demanda en vain l'aumône à la grande dame qui lui reprocha même sa double fécondité comme si c'était une preuve de dévergondage. Comme au même moment passait une truie avec ses neuf gorets, la mendiante pria la Sainte Vierge d'infliger à la dame la preuve qu'une naissance multiple n'était pas signe de luxure. Or, neuf mois après, la dame mit au monde neuf enfants : en souvenir de cette leçon du ciel, on donna à la famille le surnom de «Porcellet».

Dans le Vendômois, on conte l'histoire de la dame de Montigny-le-Ganelon. Le seigneur était aux croisades. Un jour que sa femme se promenait, elle rencontra une pauvresse embarrassée de sept jumeaux. Au lieu de lui faire l'aumône, la dame la fit chasser en incriminant sa progéniture surabondante, preuve de débauche. La pauvresse la menaça d'accoucher bientôt d'autant d'enfants qu'une truie a de porcelets;

ce qui arriva, bien que la dame fut fidèle à son mari absent depuis plusieurs années. Elle tenta de faire noyer «comme des chiens» cette progéniture doublement infamante; mais justement son mari rentrait de croisades et surprit ce crime. Furieux d'avoir été, croyait-il, neuf fois trompé, il fit enfermer sa femme dans un tonneau garni de lames à l'intérieur et la fit précipiter dans la rivière au bord de laquelle se dresse le château.

Dans ces deux versions du thème, il n'est plus question de l'intervention du roi des poissons, mais de naissances monstrueuses inexplicables, et de rapprochements faits entre ces enfants et des animaux : porcelets ou chiots, sont un indice de l'origine du thème ainsi exploité. On peut ajouter aux présomptions de preuve le fait que ces légendes donnent un aspect surnaturel à l'origine des lignées seigneuriales.

Si ces vestiges du thème se situent à une date indéfinie, en revanche c'est dans un cadre historique très précis qu'une allusion est faite à cette tradition. Il s'agit des conditions miraculeuses de la conception de Louis XIV. On trouvera dans l'ouvrage *XIIe Centenaire de Saint Fiacre - Actes du Congrès de Meaux* (1970), dans les articles de G. Beneut, de J.-M. Desbordes et de J. Maillard, les preuves historiques de la gratitude qu'Anne d'Autriche avait à saint Fiacre : «Elle était persuadée que c'était à son intercession qu'elle devait la naissance de Louis XIV», après vingt ans de stérilité (comme Findchoen, épouse du roi légendaire irlandais Amorgen). Or la tradition locale recueillie par P. Bailly (*B.S.M.F.*, CXVI, «La Pierre de Saint Fiacre, S. et M.», p. 39) veut que le saint ait eu un tel pouvoir que lorsque Anne d'Autriche vint à Saint-Fiacre, montée sur une haquenée blanche et accompagnée d'une lice, la reine, la jument et la chienne eurent ensemble la certitude d'une maternité. Plaisanterie d'incrédules peut-être, mais la formulation de la plaisanterie témoigne ici encore de la survivance de traits de la légende du roi des poissons.

Il est normal maintenant d'en revenir aux versions du conte populaire français. Dans le recueil des *Contes Populaires Français* de Delarue-Tenèze, t. I et t. II, nous lisons au moins trois contes qui en appellent à notre thème.

C'est, bien sûr et d'abord, le conte-type 303, «Le roi des poissons».

Nous ne reviendrons pas sur l'analyse que nous en avons faite. Notons simplement que les auteurs ont recueilli 77 versions de ce conte, plus ou moins complètes, plus ou moins altérées; 40 de ces versions racontent l'épisode de la pêche du poisson fabuleux; 45 fois la femme, la chienne et la jument vont manger ensemble des parties du poisson et mettre au monde – 34 fois ensemble – bébé, chiot et poulain marqués d'un signe prestigieux. En souvenir des *Croniques Admirables* notons que 24 fois le roi des poissons conseille de manger ses arêtes ou ses os.

Mais deux autres contes-types relèvent encore de la même source : ce sont le conte-type 675, «Le garçon paresseux» et le conte-type 708, «La fille innocente qui accouche d'un monstre».

Le conte-type 675 raconte qu'un garçon infortuné et niais, au cours de l'exécution d'une tâche ingrate, rencontre un personnage surnaturel auquel il rend service. Sur 19 versions du conte ce personnage est 11 fois Notre-Seigneur Jésus-Christ, 2 fois la Vierge Marie, 3 fois une fée et ... 2 fois un poisson. En remerciement, le personnage surnaturel donne au garçon le pouvoir de réaliser tous ses souhaits. En rentrant chez lui, le garçon aperçoit à une fenêtre du palais la fille du roi qui se moque de son air stupide. Dans un mouvement d'humeur, le garçon la souhaite grosse de lui. Et sur les 19 versions du conte, la princesse est 18 fois enceinte mystérieusement. Ajoutons que le roi furieux fera jeter les coupables à la mer dans une barque ou un tonneau.

Le conte-type 708 raconte comment une fille se trouve enceinte pour avoir consommé un mets magique, donné par une sorcière, et comment, jetée à la mer dans un tonneau, elle accoucha dans une terre lointaine d'un enfant monstrueux ou d'un animal. La connaissance du thème du roi des poissons fait deviner que le mets magique était un plat de poisson et les deux traits de l'accouchement monstrueux et de l'abandon à la mer dans un tonneau complètent les références au thème de notre légende.

Après la présentation de ces 14 versions de la légende, il n'est peut-être pas sans intérêt de signaler des données archéologiques qui semblent attester, à l'époque gallo-romaine, les correspondants rituels de ce thème. Je veux parler du culte des sources à bouillons, en particulier sous le patronage du dieu gaulois Borvo, Bolvinnus ou Bormanus. J'aurai l'occasion d'approfondir cette question dans le chapitre consacré à «Saint Martin et les Fontbouillants». Je n'insisterai pas ici sur l'abondance en France de ces sources guérisseuses; mais je noterai deux remarques qui suggèrent un rapport étroit entre le mythe et l'archéologie.

J'emprunte quelques enseignements à l'ouvrage de H. Troisgros, *Borvo et Damona* (les Amis du vieux Bourbonne, 1975); ainsi page 43 : «[...] les divinités guérisseuses féminines [...] portent en particulier [...] le serpent entourant l'avant-bras. Nous verrons le serpent (criocéphale ou à tête de coq) en compagnie du dieu Borvo de Vichy; il accompagne souvent les divinités des sources; il apparaît comme un symbole de fécondité.» Sans vouloir trop exploiter la statistique, H. Troisgros fait remarquer que sur 11 dédicaces retrouvées à Bourbonne-les-Bains, 6 procèdent de femmes agissant seules, 1 d'une femme agissant avec son fils et 4 d'hommes agissant seuls : ce qui suggère que ces eaux seraient particulièrement propices aux femmes et que la maternité pourrait être un motif de gratitude au dieu de la source.

Confrontons à ces remarques ce que dit J.-P. Clébert, dans le *Guide de la Provence mystérieuse* (Tchou, 1979). Aix a été le lieu d'un culte des eaux, en particulier sous le patronage du dieu Bormanus. En 1959, le Dr A. Aynaud, dans *Aix-en-Provence, nos eaux chaudes*, écrivait : «Les femmes salyennes eurent tôt fait d'attribuer à la divinité qu'elles imploraient en se baignant, le bien-être qu'elles éprouvaient et aussi peut-être le fait d'avoir des enfants plus nombreux et plus beaux que les femmes des autres pays». Ce que confirme la phrase de Strabon : «Les Salyens attribuent aux eaux chaudes la fécondité de leurs femmes.» Et un peu plus loin J.-P. Clébert signale que dans l'atrium des termes actuels on voit l'ex-voto en pierre que Pompeia Antiopa dédia au dieu Bormanus au II^{e} siècle de notre ère «pour le remercier d'une grossesse longtemps désirée», et l'auteur précise : «en gynécologie, le rite thérapeutique était le suivant : prendre chaque jour un bain, le temps d'une clepsydre en invoquant le dieu.» Ajoutons qu'un prospectus moderne sur les bienfaits des eaux d'Aix signale au nombre de cinq applications médicales, le traitement des congestions et inflammations de l'utérus. Nous ne sommes pas loin d'entendre le druide conseillant à la reine Findchoen, qui ne pouvait avoir d'enfants, de se laver avec l'eau de la fontaine dans laquelle nageait un mystérieux ver aquatique prompt à se faire avaler.

La comparaison de ces 14 versions d'un thème mythique issu probablement de la religion celte et qui se poursuit jusque dans le merveilleux chrétien et le conte populaire, va nous permettre de dégager les modifications et transformations essentielles du thème à travers ces variations. Nous allons d'abord examiner les transformations des personnages principaux du petit drame.

Commençons par l'être que nous appelons pour la commodité «le roi des poissons». Dans le légendaire irlandais il est déjà sujet à variation, puisqu'il est tantôt saumon, tantôt ver dans l'eau. En outre, il a des avatars nombreux puisqu'il a pu être homme, cerf, sanglier, faucon et aussi porcher, corbeau, monstre aquatique du genre baleine, enfin démon (?).

Dans le légendaire français il serait relativement moins changeant, même s'il peut se manifester sous les apparences de trois ou quatre espèces de poissons et même d'une anguille; mais il peut être un magicien, Eliaurès ou Merlin; il peut devenir une sorcière ou une fée, enfin un personnage céleste, la Vierge ou même Jésus-Christ. On sent dans ces transformations un effort à la fois d'humanisation et de christianisation du personnage, avec la contradictoire éventualité d'une diabolisation ou d'une angélisation.

L'enchanteur Eliaurès demande une attention particulière. En effet lorsque son fils Caradoc devient adolescent, l'enchanteur réapparaît sous les traits d'un inconnu qui offre sa tête à couper, puis récupère sa tête et se retire tranquillement. Nous sommes un peu surpris de la liaison de ce thème du céphalophore provocateur avec celui du roi des poissons et avons d'abord tendance à croire à un amalgame forgé par le narrateur médiéval en mal d'accumulation de merveilleux. C'est qu'en effet l'épisode du défi du céphalophore ne se présente dans aucun autre récit mettant en œuvre le thème du roi des poissons. En réalité, c'est conclure trop tôt à la fantaisie inventive. Le conte-type 303, «le Roi des poissons», porte en sous-titre : «ou la Bête à sept têtes». Après l'épisode de la conception et de la naissance du trio fabuleux du jeune héros, de son chien et de son cheval, est conté tout aussitôt l'épisode de la lutte du jeune héros contre la bête à sept têtes : un affreux dragon qui a plusieurs têtes, ou dont la ou les têtes coupées repoussent; et le plus souvent le jeune homme doit s'y reprendre à plusieurs fois pour décapiter le monstre. On voit qu'il n'y a pas loin de l'enchanteur qui emporte et remettra en place sa tête coupée au dragon aux têtes coupées qui repoussent. En réalité le céphalophore provocateur et le dragon aux têtes repoussantes sont un même personnage et un avatar du roi des poissons.

On saisira combien sont précieuses les versions du conte populaire français quand on aura dit que si, dans le légendaire irlandais, Cuchulainn est lui aussi provoqué par un céphalophore qui lui décerne le titre de Champion, jamais les narrateurs irlandais des XI^{e} et XII^{e} siècles n'ont dit que ce céphalophore était le ver aquatique avalé par Dechtiré, ni que cet épisode était structurellement lié à celui de la conception de Cuchulainn. Dans notre légendaire, la comparaison du roman médiéval de Caradoc avec le conte populaire encore récité à la fin du XIX^{e} siècle permet d'apporter cet éclairage définitif sur le roi des poissons – père du héros et céphalophore provocateur.

Cette découverte souligne en même temps le grand chemin parcouru, depuis le ver aquatique jusqu'à la Vierge Marie ou au Christ, par plusieurs versions du conte populaire. On constatera simplement que la séquence de la mise à l'épreuve d'un jeune héros demeure au prix d'un déplacement dans la trame du récit. Dans la forme primitive, c'est le fils du roi des poissons qui est mis à l'épreuve; dans le conte 303 c'est bien aussi ce fils, mais dans le conte 675 c'est le père putatif, le «garçon paresseux», dont la serviabilité est éprouvée par l'être surnaturel de rencontre.

Voyons d'ailleurs comment a évolué ce père putatif. Dans le légendaire irlandais c'est un roi ou un druide, deux personnages de la première importance. Dans la légende dorée de saint Venant, c'est Charlemagne; à Vannes, le roi Caradoc le vieux. Ce père putatif disparaît dans la *Cronique Admirable du puissant roy Gargantua*, à moins que ce soit dans une certaine mesure Grantgousier. Dans les légendes seigneuriales, ce sont évidemment des seigneurs et dans le conte populaire, un pêcheur ou un sot. On assiste à la fois à une sorte de dégradation du niveau social du père putatif, mais en même temps et corrélativement à un accroissement du caractère merveilleux du don ainsi fait à ce père putatif gratifié presque abusivement d'un enfant au destin héroïque et royal. Peut-être faut-il voir dans ce phénomène le mécanisme de compensation propre à la plupart des contes de fées, qui consiste à gratifier les plus humbles des bienfaits les plus fabuleux. Le conte populaire fonctionne comme une appropriation par les humbles des perspectives primitivement attribuées aux dieux, puis aux rois.

Nous découvrons une évolution assez semblable dans le personnage de la dame ou de la fille rendue enceinte par le roi des poissons. Au début c'est une reine, ou la sœur du roi, ou l'épouse d'un druide; puis la sœur de Charlemagne, elle sera alors sanctifiée : sainte Isbergue. Mais, épouse de Caradoc de Vannes, elle sera châtiée et mise en prison. L'épouse des seigneurs médiévaux se voit infliger un surnom infamant ou même est suppliciée. Dans le conte populaire, c'est la femme d'un pêcheur, ou une fille de roi, ou une fille innocente; mais plusieurs fois elle sera aussi sévèrement jugée et punie. Ici aussi nous assistons à une dégradation du personnage, mais plus grave que celle du père putatif, car elle sera suivie de sanctions difficiles à surmonter. Même si l'héroïne du conte populaire retrouve parfois le pardon des siens et le bonheur, elle aura été un temps victime du déshonneur et du châtiment. En bref le christianisme a transformé la reine, comblée d'un fils héroïque, en fille victime ou en dame coupable. Faut-il voir dans cette détérioration grave du destin de la dame une marque de la méfiance et de l'hostilité du Moyen Age chrétien contre la femme en général?

Qu'en est-il advenu du fils héroïque du roi des poissons? C'était le glorieux et glorifié Cuchulainn dans la légende irlandaise. Ce sera Roland dans la

légende médiévale, mais un Roland d'un certain point de vue honteux et inavoué, car on ne souffle mot de lui dans l'histoire de sainte Isbergue et de saint Venant. Si les narrateurs irlandais (probablement des moines chrétiens) étaient un peu inquiets du bruit qui avait couru de l'inceste entre Dechtiré et Conchobar, en revanche la «faute» de Charlemagne a paru si grave aux écrivains des XII[e] et XIII[e] siècles qu'ils en ont toujours parlé à mots couverts ou comme d'un secret honteux. Le jeune Caradoc, de son côté, sera indigné d'être le fils d'un Enchanteur et il fera tout pour le châtier ignominieusement; une sorte de honte s'attache peu à peu à l'éventualité d'être le fils du roi des poissons. Rien de cette honte cependant ne transparaît dans le personnage de Gargantua ni chez ses parents. Mais cette honte est totale dans les légendes seigneuriales, au point qu'on tentera de faire disparaître les fruits de cette conception surnaturelle et douteuse. Le conte populaire est plus varié dans ses jugements. Dans le conte 303, le fils d'une telle conception devient un aventurier héroïque et admiré, mais, dans le conte 708, il sera contrefait ou aura forme animale et il lui faudra tout son courage et toute sa ruse pour renverser le destin contraire et réhabiliter en même temps sa mère.

En bref, malgré un certain risque de dégradation du personnage, le fils héroïque du roi des poissons a un beau et glorieux destin. De rares fois, sa fin est obscure et honteuse. Mais cette fin malheureuse est due à une confusion faite entre le fils humain et la progéniture animale qu'on peut appeler consanguine.

Dans le cas de Cuchulainn, et de Gargantua d'ailleurs, le cheval né en même temps qu'eux devient un cheval fabuleux aux exploits extraordinaires. Mais que sont les autres progénitures animales et que deviennent-elles? Notons d'abord que deux conceptions se séparent bientôt. Dans certaines versions, les animaux naissent en même temps que l'enfant, mais de femelles animales; dans d'autres versions on a l'impression et même la certitude que c'est la dame qui accouche d'animaux : la dame d'Arles, de porcelets; la dame de Montigny, de petits qu'on noie comme des chiots; la fille du conte 708 enfante un chat. Enfin, presque la moitié des versions ne soufflent mot d'un destin héroïque de cette progéniture.

En revanche l'histoire de Caradoc implique un destin fabuleux pour chacun des animaux, puisque Gaston Paris a montré que leurs noms sont ceux d'animaux merveilleux et fantastiques dans le légendaire irlandais et gallois. Les contes 303 et 708 donnent aussi à la progéniture animale un destin héroïque ou fabuleux. Ici encore se confirme l'impression que les transformations de la donnée primitive dépendent de ce qu'on pourrait appeler les convenances rationnelles et religieuses des milieux qui traitent le thème; car un saint non plus qu'un seigneur ne peuvent s'accommoder d'une parenté animale. Si les

Caradoc acceptent cette parenté, c'est comme témoignage de la revanche prise sur le magicien et le jeune Caradoc a sans doute admis d'avoir le lévrier Guinalot pour frère, mais évidemment il s'agit d'un frère inférieur; tandis que, dans le conte 303, le chien et le cheval nés en même temps que le jeune héros sont ses véritables compagnons d'armes et même ses sauveurs.

Cette tendance à dégager le récit de ses liens avec un monde à la fois animal et surnaturel est aussi sensible dans la transformation du procédé de conception. Dans les récits irlandais, dans la légende dorée d'Isbergue et dans les contes 303 et 708, la conception est consécutive à l'absorption orale du poisson ou à la limite d'un mets mystérieux. Mais dans l'histoire de Caradoc et celle des *Croniques Admirables* cette conception est le résultat des œuvres d'un magicien, Eliaurès ou Merlin. Enfin elle est l'effet d'un don ou d'un mauvais sort dont l'auteur est une fée, une sorcière – aussi un poisson merveilleux – ou de façon plus «catholique» la Vierge Marie ou N.-S. Jésus-Christ; une Vierge Marie et un Jésus-Christ qui ne s'embarrassent pas d'ailleurs de savoir à quelle fin leur protégé utilisera son pouvoir. Curieuse conséquence qui trahit le travestissement d'un génie païen en personnage chrétien. Ce qui est le plus sensible, c'est l'abandon de l'idée d'une conception par absorption orale. Mais ce qui est remarquable aussi, c'est que le conte populaire (303 en particulier) a conservé fidèlement ce thème, au delà des modifications hagiographiques et seigneuriales; ce qui implique dans une mesure certaine une étanchéité efficace entre ces trois registres du légendaire.

Le trait le plus certain de rationalisation et de christianisation du mythe est l'appréciation morale implicitement ou explicitement exprimée dans le récit de cette légende.

Dans les récits irlandais, il n'est ni bien ni mal que les reines et épouses soient rendues enceintes par le roi des poissons. Tout au plus devine-t-on qu'il s'agit d'une faveur, mais cette présomption peut être une illusion de notre appréciation conditionnée par vingt siècles de morale chrétienne. Les propos du druide à Findchoen désireuse d'être mère indiquent simplement que le druide connaît la recette et l'opportunité; mais cette démarche se situe sur le même plan magico-religieux que celle de Pompeia Antiopa allant aux eaux de Bormanus à Aix-en-Provence, ou celle d'Anne d'Autriche sollicitant l'intercession de saint Fiacre à Meaux.

En revanche, dans l'histoire de Caradoc et dans les légendes des Porcellet et de la dame de Montigny, la conception merveilleuse devient l'effet d'un maléfice qui sanctionne une faute morale. Dans le conte du «Garçon paresseux» la conception est au contraire l'effet d'une récompense accordée au niais pour sa serviabilité et sa générosité et en même temps celui d'un châtiment infligé à la fille du roi en punition de son esprit moqueur et peu charitable.

On notera en outre que ce qu'on pourrait appeler l'éclatement moraliste de la causalité, qui fait intervenir la dynamique de la responsabilité, culpabilité ou mérite, est parallèle à l'évolution du personnage central : le roi des poissons. D'abord dieu ou génie païen (naturel ou surnaturel) de la fécondation, il devient tantôt un être malfaisant ou diabolique, Eliaurès, une marâtre ou une sorcière; tantôt un être surnaturel bienfaisant, la Vierge Marie ou Jésus-Christ, voire un saint, Venant ou Fiacre.

Or il est notable et doit être retenu que ce ne soit ni le temps, ni le caractère frustre des milieux sociaux porteurs du récit qui entraînent les altérations du schéma originel. On remarquera en particulier que le thème, semble-t-il primitif, du roi des poissons, ou du génie aquatique, demeure jusque dans les versions contemporaines populaires du conte, tandis qu'il a été altéré profondément dès les récits littéraires ou hagiographiques du Moyen Age. Le conte populaire est donc, à ce point de vue, un bon conservateur du mythe.

NOTE

Il est intéressant, pour mieux saisir sur le vif les procédés de christianisation des personnages et des structures, d'examiner plus en détail le cas de saint Venant. D'abord le récit complet se trouve coupé en deux parties qui paraissent s'ignorer l'une l'autre et qui n'ont pour lien que le personnage de Gisèle-Isbergue. La première partie est christianisée au maximum, la seconde l'est peu.

La première partie voit le roi des poissons transformé en un saint ermite, directeur de conscience de Gisèle et qui, au lieu de donner apparemment un enfant à Gisèle, s'efforce de l'éloigner du mariage et du monde. Trois ou quatre traits seulement rappellent le roi des poissons : 1° le fait que l'ermite soit décapité; 2° le fait qu'une fois décapité il soit jeté à l'eau; 3° l'anguille que les pêcheurs trouvent enroulée autour de son cadavre; 4° le fait que Gisèle soit incitée mystérieusement à manger ce poisson.

On notera, en outre, que la consommation du poisson n'a pas pour finalité une grossesse, mais la guérison de la lèpre dissuasive : une lèpre contre l'amour; or cette guérison logiquement rend Gisèle à nouveau apte au mariage... de là à ce qu'elle soit enceinte... mais le récit se garde bien de suggérer cette éventualité.

On voit que la légende dorée a repris les «images» essentielles du récit païen, mais les a réorganisées selon un nouveau schéma souvent en contradiction avec le récit ancien et en opérant pour le besoin un bouleversement chronologique des épisodes. On dirait que, renonçant à éliminer ou à diaboliser le roi des poissons, on l'a falsifié pour en faire un saint. Avec les mêmes ingrédients, on a fait un plat nouveau.

Quant à la grande seconde partie du récit global : Gisèle enceinte et mère de Roland, l'hagiographe chrétien s'est bien gardé d'en parler et cet épisode a été relégué dans la littérature épique et traité avec une certaine honte, car il est tenu pour une faute grave, c'est la «faute» secrète de Charlemagne. Il n'est plus question ici du roi des poissons. La tradition littéraire a oublié que Gisèle avait mangé la fameuse anguille.

En bref, on assiste à un travestissement à la fois subtil et grossier. Subtil puisqu'on a conservé toutes les images fortes du récit païen; grossier puisqu'on a triché d'une façon éhontée avec la trame du récit païen. Mais sans doute, le moine compositeur de ce réemploi savait-il que le tissu d'un récit mythologique a tendance à se morceler et que ce qui est durable dans les mémoires ce sont les images fortes : une princesse, une princesse mangeant du poisson, un homme sauvage doublé par un poisson, un homme sauvage décapité et immergé.

D'autres conclusions importantes sont à souligner concernant l'architecture des récits de ce mythe. La réunion et la comparaison des différentes versions que nous avons proposées rendent évidente une tendance au morcellement du récit primitif, ou du moins théorique. En fait aucune des versions ne contient le développement dans son intégralité. Ce développement nous pouvons le reconstituer grâce à la superposition de l'histoire de Caradoc et du conte 303. Le voici : une dame, royale, désireuse d'être

mère, absorbe sous forme de poisson le génie fécondant des eaux; dans le même temps, plusieurs de ses femelles animales domestiques sont elles aussi rendues grosses. De cette fécondation surnaturelle naîtront des êtres prodigieux : un champion, un cheval merveilleux, un chien et un porc non moins remarquables. Devenu jeune homme, le champion est convoqué par un personnage effrayant dont il faut couper la tête. Le jeune homme, aidé par ses animaux merveilleux, réussit cet exploit. Le personnage effrayant, récupérant sa tête, se révèle être le père du champion, le génie aquatique auteur de la conception surnaturelle, et il décerne à son fils le titre de héros. Dans plusieurs récits ce titre est assorti de richesses et surtout d'un mariage avec une princesse, fille ou prisonnière du génie aquatique.

Nous n'entrerons pas dans l'énumération des amputations présentées par chaque récit réel, par rapport au récit global théorique. Encore qu'une étude systématique de ces «défauts» pourrait certainement nous donner des enseignements précieux. Nous noterons seulement que le canevas total a éclaté en plusieurs récits dont chacun devient un tout se suffisant à lui-même, la plupart du temps parce qu'on l'a assorti d'une intention significative ou moralisante. Ce morcellement n'est pas l'effet d'une érosion ou d'une dislocation due au temps puisque dès la légende irlandaise, le thème de la conception fabuleuse et celui de l'invention de l'être effrayant qui provoque le jeune homme sont représentés par deux récits différents qui n'ont qu'un lien entre eux : le personnage de Cuchulainn. Cette constatation amène deux conjectures :
1° les récits irlandais seraient déjà assez évolués et altérés pour que des linéaments importants de la chaîne aient été définitivement tranchés;
2° la tradition médiévale française (qui paraît à certains le fruit de l'invention romanesque des gens de lettres) serait en certains cas très fidèle à la mythologie que chantaient nos «ancêtres les Gaulois». Nous avons fait plus haut la même remarque concernant la fiabilité des versions du conte populaire français.

Nous sommes donc amenés à une conclusion double et contradictoire : 1° Le mythe a une puissance de durée et de fixité remarquables, particulièrement dans les milieux populaires; 2° Le mythe a une capacité de modification, d'émiettement et d'utilisation dans tous les milieux.

Il est insuffisant de comparer le mythe à un monument archéologique, ou à une céramique que le temps, et les méfaits des hommes, ont dispersés en morceaux peu à peu usés, donc déformés. Le mythe subit effectivement cet effet, mais les morceaux ne se font pas n'importe comment et ils sont des images fortes dynamiques, vivantes, et selon les milieux qui les exploitent, ils renaissent au prix d'altérations qui créent des aspects nouveaux et des développements inattendus. Ainsi les morceaux éclatés ont chacun leur vie et engendrent un récit dont les apparences sont originales.

En particulier la christianisation a profondément marqué ces résurgences du mythe. On peut définir quatre registres de prolifération du mythe dans notre culture chrétienne : l'hagiographie, en particulier les légendes dorées des campagnes; la littérature; le légendaire seigneurial et le conte populaire. Dans ces quatre domaines la christianisation, tout en conservant les images fortes du mythe primitif, a humanisé, diabolisé ou angélisé les personnages; elle a en outre rationalisé tout en moralisant les situations et les péripéties, en justifiant le merveilleux des événements par la nécessité de sanctionner la conduite des acteurs du drame.

Il est surprenant de constater les mêmes effets dans des cultures qui ne sont pas chrétiennes, puisque les mythologies grecque et latine exploitent elles aussi les ressorts de la culpabilité ou du mérite pour expliquer les situations et les conduites de personnages de moins en moins fabuleux et de plus en plus humanisés.

Au point qu'il est difficile de dire quelle mutation appartient effectivement à la christianisation, dans l'évolution d'un mythe au cours de notre culture par ailleurs très «classique». On serait tenté de conclure que les principales modifications du mythe, dans les civilisations, suggèrent une évolution commune à l'esprit humain méditerranéen aux prises avec la permanence de son imaginaire ancestral. L'hellénisme, la latinité et notre christianisme n'auraient ajouté chacun que des nuances superficielles. Et s'il fallait à tout prix dégager des mutations propres uniquement à la christianisation, on ne pourrait guère faire état que du phénomène divergent et souvent corrélatif, de la diabolisation et de l'angélisation des personnages.

Maigre moisson, direz-vous, de cette petite étude, mais qui peut cependant être fort utile dans l'analyse des traditions, croyances et récits fabuleux de notre pays.

Lancelot, le roi des poissons ?

Poursuivant l'étude du thème du roi des poissons, je vais dégager une nouvelle branche de sa prolifération. Plus on y regarde de près, plus on constate que ce thème mythique a été exploité, je dirai même prodigué dans le légendaire des régions de langue française.

J'ai indiqué précédemment que ce thème se manifeste non seulement dans les légendaires irlandais et gallois, voire dans des récits marginaux de la tradition arthurienne, mais encore dans des légendes seigneuriales, dans l'hagiographie et dans le conte populaire. Je veux montrer aujourd'hui que ce thème mythique est en réalité le substrat principal des romans de la Table Ronde et plus particulièrement du *Lancelot* et de la *Queste du Saint Graal.* Cette infrastructure mythique a évidemment subi un rhabillage complexe et triple : chevaleresque, courtois et chrétien, qui en travestit les traits essentiels sans cependant les occulter.

Au risque de redites, je rappellerai brièvement les traits essentiels du mythe du roi des poissons et des branches propres aux registres traditionnels évoqués ci-dessus. J'ai montré qu'en réalité la version la plus claire et la plus complète de ce mythe s'est conservée dans le conte populaire «Le roi des poissons» (conte-type 303, Delarue et Tenèze, *Le Conte populaire Français*, t. I, p. 147). Voici, de nouveau, la trame minimale de ce conte et la trame minimale des autres éléments qu'on peut lui associer.

Un pauvre pêcheur pêche un poisson merveilleux qui lui promet, s'il le rejette à l'eau, des prises miraculeuses; ce qui arrive en effet. Le pêcheur conte sa bonne fortune à sa femme, celle-ci dispute son mari car elle a fort envie de manger ce poisson et elle lui enjoint, si par hasard il le repêchait, de le lui apporter pour son repas. Effectivement l'homme reprend le poisson merveilleux et lui explique pourquoi il ne peut le remettre à l'eau. Le poisson lui conseille alors de partager en trois parts le plat que sa femme aura ainsi fait cuire : que sa femme mange une de ces parts, sa chienne une autre, sa jument la troisième et il verra sa maisonnée s'accroître d'un beau bébé, d'un chiot et d'un poulain, tous trois appelés à un destin extraordinaire. Et c'est ce qui se produisit. A peine adolescent, l'enfant prodige, accompagné de son cheval et de son chien, part lutter contre un terrible dragon à sept têtes qui terrorise le pays voisin. Le trio valeureux triomphe de cette épreuve et le jeune homme épouse la fille du roi qu'allait dévorer le dragon et il devient lui-même roi.

Dans le registre des contes populaires, un autre conte au moins est une branche issue de ce thème fondamental : c'est le conte-type 675 intitulé «L'enfant paresseux».

Une sorte de niais rencontre sur une herse un poisson qui se débat, en passe de mourir de n'être plus dans son élément. Le niais le prend et le rejette à l'eau. Le poisson lui accorde alors la possibilité de réaliser tous ses vœux. Passant devant le palais royal, le niais aperçoit la fille du roi qui se moque de lui; il la souhaite enceinte de lui, ce qui se produit. Le roi découvre que ce rustre est responsable de cette grossesse. Furieux, il fait mettre le niais et sa fille dans une embarcation dégréée et les abandonne à la mer. La fille du roi découvre que le niais peut obtenir tout ce qu'il souhaite; elle lui fait souhaiter richesse et pouvoir et le niais, revenu sur terre avec la fille du roi, supplante le vieux monarque en somptuosité et en puissance.

Outre les perspectives ouvertes par la tradition des contes populaires, il convient de compléter les horizons du thème mythique du roi des poissons par une autre donnée essentielle. Dans la première continuation du Perceval (texte établi par Gaston Paris, *Romania* XXVIII, pp. 214 sq.), est contée l'histoire du Vannetais Caradoc.

Ce seigneur épouse la belle Isaune. Mais cette dernière est aimée du magicien Eliaurès, lequel fait en sorte de supplanter Caradoc au cours des trois premières nuits du mariage, mettant dans le lit de Caradoc successivement une chienne, une truie et une jument auxquelles il a donné l'apparence d'Isaune. De ces amours trompeuses et du fait de quelques autres agencements contre nature, tandis que naît à Isaune un fils valeureux qu'on appelle aussi Caradoc, cet enfant se trouve avoir pour frères un chien, un porc et un poulain.

On voit que le magicien Eliaurès est une version à peine humanisée du roi des poissons. Mais, dans cette tradition, la séquence de l'exploit du jeune homme luttant contre le dragon à sept têtes est présentée sous une forme singulièrement révélatrice du schéma mythique primitif.

Elevé auprès du roi Arthur et en passe d'être adoubé, le jeune Caradoc voit arriver à la cour un inconnu qui lance un défi incroyable : il offre sa tête à couper au chevalier qui s'engagera à se laisser lui-même décapiter un an plus tard par le chevalier inconnu. Seul Caradoc relève le défi. Il décapite l'inconnu qui ramasse sa propre tête et s'en va, sans autre incident. Un an plus tard, l'inconnu reparaît, sa tête sur ses épaules, et réclame la contrepartie du contrat. Caradoc, fidèle à sa promesse, s'offre à l'exécution. Alors l'inconnu, ayant fait mine d'abattre son arme sur le cou du héros, s'arrête in extremis, relève Caradoc, loue son courage et lui apprend qu'il est son père, puis disparaît à nouveau.

Ainsi faisons-nous une double découverte du plus grand intérêt : premièrement nous apprenons que le dragon aux sept têtes, le roi des poissons et l'inconnu provocateur céphalophore ne font qu'un; d'autre part, tout un ensemble de caractéristiques de l'inconnu nous est révélé par ce biais, car nous voyons en lui le personnage du provocateur céphalophore dont le portrait mythique nous est familier, et que nous allons maintenant rappeler.

La version la plus ancienne de ce personnage se trouve dans le légendaire irlandais, dans un manuscrit des environs de 1100, sous le titre *The Warriors Bargain in Emain Macha*, «le contrat du guerrier Emain Macha» (C. Murphy, *Saga and Myth in Ancient Ireland*). Nous savons par les spécialistes de la littérature celtique ancienne que la civilisation impliquée dans ce récit est

celle du second âge du fer, c'est-à-dire celle qu'on peut situer deux ou trois siècles avant notre ère. Voici un résumé de ce récit.

Au cours d'un banquet, à Emain Macha, capitale de l'Ulster, le héros Cuchulainn prétend mériter le titre et les avantages de champion des Ulates. Sur ce, apparaît un rustre gigantesque appelé Curoi ou, dans une autre version, Uath c'est-à-dire «Terrible». Sa demeure habituelle est un lac de la région. Il arrive portant une hache et un billot et provoque les guerriers selon le défi que nous avons vu lancé par le magicien Eliaurès : celui qui relèvera ce défi sera le vrai champion des Ulates. Après que deux ou trois prétentieux ont décapité le géant, et se sont éclipsés au moment d'honorer leur promesse, Cuchulainn s'avance à son tour et décapite le géant, qui une fois de plus ramasse sa tête, s'en va, revient un peu plus tard et réclame au héros sa dette. Cuchulainn offre sa tête à couper. Le rustre géant feint d'abattre sa hache, mais en suspend le coup et déclare Cuchulainn seul et unique champion des Ulates; il lui donne droit au «morceau du héros», un énorme chaudron qu'il remplit à volonté de victuailles généreuses.

On retrouve ce géant du lac et son chaudron dans un récit légendaire gallois, «Le Mabinogi de Branwen, fille de Llyr».

Il s'agit d'un colosse qui habite en Irlande le Lac du Chaudron. Il y vit avec une compagne deux fois plus grande que lui. Quant au chaudron, non seulement il prodigue nourriture, mais il peut servir aussi de bain pour ressusciter des guerriers navrés; c'est le chaudron d'abondance et de résurrection.

Ainsi voyons-nous se développer, peu à peu, l'image de ce roi des poissons. Une de ses caractéristiques essentielles est sa capacité de métamorphoses. Nous avons vu, dans le précédent chapitre, qu'il pouvait être ver infime ou dragon, ou monstre marin, telle une baleine; il peut être saumon, mais aussi géant du lac, rustre horrible ou encore magicien, sans doute charmeur; enfin, deux textes mythiques irlandais peignent ce personnage sous des traits séduisants.

Dans «La deuxième bataille de Mag Tured» (*Textes mythologiques irlandais*, t. I., Ch. Guyonvarc'h, Ogam Celticum, p. 49), les Thuatha De Danann qui viennent d'envahir la terre d'Irlande ont eu de terribles pertes en hommes et en particulier leur souverain Nuada, mutilé d'un bras, n'est plus apte à régner. Dans leur infortune, ils ont la chance qu'une des femmes de chez eux ait été visitée par un homme d'une grande beauté, venu à elle par la mer, et reparti de même après l'avoir gratifiée d'un enfant qui sera lui aussi prodigieux. Or ce visiteur d'origine aquatique, cet irrésistible séducteur est le fils du roi des Fomoire, des êtres primitifs et monstrueux à la fois chthoniens et aquatiques.

Vraisemblablement, le même personnage reparaît dans une version du récit de «La Courtise d'Etain» (*Textes mythologiques irlandais*, p. 245). Etain et ses compagnes virent «un cavalier sortir de l'eau et venir à elles... il avait un manteau magique vert, des vêtements somptueux et un armement riche et effrayant [...] et toutes les jeunes filles l'aimèrent. Ce séducteur sorti de l'eau est lui aussi un des Fomoire, son manteau vert en est le témoignage : le vert est la couleur distinctive de ces êtres effrayants ou séduisants, le texte de la seconde bataille de Mag Tured l'affirme en cette formule : «les tribus vertes des Fomoire». Nous savons maintenant pourquoi, dans les légendes galloises, le chevalier mystérieux qui vient défier les héros de lui couper la tête est appelé tout simplement le chevalier vert; ainsi dans les contes arthuriens du XIV[e] siècle, en particulier dans *Sir Gawayne and the Green Knight*.»

Voici donc brossé un portrait aussi complet et diversifié que possible du personnage mythique du roi des poissons. Peut-être conviendrait-il encore de souligner une des circonstances de son intervention auprès des Dames qu'il

séduit et honore. Nous avons remarqué que, dans le cadre de la deuxième bataille de Mag Tured, le magnifique fils du roi des Fomoire vient donner un enfant à une des éminentes femmes des Tuatha De Danann, au moment où leur roi est mutilé, ce qui lui interdit de régner, au moment aussi où de très nombreux guerriers ont été tués, ce qui compromet doublement l'avenir de la tribu.

Dans un texte du Coir Anmann (*Les druides*, F. Le Roux et Ch. Cuyonvar'ch, p. 162), est conté comment la femme d'Amorgen, Findchoen, se trouvant «en hésitation d'enfant» c'est-à-dire dans l'incapacité de concevoir, rencontre un druide qui lui conseille, pour donner un bon fils à Amorgen, d'aller à une certaine fontaine et de s'y baigner, et comment au cours de ce bain la jeune femme but une gorgée de l'eau de la fontaine et avala, avec la gorgée, un ver; bientôt elle se trouva enceinte et mit plus tard au monde le fameux Conall Cernach.

Cette particularité du *risque de stérilité d'une tribu ou d'un couple royal, corrigée par l'intervention du roi des poissons*, se manifeste encore dans la légende d'Adèle de Ponthieu, qui appartenait à la branche seigneuriale des proliférations du mythe du roi des poissons.

C'est parce que le seigneur de Ponthieu et son épouse ne pouvaient avoir d'enfant que le couple quitta son château et son pays pour un pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle; au cours de ce voyage, dans une forêt, ils sont assaillis par des brigands et Adèle est violée par l'un d'eux. A la suite de cette sombre mésaventure, Adèle sera abandonnée en mer dans une embarcation sans voiles ni avirons. Comme le constate Françoise Le Roux (Ogam, n° 60, p. 401 et note 71), ce roi, tout comme le chevalier vert, est un personnage de la troisième fonction (fertilité, fécondité) qui intervient plus particulièrement lorsque les hommes pâtissent de déficience en cette fonction.

Munis maintenant de ce schéma descriptif du roi des poissons, nous allons relire les romans de la Table Ronde et en particulier analyser le personnage de Lancelot.

Mais nous voulons d'abord souligner ce qu'il y a d'excessif dans les interprétations systématiquement chrétiennes des personnages de Lancelot et de Galaad. Il est vrai que la quête du Saint Graal, greffée sur l'histoire de Lancelot est une tentative pour christianiser un mythe évidemment païen et celtique en tous points. On a surtout insisté sur le parallèle entre la quête du Chaudron d'abondance et de résurrection, spécifiquement celtique, ou peut-être préceltique, et la quête du Graal, écuelle de la Cène, réceptacle du sang du Christ et ciboire du saint office, et l'auteur ou les auteurs de cette épopée sacrée ont changé le héros conquérant du chaudron en un personnage de toute pureté, rédempteur des peuples et des pays gâtés.

Le schéma d'une partie du Lancelot en prose et de la quête du Saint Graal est en effet le suivant : le monde arthurien, la Grande et la Petite Bretagne,

étant une «Terre gaste» c'est-à-dire un pays qui pâtit du stigmate d'une faute originelle, il va appartenir à un fils de chevalier de racheter et de sauver les hommes et les biens de cette «Terre gaste». Galaad est comme la réédition du Messie. A. Pauphilet, dans ses *Etudes sur la Queste du Saint Graal*, montre que l'auteur de cet ouvrage a voulu «placer au sommet de la hiérarchie de ses personnages un modèle de vertus chrétiennes, assez parfait pour reproduire la vie terrestre de Jésus». A. Pauphilet va jusqu'à écrire : «Réunissant en Galaad le Christ des Evangiles et celui de l'Apocalypse, le Libérateur au Juge Suprême, l'auteur a voulu lui donner encore l'étrange et poétique prestige du Messie légendaire». Sans doute y a-t-il beaucoup de vérité en ces propos. Mais il me semble que A. Pauphilet sonne un peu abusivement de la trompette des archanges laudateurs du Messie Galaad! Personnellement, je trouve que la tentative de l'auteur de la Queste est maladroite et même hérétique.

- Est-il concevable qu'un nouveau Messie naisse et agisse sur notre terre? Certes l'idéal de tout bon chrétien est l'imitation de Jésus-Christ. Mais cette imitation peut-elle aller jusqu'à recommencer la vie et la passion du Christ? Peut-on imaginer que chaque millénaire ait son Christ sacrifié et rédempteur?

- D'autre part, ce Galaad très pur, de qui est-il Fils? D'un preux sans doute, d'un chrétien peut-être, mais combien imparfaitement chrétien : grand pourfendeur de chevaliers, il est vrai pour la bonne cause, mais aussi grand pécheur devant l'Eternel puisqu'il bafoue son seigneur et roi et le trompe avec récidive, ruse et persévérance diaboliques.

- Quant à la «conception de Galaad», le moins qu'on puisse dire est qu'elle n'est pas catholique. Nous sommes loin de «l'Immaculée conception». Accomplissant à son insu les desseins de la providence, Lancelot est amené par magie à passer une nuit avec la fille du roi Pellès. Cette magie est l'œuvre de Brisane, la vieille gouvernante de la jeune fille, qui s'est aperçue que la pucelle était tombée subitement et éperdument amoureuse du chevalier.

L'auteur de ce récit est bien un peu gêné par le scandale de cette conception, mais il s'en tire par un raisonnement captieux : après avoir dit que cette conception s'était produite ainsi que l'Enchanteur Merlin l'avait prédit, il ajoute (*Les Romans de la Table Ronde*, J. Boulenger, t. II, p. 304):

«Celui en qui toute pitié habite ne juge pas les pécheurs selon leurs seuls méfaits, et il tient compte de leurs intentions. Aussi ne voulut-il regarder dans cette union que le profit de ceux de Bretagne, et il voulut qu'en place de la fleur de chasteté qui fut corrompue cette nuit-là, fût restaurée une autre fleur dont grand bien vint au pays. Car la terre fut toute remplie par la douceur de cette fleur qui de là sortit : ce fut Galaad, le chevalier vierge qui mit à fin les aventures et s'assit au Siège Périlleux de la Table Ronde.»

Quelle merveilleuse casuistique, surtout quand on songe que si Lancelot rejoignit la pucelle dans sa chambre, c'est parce qu'au moyen d'un «boire» Brisane avait enchanté le chevalier, lui faisant croire que l'occupante de la chambre et du lit était la reine Guenièvre. Comment l'adultère bien manœuvré et la fornication peuvent conduire à une œuvre pie par excellence! Je ne souligne pas pour le plaisir de dénoncer le scandale; je veux simplement montrer que les détails répréhensibles de la scène imaginée par l'auteur sont révélateurs des difficultés insurmontables rencontrées dans son effort de muer en aventure chrétienne exemplaire une histoire païenne.

Le thème de la conception merveilleuse d'un héros est un sujet souvent abordé dans la mythologie irlandaise (et dans les autres) : ainsi en est-il de la Conception de Cuchulainn, de la conception du roi Conchobar, de celle de Tuan et de Conall Cernach. Il est clair en effet que ce thème est le sujet privilégié de toute mythologie : l'histoire légendaire d'une famille, d'une tribu ou d'un peuple commence par la conception de son premier auteur, de son héros primordial. Nul doute que la conception de Galaad soit proche d'un thème mythique.

Cette opinion se trouve corroborée si nous remarquons que le mécanisme de cette conception n'est pas à exemplaire unique dans le légendaire global des romans de la Table Ronde. Qu'on songe en effet à la conception d'Arthur.

Le roi Uther Pendragon est tombé passionnément amoureux d'Ygerne, la femme du duc de Tintagel. Comme les deux époux se sont éloignés du trop entreprenant monarque, Uther Pendragon obtient de Merlin d'être métamorphosé à la ressemblance parfaite du duc de Tintagel. Il trompe ainsi la vigilance d'Ygerne avec qui il passe une nuit, profitant d'une absence du duc. De cette nuit abusive naîtra le roi Arthur. Cette «conception d'Arthur» est donc très proche de celle de Galaad, puisque dans les deux cas un partenaire est abusé par un tour de magie.

Mais concernant la conception du roi Arthur, aucun auteur n'a prétendu la mettre au compte d'un grand dessein chrétien. Le magicien Merlin est l'artisan complaisant de la supercherie, mais nous n'apprendrons que plus tard que Merlin réserve l'enfant à un grand destin, d'ailleurs pris en charge par les autorités ecclésiastiques.

Analysons les différents épisodes de cette conception.

Uther Pendragon, fils d'un roi breton de Grande-Bretagne, fut emmené dans son enfance Outre-Manche, en Armorique, pour le sauver des intentions criminelles d'un usurpateur. Devenu jeune homme, accompagnant son frère aîné, il traverse la mer, débarque en Grande-Bretagne et avec son frère reconquiert le royaume dont ils ont été frustrés. Durant le règne de son frère aîné, il est un brillant second, puis à la mort de celui-ci, il est désigné pour lui succéder, par l'apparition dans le ciel d'un dragon dont il fera son enseigne propre. A son tour vainqueur des Saxons et sauveur des Bretons, il entame un règne heureux et somptueux. C'est durant les fêtes qui célèbrent cette brillante restauration de la puissance bretonne qu'il remarque Ygerne. On sait le reste.

On remarque que ce brillant monarque rentre dans son pays par la mer. Dans une certaine mesure, il est à l'image de ces chevaliers merveilleux qui viennent de la mer. D'autre part, son nom, Uther Pendragon, qui signifie : Horrible, Tête de dragon ou Chef des dragons, évoque le Uath de la légende de Cuchulainn. Il l'évoque d'autant plus fortement que, selon toute vraisemblance, la racine de ces deux mots est la même (*Dictionnaire des gloses du vieux breton*, L. Fleuriot, Klincksieck, 1964 - article «Arotrion»). En tant que personnage à tête de dragon, ou que chef des dragons, il évoque aussi le roi des poissons de nos contes populaires et son avatar, le dragon à sept têtes.

Enfin, l'intervention d'Uther Pendragon auprès d'Ygerne pourrait bien se justifier par une certaine incapacité du duc, son époux. De lui nous ne savons pas grand-chose; cependant, dans l'*Historia regum Britanniae* de Monmouth, nous apprenons qu'il s'appelle Gorlois et que, lors d'une réunion de tous les chefs bretons où Uther sollicite des conseils, il est le premier à parler en raison de «sa grande sagesse et de son âge mûr». D'ailleurs, si nous tentons une étymologie de son nom, nous sommes en droit de proposer une forme vieux breton *Guor-Loit*, tout à fait chenu (*Dict.*, L. Fleuriot, à l'article 1, *Loit*, et la *Grammaire du Vieux Breton* de Fleuriot : préfixe *G(u)or*, pp. 211 et 294). On pense à Findchoen «en hésitation d'enfant», rendue enceinte par le «ver» de la fontaine.

Ainsi voyons-nous qu'Arthur Mab Uther, «Fils d'Horrible» (*cf.* note 1), bénéficie du schéma mythique de conception propre au fils du roi des poissons. D'ailleurs, cet Arthur s'illustrera par un combat contre le dragon et par la conquête du chaudron magique. Le récit de ce dernier exploit se trouve dans un poème gallois ancien, probablement du Xe siècle, «Preideu Arnwfn», les Dépouilles de l'Au-delà, inclu dans le livre de Taliésin (*Les Royaumes celtiques*, M. Dillon, N.K. Chadwich, Ch. J. Guyonvar'ch, Fayard, p. 223).

En conclusion, le schéma mythique de la «conception d'Arthur» est le suivant : un personnage, seigneur des dragons, appelé aussi Horrible, qui arrive en Grande Bretagne par la mer, donne à l'épouse d'un vieillard très chenu, grâce à une intervention magique, un fils appelé à un grand destin pour la gloire des Bretons et qui, en outre, réussira la conquête du chaudron surnaturel d'abondance et de résurrection.

Si nous examinons maintenant le rôle de Lancelot dans les romans de la Table Ronde, nous allons constater qu'il s'inscrit assez fidèlement dans le même canevas.

Il nous faut d'abord songer que le personnage a été rehaussé et travesti de tout un déguisement chevaleresque et courtois qui est le propre des romans de la Table Ronde. Ainsi serons-nous conduits à tenir pour superfétatoires maints

exploits d'errance et de tournois, maints chevaliers terrassés et méchants corrigés, maintes dames ou demoiselles énamourées et conquises ou délaissées. C'est là l'appareil obligé de tout roman de chevalerie courtois. En revanche, nous chercherons les traits du personnage et les actions qui présentent un rapport avec le registre propre au légendaire du roi des poissons.

La première remarque concernera le nom même de Lancelot. A la vérité, on ne sait d'où vient ce nom; serait-il la francisation d'un nom gallois ou vieux breton? On peut penser à une forme comme *Lanc-Eleoc* qu'on pourrait traduire «le pourchasseur de cerfs» (*Dict. des gloses en vieux breton*, Fleuriot, p. 236 : *Lanc*; idée de chasser, de lancer; et *Eleoc*, p. 156, *Eleuc* : génisse, troupeau, bétail; rad. el-; *cf.* gallois *elain* : biche). Coupant ce mot composé autrement, on peut lire : *Lan-Selu* ou *Lan-Helu* qu'on peut traduire par «plein de richesse» (*Le vieux Breton, éléments d'une grammaire*, Fleuriot, p. 176 : lan, vannetais, plein, du gaulois *lano*, voir p. 41 le nom propre *Lano-Valo* qui fait penser au Lanval de Marie de France. *Elu, helu*, en vieux breton à comparer avec le gallois *elw, helw* : richesse; *cf.* vieil irlandais : *selb*, «possession» et le gaulois *selva*).

Mais sans doute est-il hasardeux de formuler ces hypothèses, d'autant qu'il nous est expressément notifié que Lancelot n'est pas de Grande-Bretagne. Dans l'*Etude sur le Lancelot en prose* de F. Lot (Champion, 1954, p. 149 note 7), il est rappelé que Lancelot est né en la Marche de Gaule et de Petite Bretagne et qu'il est donc considéré comme français : «Il est de païs de Gaule car molt an parole droit la parleüre.» Quand Lancelot se présente pour la première fois à la cour du roi Arthur, Yvain explique à la reine Guenièvre qu'il pense qu'il est du pays de Gaule, car il en a le parler.»

Concernant ce nom de Lancelot, nous lisons dans *Le Roman de Merlin*, publié par Gaston Paris et Jacob Ulrich (t. II, p. 143), que : «L'apieloient laiens par cierté Lancelot, mais il avoit nom en baptesme Galaas», ce qui signifie que «Lancelot» est un petit surnom amical substitué au nom devant Dieu Galaad. Que signifie ce surnom affectueux? Il semble que ce soit un diminutif et même un double diminutif. *Lancel* peut être un diminutif du mot «lance»; étant donné l'importance de la lance dans l'armement du chevalier, il est possible que «lancelot» soit un petit mot affectueux signifiant «petit chevalier». Mais le déterminant «du lac» nous oriente vers un autre dérivé du mot lance : *lanceron, lancerel*, qui désigne en vieux français et en dialecte de l'ouest et du centre le jeune brochet (*cf.* note 2).

Un autre mot de la même famille, le lançon, désigne en Bretagne et dans l'ouest l'équille des sables; nous rappellerons à ce propos que d'après le *Gargantua dans les traditions populaires* de Paul Sébillot (p. 21), une tradition bretonne rapporte que Gargantua naquit «mesurant dix pieds de long, mais pas plus gros qu'un lançon.»

Ces considérations nous amènent à penser que notre Lancelot pourrait bien, lui aussi, avoir été un *lançon* ou un *lancerel*, anguille ou brochet, et qu'il eut d'abord non seulement pour habitat un milieu aquatique, mais encore peut-être la morphologie d'un poisson. Que Lancelot ait d'abord vécu dans l'eau est affirmé sans hésitation par le roman puisque, à peine né, il fut enlevé par la Dame du Lac.

Peu après sa naissance, ses parents s'étant arrêtés au bord du «Lac de Diane» en forêt de Brocéliande et l'ayant laissé seul un court instant, «une demoiselle vint qui prit tendrement le bébé contre son sein et qui, voyant revenir la mère de Lancelot, se leva, l'enfant dans les bras, s'avança au bord du lac et, les pieds joints, s'élança sous les eaux.» Jusqu'à dix-huit ans, Lancelot demeura en la garde de la Dame du Lac, même si ce lac n'était qu'un mirage que Merlin avait fait pour la Dame du Lac. Dans ce mirage de lac, à l'endroit où l'eau paraissait la plus profonde, il y avait de riches maisons, des prairies, des forêts et une rivière poissonneuse. C'est là que Lancelot fut élevé de façon tout à fait agreste. Dès que possible il se livra à la chasse et à dix-huit ans le roman donne un portrait de lui où il apparaît après avoir tué le plus grand cerf qu'on ait jamais vu, sous les traits d'un véritable homme des bois, vêtu d'une cotte verte (la couleur des Fomoire) et couronné de feuillage.

Cette apparence de rustre et d'homme des bois, Lancelot la retrouvera deux ou trois fois au cours de sa carrière romanesque. En effet, plusieurs fois, il est rendu forcené et s'enfuit dans la forêt où il vit en sauvage; ce sont les «frénésies» de Lancelot qui ressemblent fort à celles de Merlin le «Fou du bois».

Une première fois, Lancelot est rendu fou par la magie de l'enchanteresse Camille, devant la Roche aux Saisnes. Il sera guéri par la Dame du Lac venue tout exprès le secourir. Une seconde fois, victime des machinations de Morgain, il perd la tête et presque la vie du fait de son désespoir; il fuit dans la forêt et, au bout de six mois d'automne et d'hiver, la Dame du Lac le trouve gisant en un buisson de la forêt de Tintagel en Cornouaille. Ses soins lui rendent la santé et la raison. Une troisième fois, maudit par la reine Guenièvre parce qu'il a passé la nuit avec la fille du roi Pellès, le héros s'enfuit complètement dément dans la forêt où il passe tout un hiver en chemise et en braies; puis il est saisi et enchaîné dans le château de Bliant durant au moins six mois. Après plus de deux ans d'errance misérable, il échoue à Cornebic, méconnaissable, et reçoit l'hospitalité dans l'étable. Seule, après tout un hiver, la Fille du roi Pellès le reconnaît, le fait conduire au Palais Aventureux où la vue du Saint Graal le guérit de sa démence. Si nous faisons la somme de ces trois époques de «forsénerie», nous trouvons environ une huitaine d'années.

Comme pour compléter cet aspect rustique et forestier du personnage, l'auteur de ce qu'on appelle conventionnellement «La Mort d'Arthur» conte qu'après la mort du roi Arthur, puis celle de Guenièvre, Lancelot s'enfonça encore une fois dans la forêt, désespéré, et rencontra un ermitage écarté où il décida de finir ses jours avec deux autres solitaires. C'est là qu'il mourra après environ cinq années de méditation et de pénitence.

Cette fin édifiante, après tous les événements de la *Queste du Saint Graal*, ne doit pas nous faire illusion. Cet ermite n'est que la version chrétienne de l'homme des bois. On peut dire, en somme, que toute l'existence chevaleresque et courtoise de Lancelot est encadrée et ponctuée d'épisodes sauvages, depuis l'heure où nous l'avons vu en jeune chasseur à la cotte verte jusqu'au spectacle de sa retraite dans un ermitage des bois.

Au reste, il se pourrait bien qu'il y ait eu deux fins de l'existence de *Lancelot*. Dans les derniers épisodes du Lancelot proprement dit, après que le héros a été reconnu par la fille du roi Pellès dans le fou inoffensif hébergé à l'étable et qu'il a été guéri par la vision du Saint Graal, il obtient de se retirer dans une île sans habitants, au milieu d'une rivière; d'une pointe de cette île il peut se donner l'illusion de voir le royaume de Logres. Cette solitude au milieu des eaux ressemble à un retour au pays aquatique du «Lac» par où Lancelot commença sa carrière fabuleuse.

Donc si nous débarrassons le personnage de Lancelot de tous ses exploits chevaleresques, courtois et chrétiens, nous voyons s'affirmer un être des eaux et des bois, un rustre sorti des eaux qui ne prend visage de beau héros que pour ses conquêtes amoureuses.

Cet aspect de rustre forestier se trouve confirmé par une comparaison avec le personnage du niais du conte populaire (conte-type 675), «Le garçon paresseux». Nous notons d'abord que parmi dix-neuf versions recueillies, dont plusieurs sont presque méconnaissables à force de contaminations, le titre de cinq d'entre elles le désigne comme un niais : Jean Bête, Jean Vilain, Jean Diot, lou Nia, le Naïf. En outre, de façon qui rappelle certainement l'aspect intermittent de chevalier de Lancelot, deux de ces versions l'appellent : «l'habillé de fer blanc», définition populaire de ceux qu'on nommait d'ailleurs au Moyen Age les «Vêtus de fer». La tâche de ce niais, au début du conte, est une manière complémentaire de rappeler sa vocation d'homme des bois : 14 fois sur 19, il est chargé de faire des fagots ou des bûchettes.

Nous remarquons, enfin, que dans la version 16 recueillie en Provence, ce jeune niais bûcheron est un enfant de roi qu'une fée a rendu «fada» et qui ne le sera plus lorsqu'une princesse lui aura donné un baiser. Nous songeons à Lancelot, fils du roi Ban, enlevé par la Dame du Lac et élevé par elle en jeune sauvage, qui sera déniaisé par l'amour de la reine Guenièvre. Le parallèle ne peut guère être évité; en outre, il est un excellent témoignage des aménagements et travestissements du mythe par les connotations propres aux milieux où il trouve sa formulation.

Nous raisonnons comme si le Niais était le même personnage que Lancelot, c'est-à-dire à la limite et en tirant toutes les conséquences de cette assimilation, comme si le Niais était le roi des poissons, alors que dans le conte il est nettement distingué du poisson ou du personnage sacré qui, par reconnaissance, le dote du pouvoir de réaliser tous ses souhaits. Cette réduction de deux ou trois personnages de conte à un seul ne doit pas nous choquer; nous avons montré dans l'article «Du polymorphisme à la pluralité dans les êtres de légende» (*B.S.M.F.*, XCIV, pp. 119-125) que :

- la petite fille du conte-type 511, aidée à la fois par une Dame céleste et un modeste animal (mouton ou volaille) ne formait en fait avec ces deux êtres providentiels qu'une seule et même personne;
- c'est exactement le cas ici où l'anguillette, le jeune niais et saint Pierre, saint Jean ou Notre-Seigneur ne sont que les trois manifestations du même être mythique primitif.

Notons encore que le conte 675 suggère également une vocation aquatique du personnage puisque, outre sa liaison très étroite et sans doute son identité avec le poisson de bonne rencontre, notre niais passe un temps mal défini sur la mer, en compagnie de la fille du roi, dans une embarcation sans gréement. Or, cette vocation aquatique constatée aussi chez Lancelot nous conduit à examiner certains aspects de sa protectrice, la Dame du Lac.

Nous avons vu comment elle enleva le bébé Lancelot et le fit élever à la fois de façon chevaleresque et agreste. Par ailleurs, on a l'impression qu'elle éprouve pour le jeune homme qu'il est devenu un sentiment d'amour plus que maternel. Cette Dame du Lac apparaît plutôt comme redoutable : elle est fée et, pour tout dire, elle est l'inquiétante Viviane que l'Enchanteur Merlin aima tant qu'il lui apprit ses enchantements et fut ensuite «enserré» par elle dans une prison d'air ou, selon d'autres versions, dans un véritable caveau définitif. Toutes grâces de féerie et de courtoisie retirées à cette fée qui maltraita Merlin, on se demande si cette Viviane ne serait pas la femme du géant du lac gallois ou irlandais, «deux fois plus grande que lui»... Cette hypothèse reçoit quelque confirmation, vite évoquée dans la troisième partie du Lancelot propre : la Dame du Lac explique à la reine Guenièvre qu'elle a un ami jaloux et ombrageux qui doit être de la race des géants, car il dépasse de plus d'un demi-pied (presque quinze centimètres) les chevaliers de la maison du roi Arthur, dont on sait qu'ils n'étaient pas des nains.

Il est encore un ou deux éléments de l'histoire de Lancelot qui la font ressembler au schéma du conte du roi des poissons et de ses deux ou trois branches : «Le garçon paresseux» (conte-type 675), «La fille innocente qui accouche d'un monstre» (conte-type 708) et une séquence de «L'oiseau de vérité» (conte-type 707).

En particulier, un trait commun à ces trois contes est l'embarcation sans voiles ni rames dans laquelle est lancée à la mer la fille rendue enceinte par l'intervention du roi des poissons ou d'un de ses avatars. En soi le rapport entre cette navigation sans gréements et des cas du même type dans l'histoire de Lancelot ne serait pas essentiellement significatif, s'il n'y avait les quatre ou cinq autres rencontres que nous avons ou allons signaler. Il n'est pas mauvais de confronter ici plusieurs traditions légendaires aussi bien classiques que gauloises ou appartenant à la tradition populaire folklorique ou seigneuriale.

La mythologie gréco-latine offre plusieurs exemples de cette navigation hasardeuse. Le schéma de la mésaventure est à peu près le même pour quatre héroïnes malheureuses : Rhoéo, Augé, Sémélè et Danaè.

Ces jeunes filles sont visitées par un dieu, mais leur grossesse est jugée dangereuse ou inconvenante par leur père qui les fait enfermer dans un coffre de bois et jeter à la mer, avant ou après l'accouchement. Le coffre échoue par hasard, ou avec le concours d'un dieu, sur la plage d'un pays dont le monarque est hospitalier; ainsi la mère et l'enfant sont recueillis et souvent l'enfant aura un destin prestigieux.

L'exemple qui nous frappe le plus est celui de Danaè et Persée.

Acrisios, roi d'Argolide, eut pour fille Danaè; un oracle ayant prédit que le fils de celle-ci tuerait son grand-père, Acrisios fit enfermer sa fille dans une chambre souterraine de bronze; mais Zeus, sous forme de pluie d'or, ou plus simplement Proitos, frère d'Acrisios, visita la prisonnière qui se trouva enceinte. Acrisios fit mettre la mère et le bébé dans un coffre de bois qui, abandonné à la mer, s'échoua sur le rivage de Sériphos. Les naufragés furent recueillis par le pêcheur Dictys, ou par son frère le tyran de l'île Polydectès. L'enfant devint le fameux Persée - celui qui alla attaquer la triple Gorgone dans l'extrême Occident et qui rapporta la tête de Méduse. Sur la route de son retour, il libéra Andromède exposée à un monstre marin suscité par Poséidon.

Nous trouvons déjà dans cette légende tous les éléments de l'histoire du roi des poissons : la jeune fille rendue enceinte par un être surnaturel, la mère et l'enfant exposés sur les eaux, le fils bientôt valeureux coupeur de tête de monstre et vainqueur du dragon. Sans doute, dans la tradition grecque, rien ne suggère que la Gorgone ou le monstre suscité par Poséidon soit le même personnage que celui qui visita Danaè dans sa prison, encore que l'on puisse se poser des questions sur Acrisios, père de Danaè certes, mais qui fut tué effectivement par Persée lors d'un concours de lancement du disque, le disque ayant frappé Acrisios à la tête. On peut épiloguer aussi sur son frère ennemi Proïtos, peut-être le père de Persée, dont le nom ressemble un peu à celui de Prôteus, le dieu multiforme de la mer. La légende de Persée serait-elle une tradition des peuples de l'ouest de l'Europe, recueillie en éléments discontinus par les Grecs et qu'ils auraient traduite à leur façon?

Après tout, la légende de Persée n'est pas beaucoup moins structurée que celle de Cuchulainn qui n'établit aucune relation entre le «ver», auteur de sa conception, et le géant décapitable Curoi qui lui décernera le titre de champion.

Pour en revenir à l'embarcation d'infortune où sont jetés la mère et le fils, nous noterons que, comme dans certaines versions des contes populaires ou d'autres légendes seigneuriales, ce coffre, ce tonneau ou cette barque sans gréement fait néanmoins son chemin vers une terre d'accueil et, en outre, ses passagers y bénéficient de moyens inexpliqués de survie. Enfin, dans une certaine mesure, cette exposition au péril de la mer a des airs d'ordalie.

Il convient ici de rappeler la tradition rapportée par l'empereur Julien (*Manuel pour l'étude de l'Antiquité celtique*, Dottin, p. 185) selon laquelle, chez les Celtes riverains du Rhin, lorsqu'un enfant naissait, le père le mettait sur un bouclier et le déposait sur le fleuve. Si l'enfant était légitime, il flottait à la surface, sinon les flots l'engloutissaient. Par ailleurs, d'après Properce (*Les Dieux de la Gaule*, P. M. Duval, PUF, p. 12), le chef gaulois Viridomaros se vantait d'être le fils du Rhin.

Ces données glanées dans le monde grec et celte antique éclairent d'un jour plus riche les épisodes de mère prétendue coupable et d'enfants prétendus illégitimes ou monstrueux dans les contes populaires.

Le conte-type 707 évoque une jeune mère accusée par trois fois d'avoir mis au monde des animaux, chiens ou chats. En fait, il s'agit d'une calomnie et les vrais bébés ont été jetés à l'eau dans des caisses. Mais ces caisses ont été recueillies par un meunier ou un pêcheur ou un marinier, et les enfants (prodiges, puisqu'ils ont une étoile au front) devenus grands reviennent sauver et réhabiliter leur mère. Dans le conte-type 708, la fille innocente qui accouchera d'un enfant chat est congédiée et exposée sur l'eau dans un tonneau. Elle aborde dans une île et son chat d'enfant lui fait épouser le roi de l'île et devient lui-même un beau prince. Enfin, le conte-type 675 montre le niais qui a engrossé la fille du roi par simple vœu, exposé sur l'eau avec son «épousée», y vivant un temps de nourriture magiquement obtenue et revenant à terre pour y trouver bonheur et puissance.

L'histoire de Lancelot offre elle aussi le récit d'une navigation merveilleuse. Logiquement, si l'auteur courtois ou chrétien avait reproduit le schéma traditionnel, il aurait raconté la navigation dans une barque merveilleuse de Lancelot et de la fille du roi Pellès. Ne présumons pas des motifs qui ont pu déterminer les choix des écrivains du *Lancelot* et de la *Queste du Saint Graal*; constatons seulement que nous lisons bien dans l'histoire de Lancelot une navigation merveilleuse.

En réalité, il y a deux nefs miraculeuses dans le *Lancelot en prose*. Mais la nef de Salomon est une invention trop teintée de christianisme pour que nous y recherchions des ressemblances avec l'embarcation sans gréement qui nous intéresse. En revanche, au cours de la *Queste du Saint Graal* (éd. Sommer, t. VI) (*Lancelot en prose*, Ferdinand Lot, pp. 399 sq.), nous voyons Lancelot naviguer sur une nacelle sans voiles ni avirons.

L'histoire de cette nacelle est la suivante. Au château de Carcelois, la Demoiselle qui «jamais ne mentit» avait accepté de donner tout son sang pour guérir la châtelaine lépreuse; elle avait simplement demandé que son corps fût déposé dans une barque sans voiles ni avirons, abandonnée sur l'eau. Quelque temps plus tard, Lancelot qui vit les heures les plus décevantes de sa vie arrive au bord de l'«aigue marchoise», solitaire et désespéré. Or, il voit venir à lui la barque; il y monte, découvre le corps de la pucelle et un bref qui raconte son aventure. Alors, il est restauré et guéri de ses blessures par un miracle inexplicable. Pendant un mois et demi, nourri par la vertu de cette nef miraculeuse, il navigue en compagnie de la pucelle morte. Puis la nacelle aborde à l'orée d'une forêt. Il en sort un chevalier qui n'est autre que Galaad, le fils de Lancelot. Père et fils vont naviguer six mois durant, accomplissant maints exploits qui ne sont pas racontés. Puis Galaad quitte la nacelle. Lancelot vogue encore pendant un mois; enfin, il aborde au Château Aventureux où il pourra voir quelques-uns des miracles du Saint Graal.

Ainsi, de la barque des traditions folkloriques, la nef sans voiles ni avirons a conservé la navigation miraculeuse, à la limite la compagnie d'une demoiselle et enfin l'arrivée à un château extraordinaire. Il semble bien que cette nacelle sans gréement soit du même type que le tonneau où se trouvaient le niais et son épousée par sortilège, et qu'elle établisse un rapport supplémentaire entre l'histoire de Lancelot et le mythe du roi des poissons.

Un autre trait commun qui constituerait un nouvel aspect de la filiation entre les deux histoires est la lutte incognito entre le père et le fils, ici Lancelot et Galaad, et la décapitation du père, décapitation illusoire car le Chevalier vert, comme Eliaurès, gardent bien leur tête sur leurs épaules! En soi la lutte du père contre le fils, à l'insu de chacun, n'est pas un thème très rare; mais le plus souvent le père tue son fils et ne le reconnaît que mort. Dans Lancelot, c'est le fils qui abat son père sans d'ailleurs que ni l'un ni l'autre ne se soient reconnus.

C'est au début de la *Queste du Saint Graal* (F. Lot, *op. cit.*, p. 340) que Lancelot et Galaad vont s'affronter. Il y a plusieurs versions de cette rencontre.

Dans l'une, Lancelot est en compagnie de Perceval. Galaad qui ne les reconnaît pas, les affronte et les désarçonne l'un après l'autre, puis disparaît. Dans une autre version (J. Boulenger, *Les Romans de la Table Ronde*, III, p. 45), Lancelot erre seul dans une haute forêt, il entre dans une clairière au milieu de laquelle une table est dressée sur quoi est déposée une magnifique couronne d'or. Lancelot s'en empare et poursuit sa route, la couronne sous son bras. Mais bientôt surgit du bois un chevalier aux armes blanches (Galaad) qui lui court dessus. Lancelot voulant se défendre brise sa propre lance et est violemment désarçonné par son adversaire, lequel s'empare de la couronne et s'éloigne sans plus se soucier de son vaincu.

Certes, Galaad ne décapite pas Lancelot, Lancelot ne récupère pas sa tête coupée. Mais on peut se demander si l'épisode de la couronne exposée sur la table, prise par Lancelot, puis conquise et emportée par Galaad, ne serait pas un substitut chevaleresque de la tête coupée.

Par ailleurs, le fait de la décapitation est expressément évoqué concernant Lancelot en deux occasions au moins.

Examinons d'abord le cas d'un premier Lancelot qui est le grand-père de celui que nous étudions. En effet, Lancelot n'est pas le premier à avoir porté ce nom.

Son grand-père s'appelait déjà Lancelot, «un roi couronné, plein de pitié et de charité, qui aima de pur amour une dame, la plus belle qui fût en Bretagne et la meilleure, et la plus sainte, dont le mari le tua par surprise durant qu'il buvait dans une fontaine». Le duc, mari de la dame, lui fit d'un coup d'épée voler la tête dans l'eau; alors la fontaine se mit à bouillonner et ne cessa de bouillir jusqu'à l'arrivée de Galaad.

Il n'est pas indifférent de constater que le premier Lancelot était lui aussi, ou lui déjà, amoureux d'une dame mariée, qu'il fut décapité et que sa tête

tomba au fond d'une fontaine bouillonnante. Nous verrons dans un chapitre ultérieur que les «Fonts-Bouillants» sont des sources de fécondité, habitées par un génie qui a forme de dragon. Concernant ce retour à l'eau de Lancelot l'ancien, nous noterons qu'Uther Pendragon périt également par l'effet d'une source où il aimait boire, qui avait le don de lui rendre la santé quand il était souffrant, mais que les Saxons firent empoisonner. Presque de la même façon, notre Lancelot faillit mourir d'avoir bu à une fontaine rendue venimeuse par la présence de deux «couleuvres». Or cette fontaine, où risque de périr le second Lancelot, est le théâtre d'une aventure amoureuse puisqu'il sera guéri de ce mal mortel par les soins d'une pucelle éprise de lui, mais que Lancelot ne voudra pas «honnir».

Enfin, la superposition de ces trois versions, localisées autour d'une fontaine très particulière, dessine un schéma commun, celui de la Font-Bouillant, habitée par un génie de fécondité aux apparences de serpent-dragon, très enclin à favoriser les amours et susceptible de se réfugier dans les eaux, surtout une fois sa tête coupée. Par contrecoup, l'image de notre Lancelot (Galaad) s'étoffe d'autant et nous voyons s'esquisser en lui des allures de dragon de source et en même temps de décapité, ce qui n'est pas loin de la céphalophorie de Curoï et d'Eliaurès.

Ce n'est pas la seule occasion où l'illusion de décapitation s'attache à Lancelot. Dans le tissu très complexe et volontairement embrouillé de ses aventures, ce personnage apparaît, disparaît, s'absente longtemps, laissant courir sur son compte fausses nouvelles et équivoques. L'une de ces fausses nouvelles est celle de sa décapitation. F. Lot, dans son *Etude sur le Lancelot en prose* (Champion, 1954) en donne deux versions.

La première est rappelée à propos de la comparaison de deux versions de l'épisode de la fausse Guenièvre (p. 376). Un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de France raconte la rencontre de Galehot en la Terre des Lointaines Îles avec une demoiselle qui lui rapporte que «Lancelot du Lac [...] estoit ocis en la Forest des Aventures» et qu'elle avait vu de ses yeux qu'on lui avait coupé la tête. Cette vision va horrifier la reine Guenièvre. Dans la partie du Lancelot que F. Lot appelle «Quête de Lancelot par les dix, puis par les quinze, sous la direction de Gauvain» (p. 324), il arrive que Lancelot, qui accompagnait la reine au cours d'une chasse en forêt de Camaaloth, est séparé de Guenièvre et, à la suite d'un chassé-croisé des plus compliqués entre Bohort, une vieille pucelle, et Griffon de Maupas, un chevalier qui porte à l'arçon de sa selle la tête d'un chevalier qu'il vient d'abattre, Lancelot est définitivement éloigné de la reine. Celle-ci, qui l'attend à la Fontaine-aux-Fées, voit passer Griffon revêtu des armes de Lancelot (qui a dû les lui céder à l'instant en application d'un engagement ancien) et exhibant la tête coupée en question : Guenièvre, qui voit Griffon pour la première fois, croit que ce chevalier vient de terrasser Lancelot, qu'il l'a dépouillé de ses armes, qu'il s'en est affublé et qu'il emporte en trophée la tête de Lancelot.

Ainsi le lecteur va-t-il croire tout un temps que Lancelot a été décapité. Nous relèverons qu'une fois de plus l'éventuelle décapitation du héros se manifeste devant un décor de fontaine merveilleuse, la Fontaine-aux-Fées, et aux yeux de l'amante de Lancelot. Evidemment, Lancelot n'a pas été décapité : il réapparaîtra plus tard, la tête sur les épaules, tout comme le font Curoï ou le Chevalier vert.

Un dernier point établit une parenté remarquable entre l'histoire de Lancelot et le mythe du roi des poissons. Comme il convient, lorsque le génie à capturer, ou à captiver, prend des allures de poisson ou d'animal aquatique, le «Quêteur» de ce génie doit être un pêcheur. Cela est vrai dans le conte-type 303. Dans d'autres versions, c'est l'hôte de la jeune fille enceinte ou nouvellement mère qui est pêcheur. Ainsi, Dictys sauvant Danaè, ou les meuniers, mariniers et pêcheurs du conte-type 707 recueillant les enfants de la jeune Dame calomnieusement accusée d'avoir mis au monde des monstres. Or, nous savons fort bien que le père de la jeune Amite ou Amide, ou encore Hélizabel, avec qui, victime d'un breuvage magique, Lancelot conçoit Galaad, est un riche roi «pêcheur» et qui plus est, peut-être, «méhaigné», c'est-à-dire mutilé sexuellement. Du moins est-il le descendant d'une famille où l'on est souvent méhaigné. F. Lot fait remarquer (p. 269) que Joseph d'Arimathie, Joséphé, Alphasem et Pellehan sont des rois méhaignés, transpercés d'un glaive (à une ou) aux deux cuisses. On voit aussi (*ibid.*, pp. 238-242) que des versions différentes ont fort hésité sur le personnage de Pellehan, confondu avec Pellès ou un certain Pellinor et grand-père, oncle ou père de la fille du roi Pellès, de sorte qu'on ne sait plus bien qui des trois fut méhaigné, car selon les différents manuscrits, ils le sont tous les trois, tour à tour.

Quant à l'épithète de riche pêcheur ou de roi pêcheur, les auteurs du Moyen Age lui donnaient au moins deux origines. Chrétien de Troyes, avant ou après les auteurs du Lancelot ou de la Quête du Saint Graal, a proposé une explication claire, mais sans doute un peu naïve de la confusion, dans le même personnage, de l'état de pêcheur et de celui de méhaigné : le roi devait ce surnom à ce que depuis sa blessure, il ne pouvait trouver d'autre divertissement que de pêcher en bateau. Si nous nous permettons une lecture interprétative de cette explication, nous comprenons que le roi méhaigné n'a plus d'autre ressource pour avoir un enfant que de s'adresser au roi des poissons. Chrétien de Troyes aurait-il utilisé un langage codé ou, en digne auteur courtois, a-t-il édulcoré la tradition «gauloise»?

L'Estoire de la Queste explique, de son côté, que ce surnom de pêcheur a été donné à toute la lignée qui aboutit à Pellehan et Pellès, parce que le frère de leur ancêtre, Alain le Gros, qui se vit confier le premier le Saint Graal, eut l'avantage, un jour de grand faim des siens, de pêcher un poisson miraculeux qui se multiplia tellement que le groupe nombreux des nouveaux chrétiens qui suivaient cet Alain se trouva rassasié. Cette explication évoque un mythe biblique, mais aussi la pêche prodigieuse que le roi des poissons, sauvé par son pêcheur, lui accorde aussitôt dans le conte-type 303.

En bref, on pourrait dire : c'est parce que Lancelot est le brochet merveilleux du lac que le roi Pellès est un roi pêcheur; il pêche le roi des poissons dont

sa fille concevra le fils prodige Galaad, lequel entreprendra la Quête du Saint Graal et la réussira, tout comme Cuchulainn, un autre fils du «ver» de la source, gagnera le titre de champion et le témoignage de ce titre : le Chaudron d'Abondance et de Résurrection.

Cette similitude entre Lancelot et le roi des poissons est curieusement confirmée par un détail de la conception de Gargantua (c'est-à-dire Gargantua lui-même). Ses parents, Grantgousier et Galemelle, fabriqués par Merlin à partir d'os de baleines, rattachaient cette naissance à la conception mythique de Conchobar, Conall Cernach, Cuchulainn et Tuan des Irlandais. Or l'auteur des *Croniques Admirables du puissant roy Gargantua* (présentées par Marcel Françon, éd. Ch. Gay, 1955) ne se contente pas de rappeler que Merlin utilise des ossements de «Balleines», il signale qu'il emporte avec lui une ampoule de sang de Lancelot du Lac et, en outre, la rognure des ongles des doigts de la belle reine Guenièvre. C'est de ce mélange insolite qu'il forgea les père et mère du puissant Garguantua. Ce qui veut dire en clair que Gargantua est le fils du commerce magique du roi des poissons, Lancelot, avec la belle Guenièvre. L'auteur des *Croniques Admirables*, au premier tiers du XVI^{e} siècle, n'avait pas oublié que Lancelot était «Balleine» ou roi des poissons. Il nous laisse conclure que Gargantua et Galaad sont, sinon le même personnage, du moins des héros de même type.

Je crains, au terme de cette course morcelée et apparemment discontinue, d'épisode en épisode, de l'histoire du Graal, de Lancelot et de Galaad, de paraître n'avoir fait qu'épingler les membres disjoints d'un ensemble, sans avoir montré leur cohérence, leur appartenance à cet ensemble et, surtout, sans avoir prouvé que cet ensemble est lui-même le décalque d'un ensemble mythique celtique...

C'est un peu le travers de E. Faral dans son ouvrage sur la légende arthurienne. Il découpe cette légende en ses éléments moléculaires, pourrait-on dire, il montre que les fables évoquées par ces éléments se retrouvent dans les mythologies grecque, latine ou biblique et conclut : «Geoffroy de Monmouth, le premier raconteur de la légende arthurienne, est un mythographe érudit, imbu des littératures classiques, et il a forgé de toutes pièces avec ce ratissage de lettré une légende totalement artificielle et sans aucun fondement celtique ni breton». E. Faral, dans son souci de faire la vivisection et l'anatomie de la légende arthurienne, a seulement oublié de remarquer que, par un curieux hasard, ce «recousu» est parfaitement cohérent et constitue une structure de caractère mythique indiscutable. De deux choses l'une:

- ou Geoffroy de Monmouth possédait, sans le savoir, dans son équipement mental et imaginaire, le schéma générateur de cette histoire mythique, et son imagination a travaillé, à son insu, selon ces plans conducteurs;

- ou bien Geoffroy de Monmouth connaissait parfaitement et sciemment ce schéma mythique et il y a fait rentrer toute son érudition; à moins que, et beaucoup plus simplement, il ait parfaitement connu la mythologie bretonne et ait rédigé un ensemble de traditions qui, jusqu'ici, étaient demeurées orales ou dont les rédactions antérieures étaient disparues – comme disparaissent des milliers de textes à chaque génération.

Du moins, en ce qui concerne la légende de Lancelot et de Galaad, pouvons-nous aisément dégager le grand schéma mythique qui préside à l'ordonnance de tous les épisodes. D'ailleurs, nous l'avons déjà annoncé au début de cet article. Ce schéma est le suivant:

Dans la vie d'une famille ou d'une nation, un personnage est le moteur, le garant, le symbole de la fécondité, de la fertilité et de la prospérité du groupe : c'est le père, le champion ou le roi. Si ce personnage est, pour une raison ou une autre, juridiquement ou physiquement devenu inapte, s'il est disqualifié ou mutilé, l'existence du groupe est compromise : c'est la stérilité, la discorde, la défaite et la ruine, c'est la «Terre Gaste». Un être est capable d'apporter remède à cette situation désespérée, c'est un être de l'au-delà chthonien et aquatique, un des Formoire, un Chevalier vert, le Roi des poissons. Par son intervention, il rend féconde la femme ou la fille du roi et suscite la naissance d'un enfant prodige qu'il mettra lui-même à l'épreuve et à qui il décernera le titre et les avantages de champion du groupe ou de la nation; l'un de ces avantages est le chaudron magique, toujours abondant en victuailles et capable de guérir et même de ressusciter les guerriers meurtris ou «navrés».

On voit avec quelle aisance ce schéma peut être christianisé. J'oserai même dire qu'il l'aurait été plus facilement si le génie courtois et chevaleresque ne s'en était d'abord emparé et n'avait fait de Lancelot un valeureux chevalier et un parangon éprouvé de fidélité et de dévotion amoureuse. On a l'impression de tendances discordantes et même contradictoires dans certains aspects de l'histoire de Lancelot. L'exagération courtoise a conduit à rendre stériles les amours de Lancelot et de Guenièvre, ce qui est bien extraordinaire dans un roman où tant de chevaliers peuplent leur microcosme des fruits de leurs passades ou de leur mariage légitime, surtout si Lancelot est, comme nous en sommes convaincus, le chevalier qui a pour fonction de donner un enfant aux reines «en hésitation d'enfant». Il semble qu'une idéologie hyperbolique du *fin amor* ait conduit à considérer la grossesse comme une tare qui aurait terni les trois personnages intéressés : le roi méhaigné (il existe une tradition d'Arthur blessé à la cuisse et gêné par cette blessure dans ses galanteries de jeunesse – d'après J. Markale, *L'Epopée celtique en Bretagne*, p. 27), le chevalier parfait amant et la reine Guenièvre.

En revanche, la nécessité de faire naître Galaad d'une vierge et du plus valeureux des chevaliers de la Table Ronde a conduit l'auteur qui a opéré la conversion chrétienne de l'histoire à cette invraisemblable manigance de Brisane, qui fit coucher le chevalier avec Amide en lui faisant croire qu'il rencontrait Guenièvre... En cette occasion, un réaliste brutal demanderait pourquoi l'unique commerce Lancelot-Amide fut couronné de succès, alors

que les relations répétées des années durant entre Lancelot et Guenièvre sont demeurées stériles?

La réponse paraît simple : le couple chevaleresque et courtois Lancelot-Guenièvre était idéologiquement voué à la «pureté» tandis que l'autre couple, Lancelot-Amide, inscrit dans un destin messianique, était voué à la procréation. On prend sur le vif les effets des *a priori* idéologiques des auteurs sur la donnée mythique primitive qu'ils mettent à contribution.

Résumons-nous. L'étude des histoires de Lancelot et de la Quête du Saint Graal, à la lumière du schéma mythique d'ensemble appelé le Roi des poissons, nous révèle en Lancelot un être issu d'un milieu aquatique, son nom est peut-être celui d'un poisson seigneur des eaux; lorsqu'il est sorti de son lac, il apparaît d'abord sous les dehors d'un rustre, vêtu de vert. Ce n'est que pour l'exercice de sa fonction de procréateur qu'il affecte l'allure d'un beau chevalier. Cette fonction de procréation, il l'exerce au bénéfice d'une reine ou d'une fille de roi méhaigné (et pêcheur) dont la disqualification entraînait la misère et les malheurs de son pays. Cette conception d'un enfant prodige et futur champion est suivie d'une navigation dans une nacelle sans voiles ni avirons, une épreuve de l'eau qui n'est certainement pas sans lien avec l'origine aquatique du père surnaturel. Puis, l'enfant prodige, Galaad, naît, grandit merveilleusement, affronte et vainc un jour son père qu'il ne connaît pas, un Lancelot qui n'oublie pas d'être décapité, puis de façon plus ou moins déguisée, céphalophore. Enfin et pour finir, le fils met le couronnement à sa carrière prestigieuse par la conquête du Saint Chaudron.

Il est difficile de concevoir une trame, aussi surchargée qu'elle soit d'exploits courtois et chevaleresques et d'aventures au symbolisme chrétien, qui épouse plus étroitement le canevas de toute l'histoire mythologique du roi des poissons (*cf.* : note 3)

NOTES

1. Dans son très bel ouvrage, *La Légende arthurienne* (Champion, 1969), Edmond Faral conteste le sens donné habituellement à «Mab Uther» : Fils d'Horrible. Cette définition d'Arthur est donnée en effet par des annotations marginales, dans un manuscrit du XIII^{e} siècle de l'*Historia Britonum* (*cf.* E. Faral, t. I, p. 138 note 3). Après avoir dit en ce premier endroit qu'il s'agissait de jeux étymologiques tardifs sans signification pour l'histoire de la légende, l'auteur reprend le problème (t. II, p. 246) et condamne les interprétations faites autrefois par John Rhys, plus récemment par Roger S. Loomis, qui voient dans cet Uther Pendragon le reflet d'une divinité celtique. Pour infirmer cette hypothèse, E. Faral conteste que l'annotation «Mab Uther, britannice; Filius Horribilis, latine» veuille dire «Mab Uther, en gallois, Fils d'Horrible

en latin»; il veut comprendre : «Fils Horrible en latin». Il se base, pour préférer cette seconde traduction – grammaticalement possible aussi – sur le fait que l'annotation marginale poursuit : «quoniam a pueritia sua crudelis fuit.» Cette allusion à la cruauté de l'enfance d'Arthur lui aurait valu le surnom de «Fils horrible». Mais on peut aussi bien prétendre que le fait d'être le fils d'Horrible, le Rustre, le Roi des dragons lui avait valu une enfance dure et inhumaine. De façon beaucoup plus décisive, nous sommes surpris que E. Faral - qui connaît fort bien les Généalogies de l'Histoire des Bretons, et qui a lu en centaines d'exemplaires des formules du type «Un Tel Mab Un Tel» au sens constant, sans exception, de «Un Tel, Fils d'Un Tel» - ait préféré pour les besoins de sa cause, et parce qu'il est par principe hostile à toute direction de recherche mythologique, croire qu'une seule et unique fois le second terme de cette formule stéréotypée était un adjectif épithète de Mab (*filius*) et non par le rituel complément de nom. Edmond Faral ferait-il preuve de mauvaise foi?

2. Dans son excellent livre, *Les nains et les elfes au Moyen-Age*, Claude Lecouteux rapporte (pp. 67 sq.) les faits et gestes, dans le récit narrois Reginsmâl du nain Andvari qui, métamorphosé en brochet, s'ébat dans l'eau d'une cascade. Or il montre que ce «nain» est très semblable à l'Alberich des Nibelungen. Alberich, dans une épopée romanesque du XIII^{e} siècle, Ortnit, a séduit l'épouse d'un roi de Lombardie; le couple était sans enfant et l'intervention illégitime d'Alberich a permis la survivance de la lignée royale. On est frappé par l'analogie de ce personnage avec notre Lancelot du Lac. - Les textes étudiées par Claude Lecouteux étant du XIII^{e} siècle, comme la grande majorité des plus anciens manuscrits de l'histoire de Lancelot, il est illusoire pour le moment de chercher une filiation entre ces récits.

3. C'est l'impérieuse dictée du même mythe qui explique les aspects essentiels de la légende de l'origine troyenne du peuple breton. Dans son magistral ouvrage, *La Légende arthurienne*, E. Faral expose parfaitement les premières formes et les versions suivantes de cette tradition. Il semble que la première version en soit fournie par une large interpolation de l'*Historia Britonum* de Nennius, probablement rédigée vers le milieu du VIII^{e} siècle, dans le corps du texte du manuscrit de Chartres. En bref, un copiste ou un lecteur de l'*Historia Britonum* a ajouté en marge du texte la généalogie suivante : Saturne - Dardanus- Trous- Anchises - Aeneas – Silvius Postumus - Brutus. Ce Brutus serait l'ancêtre des Bretons, par un jeu de mots évident : Brutus = Brito. Il faut ajouter pour le détail que Brutus aurait été le frère de Romulus et de Remus et que leur mère aurait été Lavinia. E. Faral évoque de façon pertinente les sources littéraires de cette construction généalogique : saint Jérôme, Servius, Virgile; il rappelle fort à propos que dans *l'Enéide* on peut lire que Lavinia avait mis Silvius Postumus au monde dans les bois; cependant, il ne remarque pas que la naissance de Postumus Silvius contient un détail particulier qui évoque déjà la tradition celte. Virgile écrivait (*Enéide*, VI, v. 763-765) :

Silvius .....tua postuma proles Silvius,	né trop tard vu ton grand âge,
Quem tibi longaevo serum Lavinia conjux	ton fils posthume que Lavinia
Educet silvis.....	élèvera dans les bois.»

Ce Silvius Postumus a bien l'air d'être le fils d'un Aeneas trop vieux pour en être le père; Lavinia aurait donc été visitée par un intervenant surnaturel et le fils est un homme des bois, tout au moins durant son enfance. Il y a, ensuite, une réduplication du même thème : ce Silvius se marie, sa femme est enceinte; un oracle annonce que l'enfant à naître tuera son père et fera mourir sa mère. La prophétie s'accomplit : l'enfant à sa naissance coûte la vie à sa mère. On lui donne le nom de Bruto, ou Brutus. Un peu plus tard, exactement quinze ans après sa naissance (âge où les adolescents du Moyen Age entraient dans la vie virile; âge où en particulier les plus brillants écuyers pouvaient être armés chevaliers; âge où le jeune Caradoc, à la cour du roi Arthur, doit affronter et décapiter son père surnaturel Eliaurès; âge enfin où Galaad est fait chevalier à Camaaloth) cf. *Lancelot*, F. Lot, p. 60), Brutus tue – accidentellement – son père. Il est chassé d'Italie, parcourt les mers, s'arrête un temps en Gaule, puis arrive dans l'île qui s'appellera la Bretagne, s'y installe et la peuple de sa descendance. Naturellement, Edmond Faral donne comme origine à ces traditions plusieurs légendes grecques ou latines recousues les unes aux autres. Pourtant, qui ne voit que l'auteur de cette fable cède à la fois à deux inspirations ou pressions fabuleuses : l'une, certes, littéraire et savante qui consiste à donner à la race bretonne une généalogie troyenne - à une époque où les Francs, les Pictes et les Ecossais, chacun de leur côté, se livraient à la même fiction; l'autre mirage qui préside au choix des personnages, réels ou fictifs, comme Silvius et Brutus, a bien des chances, lui, d'être celtique. L'homme des bois, Silvius, et la Brute, plus exactement «le Velu», sens exact de Brutus, sont en rapport précis avec le Sauvage, le Rustre père de la race, un rustre venu de la mer et au-delà venu de Gaule, comme Uther Pendragon et Lancelot.

On notera qu'analysant le texte de l'*Historia Regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth, qui reprend et développe celui de l'*Historia Britonum*, E. Faral indique que Geoffroy n'a «inventé» que deux traits nouveaux : le fait que Brutus soit né des amours furtives de Silvius avec une nièce de Lavinia et le fait qu'il ait tué son père accidentellement. Or, de notre côté, nous pensons que Geoffroy n'a rien inventé du tout et qu'il précise, concernant ce personnage de Brutus, des circonstances propres à la mythologie celtique : en vrai fils du roi des poissons, il est né d'amours mystérieuses et arrivé à l'âge de faire ses preuves, il affronte et tue son père.

En conclusion, si E. Faral avait analysé les œuvres de G. de Monmouth, non seulement à la lumière de son érudition de médiéviste et de classique, mais après lecture des textes mythologiques irlandais et du corpus des légendes galloises arthuriennes et des romans de la Table Ronde, il se serait aperçu que tout ce qu'il impute, avec une âpreté critique systématique, à l'invention gratuite et fallacieuse de Geoffroy de Monmouth ressortit en fait à la somme légendaire bretonne dont il nie obstinément l'existence...

Rapports de saint Martin avec Gargantua

Dans cette recherche, il ne s'agit que du saint Martin dont l'imagination et la tradition populaires ont tissé l'image légendaire des lambeaux d'une fable antérieure au christianisme, image qui a peu à peu étroitement revêtu le personnage historique dont l'authenticité a été dégagée par d'autres.

En 1883, Paul Sébillot notait cette remarque de l'auteur Revon : «Saint Martin est un personnage légendaire auquel, dans les montagnes de la Loire, on attribue beaucoup d'actions merveilleuses analogues à celles de Gargantua. Il serait intéressant d'étudier s'il y a des rapports entre ces deux groupes de légendes» (Paul Sébillot, 1883, p. 260, qui cite Revon, *La Haute-Savoie avant les Romains*, 1880, Paris, éd. Champion, p. 54).

Beaucoup plus récemment, Jean Fournée écrivait : «Le nom de saint Martin s'est substitué à celui de quelque divinité païenne; héros d'épopée il a pris la place d'un héros mythique». Et il concluait : «Bref, il y a une véritable mythologie populaire de saint Martin. C'est un chapitre qui manque à l'ouvrage de Henri Dontenville, *La Mythologie française*» (Jean Fournée, 1963, pp. 9 et 95).

Ce sont ces trois remarques qui ont inspiré ma tentative. Il est bon d'esquisser la mythologie du saint Martin populaire et d'examiner si elle entretient des rapports certains avec celle de Gargantua. Dans ce dernier cas il faut tenter de préciser ces rapports. La mythologie de Gargantua contient suffisamment d'éléments précis et propres pour que leur confrontation avec les données mythologiques du saint Martin populaire permette de dégager une réponse non ambiguë. Il ne conviendra pas seulement de répéter avec Paul Sébillot que de nombreuses et intrigantes rencontres se font dans les dires populaires entre Gargantua et saint Martin. Il faudra prouver que ces rencontres se font sur chacun des éléments de la geste de Gargantua. Voici les questions auxquelles il faudra successivement donner une réponse.

- Gargantua signalant sa présence en des sites définis où se combinent hauteurs et plans d'eau, saint Martin fréquente-t-il les mêmes lieux?

- Gargantua ayant avec les mégalithes des rapports indiscutés, saint Martin entretient-il des rapports similaires avec les «pierres»?

- Gargantua se trouvant entouré d'un bestiaire défini, saint Martin est-il en relation avec les mêmes animaux?

- La légende de Gargantua s'étant cristallisée à une certaine époque en des mots, des syllabes-clés, les mêmes fossiles narratifs émaillent-ils la légende populaire de saint Martin?

- Gargantua ouvrant derrière lui des perspectives précises du panthéon gaulois, saint Martin vient-il se profiler également sur de semblables horizons?

- Enfin, la place de Gargantua ayant été définie dans un scénario mythologique d'une haute antiquité, le prototype mythique de saint Martin prend-il dans ce scénario un rôle demeuré jusqu'ici sans titulaire et pourtant inventorié?

Il semble que si nous parvenons à donner à toutes ces questions une réponse affirmative et constructive, nous aurons montré quels rapports unissent le Gargantua, des *Chroniques* et du folklore, au saint Martin de la tradition populaire, et du même coup d'ailleurs nous aurons jeté un jour nouveau sur chacun de ces personnages mythologiques.

De ce programme, dont le premier dossier est actuellement déjà très épais, je ne traiterai que la première partie : saint Martin des hauteurs et saint Martin des eaux. Ainsi sera-t-il fait écho au Gargantua des hauteurs et au Gargantua des eaux si évidemment mis en lumière par Henri Dontenville (Henri Dontenville, 1948, pp. 58 à 64).

Nous montrerons que saint Martin se trouve particulièrement sur des hauteurs essentielles, mais aussi presque autant, sinon plus, en rapport avec l'eau. Nous rapporterons les légendes qui installent saint Martin en ces lieux, puis nous essaierons de dégager les rôles respectifs que saint Martin et Gargantua y tiennent.

Il ne nous est pas possible, bien que la réalisation de cette somme soit un objectif à atteindre, de présenter un tableau général de la sitologie martinienne en France. Ce travail serait réalisable en exploitant la liste des paroisses martiniennes, environ 4000 donnée en 1881 par Lecoy de la Marche, et en les confrontant avec les cartes d'état-major. Ainsi pourrait s'établir une statistique exhaustive des paroisses martiniennes de hauteur et de celles qui sont en liaison indiscutable avec l'eau.

Pour le présent, il faut nous contenter des documents que fournissent les études déjà faites sur saint Martin. Nous nous inspirerons surtout du magnifique travail publié en 1963 par J. Fournée, *Enquête sur le culte populaire de saint Martin en Normandie*, et de l'excellente monographie publiée en 1965 par

L. Bonnaud, *Culte et iconographie de saint Martin dans les anciennes paroisses du département de la Haute-Vienne.*
Nous avons aussi trouvé des renseignements d'un grand intérêt dans le *Bulletin folklorique d'Ile de France,* n° 9, troisième série, I-III, 1960, avec questionnaire préparatoire aux enquêtes internationales devant marquer en 1961 la commémoration du XVI[ème] centenaire de la fondation de Ligugé; aussi dans *Statues de saint Martin dans l'Oise,* catalogue de l'Exposition, 10 juillet au 20 septembre 1959; dans *Saint Martin dans l'art et l'imagerie,* catalogue de l'exposition nationale, Musée des Beaux-Arts, 7 juillet au 1 octobre 1961; dans *Charité de saint Martin,* Musée des Arts et Traditions populaires, Exposition, mars-mai 1961; dans *Le Grand Messager Boiteux de Strasbourg,* Almanach 1962; dans *Renaissance de Fleury,* n° 38, *Saint Martin,* juillet 1961; dans *Le culte de saint Martin à travers le Diocèse de Sens et d'Auxerre,* par l'Abbé Terre, Auxerre 1961; dans *Etudes ardennaises,* n° 27, oct.-déc. 1961, Mézières. Divers autres ouvrages ont aussi été consultés, en particulier la somme de Lecoy de la Marche.

La première certitude que nous acquérons est que saint Martin s'est vu consacrer beaucoup de hauteurs qui dominent de vastes paysages et semblent géographiquement exhausser tout un canton des hommes vers le ciel et la lumière. C'est la règle en Normandie.

Jean Fournée déclare (p. 18) parlant d'églises martiniennes qui ont pris la place de petits sanctuaires gallo-romains ou gaulois de hauteur : «Comme ces temples étaient construits sur des points culminants, on retrouve une grande quantité d'églises martiniennes sur les hauteurs : Montaigu, Montamy, Montbertrand, Montcauvaire, Montchamp, Montcuit, Montfouqueran, Montherchon, Montjoie, Montmartin, Montsurvent, etc., autant de paroisses dédiées à saint Martin après avoir certainement constitué de hauts lieux du culte païen».

Il s'agit là de hauteurs rendues préalablement sacrées par la présence de cultes païens. Mais même sur des collines où l'on ne connaît pas de témoignages antiques se trouve encore la présence de saint Martin.

Ainsi dans la Manche (Fournée, p. 40) au sud du département, l'église de la Bazoge – dans le canton de Juvigny-le-Tertre au nom éloquent : le Tertre de *Jovinius* (faut-il comprendre du dieu Jovien?) – est dédiée à saint Martin. Elle s'élève sur une colline à laquelle on accède par le «chemin de la butte Saint-Martin»; ce chemin passe près d'une fontaine où saint Martin aurait abreuvé son cheval.

De la Chapelle-Montgenouil dans l'Orne, canton de Gacé, Jean Fournée nous dit (p. 126) : «Ce lieu martinien est une hauteur dominant le bourg de Gacé». Au Mesnil-Ozanne (Manche, canton de Ducey) (*ibid.*, p. 168), il faut signaler «l'emplacement très élevé de l'église. A Montbray (Manche, canton de Percy) (*ibid.*, p. 171), «l'église Saint-Martin est située au sommet de la colline». De Montjoie-Saint-Martin (Manche, canton de Saint-Jammes), l'auteur précise (p. 172) : «Point culminant [...] l'église est en effet bâtie au sommet de la colline». De Montmerrei (Orne, canton de Mortrée) (p. 173), cette remarque : «Comme beaucoup d'églises martiniennes, elle dominait le pays et se trouvait sur le point culminant.» A propos de l'église de Saint-Martin de Maresdans (Eure, canton de Pont-de-l'Arche), Jean Fournée précise (p. 199) : «La chapelle Saint-Martin couronnait un tertre qui dominait les bords de la Seine», et encore (p. 203) concernant l'église de Saint-Martin du Mesnil-Oury (Calvados, canton de Livarot), elle se dresse «au flanc d'un coteau dominant une large vallée».

La situation culminante des églises martiniennes n'est pas un fait uniquement normand. L. Bonnaud indique par exemple que, parmi 18 lieux-dits où entre le nom de saint Martin, 4 s'appellent Puymartin; rien n'indique par ailleurs que d'autres de ces lieux-dits ne soient pas sur une hauteur et il est déjà remarquable que 4 des puys de Haute-Vienne soient dédiés à saint Martin.

Pour l'Oise, une étude statistique des paroisses martiniennes révèle entre autres les conclusions suivantes. Alors que 15,75% des paroisses de l'Oise sont martiniennes, 17,10% des paroisses de l'Oise qui contiennent le mot «Mont» sont martiniennes; ce petit excès du pourcentage prouve une tendance des paroisses martiniennes à se localiser sur les hauteurs.

L'Oise n'a pas beaucoup de sommets, 65 points seulement sont supérieurs à 100 mètres. Ces points sont loin d'être tous habités. En calculant au plus large, on peut dire qu'une vingtaine de villages seulement se situent en hauteur, or 15 paroisses martiniennes sont sur ces hauteurs.

L'Oise n'a que 8 points supérieurs à 200 m. De ces 8 points, 4 seulement sont habités, dont 2 sont dédiés à saint Martin : Montjavoult et Montmeillan. Il faut ajouter que Montjavoult, d'après l'étude de M. Lebrun, est certainement un site sacré de haute antiquité; quant à Montmeillan, c'est l'un des «Mediolanum» de la Gaule et cette remarque suffit à suggérer sa valeur religieuse ancestrale.

Une rapide prospection parmi les données beaucoup plus générales confirme la situation culminante des sites martiniens. Dans son livre *Mythologie française* (p. 88), Henri Dontenville signale, en Saône-et-Loire, la situation de Saint-Martin-du-Mont qui se dresse sur une colline. Guy Pillard indique que Le Terrier de Saint-Martin-du-Fouilloux est un sommet des Deux-Sèvres et, dans sa monographie du monument de saint Martin à Doux, le même auteur montre que ce curieux ensemble culturel se dresse sur un col qui domine toute la région (G. Pillard, B.S.M.F., n° XXI et L).

Dans les *Etudes ardennaises* (p. 6) nous lisons à propos de la colline de Saint-Walfroy à quelques kilomètres d'Yvois que «en 565 le jeune Walfroy, formé à l'école de saint Martin au monastère d'Attone, viendra s'installer sur cette butte (celle de Saint-Walfroy) et y édifiera une basilique dédiée à saint Martin.»

Dans sa somme sur saint Martin, Lecoy de la Marche avait à plusieurs reprises souligné le même fait. Il semble que les grands sommets sacrés de France et d'Europe aient été consacrés à saint Martin. Ainsi (p. 281), c'est du haut du Mont Belenus qui dominait le bourg de Riom que saint Martin assis modestement sur son âne vit venir à lui les sénateurs de la capitale des Arvernes désireux de le combler de présents; d'ailleurs à cette vue, saint Martin tourna bride et s'enfuit. L'auteur rappelle encore (pp. 290-1) que c'est saint Martin qui aurait détruit sur le Mont le temple de la déesse Bibracte et le temple d'Apollon son voisin. Sur les ruines du temple antique s'est élevée de très bonne heure une chapelle à saint Martin. Or le sommet du Beuvray domine tout le Morvan; on y a des perspectives de plus de 40 km et rien n'est plus pathétique que d'assister à l'ascension tumultueuse des «Hauts» boisés et bleus

du Morvan jusqu'à l'entour de l'impassible montagne sacrée, Beuvray.

En Italie (p. 551), le culte de saint Martin a été implanté sur un autre sommet grandiose, celui du Mont Cassin, par le grand saint Benoit, sur les ruines d'un temple d'Apollon. Enfin si nous cherchons le lieu où naquit saint Martin, Lecoy de la Marche le localise avec beaucoup de probabilité (pp. 57 à 74). Saint Martin est né à Sabarie, sur la rive droite du Danube, dans le comitat de Gyor ou de Raab, là où se dresse une montagne renommée dans toute la Hongrie, du haut de laquelle l'œil découvre jusqu'à treize provinces du côté du nord et de l'est. C'est le mont sacré de Pannonie. Sur le sommet s'élève un antique monastère dédié à saint Martin dont il a toujours porté le nom : Martinsberg.

Cette localisation constante du culte de saint Martin sur les hauteurs, et plus particulièrement sur des hauteurs où furent vénérés des dieux païens, pose deux questions. La première est de savoir si la mythologie populaire des régions de langue française prête un rôle spécial à saint Martin sur ces hauteurs; la seconde, quelles divinités païennes saint Martin a supplantées.

La réponse à la première question nous est donnée par une série de contes d'Auvergne rapportés par Pourrat dans le tome X de son *Trésor des contes.*

En Auvergne, c'est le plus souvent sur une hauteur ou en grimpant sur une hauteur que saint Martin rencontre le diable. Ainsi dans le conte de saint Martin et du Barraban (p. 184), le diable harcelé par le saint s'est rembûché dans la montagne. Saint Martin monte dans la montagne par un sentier qui s'élève «roide comme échelle de Meunier» (p. 189); il est suivi du diable malgré lequel il atteint le sommet. Saint Martin et le diable arrivent ensemble au haut de la montée où se trouve un «Bois du Diable coupé à blanc» (p. 190). Une lutte entre saint Martin et le diable, au fond de la place du village, se fait au haut d'une pente que dévalera le diable vaincu (pp. 192-93). Enfin dans «Le conte de saint Martin au pays», la deuxième et la troisième rencontre du saint avec le diable se font l'une «au haut d'une montée», l'autre au plus haut du passage. Une dernière rencontre a lieu «au pied du mont» et le diable vaincu s'est précipité dans le gouffre.

Il sera bon, lorsque nous tenterons une synthèse de la mythologie du saint Martin des légendes, de rappeler les faits. Mais ils soulignent déjà la fonction des hauteurs dans la geste du saint légendaire : la hauteur est le lieu de son combat et de sa victoire.

Sans doute la signification de ce combat et de cette victoire s'éclairera-t-elle si nous examinons quelles divinités saint Martin a remplacées sur les hauteurs. La réponse à cette question n'est pas souvent possible. A nous en tenir à des exemples précédemment donnés, il faut citer : peut-être Jupiter pour Juvigny-le-Tertre dans la Manche, sans doute Jupiter à Montjavoult dans l'Oise, Belenos près de Riom, Apollon sur le Mont Beuvray, Apollon au Mont Cassin. Evidemment la série est courte, mais sa constance est frappante; il s'agit trois fois du dieu du soleil et deux fois du dieu du ciel, du jour et du

tonnerre. Au reste, c'est bien le culte auquel nous devions nous attendre sur ces sommets baignés de lumière et de ciel.

Ainsi, au terme de cette première enquête, il apparaît que saint Martin s'installe de préférence sur les sommets consacrés au dieu du ciel et qu'il en précipite le diable qui avait tenté de le suivre jusque là. Mais, tout en constatant que par la fréquentation de ces lieux élevés saint Martin risque de rencontrer Gargantua, il nous faut avouer qu'il ne semble pas, à notre connaissance, qu'il y ait effectivement jamais croisé le géant.

Il se pourrait bien toutefois qu'en Auvergne le saint et le géant se soient rencontrés sans qu'on le sache, car les contes de Pourrat sont mal localisés. Néanmoins un sondage rapide va faire naître des présomptions que des recherches minutieuses sur place permettraient sans doute d'étayer. La géographie gigantale de la France dressée par Henri Dontenville (*B.S.M.F.,* n° LXIX) détermine des localisations de Gargantua en Auvergne. Il est déjà notable que quelques-unes d'entre elles correspondent avec des paroisses martiniennes; je veux parler de Saint-Chély-du-Tarn, Saint-Martin-de-Méanne, Saint-Léonard-de-Noblat, Larodde, Creuzier-le-Vieux et plus au nord Cuffy et Sancoins. Les rencontres seraient certainement plus nombreuses si nous connaissions la micro-toponymie, les chapelles, les pierres et les fontaines martiniennes de ces régions. En effet, là où nous avons des documents de cette sorte, des coïncidences se multiplient. Par exemple, nous savons que 5 km au nord du Mont Gargant de Haute-Vienne, le village de Sussac fut le siège d'un prieuré qui avait autrefois pour patrons avec saint Pardoux saint Martin; en outre un hameau de Sussac s'appelle Pont-Martin. Encore dans un rayon de 12 à 18 km de l'ouest au nord-est du Mont Gargant est-ce une succession de paroisses, fontaines et lieux-dits martiniens : Château-Chervix, Vicq, Saint-Bonnet-Briance, Linards, Salas, Eymoutiers, Nedde. On dirait que le Mont Gargant est étroitement ceinturé de lieux consacrés à l'apôtre des Gaules.

Dans l'Oise, où nous connaissons aussi bien les choses, la rencontre se produit clandestinement. Gargantua avait lutté avec son rival de Montjavoult et la «Pierre fritte» de Saint-Cyr-sur-Chars, parmi trois ou quatre autres «pierres frittes» éparses ici et là, était le témoignage impérissable de cette rivalité. Or Montjavoult n'a qu'un patron : saint Martin, depuis au moins 862 après J.-C. Faut-il imaginer que Montjavoult ait été le théâtre d'une bataille mythologique comme certains monts d'Auvergne? Faut-il dire que le diable auvergnat et le Gargantua du Vexin ne font qu'un? Faut-il conclure que saint Martin et Gargantua sont des rivaux? Voilà le problème que soulève le premier chapitre de notre enquête.

Il serait bon de reprendre toutes les localisations gargantuines de hauteur et de vérifier si l'apôtre des Gaules n'aurait pas aussi illustré ces sommets. En tout cas il est notable que le Mont Gargant de l'Oise soit tout proche

d'Haudivillers, une paroisse martinienne, qu'il domine véritablement vers le nord Reuil-sur-Brèche, une autre paroisse martinienne, et qu'il soit ceint lui aussi de 6 lieux-dits martiniens dans un rayon de 2 à 3 km : Bois-Martin, le Bois Saint-Martin, Terre de Bois-Saint-Martin, Champ-Martin, la Chapelle de Martincourt et de Saint-Martin, comme si tous ces lieux consacrés à saint Martin formaient une garde étroite autour du sommet maudit ou s'éternisait le vieux dieu païen.

Saint Martin des eaux

Autant et peut-être plus même que familier des hauteurs Gargantua est présent dans les rivières, les étangs, les lieux bourbeux et aussi auprès des fontaines. Mais là aussi nous rencontrons saint Martin. Dans son ouvrage, Jean Fournée a cette remarque capitale (pp. 17 et 129) : «Il est intéressant de noter que sur 8 localités normandes portant le nom de Condé (dont on sait l'ancienneté et la signification géographique : gaulois *condato* = confluent), 6 sont sous le vocable de Saint-Martin. Encore est-il qu'il faudrait vérifier pour les 2 autres si leur appartenance mariale n'est pas récente?» Cette constatation souligne à la fois le rapport de saint Martin avec les points d'eau particulièrement importants, et le caractère de haute antiquité religieuse de ces carrefours de l'eau.

Il faut relever ensuite dans le même ouvrage nombre de remarques probantes. Ainsi (p. 120) «A Bully, Calvados, canton d'Evrecy, l'église de Bully dédiée à saint Martin est loin de l'agglomération, mais sa situation est intéressante à souligner. Elle est sur le trajet d'une voie antique [...]. Près de l'église le chemin aboutissait à l'Orne et traversait le fleuve sur un pont aujourd'hui disparu mais dont les fondations ont été en partie retrouvées. C'est là précisément que se fait le confluent de la Guine et de l'Orne.»

On remarque aussi que presque partout où un village de Normandie porte le nom de «Douet», on trouve le patronage de saint Martin. Ce mot *douet* renvoie au vieux français *dois*, *doiz*, *doit* et peut-être *duie* qui signifie source, cours d'eau, conduit, ruisseau. Sous le patronage de saint Martin, Grandouet (Calvados, canton de Cambremer), Saint-Martin-du-Douet (Eure, canton de Saint-Georges-de-Vièvre), Saint-Martin-du-Douet (Orne, canton de Bellême) ou en face de l'église aujourd'hui disparue se trouve la fontaine Saint-Martin. Paroisse martinienne encore Sassetot-le-Mauconduit (Seine-Maritime, canton de Valmont) où se trouve un lieu-dit «les Fonts Saint-Martin».

On notera encore en Normandie le nombre de paroisses martiniennes dont le nom fait allusion à l'eau, par exemple : Saint-Martin-du-Vivier (Calvados,

paroisse de Vassy), Saint-Martin-du-Vivier (Seine-Maritime, canton de Darnetal). Plusieurs paroisses contiennent l'élément *-bec* (du germanique *bekkr*, ruisseau, ou du norois *bek* signifiant aussi ruisseau) : le Robec bien connu, Saint-Martin-du-Bec (Seine-Maritime, canton de Criquetot), Bec-de-Mortagne où une source Saint-Martin située au chevet de l'église alimente la rivière; Foulbec (Eure, canton de Beuzeville), Malleville-sur-le-Bec (Eure, canton de Brionne), Annebecq (Calvados, canton de Saint-Séver), Varenguebec (Manche, canton de la Haye-du-Puits). Notons également les noms composés de Ham (signifiant en norois, d'après Rostaing, la courbe d'une rivière ou la prairie humide entourée par cette courbe) : Canneham, le Ham et Saint-Martin près Ouistreham. Les paroisses martiniennes qui s'appellent Maupertuis-sur-Mer, Goulet, Authieux-du-Puits, Etaimpuis, Fresney-le-Puceux (*puchot*, petit puits) ne permettent pas plus de doute sur leur aspect aquatique que Contremoulins, Moulins-sur-Orne et Moulines, pas plus que Mortemer, Lignemare, Coulmer, Truttemer le Grand et le Petit, «mer» en toponymie normande désignant des mares ou étangs.

Il faudrait citer encore celles qui font allusion à un ruisseau : Rieux, Maintru et peut-être Vatteville-la-Rue et la Vieux-Rue; celles qui font allusion à un gué (*ritu*, roi) : Chambord, Royville, peut-être Balleroy, Chambray et Combray; celles qui font allusion aux buées et aux boues : Isigny-le-Buat, Bouelles et Bully; et d'autres encore comme Saint-Martin-de-Bonfossé et Pissy et sans doute Carentonne. Encore ne notons-nous pas toutes les localités dites «sur» telle ou telle rivière.

L. Bonnaud confirme la remarque de Jean Fournée en signalant que Condat en Haute-Vienne est également sous le patronage de saint Martin et il ajoute (p. 213) : «En Haute-Vienne la légende de saint Martin se situe presque exclusivement sur un cours d'eau.»

Si nous examinons la statistique des paroisses martiniennes de l'Oise nous constatons que 55 sur 115 avoisinent un plan d'eau : rivière marécageuse ou confluent; 14 ont leur église à proximité d'une mare ou d'un étang; 17 sont au voisinage de sources importantes; 27 commandent un passage de l'eau. Ainsi 86 paroisses martiniennes ont un rapport précis avec l'eau, soit un pourcentage de 74%. Le lecteur sera peut-être gêné que les mêmes procédés de détermination ne soient pas utilisés pour chaque région test. Ces différences tiennent à la diversité des études dont on s'est inspiré. En fait la constance des résultats en dépit de la variété des méthodes est une preuve supplémentaire de la solidité de la proposition que l'on en tire.

Les statistiques nous ont amenés à préciser le rapport de saint Martin avec les sources ou fontaines et avec les passages de l'eau. Ce sont deux points que nous allons reconsidérer. Jean Fournée (p. 43) écrit : «On dit que saint Martin

ne va jamais sans sa fontaine. Rien n'est plus exact et si les fontaines portant actuellement le nom de Saint-Martin sont relativement peu nombreuses par rapport au nombre considérable de paroisses martiniennes c'est qu'on a oublié jusqu'à leur emplacement. Une prospection systématique permettrait certainement d'en redécouvrir beaucoup. Ainsi, lorsqu'on lit attentivement le texte de Béziers (*Mémoires sur l'état historique et géographique du diocèse de Bayeux*), on est frappé de la fréquence des sources signalées par lui au voisinage des églises martiniennes. Or parmi ces sources, bien peu, même à son époque c'est-à-dire au XVIII[e] siècle, portaient encore le nom de saint Martin. De nos jours la liste des fontaines Saint-Martin s'amenuise de plus en plus et, parmi celles que nous citerons, il en est qui ne nous sont plus connues que par des textes.»

Et Jean Fournée cite 12 fontaines Saint-Martin en Seine-Maritime, 16 dans l'Eure, 12 dans l'Orne, 19 dans le Calvados et 32 dans la Manche. A cette liste j'ajouterai les paroisses martiniennes qui contiennent le mot «fontaine» : La Fontelaye, Champigny-la-Fontelaie, Fontaine-la-Soret, Fontenay-sur-Orne, Fontaine-Etoupefour, Fontainermont, Saint-Martin-de-Fontenay, Fontenay-le-Pesnel, Bellefontaine, Fontenay-sur-Mer, Vindefontaine. Aussi J. Fournée est-il amené à conclure (p. 39) «les légendes concernant le passage de saint Martin en Normandie se cristallisent presque toutes autour du culte rendu à (une pierre ou à) une fontaine.»

L. Bonnaud aboutit à une conclusion voisine et énumère des fontaines Saint-Martin qui furent le théâtre d'un épisode légendaire : la Bonne-Fontaine de Saint-Martin-les-Limoges, la Fontaine-de-Vicq où saint Martin lave ses plaies, la fontaine de la Boulandie, la fontaine à Saint-Martin-au-Vigen, celles de Saint-Bonnet-sur-Briance, de Saint-Hilaire-de-Bonneval, de Saint-Symphorien. Avec la Font-Martin près de Lavaud, la fontaine de Saint-Martin à Dinsac et celle aux abords du village de Carperie. L. Bonnaud répertorie 30 fontaines dédiées à saint Martin en Haute-Vienne.

Trois fontaines Saint-Martin sont célèbres en Saintonge : une à Nieul-lès-Saintes avec empreinte d'équidé visible au VIe siècle; une à Saint-Dizant-du-Guâ avec légende de cloche enfouie et rite de provocation de la pluie; une enfin à Saint-Georges-de-Longuepierre (information Mme Lamontellerie).

Dans l'Oise, on peut encore en répertorier 21, et en outre 2 «Fosses», 2 «Trous», 1 «Mare», 1 «Puits», et 1 «Ruissel», à quoi il faut ajouter les marais de Neaufles et de Longueau.

Lecoy de la Marche a souligné lui aussi le rapport fréquent de saint Martin avec les fontaines. Il écrit (pp. 591 sq.) : «Les innombrables fontaines de saint Martin doivent la plupart leur nom à des traditions analogues (à celles qui lui ont fait attribuer des mégalithes, tradition d'origine païenne). La plupart ont leur légende : ordinairement les fontaines ont jailli sous le bâton du saint ou à son commandement pour lui permettre de baptiser sur le champ des idolâtres du pays [...]. La principale origine de la tradition relative aux fontaines est dans cette vénération superstitieuse dont les entouraient les habitants des campagnes gauloises et dans le besoin qu'on a éprouvé presque partout de remplacer cette dévotion païenne par une dévotion chrétienne correspondante.» L'auteur ajoute alors une liste des sources les plus réputées et auxquelles se fait un pèlerinage ou s'attache une légende. Il en trouve 52 pour la France et quelques pays voisins.

Il est remarquable d'ailleurs que si saint Martin est né sur une montagne sacrée de Hongrie, ou du moins dans le rayonnement de cette montagne, c'est plus particulièrement près d'une source très importante de ce mont, puisque Lecoy de la Marche écrit (pp. 67 à 74) : «Là, dans une étroite vallée coule une petite rivière appelée Pannosa et à une distance d'un mille environ se trouve la source qui lui donne naissance. Cette source est la fontaine de Sabarie, la Sabarie où les textes anciens disent que saint Martin naquit (Sulpice Sévère : *Martinus Sabaris, Pannoniarum oppido, oriundus fuit.* Une charte de Martinsberg contient ce passage : *Sabariam ubi dicitur natus s[anc]tus Martinus et ibi in valle media est fons sacer qui vocatur caput Pannoniae*). Ainsi la naissance de saint Martin est attachée à une source sacrée.

Le nom même de Sabaria pourrait bien être une allusion à la source ou à un ruisseau, puisque Tacite mentionne une rivière du nom de Sabrina, Dottin tient la Savara (rivière gauloise) pour un nom préceltique et notre Sambre, *Samara* en gaulois, pourrait bien aussi se rattacher à la même racine, les lettres M, B et V ayant parfois permuté en gaulois, d'après Dottin, surtout semble-t-il dans le cas d'oronymes et d'hydronymes autochtones adoptés par les Gaulois.

Le thème de la source de montagne sacrée défini précédemment semble être amenuisé dans nos régions en celui de source de rocher ou source de mégalithe. Jean Fournée et Lecoy de la Marche ont noté ce rapprochement et deux ou trois exemples du genre empruntés ici et là vont illustrer ce thème.

Ainsi, toujours d'après Jean Fournée, à Baudemont, dans l'Eure, canton d'Ecos, sous la Pierre-Saint-Martin sourd une belle fontaine à laquelle on attribue des vertus thérapeutiques. A Ryes, chef lieu de canton du Calvados, se trouvent à la fois une fontaine et une pierre Saint-Martin. A Saint-Cyr-du-Bailleul (canton de Barenton, dans la Manche), au pied d'un polissoir légendaire que saint Martin frappa à coups d'épée ou de fléau pour l'exorciser et appelé la Pierre-Saint-Martin, coule une source réputée miraculeuse. A Sampigny, en Saône-et-Loire, d'après le *Messager Boiteux* (p. 118), saint Martin fit s'écouler les eaux d'un lac légendaire de la vallée de la Cuzanne et fertilisa les vallées inférieures en déchargeant sur des rocs un coup terrible de son glaive. Je tiens d'un informateur originaire de Longuyon, commune de Constantine, Meurthe-et-Moselle, que le Caillou-de-Saint-Martin est là-bas une grande pierre plate avec une dépression en son centre et, à son extrémité, un trou d'un diamètre de 4 ou 5 centimètres d'où jaillit une fontaine qui ne tarit jamais et qui guérit les maux des yeux.

Si on trouve saint Martin particulièrement aux confluents et aux sources, il faut dire aussi qu'il semble bien avoir été le patron des passages de l'eau : ponts ou gués. Cet aspect n'a guère été étudié par les auteurs auprès desquels je me suis documenté. Pourtant on a lu plus haut comment l'église de Bully en Calvados était isolée non loin de l'Orne, là où une voie antique traversait l'Orne, et J. Fournée cite (p. 17) les passages de cours d'eau comme des points où s'est, entre autres, particulièrement cristallisée l'implantation martinienne. La fontaine Saint-Martin signalée à Saint-Dizant-du-Guâ est un indice aussi de la présence du saint près d'un *guâ* important.

C'est dans l'Oise que je me suis efforcé de fixer de façon numérique l'importance du saint Martin des gués et des ponts.

Parmi 115 paroisses martiniennes, 27 églises commandent directement un ancien gué ou un pont sur chemin important et le plus souvent d'une antiquité certaine, c'est-à-dire presque le quart des églises martiniennes du département (23,4%). Ainsi parmi ses autres fonctions, 1 fois sur 4 saint Martin est le patron du passage de l'eau. Encore bien des appellations microtoponymiques anciennes ont-elles disparu, témoin ce «Martingué» de Cinqueux noté en 1556 et retrouvé par un toponymiste de l'Oise (M. Lambert, *Dictionnaire toponymique*, p. 320).

Cette fonction se retrouve en Limousin où il y a eu un «Pas de Saint-Martin» au bord de la Gartempe, en un lieu devenu depuis le Pont-Saint-Martin. Une chapelle s'élève juste à l'endroit du «Pas Saint-Martin» et une empreinte de pied s'y voyait encore à la Révolution (Paule Lavergne, *Lemouzi*, n° 24, p. 379).

Ainsi les applications du patronage de saint Martin sur les eaux s'affirment de façon précise aux points essentiels des sources ou fontaines, des trous d'eau, des marais, des confluents et des passages, primitivement sans doute des gués. Que fait saint Martin en ces lieux d'eau? C'est au domaine des traditions et légendes que nous allons le demander.

Le thème légendaire le plus simple rapporte que saint Martin a bu à une source, ou plutôt qu'il y a fait boire son cheval, comme à la source Saint-Martin du Bec-de-Mortagne en Normandie (J. Fournée, p. 110). Ou bien encore il a sanctifié une source en y lavant ses blessures, comme il fit à Vicq en Haute-Vienne, d'après L. Bonnaud, ou encore à la fontaine de la Varenne en Touraine (J.M. Rougé, *Folklore de la Touraine*, p. 107).

Il arrive que saint Martin fasse jaillir la source soit par un procédé archaïque comme dans les Deux-Sèvres où il fit enfoncer à un de ses bœufs une corne en terre, à un endroit où jaillit aussitôt une source (Guy Pillard, *B.S.M.F.*, XXII). Ailleurs le geste est plus militaire, voire gigantesque : à Ronai en Normandie le saint plante son épée en terre pour faire jaillir une source en remerciement d'un service rendu par une femme, tandis qu'à Sampigny en Saône-et-Loire, nous l'avons vu, c'est d'un coup de glaive que le saint libère les eaux d'un lac (J. Fournée, p. 40).

Ailleurs c'est le sabot du cheval de saint Martin qui fait naître l'eau. A Bailleul dans la Somme se trouve dans le bois une mare miraculeuse en forme de fer à cheval de 4 mètres de diamètre; c'est que le cheval de saint Martin en route vers Grandsart laissa cette empreinte dans le sol et depuis l'eau y sourd (information M. Crampon). Un exploit analogue dut se produire à Nieul-lès-Saintes puisqu'à la Fontaine-Saint-Martin on voyait encore au VIe siècle la trace d'un sabot de cheval (information Mme Lamontellerie); et le même fer à cheval apparaissait au fond de la fontaine

Saint-Martin de Saint-Roman-de-Codières dans le Gard (A. Durand-Tullou, *B.S.M.F.*, V. p. 17).

Cette façon de créer des sources, on le sait, n'est pas particulière à saint Martin ni à son cheval. Mais il est important de noter que ce vieux mythe de sourcier ou de puisatier a été aussi mis au compte de l'apôtre des Gaules.

La marque de sabot chevalin au fond de la fontaine nous amène à une autre série de traditions qui semblent plus particulièrement propre à saint Martin, tout au moins progressivement dans l'ordre où nous allons les présenter.

Plusieurs dires rapportent comment on «servait» les fontaines Saint-Martin. La même tradition se recueille en Bourgogne et dans le Gard. D'après le *Grand Messager Boiteux* de Strasbourg (p. 117) plusieurs des sources de Saint-Martin avaient le pouvoir en temps de sécheresse de provoquer la pluie. Pour obtenir ce résultat, il faut curer le bassin : mais tout un rituel compliqué et étrange doit être scrupuleusement observé.

Ainsi à Magny-Lambert (Côte-d'Or) pendant neuf jours, 9 filles effectuaient une neuvaine. Chaque jour l'une d'elles entrait dans le bassin de la fontaine et cherchait à en épuiser complètement l'eau. Le neuvième jour une messe était célébrée. Mêmes curieuses pratiques aux sources de Saint-Martin, de Sainte-Sabine et de Saint-Martin-de-la-Mer. Le succès de l'opération dépendait surtout de l'état d'innocence et de la piété des adolescentes. La fontaine de Saint-Martin-de-Chissey (Saône-et-Loire) jouissait des mêmes propriétés. Dans les temps de sécheresse prolongée une enfant innocente y était envoyée avec la mission de prier de tout cœur et de curer la fontaine durant trois jours successifs avant le lever du soleil. Dans le Gard, à Saint-Roman-de-Codières et à Colognac, les fontaines Saint-Martin donnent la pluie. Dans la première localité, 3 jeunes gens ou 3 jeunes filles se rendent séparément et le même jour à la fontaine. Ils ne doivent prononcer aucune parole à l'aller ni au retour. Ils doivent vider le creux et répandre l'eau de tous côtés jusqu'à ce qu'apparaisse la forme du fer à cheval du fond. Dans la deuxième localité en temps de sécheresse 10 vierges, dont une partie est en prière pendant que les autres vident la fontaine, obtiennent ainsi la pluie (A. Durand-Tullou, *B.S.M.F.*, V. 17).

Faut-il rapprocher du souci de découvrir de l'eau qui la noie la trace du sabot du cheval de saint Martin et la répulsion que la statue du saint semble éprouver pour l'eau? A Eyjeaux, en Haute-Vienne, on a gardé comme un souvenir horrifié de la chute de la statue du saint dans l'eau : «Il y avait autrefois une procession à la fontaine pour la Saint-Martin d'été. Une fois le dernier curé résidant laissa échapper par mégarde la statue du saint dans la fontaine; on eut alors bien du mal à la repêcher avec une gaffe.» (information L. Bonnaud).

Si à Bellac «La statue de saint Martin portée solennellement le jour du 11 novembre devait être lavée dans la fontaine Saint-Martin, à la Gasne, par le plus digne de la bande», en revanche, à Blond, l'immersion de la statue fut néfaste. «La tradition rapporte que le 4 juillet 1562, après une sécheresse extrême, un habitant de Blond, Nicolas Gabillaud, osa plonger le saint placé sur la fontaine dans le lit de l'Issoire [...]. Un orage terrible se serait alors abattu sur les coupables et on remit le saint en place (p. 223).»

Cette répugnance pour l'immersion est encore plus sensible dans la légende du Noyeu-Saint-de-Venette, dans l'Oise. «La légende se situe sur les bords de l'Oise.

Elle raconte l'histoire de quatre joueurs de tamis qui décidèrent de ne pas assister à l'office de la Saint-Martin d'été pour défendre les armes de Venette à un tournoi régional. Vaincus, ils rendirent leur saint patron responsable de la défaite. Deux d'entre eux décidèrent de noyer son effigie. Enlèvement de la statue, effroi de la sentir toujours plus lourde sur leurs épaules, dramatique immersion dans le fleuve; autant d'épisodes qui ne laissent aucun doute sur la résistance de la sainte image. Mais les deux joueurs dissociés du complot veillaient. A peine pouvons-nous imaginer leur stupeur quand à la vue de la statue irradiée de lumière sur un lit de roseaux, ils entendirent une voix douce leur ordonner de ramener leur saint patron auprès du Bon Dieu. Ils obéirent et la statue se fit si légère qu'ils n'eurent aucun mal à la remettre sur le socle où nous la voyons encore aujourd'hui.» (Clémence Duprat, *Statues de saint Martin dans l'Oise*, p. 17).

Cette résistance à l'immersion de la part de saint Martin se double en Touraine d'une tendance maligne chez le saint à faire tomber à l'eau ses adversaires, sans toutefois les mener jusqu'à la noyade complète. Ainsi, par là encore, le saint manifeste sa puissance contre les dangers de l'eau.

C'est J.-M. Rougé qui dans le Folklore de Touraine conte trois récits de cette facétie mouillante de saint Martin. Voici d'abord l'histoire de saint Leubais. «En ce temps-là, vivaient saint Martin et saint Leubais [...], ce dernier avait son hermitage près de Sennevières. Pour aller de ce bourg à sa chapelle, il lui fallait passer sur le ruisseau de Sennevières ou ruisseau des Nouers, sur une planche. La planche était en aulne. Saint Martin pour faire bouerre un coup à saint Leubais, scia un jour d'un trait de scie le dessous de la planche. Saint Leubais chuta dans l'eau pleine de canetée. Pour se venger il empêcha à jamais les arbres de pousser dans le pays de Sennevières.»

Ecoutons maintenant la légende des aulnes de saint Sénoch. «L'absence d'aulnes dans le val de l'Estrigueil, en la paroisse de Varennes provient d'un bon tour joué jadis par saint Martin à saint Sénoch [...]. Saint Martin qui était vieux jura de faire payer à saint Sénoch qui était jeune sa supériorité. Sachant que Sénoch pour se rendre à l'oratoire passait sur une planche d'aulne jetée sur l'un des bras du ruisseau, il trancha cette planche avec une serpe [...]. Bientôt, Sénoch mit le pied sur la planche, elle bascula; il chut dans la vase verte pleine de canetée [...]. Saint Sénoch sortit de l'eau et lança une malédiction contre les aulnes [...].»

L'aventure de saint Mexme est un peu différente (p. 120) : «Saint Mexme n'était pas toujours disposé à obéir à saint Martin. Un jour allant en bateau de Chinon à Rivière, sa barque chavira pendant l'orage. Le saint fut jeté à l'eau. Heureusement saint Martin qui passait lui parla dans l'eau. Saint Mexme lui répondit qu'il lui obéirait désormais. Alors saint Mexme fut sorti miraculeusement de l'eau qui s'ouvrit sous les ordres de saint Martin et Mexme n'était pas même mouillé.»

Enfin pour répondre à la constatation que les églises martiniennes protègent les passages de l'eau et imaginer quel épisode peut se jouer à un «Martingué» interrogeons encore J.-M. Rougé (p. 107):

«Saint Martin fut laboureur; un matin, suivant l'ordre de son maître, il allait labourer avec ses deux bœufs. Or pour gagner son champ il lui fallait traverser une rivière : aucun gué, aucune barque. Saint Martin étendit son manteau sur la rivière, les deux bœufs y prirent place et passèrent aussitôt avec lui.»

Ainsi saint Martin s'affirme comme une sorte de maître des eaux, mais un maître combatif et hostile. Il fait jaillir les sources et domestique les lacs, mais

il n'aime pas l'eau. Il redoute la noyade, il y résiste avec acharnement, il en use comme représailles ou arme de dissuasion. En outre, il sait faire passer l'eau à ses bœufs. Mais ce passeur a des plaisanteries pas très catholiques. Que dire de cette attitude si on la compare à celle du Gargantua des eaux (H. Dontenville, 1948, pp. 59 à 64).

Plusieurs fois l'eau est le théâtre d'un combat que le saint mène contre un autre personnage sacré dont le caractère est difficile à définir. Le rapprochement et la traduction du nom de ces trois partenaires procurent toutefois une surprise et posent un problème. En effet Leubais fait songer à *leubat*, *loubat*, un dérivé du mot loup. Sénoch évoque la racine gauloise *seno* = vieux, bien que l'on dise que des deux, Senoch et Martin, ce soit celui-ci le vieux. Quant à Mexme, évolution de Maximus, il profile un être «très grand». L'imagination a vite fait de broder sur ce «Très grand vieux loup» qui a quelque chose de diabolique et de gigantesque. On se demande si le partenaire du bord des eaux de saint Martin ne serait pas analogue à celui qu'il affrontait sur les pentes et les hauteurs.

Pouvons-nous identifier de façon plus précise ce grand méchant loup? Sans doute la tentative est-elle prématurée. Cependant des ébauches peuvent être offertes au lecteur.

Nous avons noté qu'en Touraine saint Martin fait passer la rivière à ses bœufs en les embarquant sur son manteau. La légende gargantuine a présenté cet essai de passage de tout autre façon.

Pas tellement loin de la Touraine, dans les Deux-Sèvres, à Taizé, Gargantua a avalé à un gué les six bœufs qui tiraient une charrette, et la charrette aussi. En Haute-Loire, à Gourgouillat, il a avalé un char avec le bœuf, le bois et le bouvier; même événement sur la rivière de l'Arre, dans le Gard. Le schéma mythique s'esquisse assez clairement : au passage des gués, saint Martin bouvier court des dangers du fait de Gargantua «le dévorant», tantôt il échappe à l'avalement et sauve ses bœufs, tantôt Gargantua avale avec l'eau de la rivière les bœufs, voire le bouvier lui-même, c'est-à-dire saint Martin.

Il est remarquable qu'au terme de cette petite recherche sur le saint Martin des eaux ce soit encore Gargantua qui se profile en partenaire dangereux du saint patron de nos campagnes. D'ailleurs cette rencontre de saint Martin et de Gargantua en certains points d'eau n'est pas une construction déductive de l'imagination. Elle s'affirme par exemple en deux lieux précis de la géographie martinienne.

Jean Fournée qui ne songeait pas à la géographie gargantuine note ceci (p. 208), à propos de Saint-Martin du Vivier (Seine-Maritime, canton de Darnetal):

«Bunel et Tougard écrivent qu'on vient de loin en cette paroisse pour obtenir la guérison du carreau et qu'il y a une fontaine Saint-Martin près de l'église [...]. L'ancienne église où l'abbé Cochet avait reconnu des indices de construction du XIe siècle, a disparu sans laisser de traces [...]. C'est tout à côté que se

trouve la fontaine qui n'est pas autre chose que la source du Robec dont les eaux ont une importance vitale pour les Rouennais. Cette source dont le culte est bien antérieur au christianisme, est toujours très fréquentée [...]. Elle reçoit la visite de pas mal de pèlerins [...]. On fait boire de l'eau aux petits malades et on en emporte. Tout près de là, à même le sol, se voit encore la vieille cuve baptismale de l'église disparue. Elle est ornée d'un bas relief sculpté à même la pierre et représentant la Charité de saint Martin. Ainsi avons-nous à Saint-Martin-du-Vivier un cas typique de christianisation d'une source et d'un sanctuaire chrétien bâti auprès par les évangélisateurs et dédié par eux à saint Martin (pour remplacer très certainement un oratoire païen).»

Or voici l'autre volet de la tradition mythique de Saint-Martin-du-Vivier (H. Dontenville, 1948, p. 66) :

«A Rouen, le Gagantua des *Chroniques* de 1533 alimente l'eau de Robec au pied du Mont Gargan.» Le Mont Gargan de Rouen fut un mont sacré (p. 68) : «Dans la ville qui est au pied, il a existé de petites amulettes appelées «gargans». Le jour de la Saint-Romain, les filles en quête de mari en glissaient un dans leur corsage [...]. « Le nom de Gargan à Rouen est mentionné déjà en 1250 *: in monte gargano.* Le contexte païen de ce Mont Gargan et de cette «Eau de Robec» s'éclaire de façon définitive dans l'article qu'a donné Henri Dontenville (*B.S.M.F.*, LIII, p. 15) : «Le Test de Rouen : Gargouille, Gargan, Gargantua». On y verra que la trame gargantuine est toute mêlée à la chaîne martinienne, jusqu'à Saint-Martin-de-Boscherville où se faisait le pèlerinage à Saint-Romain, occasion de la vente des «gargans».

L'autre rencontre de saint Martin et de Gargantua au bord de l'eau, dont je veux faire mention, est plus discrète que celle de Rouen, mais ne parle pas moins à l'imagination. Il s'agit de la «Pierre de Gargantua» à Borest dans l'Oise. Borest est une paroisse martinienne sur la voie romaine de Senlis à Meaux, au passage de la Nonette, rivière du sud du département. Ce village n'est pas indifférent au point de vue archéologique. On y a trouvé de nombreux sarcophages, mais surtout (Carlier, *Histoire du Valois*, t. I, p. 7) le pays présente des vestiges fort anciens, par exemple une pierre levée, plaque de grès brut fichée en terre, haute de 10 pieds environ, large de 7 à la base; elle incline un peu vers le sud. Un bloc moindre est enfoncé horizontalement dans le sol devant lui. Il y avait à 20 mètres au nord une large butte haute de 5 à 6 pieds dans laquelle on trouva en 1755 les ossements de trois grands corps rangés à la suite, la tête tournée vers la pierre et les pieds vers l'orient. La butte a disparu, mais la tradition locale affirme que le grès couché recouvre la sépulture d'un géant. L'autre est appelée dans le pays *queusse* (c'est-à-dire pierre à aiguiser) de Gargantua.

Si cette donnée archéologique est notable, la donnée géographique et toponymique ne l'est pas moins. La vallée de la Nonette coule entre deux plateaux de l'est-sud-est vers l'ouest-nord-ouest. La voie ancienne et actuelle va du sud-ouest au nord-est et coupe presque perpendiculairement la vallée et le cours d'eau. Elle descend dans la vallée, venant du sud-ouest, c'est-à-dire de la forêt d'Ermenonville par un chemin rapide qui s'appelle «le chemin du fond d'enfer», non loin d'un lieu dit «Goulenfroy» (sans doute : *goulani-fractum* = l'anfractuosité de la goule), vis-à-vis le «Palet de Gargantua»; puis elle passe l'eau et laissant à sa gauche le complexe archéologique de la Pierre

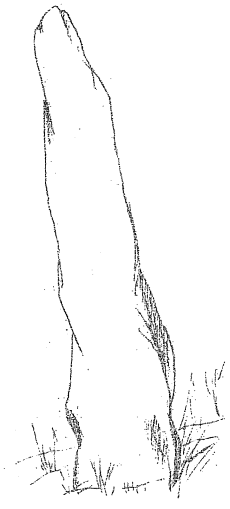
de Gargantua et de la tombelle disparue, elle remonte sur le plateau par une combe nommée le Val-de-Saint-Martin.

Ainsi la disposition géographique et la toponymie paraissent illustrer la rivalité de saint Martin et de Gargantua en ce passage. La partie de la route qui descend vers la rivière et est exposée au nord s'appelle le Fond de l'Enfer et semble sous la menace de cette «goule» qui est un trou au bord de l'eau. Le passage de l'eau est à la fois dominé par l'église martinienne et le mégalithe gargantuin; lorsqu'enfin par le val ensoleillé, exposé au soleil de l'après-midi, on remonte sur le plateau, on est sous le patronage de saint Martin.

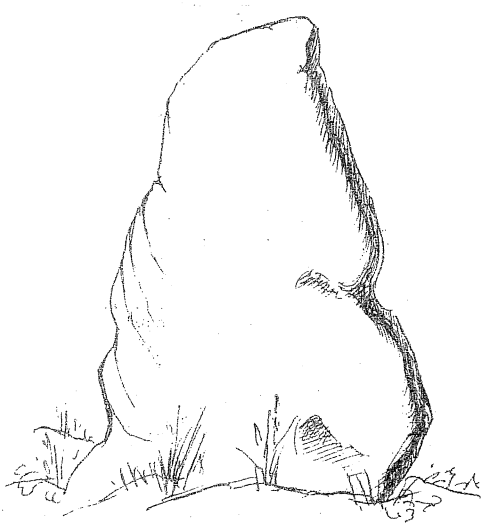
Sans mener plus loin cette recherche sur les rapports de saint Martin et de Gargantua dans leurs rencontres sur les hauteurs et aux bords des eaux, nous pouvons conclure en insistant sur la coïncidence significative de ces rencontres. Elles sont trop nombreuses et d'un caractère trop spécial pour être fortuites et négligeables. Les légendes glanées un peu partout soulignent l'intérêt de ces rencontres et posent le problème des rapports entre les deux personnages.

Les éléments recueillis ne sont ni assez nombreux, ni assez complets pour autoriser la proposition d'une conclusion. Tout au plus esquissent-ils une question : saint Martin serait-il le dernier travestissement d'un partenaire de Gargantua?

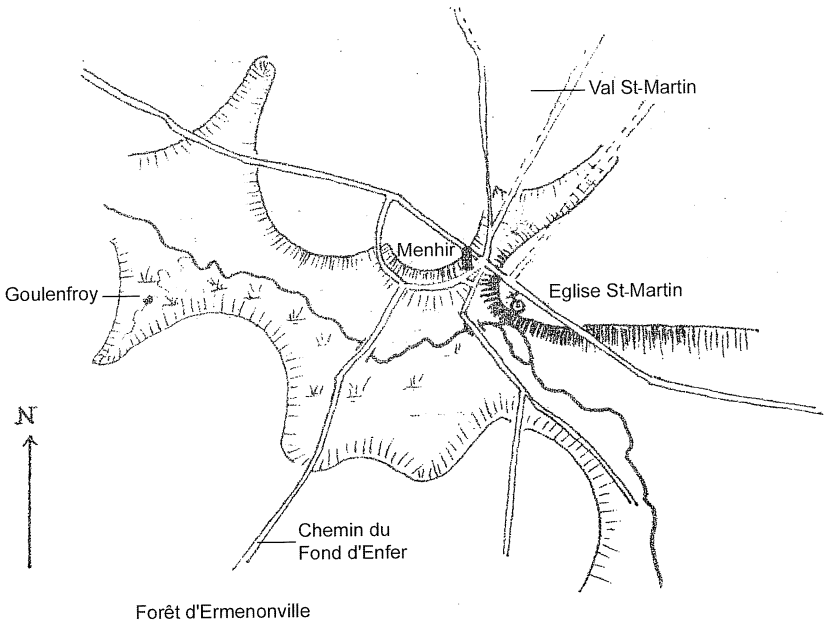
Seule une enquête plus complète permettra de dire si cette question a un sens.



La *queusse* vue de l'Est



La *queusse* vue du Sud



Le site de la *queusse* de Gargantua à Borest

Gargantua et saint Martin et les pierres à légendes

Revon, auteur d'un ouvrage déjà ancien, *La Haute-Savoie avant les Romains* (1880, Paris, Champion, p. 54), signalait combien le saint Martin des légendes populaires ressemblait à Gargantua : «Saint Martin est un personnage légendaire auquel, dans les montagnes de la Loire, on attribue beaucoup d'actions merveilleuses, analogues à celles de Gargantua.» Cette remarque intervient avant l'indication de l'existence, à Ballaison, d'un bloc de gneiss appelé «Pierre à Martin», et dans la commune de Micraz, sur la Salève, d'un gros bloc erratique appelé «la Pierre de saint Martin».

Je me propose dans ce chapitre d'établir les ressemblances et les différences entre les légendes de Gargantua et celles de saint Martin à l'entour des mégalithes. Mon projet n'est point ici de révéler des faits nouveaux, ni de me livrer à une étude exhaustive des pierres illustrées par Gargantua. Henri Dontenville, dans son ouvrage *La Mythologie Française* et nos confrères dans le Bulletin trimestriel de la Société de Mythologie Française, ont dressé le corpus de ces mégalithes. Je veux seulement reprendre l'examen de documents, choisis pour la commodité en particulier dans l'ouvrage de Paul Sébillot *Gargantua dans les traditions populaires*, dans des perspectives propres à permettre la comparaison avec les cas martiniens.

Pour les deux personnages légendaires je me poserai les mêmes questions :
1° que sont les pierres par rapport au personnage?
2° quel est l'essentiel de la geste «perrine»? (qu'on me pardonne cet archaïsme);
3° quels sont les rapports impliquant le géant et le saint populaires?

Sommaire de la geste perrine de Gargantua

Que sont par rapport à Gargantua les pierres que la tradition lui donne? Ce sont bien entendu et le plus souvent des pierres marquées par les empreintes que le poids de son corps a laissées.

Ainsi trouve-t-on dans la pierre à Saint-Jacut-du-Mené (Côte-du-Nord), auprès du fort La Latte dans le canton de Matignon, à la lisière du bois du Meurtel en Plévenon, au Cap Fréhel, à Saint-Germain du Corbeis, Orne, à Saint-Priest la Plaine, Marche, des empreintes affectant la forme d'une semelle ou d'un trou indéterminé et qu'on appelle sur place «Pas de Gargantua» (Paul Sébillot, 1883, pp.7, 13 et 45, 30, 152, 200).

A Gétigné en Loire-Inférieure (Sébillot, p. 183), les empreintes sont trop vagues pour être nommées pieds ou pas. On les attribue aux genoux et aux coudes du géant. Cavités plus larges encore sur la «Pierre Champ-cu» en Morvan entre Saulieu et Maison-Baude (Sébillot, p. 234) que l'on dit avoir cédé sous les «Fesses de Gargantua».

De façon plus distinguée, c'est à ses mains que l'on devait, en Haute-Savoie aux environs d'Annecy, sous la Croix du Cré du Maure (Sébillot, p. 258), des marques profondes sur une pierre détruite depuis 1845. Gargantua avait encore mis la main, en Haute-Bretagne aux environs de Saint-Jean-Baptiste, vers le Mené (Sébillot, p. 47), sur des rochers qui en ont gardé l'empreinte, comme des rochers du Jura de part et d'autre du ruisseau de la Drouvenne (Sébillot, p. 242) conservent en creux le souvenir des cinq doigts de la main du géant. Tandis que en Touraine (Sébillot, p. 168), un dolmen près de l'Ile Bouchard ne trahit que la pression du pouce de notre héros.

Des traces sont quelque fois celles de sa monture ou de sa voiture. Dans le pays de Bray en Normandie (Sébillot, p. 155), un lieu se nomme «le pas du cheval de Gargantua»; tandis que toujours en Normandie, dans le bois de Montgommery, commune de La Lande-de-Goult, le chariot de Gargantua a creusé sur un grès très dur une ornière longue de deux ou trois mètres.

Récapitulons pour mémoire les quantités spécifiques de ces empreintes : soit 6 traces de pas, 4 traces de mains, 1 trace de genou, 1 trace de fesses, 1 trace de cheval, 1 trace de chariot. Il est bien évident que c'est de sa personne que notre géant imprime le plus souvent la roche.

Bien mieux, quand la pierre ne porte pas en creux la trace de Gargantua, elle représente une partie de son anatomie ou de son «ménage». Le géant a laissé beaucoup de «dents» à travers le paysage français.

Il y a plus de cent ans, on montrait dans l'anse de Vigneux, Côtes-du-Nord (Sébillot, p. 8), un dolmen appelé la «Dent de Gargantua», à moins que ce fût sur le territoire de la commune de Saint-Suliac (Sébillot, p. 11); les informateurs de cette région revendiquent tous cette pierre et on peut se demander s'il n'en existait pas deux ou trois. Il y aurait eu une autre dent de Gargantua à la pointe de Garot, en Haute-Bretagne (Sébillot, p. 106). La région de Grenoble, elle aussi, montre les dents : dans la chaîne des montagnes de Sassenage (Sébillot, p. 254), trois pics sont les «Dents de Gargantua», tandis que, plus au nord-est, le pic de Chamechauve s'appelle lui aussi «Dent de Gargantua».

Là où le géant n'a point planté sa dent, il pointe son doigt.

Ainsi fait-il à Varengeville-sur-Mer en Normandie (Sébillot, p. 152), de même qu'à Avallon, dans l'Yonne (Sébillot, p. 230). On peut se demander d'ailleurs si «dent» et «doigt» ne sont pas la forme imagée d'un mot plus ancien, de la famille du gaulois dunum (dérivé hypothétique : *dunios*), puisque dans la Somme, arrondissement de Péronne, se trouve un mégalithe connu sous le nom de «Pierre de Gargantua», en un lieu qui s'appelle Doingt.

Bien irrévérencieusement ce sont ses fesses que le géant montre

à Bain en Haute-Bretagne (Sébillot, p. 8) et il a bien fallu qu'il les ait montrées près de Nanteuil en Poitou (Sébillot, p. 173), dans la vallée du Furans dans l'Ain (Sébillot, p. 232), près de Chamechauve dans l'Isère au point précis de l'Aiguille-de-Quaix (Sébillot, p. 254), et enfin dans le Lot près de Gramat (Sébillot, p. 288), puisque ces quatre sites ne rougissent pas d'avouer un «étron de Gargantua».

Beaucoup plus correctement, ce sont des objets de son équipement que le géant a oubliés çà et là. Souvent il s'agit de son bâton ou de sa canne.

La légende de Haute-Bretagne, contée en 1880 par un enfant de Saint-Cast, précise que le héros choisit pour canne un pilier de pierre (Sébillot, p. 37); c'est sans doute ce menhir qu'on trouve à Fort-la-Lette (Sébillot, p. 12), à moins que ce soit le rocher de Calenfri de Matignon (Sébillot, p. 14) ou, en Anjou à Chazé, une borne miliaire couchée à la porte de l'église (Sébillot, p. 168).

Non content de laisser sa «cuiller» à Saint-Brieuc (Sébillot, p. 9), près du Val-Joie aux environs de Gahard en Ille-et-Vilaine (Sébillot, p. 66), et encore près de Saint-Gilles en Saintonge (Sébillot, p. 186), d'abandonner son «écuelle» et son «verre» à Gahard déjà cité (Sébillot, p. 10) et à Gétigné en Loire-Inférieure (Sébillot, p. 183), notre géant va jusqu'à égarer le fuseau ou la quenouille de son épouse près de Josselin et à Loqueltas en Haute-Bretagne (Sébillot, p. 11 et 12).

En outre, grand joueur de boules ou de palets devant l'éternel, Gargantua éparpille un peu partout les instruments de son sport favori.

Ainsi, laisse-t-il une boule à Thoys dans l'Ain (Sébillot, p. 231) et à Arbère au pays de Gex (Sébillot, p. 232). Le répertoire des *palets* serait long à dresser. Voici celui qu'établissait Paul Sébillot il y a plus d'un siècle : 1er Saint-d'Aubigné; 2e à trois lieues de Nantes en Haute-Bretagne (Sébillot, p. 6); 3e au château de la Brosse en Eure-et-Loire (Sébillot, p. 168); 4e à Saint-Gemmes dans la Mayenne (Sébillot, p. 167); 5e à Saint-Rémi-sur-Creuse dans la Vienne (Sébillot, p. 173); 6e à Avrillé (Sébillot, p. 179); 7e à Saint-Vincent-sur-Jard (Sébillot, p. 181); 8e à Rosnay-sur-Yon (Sébillot, p. 184), tous trois en Vendée; 9e à Ors au Château d'Oléron en Saintonge (Sébillot, p. 187); 10e à Mauvières dans la Brenne en Berry (Sébillot, p. 194); 11e à Saint-Sigismond dans le Loiret (Sébillot, p. 208); 12e à Ymeray; 13e à Changé près de Maintenon; 14e à Alluyes près de Chateaudun (Sébillot, p. 210); 15e à Tripleville (Sébillot, p. 211); 16e à Travers près de Beaugency (Sébillot, p. 213), tous cinq dans l'Orléanais; 17e à Gency près de Pontoise, Ile-de-France (Sébillot, p. 216); 18e à Sathonay en Bourgogne;19e à Arbère dans l'Ain (Sébillot, p. 232); 20e sur les Garrigues de Clausayes près de Montélimar (Sébillot, p. 255) et enfin 21e à Vaux-en-Velin en Isère (Sébillot, p. 256). Soit une bonne vingtaine de dalles dolmeniques ou naturelles disséminées un peu partout.

Il est d'autres mégalithes prêtés à notre géant. Dans un ordre possessif amoindri il s'agit de «graviers» qu'il a portés un temps dans sa poche ou son soulier et dont il se débarrasse ici ou là.

On en peut dénombrer presque une douzaine si l'on néglige les deux mille «graviers» de Gargantua (1er) qui dans le Morbihan à Pluherlin parsèment la lande du Haut-Brambien et qui sont autant de menhirs (Sébillot, p. 4 et 5). Le géant a secoué un «gravier» à la porte de l'église de Grahard (2e), en Ille-et-Vilaine (Sébillot, p. 6); il en a jeté un dans l'anse de Vigneux déjà citée (3e) (Sébillot, p. 11). On voit à Plurien (4e) de Haute-Bretagne une «Gravelle de Gargantua». «Gravelle de Gargantua» également que l'amas du Cap (5e) (Sébillot, p. 31); le Rocher du Bé, Becrond (6e) et les deux Feillâtres (7e) près de Saint-Cast sont aussi de ses «graviers» (Sébillot, p. 40 et 89). Le mégalithe qu'on appelle Bizeul (8e) sous Saint Servan ou peut-être aussi bien le Rocher de Cancale sont des «graviers» du géant (Sébillot, p. 107). En Normandie, Besneville (9e) a aussi son «gravier» (Sébillot, p. 158) et Vendôme (10e) dans l'Orléanais (Sébillot, p. 212) et la plaine du Hurepoix (11e) entre Dourdan, Etampes et Arpajon (Sébillot, p. 216).

Il n'est point surprenant, après tant d'allées et venues, que Gargantua se soit ménagé ici et là des lieux de repos.

Il avait son «siège» à Port-Mort, sur la route des Andelys à Vernon (Sébillot, p. 153), sa «chaise» à Saint-Pierre-de-Varengeville en Seine-Inférieure (Sébillot, p. 152), son «fauteuil» en trois lieux différents : à Tancarville en Normandie (Sébillot, p. 153), près de Beaume-les-Dames en Franche-Comté (Sébillot, p. 241) et aussi dans les environs d'Annecy (Sébillot, p. 258). Mieux encore en manière de repos s'offrait pour lui dans le dolmen de Vigneux en Côtes-du-Nord (Sébillot, p. 8) «le lit de Gargantua».

Mais il est un terme à tant de pérégrinations et la pierre du repos se fait tombeau. Unissons ici, car l'heure est solennelle, aux données de P. Sébillot les compléments recueillis par Henri Dontenville dans son ouvrage *Mythologie française.*

Nous nous inclinerons d'abord avec un sourire sur la «tombe du petit doigt de Gargantua» à Varengeville dans le pays de Caux (Sébillot, p. 153); peut-être en Ardenne est-ce notre héros qu'il faut vénérer à Bouillon-sur-Semois où se trouve le «Tombeau du géant» (Dontenville, p. 53). Mais il n'est plus de doute à Vuillafans dans le Doubs (Sébillot, p. 321), non plus qu'à Miremont en Dordogne (Sébillot, p. 285), ni à Vauxrenard en Beaujolais (Dontenville, p. 101) : il se dresse en ces lieux des «Tombeaux de Gargantua».

C'est encore son tombeau que nous trouvons à Veulettes en Seine-Inférieure (Sébillot, p. 152) et à Grosmont en Calvados (Dontenville, p. 102). Le géant est aussi enterré sous un mégalithe à Gahard en Ille-et-Vilaine (Sébillot, p. 10) et à Corlay en Basse-Bretagne (Sébillot, p. 121). Enfin le Grand-Bé de Saint-Malo est sa tombe (Dontenville, p. 102), le rocher de Fort-la-Lette au Cap-Frehel est la tombe de sa tête et plus justement encore le Mont Saint-Michel qui revendique antérieurement le nom de Mont-Tombe (Dontenville, p. 102).

La constatation qui se dégage de ce catalogue des pierres de Gargantua est qu'une assimilation se fait entre la pierre et le géant. La pierre est l'être du géant ou fait partie de son être ou de son avoir. Je pense que l'on peut même formuler la proposition inverse : la pierre possède le géant et le recèle.

Cette conception se dégage particulièrement de la notion de «Tombes du géant»; ces mégalithes manifestent la dernière présence du personnage fabuleux. Cette conception prend sa forme la plus typique dans le thème des Tombes de tête, ou Tombes-têtes, qui a été étudié dans les articles : *Le Mont-Mille et Notre-Dame du Thil en Beauvaisis* (*B.S.M.F.*, LIII) et *Les Cloches de Notre-Dame* (*B.S.M.F.*, LVII et LVIII).

Peut-être sera-t-on sensible au fait que, sur environ 90 pierres illustrées par Gargantua, juste une dizaine soit appelée Tombe de Gargantua, et pensera-t-on que le thème de la tombe du géant n'occupe qu'une petite place dans la légende perrine de notre personnage. Nous allons voir qu'en réalité, sous des dehors presque insignifiants, les tombeaux gargantuins sont peut-être plus nombreux qu'on ne le pense.

Je rappellerai d'abord que les *palets* de Gargantua, dont il a été question dans le n° LI du *Bulletin*, ne sont pas de vulgaires cailloux plats. Outre que ce nom est souvent donné à des dolmens que l'on sait être en général des sépultures, il apparaît bien qu'il soit une confusion entre deux racines, l'une latine *spel* qui contient l'idée de caverne, et l'autre *pal* ou *pel*, sans doute celtique ou préceltique. Ce mot *pal* a justement donné l'occasion d'une note d'étymologie et de lexicographie à Christian Guyonvarc'h (*Ogam*, 111/112, pp. 254-256). De cette note on peut tirer les remarques suivantes. Le philologue espagnol Antonio Tovar pense que le mot *pala* «doit être rattaché à un mot *pala* qui

apparaît dans les inscriptions lépontiques et qui doit à coup sûr signifier «pierre tombale, tombe». On a préféré tout d'abord l'expliquer comme étant d'origine indo-européenne, mais, de la façon dont le problème se présente actuellement, il vaut mieux renoncer à une telle étymologie et se résoudre à rapprocher *pala* de divers termes qui se rencontrent en Italie et en Hispanie, notamment le mot latin *palatum*, dont la relation avec le ligure *pala* (dans les toponymes non seulement des Alpes et des Pyrénées, mais aussi de Corse et de Sardaigne) a été signalée par Pedersen et Kretschner [...].» Je pense que trouve raisonnablement place ici l'hypothèse que j'ai faite à ce propos dans la note d'un tricéphale toscan à Cacus et au Palatin (*B.S.M.F.*, LX), à savoir que le mot *palatium* est lui aussi formé sur la racine *pal - pala*.

Au reste Albert Carnoy, lui aussi cité par Christian Guyonvarc'h avait déjà fait ce rapprochement dans son *Dictionnaire étymologique du proto-indoeuropéen*. Il est vrai que le philologue breton n'est pas d'accord avec le linguiste belge, mais pour d'autres raisons.

Enfin le philologue Schmoll ajoute au dossier un *pala* nord-proto-germanique qui signifie «creux dans la roche» (*felshöhle*).

Pour conclure, disons que Christian Guyonvarc'h, tout en évitant une hypothétique racine pré-indo-européenne admet pour indo-européenne cette racine sous la forme *pel-s : pella* en grec = pierre. *Fels* en allemand moderne, *falise* en vieux français, *ales* en gaulois, par chute régulière du «p» initial. Dans cet ordre d'idées; Alise-Sainte-Reine, l'Alésia des Gaulois serait un «Rocher», un rocher, ne l'oublions pas, sur lequel Gargantua a mis le pied.

Ainsi, puisque linguistes, toponymistes et mythologues se rencontrent en cet accord, il est plus que probable que les *palets* de Gargantua soient des rochers, des rochers-creux, voire des roches-tombes. Il faut donc ajouter à la liste les tombeaux avoués de Gargantua les 21 palets répertoriés.

Venons-en maintenant aux «graviers» de Gargantua, ou à ses «gravelles». Lorsqu'on situe sur une carte de la France les points de chute des «graviers» du géant on a la surprise de constater qu'ils s'intensifient dans l'ouest, justement là où tend à disparaître l'appellation de palets. Cette répartition fait songer à des aires linguistiques. On disait que là où s'est arrêté le roman à une certaine époque, et où a été parlé le breton, le breton venu d'Angleterre aux V^{e} et VI^{e} siècles après J.-C., le vocable *palet* a cédé la place au mot «gravier» dans la légende de Gargantua. Est-ce à dire qu'en breton du VI^{e} siècle «gravier» aurait eu un rapport avec le mot «tombe»?

On notera dans ce sens que le Grand-Bé est un «gravier» de Gargantua, et tout le monde sait qu'en breton *bé* veut dire «tombe». Faut-il analyser le Becrond,

autre «gravier» du géant, en *Bé-Kron*? Je ne sais pas assez de breton pour dire si le mot *kron* a un sens en cette langue; je vois seulement sur un vieux dictionnaire que *croumm*, *cromm* veut dire en breton : arrondi, bossu, et que ce mot se retrouve avec le même sens dans certains patois français. Ainsi le Becrond ne serait qu'un *Bé-Cron* : un tombeau bossu.

Enfin il y a encore un «gravier» à Besneville en Normandie, en face du Mont Saint-Michel et nous savons, grâce à Fernand Guériff que *Besné* veut dire l'île du tombeau.

Ces trois rencontres sépulcrales nous invitent, remontant le trajet parcouru par les Bretons chassés jadis d'Angleterre, à chercher comment se dit «tombe» en anglais et nous découvrons le mot *grave*.

Je tiens à rappeler à ce sujet une coïncidence supplémentaire qui devient ici décisive. J'ai indiqué dans l'article déjà cité, *Les Cloches de Notre-Dame*, qu'une tombe de tête remarquable avait été découverte en Irlande à Lustymore, et que le lieu de la découverte portait le toponyme «The Giant Grave» («la tombe du géant»).

J'ajouterai quelques autres rencontres concernant les toponymes du genre «gravelle» ou «gravette».

J. Cartraud signale dans le canton de la Motte-Beuvron un lieu où se voient 2 tombelles et où errent 3 demoiselles sans tête; ce site s'appelle «le bois de la Gravette» (*B.S.M.F.*, LIV).

Dans le Puy-de-Dôme, près du village de Neschers, à l'intérieur d'une cachette protégée par un blocage en pierres sèches, au lieu dit «la Grave», on trouva la fameuse statue gauloise du cavalier à l'anguipède de Neschers (Espérandieu, n° 8186).

Albert Grenier (*Gallia*, t. VI, 1948, fasc. 2, p. 446) décrit un *fanum* gaulois établi sur une tombe symbolique car le temple celtique est l'enceinte d'un monument funéraire, c'est proprement la «tombe du héros». Or ce *fanum* est situé à Vart-la-Gravelle. En outre ce même site de Vert-la-Gravelle près des marais de Saint-Gond a offert à M. Chertier, l'archéologue bien connu dans l'Est, l'occasion de fouiller une magnifique tombe danubienne (*Documents et Recherches*, n° 68, p. 7).

Enfin, dans l'*Etude mythologique du Département de l'Allier* (*B.S.M.F.*, VII, p. 24), Paul Delarue signalait que l'une des «gravelles» de Gargantua, la Pierre-Bernuchet, était jadis considérée comme un tombeau. On voit combien «grave-gravelle-gravette» est lié à la présence de caches funéraires antiques. Ainsi il n'en faut plus douter, les «graviers» et «gravelles» de Gargantua sont encore des tombes du géant.

Donc la proportion entre les appellations amusantes et les sépulcrales, données aux pierres de Gargantua, se transforme considérablement : 11 «tombeaux», 21 palets, 11 «graviers», soit 45 pierres sépulcrales parmi 90 que nous avons répertoriées. Une évidence se forme : la moitié des pierres qui conservent le souvenir de Gargantua sont ses tombeaux, ou encore son corps pétrifié et plus vraisemblablement sa tête pétrifiée. Ainsi, non seulement les mégalithes gargantuins sont l'Être et l'Avoir du géant, mais ils sont Gargantua tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change.

Mais il ne suffit pas de définir l'essence mythique des mégalithes attribués à Gargantua. Il faut en outre préciser à quelle action ils ont été mêlés. L'Ecole de Mythologie française a dégagé l'activité essentielle du géant : il enjambe, il passe d'une hauteur à une autre, la plupart du temps par-dessus une eau.

Le récit de cette enjambée, ici ou là, est plus ou moins circonstancié.

Dans neuf cas, les narrateurs n'ont donné aucun détail sur les conditions de l'enjambement. Ainsi se borne-t-on à dire en Haute-Bretagne que le géant n'a fait qu'une enjambée de Fort-la-Latte à l'île de Jersey (Sébillot, p. 45); à moins que ce fut à l'île de Guernesey (Sébillot, p. 74). On dit ailleurs qu'il allait en deux enjambées de Saint-Malo en Angleterre (Sébillot, p. 98). Il mettait aussi un pied sur la pointe de Hillion et l'autre sur la tour de Cesson, enjambant l'anse d'Yffiniac près de Saint-Brieuc, et il y a au moins une lieue entre ces deux sites (Sébillot, p. 82). C'est un pas de trois lieues qu'il exécute près de Rohan (Morbihan, Pontivy) (Sébillot, p. 75). A Jugon, Côtes-du-Nord, à 22 km ouest de Dinan, il enjambe d'un seul pas l'Etang (Sébillot, p. 86). A Fort-Moville dans l'Eure, à l'ouest-sud-ouest de Pont-Audemer, Gargantua a enjambé la vallée en passant d'un mont sur l'autre (Sébillot, p. 155). En Saintonge il fait trois enjambées de la Grotte Saint-Yon à Niort en touchant terre à Luçon et à Fontenay-le-Comte (Sébillot, p. 184-185). Près de Précy-sous-Thil en Côte-d'Or, dans la commune de Fontangy, la distance qui sépare la montagne du Mouron de celle de Ligault représente une enjambée de Gargantua (Sébillot, p. 234).

En quelques lieux, 7 fois, la preuve de son passage est attestée par l'empreinte que le pied gigantesque a laissée en prenant son départ, ou par la pierre à partir de laquelle l'essor a été pris.

Nous avons déjà évoqué ces lieux à propos des «pas de Gargantua». Ce sont Saint-Jacut du Mené, Côtes-du-Nord, où s'est faite de roche à roche une enjambée de 3 km (Sébillot, p. 7); du haut du Cap-Fréhel sur la grève (Sébillot, p. 30) le géant n'a fait qu'un pas; de même il a uni d'une seule enjambée le Fort-la-Latte aux îles de Chausey en laissant son empreinte au départ (Sébillot, p. 42). Où allait-il lorsqu'il prit son élan au bord du bois de Meurtel-en-Plévenon (Sébillot, p. 13)? Peut-être l'examen de la semelle en creux qu'il a laissée là indiquerait-il la direction choisie. Même incertitude, cette fois sans espoir de solution, puisque la pierre n'existe plus, à Saint-Germain de Corbeis dans l'Orne (Sébillot, p. 152) et à Saint-Priest-la-Plaine dans la Marche (Sébillot, p. 200), puisque là-bas on a arraché la pierre à la berge du ruisseau de Salagnac pour la jeter dans une haie. Pour aller de Besneville à Jersey (Sébillot, p. 158), Gargantua a laissé un «gravier» sur la colline qui lui servit de point de départ.

Aussi souvent, 8 fois sinon plus, c'est le point de chute de l'immense enjambée qui est marqué par une pierre. Ainsi, allant de la pointe de l'Isle, Côtes-du-Nord, à Ouessant en 2 ou 3 enjambées, Gargantua jeta 1 pierre au bout de sa course (Sébillot, p. 26). Un autre jour, revenant d'Angleterre, il enjambe la Manche et jette près de Plurien la gravelle qui le gênait (Sébillot, p. 69). S'il ne fait que 2 pas de Thil-en-Auxois à Semur, puis au Mont-Auxois, il laisse en ce point le rocher d'Alésia (Sébillot, p. 233). Une enjambée le porte de Bourges à Clion, le terme en est le monticule appelé «le Pied de Bourges» (Sébillot, p. 193). Même geste dans les Deux-Sèvres, près de Thouars, où l'enjambée de Montcoué à Tourtenay se traduit ici par une butte (Sébillot, p. 175). C'est pour faire l'Etron de la vallée de la Sèvre que le géant mit un pied sur le Moutaï et l'autre sur Pess'Marin, dans les Deux-Sèvres près de Saint-Maixent (Sébillot, p. 173). Enfin il fait 1 grand pas d'une part de Dinard à Saint-Malo, pas au bout duquel il meurt laissant 1 gros rocher sur la grève (Sébillot, p. 91), d'autre part de façon plus connue encore, venant de Carolles dans la Manche, il enjambe la baie et dépose 2 tombes : Tombe et Tombelaine. La même légende est contée dans les *Grandes Chroniques* au bénéfice de Grantgosier et de Galemelle.

Bref les pierres servent à marquer aussi bien le point de départ que le point de chute du géant; il les emporte dans ses enjambées, elles en consacrent le terme.

Gargantua a d'ailleurs au moins deux façons de porter une pierre au point où finit sa course. Comme nous ferions tous, toutes proportions gardées, il

saisit une pierre, la garde plus ou moins longtemps dans sa main ou sa poche, ou l'emporte par malencontre dans son soulier, puis il la lâche, ou la lance.

Environ 35 pierres, selon Paul Sébillot, sont parvenues de cette manière à leur but. Près de Saint-Cast dans les Côtes-du-Nord, ce sont les 9 pierres de la Garde, du Bé, des deux Feillâtres, de Becrond, des deux Bourdineaux, de la Basse Chiambrée, le Mat-du-Cap et l'Ile Agot (Sébillot, p. 13). A Plurien, Côtes-du-Nord, ce sont la Gravelle à l'embouchure de la Bouche, la Roche-Noire en Matignon, la Roche-Grise près de Clissoué et tout le lot des pierres sonnantes du Guildo (toutefois une légende conte à leur propos une autre version) (Sébillot, p. 14). De Saint-Malo à Erquy le géant a semé «tous les rochers» et en outre Besneville, Tombe et Tombelaine (Sébillot, p. 15). Près d'Auray, il jette sa Gravelle dans la prairie des Martyrs et la Pierre-Piquée (Sébillot, p. 84). Dans l'Eure à Neaufles-sur-Risle, il lance sa pierre à affiler (Sébillot, p. 156). Même geste à Cramesnil-sur-Rouvre dans l'Orne (Sébillot, p. 161). En Vendée, la pierre couchée de la Plaine de Saint-Benoit à 3 lieues d'Avrillé, près de Rosnay-sur-Yon les monolithes et à Saint-Sornin la Pierre du Champ-de-la-Pierre, sont tombés de ses mains (Sébillot, p. 179 et 184). Jeu ou colère, la pierre de Gency près de Pontoise et la Pierre fritte de Saint-Cyr-sur-Chars près de Montjavoult ont été lancées par Gargantua (Sébillot, p. 217). Jetées, lancées, envoyées, lâchées ou posées par lui la Boule près de Thoys sur la commune d'Arbignieu dans l'Ain (Sébillot, p. 232), une pierre contre le château de Cruzilles à côté de Châlon-sur-Saône (Sébillot, p. 232); deux autres dans l'Ain à Thoiry et à Divonne-Arbère (Sébillot, p. 235), et encore dans l'Ain le bloc de Vesancy (Sébillot, p. 236), le rocher de Pierrelatte dans la vallée du Rhône (Sébillot, p. 255), en Isère la Pierre fitte de Vaux-en-Velin (Sébillot, p. 256), la Pierra-Nenta en Savoie (Sébillot, p. 257), le rocher plat à Sallanches en Haute-Savoie, et Cayre-Crey sur l'Ardèche dans le canton de Vallon (Sébillot, p. 265), ainsi qu'une roche près de Vence dans le Midi sur l'ancien chemin de Courségoule près du col Saint-Barnabé (Sébillot, p. 303). Voilà donc au moins 35 pierres portées, lâchées ou lancées.

Mais Gargantua a une autre méthode pour porter les mégalithes : il les avale, puis les vomit, à moins que, toute digestion accomplie, il ne les «fasse».

Si la légende populaire ne le décrit avalant des pierres qu'à Languedias (Sébillot, p. 24), en revanche elle lui en fait vomir au moins en 6 lieux différents et «faire» en 7 autres : vomissures de Gargantua vers Saint-Malo et l'île d'Agot, Nerput et la pointe du Décollé (Sébillot, p. 72), dans la rade de Saint-Malo : le Grand-Bé et le Petit-Bé et aussi la Latte (Sébillot, p. 73), toutes les pierres de Languédias d'abord à l'embouchure de l'Arguenon, la Heronnière, et à côté du Guildo ou Goule d'Enfer, les fameuses pierres sonnantes dont le nombre n'est pas défini (Sébillot, p. 25) et encore la pointe de la Garde et le rocher de Becrond (Sébillot, p. 32), enfin du côté de Saint-Cast le rocher de Canevet (Sébillot, p. 40); défécations du géant la Basse-Chiambrée près de Saint-Jacut (Sébillot, p. 32) et le rocher de Becrond déjà cité, beaucoup plus loin c'est au Puy le Pic-d'Aiguille (Sébillot, p. 271) et les étrons déjà nommés à Saint-Maixent, dans la vallée de Furans, l'aiguille de Quaix et dans le Lot entre Gramart et Saint-Ceré, et pour finir le Mont-Gargant de Nantes.

On a remarqué sans doute que certaines pierres recueillent deux ou trois versions différentes : ainsi Becrond «fait» selon les uns, est vomi selon d'autres et simplement déposé selon d'autres encore. En tout cas pour être «faites» ou vomies, il faut bien que ces pierres aient été avalées même si la légende ne peut dire où.

Plutôt que de chercher en quelle terre lointaine le géant a bien pu avaler ces roches, demandons-nous pourquoi la tradition a répété plusieurs fois cette version. L'image de Gargantua vomissant une pierre ici ou là et plus particulièrement le Grand-Bé, le Petit-Bé, le Becrond et la Latte qui sont des pierres-tombes avouées ou discrètes, fait songer par le rapport tête-pierre au geste de Grantgousier et Galemelle déposant dans la Baie les pierres qu'ils avaient apportées sur leurs têtes.

Quant au thème de la défécation, il est probable qu'il ne soit qu'une parodie burlesque, une sorte de contrepèterie triviale du thème du vomissement.

Ainsi se confirme le schéma de l'aventure perrine de Gargantua enjambant l'espace pour faire choir sa tête pierre sous forme de roche-tombe. Mais dans notre analyse du motif ou de l'action concomitante des enjambées de Gargantua, nous avons laissé pour compte un nombre important de cas, 17 environ, sur lesquels il faut revenir.

Si une huitaine d'enjambées du géant ont paru se faire pour poser au loin une pierre, les 17 auxquelles nous faisons allusion ont l'eau pour objet. En effet, 13 fois Gargantua enjambe une vallée pour boire à la rivière qui la parcourt, et 4 fois c'est pour «lâcher les eaux», comme on dit en Picardie. Je suppose que ces eaux faites sont dans le même rapport avec les eaux bues que les pierres «faites» avec les pierres avalées, et que nous pouvons considérer en bloc le cas de ces soucis aquatiques.

En effet l'enjambée 3 fois racontée dans les Côtes-du-Nord par-dessus la mer en face de Saint-Jacut, qui part du Cap-Fréhel ou de Fort la Latte ou de Saint-Cast pour aboutir à Saint-Malo, a 2 fois le boire pour motif et 1 fois l'urinoir.

Voici la liste des enjambements dont l'eau est le motif. Enjambées pour boire : de Fort-la-Latte à Saint-Malo (Sébillot, p. 41), de Gosné à Mézières par-dessus le Grand-Ouée en Ille-et-Vilaine (Sébillot, p. 81), de Dinard à Saint-Malo par-dessus la mer (Sébillot, p. 90), de la butte de la Justice à une autre butte par dessus l'étang de Corlay dans les Côtes-du-Nord (Sébillot, p. 126), de Pin à Ceaulmont dans l'Indre par dessus la Creuse (Sébillot, p. 195), à Beaugency, de la Pierre tournante à la Pierre d'Orcières par-dessus la Loire (Sébillot, p. 208), dans l'Aisne, de Mézy à Chartèves par-dessus la Marne (Sébillot, p. 219), à Sallanches en Haute-Savoie de l'Aiguille de Varrens au Mont Areu par-dessus l'Arve (Sébillot, p. 258), dans le Gard, près de Saint-Roman de Codières, de la montagne de la Faye à la Cayrel par-dessus le Vidourle (Sébillot, p. 258), près de Montpellier du Mont Ventoux au pic de Saint-Loup par-dessus la mer (Sébillot, p. 271), au Puy, de la plaine de Rome au rocher Corneille par-dessus la rivière de Borne (Sébillot, p. 271), près de la Voûte en Haute-Loire, du Mont La Borie à Courant par-dessus la Loire (Sébillot, p. 272), de Cannes aux îles de Lérins par-dessus la mer (Sébillot, p. 302). Enjambées pour faire de l'eau : de Saint-Cast à Saint-Malo par-dessus la mer (Sébillot, p. 35), de Cordemais à Frossay en Loire-Atlantique, par-dessus la rade de Paimbœuf (Sébillot, p. 16), en Mayenne, d'Andouillé à Saint-Aubin par-dessus l'étang d'Andouillé (Sébillot, p. 79), de Niort à Luçon par-dessus la rade de la Rochelle (Sébillot, p. 178), du Casque de Néron au Mont Rachais près de Grenoble par-dessus le torrent de Vence (Sébillot, p. 255).

Ce passage de l'eau du géant porteur de pierre et le dépôt funéraire de cette «pierre de tête» sur la colline proche rejoignent le schéma général, déjà dégagé par confrontation des légendes de saint Lucien et de Hok Bras, de la chute fatale du héros mythique.

Ce Gargantua des pierres qui se penche sur les eaux pour boire évoque en outre les nombreux mégalithes de Bretagne qui vont boire (*B.S.M.F.*, XXV, p. 12; XXXVI, p. 120, 121; XLV, p. 16; LXVI, p. 60).

Ainsi se trouve retracée à grands traits la légende des Pierres de Gargantua. Les Pierres de Gargantua sont les tombes de sa tête venue dans une chute au-delà des eaux se pétrifier enfin.

Sommaire de la geste perrine de saint Martin

Venons en maintenant à saint Martin des légendes et traçons sa «geste perrine» en suivant le même plan d'analyse. Que sont les Pierres Saint Martin, quel rôle ont-elles dans la légende populaire du saint?

Saint Martin, comme Gargantua, a laissé son empreinte sur un nombre considérable de pierres. Notre information, basée sur des documents cités dans la communication au Congrès *Saint Martin des hauteurs et saint Martin des eaux*, est fort incomplète; mais telle quelle, elle permet déjà des conclusions valables. Que sont donc les pierres que la légende donne à saint Martin?

Ce sont le plus souvent les empreintes que son corps a laissées. Ainsi trouve-t-on une vingtaine de traces en creux de son pied, par exemple à Prècy-sous-Thil, Côte-d'Or (*B.S.M.F.*, XI, 18), à Palhaire en Haute-Loire (*B.S.M.F.*, XIV, 36), à l'Ile d'Yeu (P. Sébillot, *Folklore de France*, t. IV, 78), dans le Vivarais à Peaugres et aussi à Saint-Sylvestre près de Saint-Perat (*Revue du Vivarais*, I. III, 68. - P. Charrié, p. 37 et 39), dans la région de Nantiat, Haute-Vienne (*Bulletin de la Soc. Arch. et Hist. du Limousin*, Louis Bonnaud, t. XCII, 212), en Touraine à Sublaines, à Continvoir, à Saint-Epain et à Cinais (P. Sébillot, Folk. de Fr., t. I, 364), à Viabon en Eure-et-Loire, à Corbigny dans la Nièvre, dans la Creuse, sans autre précision, à Iffendic en Ille-et-Vilaine, à Pommiers près de Soissons, à la Kakoye en Provence, et en Haute-Loire sans précision (P. Sébillot, *F. de F.*, t. I., p. 364 à 368), à la Muraz sur la pente de Salève en Haute-Savoie (*B.S.M.F.*, XXXVIII, p. 64), au polissoir de Luzillé près de Coudray, Indre-et-Loire (*B.S.M.F.*, XVI. 102), enfin à Réville dans la Manche, canton de Quettebon (J. Fournée, p. 185).

Quand les traces sont moins précises, ce sont celles laissées par sa main (2 fois), dans la Creuse sans précision (P. Sébillot, *F. de F.*, I. 364), en Haute-Vienne, commune de Boisseuil sur une roche au bord du Jalard (L. Bonnaud, p. 212), ou bien l'empreinte de son genou (3 fois) à Viabon en Eure-et-Loire (P. Sébillot, *F. de F.*, t. I, p. 364), à Saint-Bonnet-Briance en Haute-Vienne dans le lit de la Roselle (L. Bonnaud, p. 210), ou encore à Boisseuil; ailleurs c'est l'empreinte de son dos à Solre-le-Château dans le Namurois (P. Sébillot, *F. de F.*, t. I, p. 374), ou même celle de son séant (2 fois); selon Grégoire de Tours lui-même on voyait dans la basilique à Tours la pierre où le saint s'était assis (P. Sébillot, *F. de F.*, t. I, p. 403), à Réville dans la Manche même souvenir (J. Fournée, p. 185), enfin deux pierres au moins gardent en creux la marque de la tête du saint en Haute Vienne, à Vicq d'une part et près du village de La Boulandie de l'autre (L. Bonnaud, p. 210).

Mais si une trentaine de rochers conservent la trace du corps de l'apôtre des Gaules, un nombre presque aussi grand se souviennent du sabot de sa monture.

Par exception à Bouillant en Côte-d'Or on ne précise pas l'espèce de la monture (*B.S.M.F.*, XI, 17); mais ailleurs on sait que le creux laissé est celui d'un âne : ainsi à Cormot en Côte-d'Or (*B.S.M.F.*, XI, 17), au Suc-de-la-Violette, dans la Loire près de Périgneux (P. Sébillot, *F. de F.*, t. IV, p. 123) au Bellimont dans le Pas-de-Calais (*B.S.M.F.*, XV, 66), à Chambérat dans l'Allier ainsi qu'à la Chabanne (*B.S.M.F.*, II, 20, 21), sur le Mont Beuvray en Morvan (*B.S.M.F.*, XXXVIII, 60) et de toute antiquité d'après Grégoire de Tours (V^{e} siècle) à Nieuls-lès-Saintes en Saintonge (P. Sébillot, *F. de F.*, t. I, p. 380).

En d'autres lieux, la monture est une mule, ainsi à Bouze en Côte-d'Or du côté de Mavilly (*B.S.M.F.*, XI,17), à Nantiat en Haute-Vienne (*B.S.M.F.*, LIII, 25), à Saint-Symphorien et à Bonnac encore en Haute-Vienne (L. Bonnaud, pp. 212-13), à Cinais en Indre-et-Loire (*B.S.M.F.*, XVI, 102).

Enfin et le plus souvent, on affirme que c'est un cheval qui portait le saint et dont le sabot s'inscrivait profondément en creux dans la pierre. C'est ce qu'on dit à Comblanchien ainsi qu'à Magny-lès-Villers et à Vicq-de-Chassenay en Côte-d'Or (*B.S.M.F.*, XI, 17), à Chamouillez près de Saint-Dizier en Haute-Marne (Mme Richard), à Saint-Martin du Puy dans la Nièvre (*B.S.M.F.*, X, 23), à Rosières près de Palhaire en Haute-Loire (*B.S.M.F.*, XIV, 36), à Boisseuil, à Nantiat tous deux en Haute-Vienne (L. Bonnaud, p. 212), à Peyraud dans le Vivarais (Charrié, 37) et sur le polissoir de Luzillé, Indre-et-Loire (*B.S.M.F.*, XVI, 102).

Outre ces 22 pas d'équidés, saint Martin a laissé aussi au moins deux empreintes de la patte du chien qui l'accompagnait parfois, paraît-il; c'est le cas au Suc-de-la-Violette, et aussi à Palhaire comme à Rosières.

Enfin en continuant d'imiter Gargantua, il laisse à Peaugres-en-Vivarais la trace de la jante de sa roue (P. Charrié, p. 36).

Toujours à l'instar du géant, le saint imprime aussi, ici et là, la marque des objets qui lui sont familiers. Ainsi il a définitivement creusé du bout de son bâton une roche à Boisseuil (déjà cité), à La Muraz (déjà cité) sur le polissoir de Luzillé (déjà cité) et à Estivareilles dans l'Allier (*B.S.M.F.*, II, 21); à Réville (déjà cité) c'est sa crosse qu'il a piquée dans le roc. Ailleurs il a balafré de coups d'épée le polissoir de Saint-Cyr du Bailleul dans la Manche (*B.S.M.F.*, XXXV, 78), ou de coups de fouet le roc élevé de Montférabd en Côte-d'Or (*B.S.M.F.*, XI, 17) et toujours en Côte-d'Or, la Roche-Percée du côté de Bouilland (*ibid.*). Au fond du vallon de Mennevaux près de Nolay, en Côte-d'Or également, on montre son autel et ses flambeaux et un peu plus loin sa «Chaise» (*ibid.*) Il avait ses écuelles à Rosières en Haute-Loire (*B.S.M.F.*, XIV, 36), à Villapourçon dans la Nièvre, à Bully, à Bussières dans la Loire, à Bussy dans le Cher, à Saint-Haon en Haute-Loire et à Thil-sur-Arroux en Saône-et-Loire (P. Sébillot, *F. de F.*, t. I, p. 398), sur la pierre de l'îlot de Briance en Haute-Vienne c'est un «cuvier» à lessive (*B.S.M.F.*, LX, 100).

Puisque le saint est aussi un grand voyageur, comme le géant il a aussi ses sièges :

ainsi à la Boulandie en Haute-Vienne, et en Côte-d'Or derrière Nolay au fond du vallon de Mennevaux (déjà cité). Faut-il parler de lit ou d'oreiller méconnus, s'agissant de pierres qui portent l'empreinte de son dos ou de sa tête (Tours, Solre-le-Château, Vicq, la Boulandie)? La légende ne prononce pas les mots.

Il n'est point question d'avantage du tombeau du saint. On sait trop qu'il était à Tours, dans la Basilique, pour qu'on en fît des contes. Peu s'en fallut pourtant qu'il ne l'eût en Haute-Vienne.

L. Bonnaud rapporte (p. 209) : «à Vicq, poursuivi par les Anglais, Martin descend au galop de son cheval la pente au-dessus de la rive droite du ruisseau de l'Issaure. L'animal tombe, son cavalier est gravement blessé. Dans un sursaut d'énergie, Martin se relève et voit à ses pieds une source et deux rochers; il a encore la force de dire : «Mon tombeau ne sera pas ici mais là-bas». Il boit à la fontaine, rafraîchit ses blessures, s'agenouille devant chaque rocher, les touche de sa tête et y creuse une cavité [...]. A Salas, sur les bords de la Briance se trouve par ailleurs le tombeau de ses trois filles (*ibid*).»

Il est bien d'autres pierres Saint-Martin ici ou là. Mais nous n'avons cité que celles qui se distinguent par une circonstance particulière, celles susceptibles de nous renseigner sur leur nature mythique. On a déjà remarqué que l'essence des pierres martiniennes ressemble fort à celle des pierres de Gargantua? Néanmoins la comparaison sera plus aisée à la lecture du tableau récapitulatif suivant.

Tableau récapitulatif de la nature des pierres propres à Gargantua et à saint Martin		Gargantua		saint Martin	
		Simulacres en pierre	Empreintes	Simulacres en pierre	Empreintes
	tête				2
	pied		6		20
Vestige	main	2	4		2
du	dent	6			
corps	genou		1		3
	dos				2
	séant	1	1		1
	étron	4			
	indéfini				1
Vestiges	âne				7
de la	mule				5
monture	cheval		1		9
	chien				2
	char		1		1
	bâton	4			5
	canne				
	épée	2			1
	fouet				2
objets	autel			1	
familiers	cuiller	3			
	verre ou				
	cuvier	3		8	
	boule	1			
	gravier	11			
	palet	35			
	siège	6		2	
	lit	1		1	
	tombe	6		1	
		85	**14**	**13**	**63**

Quelles conclusions pouvons-nous dégager de ce tableau récapitulatif? D'abord les ressemblances sont si étroites jusque dans le détail qu'on peut conclure à l'appartenance des deux personnages au même thème légendaire. L'un et l'autre ont imposé à la pierre tout ou partie de leur corps et de leur matériel, et ce sont les mêmes parties et les mêmes objets.

Mais les différences éclatent aussitôt. On constate d'abord que si saint Martin est plus volontiers cavalier que piéton, en revanche Gargantua est à une exception près, uniquement piéton. En contrepartie, saint Martin est complètement dépourvu de «boules» et de *palets* et de «graviers» et dans la même perspective de «tombeaux». Saint Martin ne finit pas dans la pierre.

Cette dernière constatation se complète et s'affirme par l'effet d'une autre remarque. Tandis que souvent la pierre est l'être ou l'avoir du géant, au contraire saint Martin ne laisse que son empreinte à la pierre. En effet dans 85 cas contre 14 la pierre est Gargantua ou objet de Gargantua, d'autre côté 63 fois contre 11 la pierre ne conserve que la trace du saint et de ses accessoires. Encore parmi les 11 cas d'objets martiniens qui seraient en pierre, faut-il compter 8 écuelles qui sont en définitive des empreintes.

On pourrait dire en quelque sorte que Gargantua est du règne de la pierre, tandis que Martin ne l'est pas. Comment peut-on expliquer cette différence essentielle?

La première explication arguerait le caractère plus évolué de la légende christianisée. Gargantua est païen, dans tous les sens du mot : de la campagne, ignorant le christianisme et sans doute plus ancien que lui. Au contraire saint Martin est ecclésiastique, chrétien et relativement récent. D'où une tendance à le rendre plus humain et plus vraisemblable, à ne point l'affubler de gigantisme ni d'essence perrine.

Mais en constatant les rapports étroits des deux légendes nous pouvons aussi proposer une autre hypothèse. Les deux personnages au lieu de se situer à distance dans le temps, ne seraient-ils pas les acteurs contemporains d'une même aventure, mais chargés d'un rôle différent, les deux partenaires d'un mythe? l'un dans la pierre, l'autre dessus?

Au reste, il se pourrait encore que les deux conjectures se combinent et que nous ayons là un cas de stratification mythologique : la légende du duo s'étant superposée à celle du géant. Il appartiendra à la suite de nos recherches de tirer ce problème au clair. Poursuivons pour le moment notre analyse de la geste perrine de saint Martin. Il nous reste à définir quelles actions le saint populaire accomplit à l'occasion des pierres.

Dans sa somme sur saint Martin, Lecoy de la Marche écrivait (p. 591) : «La légende la plus connue est celle qui lui fait franchir d'un seul bond, pour échapper à la poursuite du diable un espace énorme, un précipice, une vallée en laissant sur un rocher l'empreinte de son pied ou du sabot de sa monture. Enumérer les localités qui possèdent une de ces pierres Saint Martin ce serait recommencer un nouveau tour de France», et l'auteur cite en note : «Assevillers (Somme), Thouarcé (Maine-et-Loir), Boissy-aux-Cailles (Seine-et-Marne), Fouvent (Haute-Saône), le Mont Beuvray (Saône-et-Loire), Mavilly, Vauchignon et Nolay (Côte-d'Or), Appoigny (Yonne), Bully, Bussy-la-Poille et Saint-Genest Malifaux (Loire), Peyraud (Ardèche), le Vercors (Drôme), la Motte (Gironde), Arette (Basses-Pyrénées), l'Ile d'Yeu, Horion (Wallonie), Martin-Swald (Tyrol), Lecco Tromezzina (Italie).»

Pour la clarté de l'exposé, nous allons classer les pierres Saint-Martin (appelées «pas» ou «saut») en tenant compte de trois considérations. Certains de ces sauts sont exécutés par le saint lui-même, d'autres avec le secours de sa monture. En second lieu plusieurs «pas» sont donnés sans qu'il soit fait explicitement mention d'un franchissement. Enfin très souvent on ne dit pas où le voyageur est retombé après son bel élan.

Voici d'abord les pierres marquées du pied du saint. Elles laissent supposer que ce fut à l'occasion d'un saut, mais la tradition très souvent n'en parle plus. Ce sont les pas de Sublaines, Continvoir, Saint-Epain, Cinais, du polissoir de Luzillé, dans le pays de Tours, de Viabon (Eure-et-Loire), de Corbigny (Nièvre), d'Iffendic (Ille-et-Vilaine), de Pommiers près de Soissons (P. Sébillot, *F. de F.*, t. I, p. 364), de Précy-sous-Thil en Côte-d'Or (*B.S.M.F.*, XI, 18), de Salles-en-Toulon près de Poitiers (P. Sébillot, *F. de F.*, I, 403), de Peaugres et de Saint-Sylvestre près de Saint-Peray en Ardèche (Charrié, 37, 39), de Nantiat en Haute-Vienne (*B.S.M.F.*, LX, 100), de Muraz en Haute-Savoie (déjà cité). Parfois on conte que ce «pas» est le point de départ d'un saut, ainsi à Mennevaux en Côte-d'Or (*B.S.M.F.*, XI, 17) et en Haute-Loire sans localisation définie (P. Sébillot, *F. de F.*, t. I, p. 368). Quelquefois le conte précise non seulement le point de départ, mais il localise aussi le point de chute : ainsi saint Martin en Provence fait trois grands sauts et retombe à la Kakoye (P. Sébillot, *F. de F.*, t. I, p.368), dans la Loire, parti du Suc le la Violette, il arrive à une église Saint-Martin dans une île du lac Forez (P. Sébillot, *F. de F.*, t. IV, p. 123).

Les sauts exécutés avec l'aide d'une monture sont beaucoup plus nombreux. Dans ce cas aussi il ne reste souvent de l'exploit que la marque du sabot dans la roche.

C'est le cas de Bouilland (déjà cité), à Vic-de-Chassenay (déjà cité), à la Chabanne Allier (déjà cité), à Saint-Symphorien, Bonnac et Boisseuil en Haute-Vienne (déjà cité), au camp de Cinais en Indre-et-Loire (déjà cité), à Peyraud dans l'Ardèche et sur le polissoir de Luzillé dans l'Allier (déjà cité).

Mais parfois à cette empreinte s'attache la tradition d'un départ de saut.

C'est ce que l'on dit à Assevillers, à Thouarcé, à Boissy-aux-Cailles, à Fouvent, à Vauchignon, Nolay, Appoigny, Bully, Bussy-la-Poille, Saint-Genest-Malifaux, le Vercors, le Motte, Arette et l'Ile d'Yeu, à Comblanchien en Côte-d'Or, à Chambérat et à Nantiat (tous lieux déjà cités).

Enfin en des cas privilégiés on peut montrer le lieu où le cheval est retombé sur ses pieds avec son cavalier sauvé.

Ainsi à Bouze du côté de Mavilly, le point de chute est sur le Montferrand (Côte-d'Or) non loin de Nantoux (*B.S.M.F.*, XI, 17). A Saint-Martin du Puy dans la Nièvre, saint Martin fit sauter son cheval jusqu'à Montigny-sur-Canne (50 km) (*B.S.M.F.*, X, 23), à Palhaire en Haute-Loire le cheval fit deux sauts consécutifs, il toucha terre au premier à Chandette et de là rebondit jusqu'à Rosières. A Bellincourt dans le Pas-de-Calais, il fit un bond d'un kilomètre seulement pour marquer à son point de chute la pierre Saint-Martin (*B.S.M.F.*, XV, 66).

A partir du Mont Beuvray dans le Morvan, il sauta par dessus le ravin de Malvaux (*B.S.M.F.*, XXXVIII, 60), soit un bond d'un kilomètre et demi; le point de chute s'appelle le «pas de l'âne». Enfin dans la Haute-Marne le saut est encore moins fantastique puisque près de Chamouillez du haut d'une falaise le cheval a franchi la vallée de la Marne pour retomber 30 mètres plus loin, où son sabot fit jaillir une source.

Les six cas de saut complètement défini que nous venons d'évoquer présentent un intérêt supplémentaire dans le cadre de notre analyse, car les deux extrémités du bond effectué par la monture sont marquées par une pierre. L'une est pour ainsi dire le tremplin, et l'autre la banquette où l'animal se reçoit. Il semble, malgré l'imprécision des relations, que les deux pierres soient marquées d'une empreinte. C'est le cas à Saint-Martin-du-Puy comme à Montigny-sur-Canne, de même sans doute à Palhaire comme à Rosières, de même encore au Mont Beuvray comme au ravin de Malvaux.

Nous avons vu, s'agissant de Gargantua, que le personnage dans ces «pas» démesurés, qui sont le prototype des «pas» ou des «sauts» de saint Martin, emportait avec lui une pierre qu'il laissait au terme de son enjambée.

En est-il de même concernant saint Martin? Il est bien évident que le cavalier ne surcharge pas sa monture d'une pierre. En aucun des sauts équestres, il ne se fait de portement de pierre.

Mais on peut noter deux cas où le saint est dit avoir porté des pierres.

Si, en Wallonie, les pierres de Solre-le-Château (déjà cité) présentent l'empreinte du dos de saint Martin, c'est qu'il les avait apportées jusque là sur son dos (P. Sébillot, *F. de F.*, t. I, p. 368). En Haute-Vienne, à proximité du village de la Boulandie, là où le saint s'arrêta pour la première fois en Limousin, on montre des pierres portées par *lu Boun Sen Marti* (L. Bonnaud, p. 210). Peut-on mettre au compte de saint Martin le portement de pierre à Vaux-Renard dans le Rhône : la légende dit qu'elle a été amenée là par Jésus-Christ lui-même sur un char attelé de 2 veaux (P. Sébillot, *F. de F.*, t. I, p. 312).

Encore plus rarement peut-on parler de pierre lancée.

En Haute-Savoie, à Ballaison entre les deux routes de Thonon à Genève, on montre la «Pierre à Martin» que le saint lança ici pour vaincre le diable à ce jeu (*B.S.M.F.*, XXXVIII, p. 64). Ailleurs ce n'est plus une pierre qu'il lance mais, dans la Creuse, son marteau : «Saint Martin n'ayant pas trouvé une goutte d'eau pour étancher sa soif s'assit sur un rocher et jeta son marteau au loin en disant : où mon marteau s'arrêtera, fontaine il y aura» et une source abondante se mit aussitôt à sourdre au lieu où l'instrument atteignit le sol» (P. Sébillot, *F. de F.*, t. II, p. 183). Enfin voici une troisième légende qui semble la forme la plus éloignée du mythe du lancement de pierre : à Saint-Symphorien en Haute-Vienne, on raconte que de Tours, le saint évêque aurait lancé sa canne en disant : «où ma canne tombera une chapelle se bâtira» et la canne serait tombée en un lieu dit désormais Saint-Martin où se trouvent une source et une chapelle (L. Bonnaud, p. 212).

Ces deux exemples nous amènent à examiner un dernier aspect du problème de la légende perrine de saint Martin. C'est celui du motif ou de l'action concomitante du saut. De quelle action se circonstancie le frappement? Il en est deux principales, outre quelques cas exceptionnels.

Voici trois cas uniques en leur genre semble-t-il. A Bonnac en Haute-Vienne (déjà cité), la mule de saint Martin a frappé la roche de son sabot et en a fait jaillir un éclair. A Saint-Cyr-du-Bailleul dans la Manche, saint Martin a zébré le polissoir de coups d'épée pour détruire ce monument du paganisme, à moins que ce soient les coups de son fléau «lorsque il venait battre son grain sur la pierre» (*B.S.M.F.*, XXXV, 78). A Vicq ainsi qu'à Saclas en Haute-Vienne (L. Bonnaud, p. 210), c'est sa tête que le saint fatigué a posée sur des rochers qui en ont gardé l'empreinte. D'ailleurs à Vicq, le posement de tête est le dernier épisode d'une action commune à la grande majorité des cas : il s'agit de l'escapade libératrice devant un ennemi pressant.

Souvent cet ennemi est variable de nature. A Vauchignon ce sont des «ennemis» anonymes, à Chamouillez les «Barbares», à Bouze, au Mont Beuvray, à Chambérat ce sont des paysans païens, à Nantiat des «meuniers», à Vicq les Anglais, et au moulin de Salas des «Bergers». Mais souvent aussi il s'agit du diable en personne. C'est lui dans une autre version qui intervient à Bouze, lui en Haute-Loire, également à Palhaire. Quant au Suc-de-la-Violette, il s'agit du «loup envoyé par le diable».

Si saint Martin n'est pas poursuivi par le diable ou ses suppôts, il entre en compétition avec le Malin, par exemple en Provence à la Kakoye, à Saint-Martin-du-Puy et aussi à Pallaison : concours de saut ou concours de lancement de pierre. En outre ce frappement de pierre, soit à l'occasion de cette escapade, soit sans qu'il y soit fait allusion, se matérialise par un événement aquatique. La roche frappée conserve un «puits» toujours rempli d'eau, ou bien elle laisse jaillir une source.

Le puits né de ce coup de sabot – le plus souvent un bassin de 15 à 20 cm de profondeur et de 20 à 30 cm de largeur au fond duquel, quelque haute et dénudée que soit la roche, on voit en effet toujours 10 à 15 cm d'eau – se trouve au «Pas de saint Martin» à Bouze-Mavilly, à Iffendic, à Brèches en Indre-et-Loire (*B.S.M.F.*, XVI, 87), à Vertaure canton de Craponne en Haute-Loire (*B.S.M.F.*, XVII, 15), à Villapourçon et en bien d'autres lieux où ne parlant plus du saut on mentionne seulement des «écuelles de Saint Martin».

Plus souvent encore, le coup porté sur la pierre a fait sourdre une source. C'est l'origine de la source de Druyes dans l'Yonne au Pré Saint-Martin (P. Sébillot, F. de F., t. II, p. 185), de la source qui sort de dessous le polissoir de Saint-Cyr-du-Bailleul, du Caillou de saint Martin à Longuyon en Meurthe-et-Moselle, à Nieuls-lès-Saintes (P. Sébillot, F. de F., t. I, p. 380), à Vic-de-Chasseney, à Chamouilley, à Saint-Roman de Codières, à Bouilland et au Mont Beuvray.

Efforçons-nous de schématiser l'action de la légende perrine de saint Martin. Le plus souvent le saint fait un bond à travers l'espace pour échapper à un ennemi; ce saut s'effectue de rocher à rocher et l'une des deux pierres, sinon les deux, deviennent réserve d'eau. Quant au saint, il semble bien qu'il ait ainsi gagné sa liberté.

Sans doute un tableau récapitulatif des deux légendes, celle de Gargantua et celle de saint Martin, permettra de mieux établir la comparaison.

Ce second tableau (voir page suivante) permet des conclusions qui corroborent celles tirées du premier tableau. Gargantua et saint Martin font à propos des pierres des actes qui les apparentent l'un à l'autre. Le thème commun est celui du passage surhumain d'un rocher à un autre avec un intérêt particulier pour l'eau.

Tableau récapitulatif des légendes perrines de Gargantua et de saint Martin

	Aspects du saut		
		Gargantua	**Saint Martin**
	Empreinte de l'esprit	7	15
Enjambées ou sauts du piéton	Mention de l'enjambée	9	2
	Indication du point de chute	8	2
Sauts du cavalier	Avec coup de sabot	1	9
	Avec mention du saut	0	17
	Avec point de chute	0	6
Motifs de déplacement de l'être ou des pierres			
Gratuit		9	0
Portement de pierre		18	2
Rivalité		2	3
Fuite d'un ennemi		0	12
Relation entre le déplacement et l'eau			
Eaux bues		13	0
Eaux faites		4	14

Mais les différences sont nombreuses. Alors que la légende est aussi préoccupée des points de départ que des points de chute du géant, elle se soucie peu des points de chute du saint; elle le montre s'arrachant à la terre, sur laquelle on dirait qu'il oublie de reprendre pied. En outre alors qu'on ne parle qu'une fois du cheval de Gargantua, saint Martin est beaucoup plus cavalier que piéton.

Les déplacements de Gargantua se font avec une certaine gratuité, la légende ne dit guère quel mobile pousse le grand enjambeur. Il semble se plaire surtout à porter des pierres. Le saint au contraire est instamment motivé. Il tente d'échapper aux persécutions de ses ennemis souvent diaboliques; il s'arrache à un monde auquel son adversaire reste attaché, puisque le saut suffit à libérer le saint et met un terme à la poursuite dont il est victime.

Quant à la séquence de l'eau, elle est bien différente. Gargantua se penche sur les cours d'eau pour les boire; saint Martin fait jaillir les sources ou creuse les écuelles à eau. L'un fait presque le contraire de l'autre, en tout cas saint Martin n'engloutit jamais d'eau.

Que penser de ces différences? Elles définissent deux êtres d'essence différente. L'un tout arpenteur du site qu'il soit, ne semble pas s'arracher à la terre, ni se détacher des pierres. Il y a en lui quelque chose de chthonien; il ne semble enjamber que pour mieux retourner à la terre; il y a en lui une force qui le tire vers le bas et c'est aussi sans doute cette force qui lui fait avaler les eaux.

L'autre au contraire paraît s'élancer vers les hauteurs, on le voit donner partout le coup de talon, le coup de fouet libérateur qui arrache l'être aux dangers qui le menacent sur les hauteurs, sans pouvoir le poursuivre plus loin. Lui il n'engloutit pas les eaux; de la pierre *fouaillée* il la fait jaillir et la libère, il la fait être là-haut dans les cupules des roches aériennes.

On a bien l'impression que Gargantua et saint Martin, évoquent deux êtres mythiques contraires et peut-être adversaires, s'il est vrai qu'ils sont préoccupés des mêmes éléments de la nature.

Ici encore comme nous l'avons fait à propos de saint Martin des hauteurs et de saint Martin des eaux, il serait instructif de comparer les aventures de nos deux personnages là où le hasard si délabré des traditions les unit encore.

Parmi tous les lieux que nous avons cités, quatre présentent cette condition. Les deux premiers que nous allons rappeler ne sont guère éloquents. A Tripleville dans le Loir-et-Cher, deux dolmens sont voisins : l'un s'appelle le «Palet de Gargantua», l'autre la «Mouise Martin» (*B.S.M.F.,* XLVII, 60). Sébillot (1883, p. 211) précise qu'il y a aussi une drue de Gargantua à côté du palet. La drue est-elle le dolmen nommé Mouise Martin? Même quand nous aurons dit que mouise est sans doute le même mot que le vieux français *moisson* qui signifie *moellon*, nous ne serons pas plus avancés sur cette rencontre.

Même incertitude concernant le dolmen de l'île Bouchard; il porte d'après Sébillot la trace du pouce de Gargantua et Henri Dontenville précise dans la *Mythologie française* que Gargantua voulait lancer la table du dolmen contre

sa bogue, un menhir troué. Plus tard le dolmen a été mis sous le patronage de saint Martin.

Au Suc-de-la-Violette les données sont beaucoup plus circonstanciées.

D'après le *Répertoire mytho-géographique de la France* (*B.S.M.F.*, XXXIII, 19) à Périgneux au sud de Saint-Rambert, Gargantua bûcheron a fait au Suc-de-la-Violette l'échange de son fagot avec une vieille femme contre 7 moutons, mais la vieille n'en ayant qu'un à lui offrir, lui a fait servir de la bouillie par 7 hommes armés de pelles. Il fallut 7 voitures pour enlever le bois.

De saint Martin, Sébillot (*F. de F.*, t. IV, p. 123) raconte la légende suivante : «Le grand saint Martin se trouvait au Suc-de-la-Violette, cheminant sur une grand âne noir, accompagné du chien qui ne le quittait jamais. Tout à coup s'élance du bois un loup enragé qui eut en un instant dévoré le chien, aussitôt après il se mit à dévorer l'âne. Saint Martin s'élançant vivement à terre se mit à genoux pour implorer l'aide de Dieu; mais le loup envoyé par le diable lançait sur lui des regards de convoitise. Le moine fit alors le vœu de construire une chapelle à l'endroit même où fuyant il pourrait s'arrêter en sûreté. Aussitôt il se sentit soulevé comme par une force mystérieuse, par dessus les eaux du lac de Forez vers une île où il se trouva bientôt déposé... «

Certes, on ne voit guère au premier abord de rapport entre ces deux légendes. Elles se déroulent pourtant toutes deux dans les mêmes lieux. Elles pourraient être deux versions différentes d'une même aventure : mais il serait bien hasardeux de vouloir le démontrer.

Bornons-nous seulement à souligner deux faits. Le loup du diable n'est peut-être pas très éloigné de notre Gargantua. Déjà à propos de saint Martin des eaux avons-nous vu se profiler là où aurait pu être Gargantua un personnage «grand méchant loup». N'oublions pas que de notre géant on disait en Nivernais qu'il avait un ventre de loup (*Mythologie française*, p. 120) et que au chapitre VI de la *Chronique* gargantuine : «Sensuyt la grande et merveilleuse vie du très puissant et redouté Roy de Gargantua» (cf. *Revue des études rabelaisiennes*, t. VII, pp. 5 sq.), un berger qui voit disparaître ses moutons dans la bouche de Gargantua assoupi se figure que «le loup dévorait ses bêtes».

Quant au fait que le loup du Suc-de-la-Violette commence par dévorer le chien de saint Martin, rappelons l'antipathie foncière de Gargantua pour les chiens. A l'ouest de la commune de Mézières, Ille-et-Vilaine, Gargantua a utilisé la «Pierre au mignon» pour se défendre de chiens incommodes (Sébillot, 1883). Aux environs de Gahard, il lança sur des chiens qui le harcelaient auprès de la Baille, sur les bords de la rivière de Minette, les rochers du Perrot que l'on voit encore sur les bords du ravin (Sébillot, 1883, p. 92). En Vendée aussi, sur le coteau où est la grotte Saint-Yon, il laissa choir deux gros mégalithes sur les chiens d'un berger qui le poursuivaient (Sébillot, 1883, p. 184).

C'est peut-être cette antipathie qui lui a valu le sobriquet de tord-chênes. N'oublions pas qu'en Wallonie, dans le Berry, en Saintonge et en Bretagne,

et pour tout dire en vieux français dans la *Chanson de Roland* le mot chien se disait «Chen». Ainsi celui qui tord les chênes pour en faire la hart d'un fagot au Suc-de-la-Violette est peut-être le même que celui qui tord le cou du «Chen» de saint Martin.

Enfin si nous songeons qu'une des manies de Gargantua populaire est d'avaler des ânes, ce qu'il fit en Angoumois (Sébillot, 1883, p. 191) particulièrement, mais aussi dans le Gard et dans la Nièvre (*B.S.M.F.*, LIV. 38), on a de plus en plus tendance à penser que le loup qui égorgea et dévora successivement le chien et l'âne de saint Martin offre une singulière ressemblance avec Gargantua.

Venons-en enfin à un dernier site où se rencontrent le saint et le géant : Vauxrenard dans le Rhône. Nous lisons dans le *Répertoire mytho-géographique* (*B.S.M.F.*, XXXVIII, 56) : «Vauxrenard a un tombeau de Gargantua sur la rive droite de la Mauvaise, au pied du Mont Gourry, crête rocheuse de 300 m de long. Ajoutons qu'on croit voir là un rectangle de grosses pierres comme une enceinte primitive et qu'une croix a été plantée à date récente au sommet du «Tombeau». Vauxrenard a aussi ses «fayulles», deux Fonts Martin (jadis aux fées martines) et sa pierre de saint Martin, appelée également pierre des fées ou des Sarrasins. Le saint raillait Satan qui transportait des blocs au Mont des Eguillettes (le même que le Mont Gourry); il les disait petits; piqué au vif Satan en prit au fond de la vallée un bien plus gros encore et il fallut l'intervention céleste pour qu'il fasse un faux pas et laisse tomber son fardeau un peu avant le sommet».

L'analyse de ces deux données mythiques est simple. Nous savons que les tombeaux de Gargantua sont des lieux où le géant a apporté puis déposé sa *pierre de tête*, point de tombe de Gargantua sans préalable portement de pierre, ainsi le Satan que saint Martin met au défi de porter plus haut une lourde pierre n'est autre que Gargantua lui-même, un Gargantua qui retourne à la terre après avoir rivalisé un instant avec le saint des hauteurs et des eaux puisqu'il a là aussi ses «fonts».

Ainsi au terme de notre enquête sur le saint Martin des hauteurs et des eaux, nous avions été conduits à nous demander si saint Martin ne serait pas le partenaire mythique de Gargantua. La même question se pose à l'étude des pierres Saint-Martin, en des termes tels que la question est presque déjà une réponse.

La contrariété constante qui fait se rencontrer et s'opposer les deux personnages dans les mêmes circonstances et en des sites d'un type défini et comme propices à un affrontement, ne peut être un effet du hasard.

Saint Martin et les Fontbouillants

Dans le n° LIV du *Bulletin* en 1964, j'exposais l'importance de la bouillie dans les traditions populaires et folkloriques se rapportant à Gargantua. Aussi extraordinaire que le fait semble au premier abord, le terrible géant affectionne la bouillie. Mais il n'y regarde d'ailleurs pas de près, son mépris de l'orthographe et même de la prononciation est remarquable, et au lieu de bouillie il peut avaler des *bouis*, des *buis*, des *bois*, des *bœufs*. La conclusion s'imposait donc que le légendaire de Gargantua offrait un thème sonore aux contours indécis mais néanmoins tenace et que ce thème évoquait une chose ou un être avec lequel le géant avait fort à faire. Le rapport presque constant de ces bouillies avec l'eau nous avait fait rencontrer au bout de notre enquête le serpent à tête de bélier gaulois dont le nom, tantôt Borvo, tantôt Bolvinus, pouvait être à l'origine de tous ces *bœufs*, *buis*, *bois* et *bouillies*. Je n'ai que des corrections de détail, et sans importance pour le sujet que j'aborde ici, à ajouter à mon texte de 1964.

Dans les deux chapitres précédents j'ai entrepris, sans l'avoir complètement examiné, de comparer la légende populaire de Gargantua avec celle, populaire aussi, de saint Martin, et d'établir quels rapports existent entre ces personnages mythiques. L'une de mes interrogations était ainsi formulée : «La légende de Gargantua s'étant cristallisée à une certaine époque en des mots ou des syllabes clés (*pal, moul* et *boui*), les mêmes fossiles narratifs émaillent-ils la légende populaire de saint Martin?» C'est à cette question que je veux répondre au long des pages qui suivent, particulièrement en ce qui concerne le thème *boui*. On comprend bien que si le saint Martin légendaire de nos campagnes a lui aussi à faire à la «bouillie» et autres mots du même bouillon, sa liaison avec Gargantua sera une fois de plus soulignée de façon intrigante.

Avant d'examiner les cas où saint Martin se trouve en rapport, dans les traditions folkloriques, avec des êtres nommés «bouille», je voudrais d'abord souligner les confusions qui ont pu se faire dans le temps et dans les régions de langue française entre des mots de sens différent; mais de prononciation voisine. Bien que fastidieuse, cette énumération est instructive et nécessaire.

BAUE = boue (dialecte picard, *Dict. de la langue française* de Littré) - BEU = bœuf (Bourgogne et Mâconnais, Littré) - BEUE = boue (Picardie, Littré) - BEUT = bœuf (Saintonge, Doussinet) - BO = bois (Picardie, Littré) - BOE = boue (XII^{e} s., *Dict. Ancien Fr.*, Grandsaignes et d'Hauterive) - BOEU = bœuf (Saintonge, Doussinet) - BOEU = bœuf (Berry, Picardie, Littré) - BOO = bois (Bourgogne, Littré) - BOIER = bouvier (XII^{e}-XVI^{e} s., vx. fr., G. et D'H.) - BOIER = amas de boue ou ruisseau bourbeux (XIII^{e} s., G. et

D'H.) - BOIER = bouvier (Lexique de l'ancien français., Godeffroy) - BOILLON = endroit de la rivière où l'eau forme un torrent (vx. fr., G. et D'H.) - BOILLON = bourbier (vx. fr., Littré) - BOLE = forme ancienne de boule (vx. fr., G. et D'H.) - BOLJON (XII^{e}-XIII^{e} s.) = bélier, verrou, grosse flèche, à rapprocher de boulon (vx. fr., G. et D'H.) - BOLLON = bourbier (vx. fr., Littré) - BORBER = idée de bouillonner (vx. fr., G. et D'H.) - BOT = sabot au XVI^{e} s. (vx. fr., G. et D'H.) - BOTTE = chaussure (XII^{e} s., vx. fr., G. et D'H.) - BOU = bois (Picardie, Littré) - BOUAIRE, BOUERE = bouvier (Loir-et-Cher, *B.S.M.F.*, LXII, 44) - BOUEE = buée, lessive (Touraine, J.M. Rougé) - BOUIL = premier bouillon d'un liquide (Saintonge, D.) - BOUILLE = bourbier (vx fr., Godeffroy) - BOULIE = bouillie (XIII^{e}-XV^{e} s., vx. fr., G. et D'H.) - BOULLON = bourbier (vx. fr., Littré) - BOULU : ancien participe du verbe bouillir (vx. fr., G. et D'H.) - BOURBE, BOURBETTE = idée de bouillonnement (XIII^{e} s., vx. fr., G. et D'H.) - BOUS = bouillon (Littré) - BOUT = outre (vx. fr., Godeffroy) - BOUT = botte, tonneau (XIII^{e} s., Littré) - BOUT = bot ou botte au sens de tonneau (*Glossaire* de Du Cange) - BOUTE = tonneau (Littré) - BOUYER = bouvier (Saintonge, Doussinet) - BOYER = bouvier (Berry, Provence, Littré) - BOYON = bouvier (Touraine, J.M. Rougé) - BU = bœuf (Saintonge, Doussinet) - BU = bœuf (Picardie, Littré) - BU = BO (Moyen Age, vx. fr., G. et D'H.) - BUBE = pustule (XIII-XVI^{e} s., vx. fr., G. et D'H.) - BUBETE = bulle d'air dans l'eau, (vx. fr., Godeffroy) - BUBOLE = Bulle d'air (vx. fr., Godeffroy) - BUBULA = vache (latin du Moyen Age, Du Cange) - BUEE = lessive (XIV^{e} s., G. et D'H.) - BUES sujet singulier ou complément pluriel de BUEF = bœuf (Moyen Age, G. et D'H.) - BULE, BULLE et BOULE dérivés au Moyen Age du latin *BULLA* = une bulle - BULOLE = bulle d'air (Godeffroy) - BUS = fût, tonneau (Godeffroy) - BUTET = bouteille (vx. fr., Godeffroy) - BUTTE = grand tonneau (vx. fr., Godeffroy).

Ajoutons que le latin classique a eu un adjectif *buculus, a, um,* signifiant : «de bœuf», et qui a fourni le nom masculin *buculus,* jeune taureau, et le nom féminin *bucula,* génisse. Selon les lois de la phonétique, si ces mots ont vécu dans le langage gallo-romain, ils ont dû donner *bucula* = «bouille», et *buculus* = «bouil», puis «bou». (On comparera en effet : *conucula* = quenouille; *robicula* = rouille; *sucula* = souille, bauge de sanglier, puis «soue», et d'autre part *genuculum* = «genouil», puis genou; *peduculum* = «pouil», puis pou; *veruculum* = «verrouil», puis verrou).

On peut donc supposer, avec beaucoup de probabilité, que le vieux français a eu le mot «bouille» = génisse, et le mot «bou» = jeune taureau. Le premier aura disparu à cause de sa confusion possible avec d'autres mots «bouille» indiqués plus haut; le second se sera confondu avec bœuf, dont l' «f» finale en plusieurs cas ne se prononçait pas.

Le résultat de ces rapprochements est que selon les temps et les lieux, simultanément ou successivement, la prononciation «beu» a pu désigner un bœuf ou de la boue. «Bo» a pu désigner de la boue, le bois et un sabot. «Bou» a pu désigner un bois, un bouillon, une outre, un tonneau, un bœuf. «Bouil» a pu désigner une génisse, un bouillon, un bourbier. Vraisemblablement les dérivés de ces bases monosyllabiques présentent la même richesse d'interprétations et de confusions.

Je ne me suis livré à cette petite récapitulation que pour faire comprendre les interférences invraisemblables qui devaient intervenir dans le récit de traditions purement orales, à propos de thèmes sonores apparemment simples. Mieux armés pour interroger les légendes de saint Martin, examinons maintenant si cette syllabe mouvante : *bo, bou, bouil,* se manifeste.

Saint Martin et les «bouils»

La tradition folklorique met souvent saint Martin en rapport avec des bœufs : trait qui n'apparaît pas dans *La légende dorée.*

Ainsi nous lisons dans le *Folklore de la Touraine* de J.-M. Rougé (p. 107 et 108) : saint Martin fut laboureur, un matin, suivant l'ordre de son maître, il allait labourer avec ses deux bœufs. Or pour gagner son champ il lui fallait traverser une rivière, aucun gué, aucune barque. Saint Martin étendit son manteau sur la rivière, les deux bœufs y prirent place et passèrent aussitôt avec lui.

Ailleurs, saint Martin va au bois avec un attelage de bœufs. Ou bien encore, dans sa jeunesse, saint Martin gardait les bœufs le long de l'Estrigueil : il était «boyon»... Mais l'âme de saint Martin s'envolait bien ailleurs, jusqu'aux grottes calcaires le long de la Loire, près de Tours. Pendant ce temps, ses bœufs poursuivis par un chien noir que hantait Satan, s'égaillaient dans la prée. A Pont-de-Ruan, dans un pré, on trouve une source que saint Martin fit jaillir pour abreuver un bœuf qui souffrait de la soif.

Nous connaissons une autre version de la fontaine au bœuf (*B.S.M.F.*, XXII); dans les Deux-Sèvres, G. Pillard nous dit que saint Martin fit jaillir une source. Il allait à l'école à Parthenay au lieu de garder le troupeau de son maître. Celui-ci se rendant un jour au pré n'y trouva pas saint Martin. Il l'appela; tout en étant à Parthenay saint Martin l'entendit et en un instant il fut auprès de lui. Le maître lui reprocha de ne pas faire boire les animaux; Martin lui répondit qu'ils buvaient tant qu'ils voulaient à la fontaine. Mais comme on ne voyait pas d'eau, Martin appela un bœuf et lui fit enfoncer une corne en terre. Aussitôt une source jaillit qui depuis continue de sourdre.

Par ailleurs, nous connaissons en Corse deux versions d'une légende des bœufs du diable et de saint Martin (*B.S.M.F.*, XXVIII, p. 80), à propos du Tafonato (le mont percé). Le diable labourant sur le plateau de Campotile s'entendit reprocher par saint Martin de ne pas savoir tracer un sillon droit. Vexé, il piqua ses bœufs, mais dans leur mouvement brusque, le soc de la charrue se brisa sur un rocher. Furieux, le diable lança le soc en l'air et celui-ci perça la montagne avant de retomber dans la mer de Balagne. Saint Martin changea les bœufs en pierres; c'est la Stazzona près du lac de Nino. Paul Sébillot (F. de F., t. I, p. 307) donne une autre version que voici : deux blocs à peu près semblables sur le plateau de Campotile en Corse sont les bœufs du diable que saint Martin pétrifia, pendant que Satan outré de n'avoir pu réparer le soc de sa charrue lançait son marteau en l'air; une pierre posée dessus horizontalement est le joug. Suivant une autre version, le diable labourant cet endroit pour que les troupeaux ne puissent y pâturer, saint Martin par une prière fit se briser le soc de la charrue. Mais le diable en forgea un autre si solide qu'il fendait le roc sans se briser. Le saint récita douze douzaines de rosaires et ne parvint pas à le mettre hors d'usage, mais à la treizième les bœufs s'arrêtèrent court et furent changés en pierre.

On raconte aussi à Marcilly-en-Gault, arrondissement de Romorantin (Loir-et-Cher) (*B.S.M.F.*, LXII, p. 44) où saint Martin a sa croix et sa fontaine, près l'étang de Muisset, que le saint fit jaillir cette fontaine en plantant son aiguillon de *bouaire* (ou bouère) dans le sol.

Enfin citons ce proverbe limousin donné par L. Bonnaud dans son étude sur *Le culte de saint Martin en Haute Vienne : Sen Marty eycorno biaux casso mouli* = Saint Martin écorne les bœufs casse les moulins. Si les proverbes ramassent l'essentiel du savoir humain, il faut croire que les bœufs ont une grande importance dans la geste de saint Martin.

Si nous venons aux formes «boul» ou «bouille» de notre syllabe clé, d'autres faits se présentent.

Ainsi, en Haute-Vienne, L. Bonnaud nous raconte que la première halte de saint Martin dans cette région a été à proximité du hameau de Boulandie, dans la commune de Linars, au lieu où coule la fontaine assez proche des pierres portées par le «Boun Sen Marti». Chassé de l'endroit par des bergères, il se réfugia à Salas avec sa famille.

Autre tradition dans la région de Nantiat où s'est gardé le souvenir du passage du saint, dans la vallée du Vincou. «Les moulins y étaient nombreux, le saint y demandait l'hospitalité. Les meuniers qui le prirent pour un mendiant ou un indésirable, le chassèrent en lui lançant des pommes de terre bouillies». En s'en allant Martin dit : «Je laisserai une trace de mon passage, et deux rochers, appelés «Pierres de Saint Martin» attestent cette décision, l'une sur la rive droite du Vincou au lieu dit Gourgeau-du-loup, avec empreinte du pas du saint, l'autre à environ 300 mètres en aval, sur la rive gauche avec la marque d'un sabot de cheval».

Ces pommes de terre bouillies sont curieuses à deux points de vue : d'abord il s'agit d'une arme insolite et vraisemblablement peu efficace, sans rapport avec la profession de meuniers. En outre la pomme de terre était parfaitement inconnue du temps de saint Martin. On a l'impression que les narrateurs utilisent le mot pomme de terre pour justifier celui de «bouillie» qu'ils ne comprennent plus. Paul Sébillot (*F. de F.*, t. II, p. 193) nous met sur la piste du sens de ces «bouillies».

La source de Fonts-Bouillants à Saint-Parize le Châtel (Nièvre) coulait autrefois à Cougny. Un meurtrier étant venu s'y laver les mains, saint Martin lui ordonna de s'envoler. Comme elle passait au-dessus d'une chaumière habitée par un sorcier, celui-ci la charma et la força à se fixer près de sa maison. Dans la traversée en l'air il tomba quelques gouttes dans le bois des Vertus et dans l'étang des Civières où l'on remarqua dès lors des ébullitions.
Parce que sabot se disait «bot» autrefois et dans les campagnes, et parce que ces «bots» servent à faire une fontaine jaillissante un peu à la façon des Fonts-Bouillants de Saint-Parize le Châtel, je cite la légende

suivante donnée par L. Bonnaud (p. 213) : Saint Martin et saint Maximin rivalisaient pour s'attribuer chacun la plus grande paroisse. Saint Maximin, pour gêner saint Martin, remplit ses sabots d'eau. Saint Martin, ses sabots à la main, ne fit qu'un circuit assez court; au bout de son périple, il égoutte ses sabots, l'eau imprègne la terre et rejaillit miraculeusement; ce fut la fontaine Saint-Martin située aux abords du village de Carperie.

Je pense enfin qu'il convient de rappeler ici un dicton que cite le Jean Fournée (p. 207) : «S'il pleut le jour de la Saint-Martin bouillant, il pleut six semaines durant.»

Comme le signale Jean Fournée, il s'agit certainement de la Saint-Martin d'été, 1er juillet, encore que le même dicton pourrait valoir pour la Saint-Martin d'automne. Remarquons toutefois que la même formule s'emploie pour saint Calais : «S'il pleut le jour de la Saint-Calais bouillant (4 juillet), il pleut six semaines durant.» On dit encore à propos de la Saint-Jean, il s'agirait de la petite Saint-Jean du 6 mai : «A la Saint-Jean-bouillant, les nuées vont contre le vent» (*Dictionnaire de Météorologie populaire* de J. Ph. Chassany).

On interprète d'habitude ce mot «bouillant» comme une épithète du nom du saint ou du jour de sa fête, pour traduire la chaleur de canicule. L'interprétation est peu vraisemblable pour la petite Saint-Jean du 6 mai. Aussi faut-il sans doute comprendre autrement. Bouillant doit être un participe à valeur adverbiale qui signifie : en bouillonnant, et qui au moins dans les deux premiers dictons, complète le verbe pleuvoir, dans le troisième cas il sous-entend ce même verbe.

En effet, nos pères qui étaient observateurs et qui traduisaient non quantitativement mais qualitativement les aspects des événements naturels, étaient frappés par les bouillons des grosses averses d'été ou de printemps sur l'eau des mares ou des rivières. On disait encore, vers 1950, en Picardie, qu'il pleuvait à «bouteilles», le mot «bouteille» est dans cette formule synonyme de «bulle». Or l'expression n'est pas une anomalie dialectale. Consultons le dictionnaire de Littré au mot «bouteille», article 4. Nous lisons : globule rempli d'air que forme un liquide qui rejaillit ou bouillonne; suivent deux exemples du XVIe siècle : «les petites bouteilles qui s'engendrent dessus l'eau quand il commence à pleuvoir» Amyot, Rom. 31; «Autre comparant cette vie à une fumée ou vapeur d'une bouteille d'eau qui s'élève en temps de pluye».

On voit donc le sens de pleuvoir bouillant et ce qu'est à la limite une Saint-Jean bouillant. Il convient de rapprocher de ces remarques sur «bouteille», «bouillant» et la pluie, ce proverbe limousin cité par J. Roux dans «les proverbes limousins» (*Limouzi*, n° 37).

Belier botelhier, bon fenier, bon granier (février pluvieux, bon fenil, bon grenier), ainsi «botelhier» est synonyme de pluvieux et très certainement «bouillant» est synonyme de pleuvant.

De semblables rapprochements soulignent l'intérêt de cette légende qui se raconte dans les Ardennes (*Etudes ardennaises*, n° 27 oct. 1961, p. 8).

Selon Meyrac, lors d'un passage dans les Ardennes, saint Martin se serait arrêté à Haybes, et là les paysans seraient venus lui demander d'aller chercher des bouteilles et des noix. Revenant avec une charrette tirée par des bœufs et remplie de noix et de bouteilles, aux approches de Haybes, il vit éclater

un orage. Les bœufs prenant peur partirent à fond de train dans une forte descente et les noix et les bouteilles se pulvérisèrent au fond du ravin. Pensant que cette catastrophe était un avertissement de la puissance céleste, saint Martin tomba à genoux sur une pierre et y pria Dieu. A Haybes dans la forêt proche du moulin «la botte», on montre une pierre qui porte les empreintes des genoux et des coudes du saint en prières.

Il est très probable que ces bouteilles soient du même genre que les «bots» du village de Carperie en Haute-Vienne. Le fait que l'épisode se situe vers le moulin nommé «la botte» vient appuyer cette interprétation. Quant aux noix en question, elles pourraient bien être des «noes» ou «noues», c'est-à-dire des terrains marécageux. Ainsi le schéma primitif de cette tradition serait-il fort voisin de l'histoire des Fonts-Bouillants de Saint-Parize le Châtel.

Si nous sommes déjà impressionnés par les nombreuses rencontres dans les légendes locales, de saint Martin avec ce qui est «bo» ou «bouil», la conjoncture se renforce encore des données de la toponymie.

Sans que les étymologies, souvent incertaines, permettent d'affirmer à tout coup l'antiquité de la syllabe «bo» ou «bouil» dans les cas que nous allons citer, le nombre de paroisses et de lieux--dits du genre de «bo» ou «bouil» sous le patronage de saint Martin a néanmoins une valeur démonstrative.

Ce sont : Bouillon dans les Basses-Pyrénées; Bully en Calvados; Isigny-le-Buat dans la Manche; Buellas (Ain); Bourbevelle (Haute-Savoie); Saint-Martin le Bouillant (Manche); Bouilland (Côte-d'Or); Bueil (Eure); Louroux Bourbonnais (Allier); Bouilly (Loiret); Buleix (Ariège); Saint-Martin de Bouillac (Aveyron); Saint-Martin du Bu (Calvados); Bouelles (Seine-Maritime); Bouilh d'Arré (Hautes-Pyrénées); Boulieu (Ardèche); Bulles (Oise).

A ces données qui concernent les noms de paroisses, j'ajouterai des cas de micro-toponymie révélateurs eux aussi.

A Bully (Loire) se trouve un «saut» et une «écuelle Saint Martin». A Bully en Seine-Maritime, un hameau s'appelle Martincamps. A Bourbonne-les-Bains, il y a une ferme Dammartin et un lieu-dit «au Saint-Martin». D'après les *Cahiers Haut-Marnais* (4ème trimestre 1961), Langres possède un lieu-dit Saint-Martin, il s'agit d'un moulin sur la Bonnelle, non loin de la porte Bouillère. Montluçon a un quartier neuf au lieu-dit Fontbouillant, et ce même quartier a une chapelle Saint-Martin.

Nous avons pu dans l'Oise recueillir plusieurs rencontres de ce genre.

La paroisse martinienne de Roye-sur-Matz a un lieu-dit : «Bouillon»; celle de Neaufles-Saint-Martin, un lieu-dit «les bouillons». Celle de Wambez : «le Bouillon de la fontaine». Dives a ses «prés du Bouy». Thiers sa «ferme du Bu». Haudivillers sa «fontaine au But». Montigny Lengrain, son «ru de Bourbout». Etouy a un «bois Bourbon». Reez-Fosse-Martin est réuni à Bouillancy par le système de ruisseaux de la Gergogne. Bouillant près de Feigneux a une église Saint-Martin derrière laquelle jaillit une source aux eaux fébrifuges. A deux kilomètres d'Audignicourt, une fontaine Saint-Martin est dans un lieu dit «Combouillu». Toutes les paroisses citées dans ces lignes sont martiniennes. Sans être martinienne, la paroisse de Monceaux a, à la fois, une «voirie Bouille» et une «voirie Saint Martin».

Ainsi la toponymie des paroisses ou des lieux-dits et le folklore sont d'accord pour nous suggérer à répétition qu'un lien étroit pour toute la France unit saint Martin à l'être indiqué par la syllabe clé «bo», «bouil».

Mythologie des Fonts-Bouillants

Nous avons, dans cette quête, rencontré trop de fois le mot précis de Font-Bouillant pour ne pas être orientés vers les sources ou fontaines de ce type. Que sont ces Fonts-Bouillants ou ces Bouillons?

L'une des premières traditions de fontaine bouillante que l'on possède se lit dans la vie d'Apollonios de Tyane, œuvre de Philostrate, rédigée entre 200 et 240 après Jésus-Christ (*Romans grecs et latins*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 1035).

«Il y a aux environs de Tyane une source que l'on dit appartenir à Zeus-des-serments et que l'on appelle la fontaine d'Asbama. Son eau jaillit froide, mais elle bouillonne comme celle d'un chaudron que l'on chauffe. Cette eau est favorable et douce à qui est fidèle à ses serments; mais aux parjures, elle apporte un prompt châtiment : elle s'en prend à leurs yeux, à leurs mains et à leurs pieds. Ils sont saisis d'hydropisie et de consomption et ne peuvent même pas s'en aller, mais demeurent sur place et se lamentent au bord de la fontaine, avouant leurs parjures. Les gens du pays assurent qu'Apollonios était fils de ce Zeus». Ainsi cette source était habitée par un grand dieu capable de donner un enfant à une mortelle.

C'était sans doute aussi une source bouillonnante celle que signale cent ans plus tôt le premier géographe mythologue, le grec Pausanias. Mais, semble-t-il, elle ne bouillonnait que si elle était sollicitée. En effet sur le mont Lycée, dans les temps de sécheresse, le prêtre de Jupiter se rendait à une fontaine du mont et après avoir observé les cérémonies d'usage, il jetait une branche de chêne sur la surface de l'eau; la légère agitation qui se produisait sur la fontaine en faisait sortir des vapeurs qui formaient des nuages dont tombait une pluie bienfaisante. Ces vapeurs qui forment bientôt de la pluie évoquent presque mot à mot «la fumée ou vapeur des bouteilles d'eau qui s'élève en temps de pluie «selon l'auteur du XVI^{e} siècle cité tout à l'heure. Ainsi de ces deux sources de la tradition grecque, l'une est une source à mariage, l'autre une source à pluie.

Je pense personnellement qu'une autre source éminemment célèbre était une source bouillonnante : je veux parler de la source Cassôtis à Delphes. Cette source a complètement disparu du site de Delphes. Les archéologues ont eu le dépit de ne pas la retrouver. Cette disparition n'a rien d'extraordinaire puisque le site a été bouleversé depuis l'antiquité par trois ou quatre tremblements de terre de grande violence et un nombre inconnu de petits. Ce qu'on sait de certain c'est que dans les temps anciens, des vapeurs et des gaz montaient de ces lieux sacrés et que la Pythie en était inspirée. On sait également qu'outre la fontaine de Castalie, une troisième fontaine jaillissait en ces lieux; elle s'appelait Delphoussa et était sans doute la source du dragon femelle Delphynè, une femme serpent que dut vaincre Apollon. Un peu plus tard la légende appellera le monstre Python et dira qu'il s'agissait d'un dragon mâle. L'une au moins des trois sources de Delphes était oraculaire et c'est cette vertu, modifiée dans ses modalités qui donnera au lieu saint son extraordinaire célébrité.

Il faut rapprocher de l'aventure d'Apollon à Delphes, celle de Cadmos à Thèbes. A Thèbes, Arès passait pour l'ancêtre des descendants de Cadmos. Il possédait à Thèbes une source gardée par un dragon dont il était le père. Or Cadmos voulant accomplir un sacrifice s'apprêtait à puiser de l'eau de la source. Le dragon tenta de l'en empêcher. Cadmos tua le dragon. Pour expier ce meurtre, il dut servir Arès pendant huit ans comme esclave. Mais au bout de huit ans il épousa la propre fille d'Arès (et d'Aphrodite) Harmonie. Or Harmonie était très certainement une femme serpent, elle était la sœur du dragon de la source et plus tard elle--même et son époux furent changés à l'heure de leur mort en serpents.

Les huit ans de servitude de Cadmos correspondent si exactement aux huit ans de servitude d'Apollon chez Admète, après le meurtre du dragon, qu'il ne fait guère de doute que la source de Thèbes et celle de Delphes avaient les mêmes vertus. Mais à Thèbes, on constate surtout que la fontaine, peut-être bouillonnante, est une fontaine à mariage, habitée par un dragon et une femme serpent.

Pour lointaines et parcellaires que soient ces données de la mythologie antique, très antique, car Delphes a donné des vestiges archéologiques néolithiques, les caractéristiques des sources bouillonnantes n'en sont pas moins définies : source à mariage, source oraculaire, source d'exploits héroïques, habitée par un dieu dragon, ou un dieu maître d'un dragon, ou père de ce dragon, et par une déesse femme serpent. La femme serpent se conquiert au prix de la défaite du dragon. Mais la Grèce antique n'est pas la France. C'est dans notre mythologie qu'il faut définir les caractéristiques des fonts-bouillants.

A la vérité, il convient, pour étudier la question, de passer par le relais de l'archéologie. Que nous disent les archéologues des sources bouillonnantes ou réputées telles?

Je tire d'abord ces deux remarques de la revue *Ogam*. Elles vont nous permettre d'identifier les sources qui étaient bouillonnantes à l'époque gallo-romaine. Le dieu Bormo ou Borvo (*Ogam*, n° 51, p. 212) assimilé à Apollon était très vénéré en Gaule. Le thème «borm» est indo--européen et bien attesté dans les langues celtiques; Kretschmer en propose la signification de «bouillonner, bouillir» signification qui cadre parfaitement avec une divinité des fontaines et des eaux thermales. Sur la céramique rouge de Vichy (*Ogam*, n° 53-54, p. 368 à 373) on constate la fréquence des représentations du dieu celtique Borvo et du serpent (cornu et emplumé) ou à tête de bélier. La représentation du dieu celtique Borvo constitue le document le plus important car il permet d'évoquer dans la région vichyssoise le dieu de nos sources chaudes bouillonnantes en même temps éponyme de province du Bourbonnais.

Ainsi le serpent criocéphale de Borvo, ou peut-être tout simplement Borvo, est en Gaule l'habitant des sources bouillonnantes.

L'archéologie proprement dite nous donne quelques indications sur les vertus de ce dragon gaulois. A Aix-en-Provence, dans l'atrium des thermes actuels, on voit l'ex-voto de pierre que Pompeia Antiopa dédia au dieu Borbanus (autre forme de Borvo ou encore Bolvinus) au deuxième siècle de notre ère, pour le remercier d'une grossesse longtemps désirée. J'ai déjà eu l'occasion de mentionner cet ex-voto dans le chapitre consacré au «Roi des poissons». Borbanus, génie des eaux chaudes et des sources, était

fréquemment honoré dans la Provence antique. En gynécologie le rite thérapeutique était le suivant : prendre chaque jour un bain, le temps d'une clepsydre en invoquant le dieu, lui sacrifier quelque petit bétail et recommencer ainsi pendant trente jours. Un autre document beaucoup moins cohérent conduit cependant à la même conclusion. Je veux parler de la fontaine de Bulles dans l'Oise. Cette fontaine à 15 km de Beauvais, était reliée à Beauvais par une voie romaine qui n'allait pas au delà de Bulles. Au départ de Beauvais un *fanum* s'offrait aux voyageurs : un Mercure barbu flanqué de deux serpents criocéphales. Le caractère aquatique du *fanum* était souligné par le dessin d'un dauphin sur le côté de la stèle. Quant à la fontaine de Bulles elle est aujourd'hui célèbre par un dicton éloquent : «Bulles en Bullois, les filles accouchent pour la première fois au bout de trois mois». Bien qu'on n'ait trouvé à Bulles aucun document archéologique qui y atteste le culte du dieu Borvo (on n'y a jamais fait de fouille), il semble qu'il n'y ait guère de doute sur la probabilité du fait.

Une dernière remarque soulignera le rapport de cet habitant des sources bouillonnantes avec un dieu héroïque et une déesse susceptibles de former un couple. On se souviendra par exemple du groupe trouvé à Néris, ou à Montluçon, et qui représente un dieu assis flanqué d'une gracieuse déesse se dénudant; le dieu tient dans sa main sur son genou un serpent criocéphale. Sur l'une des faces de l'autel de Mavilly, un Mars celtique au bouclier et à la lance a pour compagne une déesse au sein nu; à leurs côtés danse un superbe serpent à tête de bélier. Une autre pierre trouvée à Mavilly présente le registre inférieur d'un couple dont les deux personnages, homme et femme, se font face. Entre eux est placé un petit autel cylindrique autour duquel s'élève un serpent criocéphale.

Ainsi par trois fois, l'intimité d'un couple divin est partagée par le dragon des fontaines bouillonnantes. Il n'est certainement pas là pour jouer les trouble-fêtes. Donc les rares documents que nous avons sur l'être des sources à bouillons nous le montrent comme un dieu du couple et de la fécondité.

La fontaine de Barenton

Pour entendre à nouveau parler de fontaine bouillante en terre de France, il faut maintenant sauter un millénaire. Mais la longueur de ce silence est compensée par l'abondance et le merveilleux de la tradition. Il s'agit de la fontaine de Barenton en la forêt de Brocéliande, aujourd'hui forêt de Paimpont en Ille-et-Vilaine.

Mais avant d'aborder le cas de cette fontaine de légende, lisons ce qui se dit de son prototype gallois, d'ailleurs peut-être jamais localisé précisément. L'évocation de cette fontaine fabuleuse se trouve dans la légende d'Owein et Luned (tirée du *Livre Rouge* d'Hergest, et du *Livre Blanc* de Rhydderch. Traduction française de Joseph Loth, 1913). Les récits du cycle arthurien auquel appartient cette légende semblent s'être formés du VI^{e} au X^{e} siècles et receler des éléments mythologiques beaucoup plus anciens. Voici l'essentiel de l'épisode de la fontaine merveilleuse.

Au jeune Kynon, brave et désireux de gloire, un châtelain de terre lointaine dit : «Lève-toi demain de bonne heure, suis le chemin sur lequel tu te trouves tout au long de cette vallée, jusqu'à une clairière unie; au milieu s'élève un tertre sur le haut duquel tu verras un grand homme noir, aussi grand au moins que deux hommes de ce monde-ci; il n'a qu'un pied et qu'un œil au milieu du front. A la main il porte une massue de fer... Ce n'est pas que ce soit un homme méchant, mais il est laid. C'est lui qui est le garde de la forêt et tu verras mille animaux sauvages autour de lui. Demande-lui la route qui conduit hors de la clairière.»
Kynon suit donc les indications du châtelain. Il découvre l'homme noir qui lui montre son pouvoir sur les animaux et qui lui dit : «Prends le chemin au bout de la clairière et marche dans la direction de cette colline rocheuse, là-haut. Arrivé au sommet tu apercevras une plaine, une sorte de grande vallée arrosée. Au milieu tu verras un grand arbre, l'extrémité de ses branches est plus verte que le plus vert des sapins; sous l'arbre est une fontaine et sur le bord de la fontaine une dalle de marbre, et sur la dalle un bassin d'argent attaché à une chaîne d'argent de façon à ce qu'on ne puisse les séparer. Prends le bassin et jettes-en plein d'eau sur la dalle. Aussitôt tu entendras un si grand coup de tonnerre qu'il te semblera que la terre et le ciel tremblent; au bruit succédera une ondée très froide... Après l'ondée il fera beau... Il viendra une volée d'oiseaux qui descendront sur l'arbre; jamais dans ton pays tu n'as entendu une musique comparable à leur chant. Au moment où tu y prendras le plus de plaisir, tu entendras venir vers toi, le long de la vallée, gémissements et plaintes et aussitôt t'apparaîtra un chevalier monté sur un cheval tout noir... Il t'attaquera le plus vite possible.»

Kynon sera vaincu. Il rapportera à la cour du roi Arthur le récit de son aventure. Alors Owein, le chevalier le plus valeureux, va à son tour tenter l'aventure. Lui, il blessera à mort le chevalier noir, défenseur du pays d'au-delà la fontaine. Owein en le poursuivant arrive au château de la Dame de la Fontaine, rendue veuve par la mort du chevalier noir et qu'Owein épousera bientôt grâce à l'entremise de la servante Luned.

Il n'est pas impossible, en cette affaire, que le géant noir de la forêt soit le même personnage que le chevalier au coursier noir qui après l'orage se présente à Owein. En tout cas il nous faut constater que cette fontaine légendaire est une fontaine à pluie, même à orage, et aussi à mariage, mariage conditionné par un exploit héroïque.

Chrétien de Troyes, qui reprend dans son roman courtois *Yvain ou le Chevalier au Lion*, le thème d'Owein et Luned, n'hésite pas à localiser la fontaine en petite Bretagne ou Armorique, en forêt de Brocéliande. Est-ce une fantaisie gratuite du poète de la fin du XII^{e} siècle? Non. En effet Wace, dans sa *Chronique des Normands*, qui est du dernier tiers du XII^{e} siècle parle aussi de Brocéliande «dont les Bretons font maint conte. Une forêt très longue et large qui en Bretagne est fort célèbre. La fontaine de Bérenton sourd d'un côté près d'une pierre. Les chasseurs avaient coutume d'aller à Bérenton par la grande chaleur y puiser de l'eau avec leurs cors et mouiller le dessus de la pierre Ainsi obtenaient-ils de la pluie [...]. Là d'ordinaire on voit les fées si les Bretons nous disent vrai et plusieurs autres prodiges.»

Ainsi ce n'est pas Chrétien de Troyes qui a donné à la fontaine de Barenton sa tradition légendaire. Nous avons la chance de pouvoir suivre cette tradition à travers les siècles.

Dans son étude sur les œuvres de Chrétien de Troyes, Gustave Cohen écrivait cette note concernant l'épisode de la fontaine de Barenton : «Au XVI^{e} siècle était encore vivante la légende d'une fontaine

et d'un perron de Bellenton d'après un manuscrit cité par Aurélien de Courson, *Essai sur l'histoire de la Bretagne armoricaine* (Paris, 1840). «Item joignant la dicte fontaine, y a une grosse pierre que on nomme le perron de Bellenton, et toutes foiz que le seigneur de Montfort vient à la dicte fontaine et de l'eau d'icelle arrouse et mouille le dict perron, quelque chaleur, temps assuré de pluye, quelque part que soit le vent et que pourroit dire que le temps ne seroit aucunement disposé à la pluye, tantost et en peu d'espace, aucune foiz plus tôt que le dit seigneur ne aura peu recoupvrez son château de Comper, aultres fois plus tard, et quelque fois ains que soit la fin d'icelui jour, pleut au pays si abondamment que la terre et les biens étant en ycelle en sont arrousez et moult leur prouffite.»

Autre témoignage donné un peu plus tard et recueilli par Paul Sébillot (*F. de F.*, t. II, p. 226) : «Le privilège de faire pleuvoir à Barenton en jetant de l'eau de la source sur une pierre, après avoir été celui des chevaliers chasseurs, puis du seigneur de Montfort, paraît, d'après Souvestre (XIX^{e} siècle), la prérogative du Recteur de Concoret. Il n'avait qu'à se rendre à la fontaine, à y puiser un peu d'eau et à la verser sur la margelle pour qu'il pleuve au moins vingt-quatre heures dans toute la région.»

Voici un autre témoignage, à peu près de la même époque et qui n'est pas moins précieux (Sébillot, *F. de F.*, t. II p. 294). La fontaine de Barenton, sur les eaux de laquelle les amoureux déposaient des épingles pour consulter le sort, recevait des offrandes qui n'avaient aucun rapport avec le mariage. Elles avaient pu être faites jadis pour évoquer la divinité qui y présidait. Mais à l'époque où on les a relevées, elles ne constituaient guère, comme encore aujourd'hui, qu'une sorte de jeu qui avait pour but de «faire rire la fontaine». Voici comment ce jeu est décrit par l'abbé Piederrière, né vers 1810 à trois kilomètres de Brocéliande (mort en 1886), qui dans sa jeunesse avait souvent visité avec ses camarades la célèbre fontaine : «Nous avions toujours soin de porter avec nous du pain et des épingles; aussi chaque fois que nous jetions une miette de pain ou une épingle dans la fontaine, la Fée nous riait à merveille : de nombreuses bulles se détachaient de la vase et nous arrivaient à la surface, semblables à des perles cristallines. Nous étions heureux de ces sourires... à force d'émietter mon pain, ils m'ont souvent laissé dans un état de faim complète, et mes sœurs, n'ayant plus d'épingles, étaient obligées de recourir à l'aubépine pour rattacher leurs vêtements.»

Pour compléter le tableau des merveilles encore vivaces au XIX^{e} siècle près de cette source, citons trois traditions fournies par les informateurs de Paul Sébillot.

Dans l'ancienne forêt de Brocéliande, les jeunes filles disaient en faisant le signe de la croix avec une épingle détachée de leur fichu : «Ris, ris, fontaine de Barenton, je vais te donner une belle épingle». Si en tombant l'épingle faisait bouillonner la source, elles étaient convaincues qu'elles auraient un mari à la Pâques (*F. de F.*, t. II, p. 250).

Le jour de la pleine lune, à minuit juste, le jeune homme qui se trouvait seul à la fontaine de Barenton voyait, si le sort lui était favorable, l'image de sa bien-aimée sur le miroir limpide de la source. De même, la jeune fille voyait le portrait de celui qu'elle devait épouser. Si rien n'était apparu, c'était un mauvais présage (t. II, p. 252).

Le roi de la forêt de Brocéliande était un immense géant, tout noir, n'ayant qu'un pied et qu'un œil, et auquel obéissaient docilement les bêtes de la forêt; d'un cri il les rassemblait auprès de lui et les lançait s'il voulait contre ses ennemis (A. de la Borderie, *Histoire de Bretagne*; Sébillot, *F. de F.*, t. I, p. 272).

Cette dernière touche complète le tableau fantastique de la fontaine de Barenton et montre la permanence de la tradition légendaire. Depuis Chrétien de Troyes ou Wace, les vertus de la fontaine de Barenton n'ont point changé; elle est toujours hantée par les mêmes personnages de légende. Tout au plus pouvons-nous constater une désacralisation progressive de la source. Dans les temps héroïques, c'était le champion par excellence qui osait provoquer la source; puis ce fut l'affaire des chevaliers chasseurs. Quatre siècles plus tard, c'est le seigneur de Montfort, châtelain de Comper, qui détient le privi-

lège. Puis deux siècles passent et un humble curé de campagne, le recteur de Concoret, s'acquitte de l'acte rituel... mais voilà que déjà les amoureux de village, et simplement les enfants vont agacer la source. Comme souvent, la mythologie s'achève en jeu d'enfants.

Sans doute est-on autorisé dans bien d'autres cas, à remonter d'un jeu d'enfants ou d'un rite plus ou moins accepté par l'Eglise à une croyance mythique fort ancienne. Avant de poursuivre, il faut démystifier quelques interprétations abusives concernant cette fontaine de Barenton. Dans son livre *L'épopée celtique en Bretagne* (p. 168, note 1), Jean Markale avance deux affirmations que, pour séduisantes qu'elles soient, rien ne permet de fonder. Il propose de voir dans le nom de Barenton la forme Belenton qu'il interprète comme l'évolution normale du gaulois : «Bel-nemeton», nom qui signifierait : «clairière sacrée de Bel ou de Belenos». L'ennui est que la syllabe «Bel-» suivie de consonne aurait donné «Bau» ou «Beau», et la terminaison «nemeton» ne peut donner «enton»; ainsi «Are-nemeton» a donné Arlempdes (Haute-Loire) (prononcer : Arlande), et «Ver-nemeton» a donné Vernantes (Maine-et-Loire). En outre, si au XVI^{e} siècle on a écrit «Bellenton», la forme première qu'on ait, au XII^{e} siècle chez Wace, est bien «Bérenton». Je pense qu'il faut faire son deuil de l'alléchante «Clairière de Bellenos». Je proposerai en note terminale une étymologie de «Barenton».

Dans la même note Jean Markale affirme sans embarras : «il y a en cet endroit un culte païen très ancien attesté par la dalle de la fontaine qui est un ancien dolmen». Ce dolmen est tout à fait imaginaire. Est-ce Chrétien de Troyes qui a fait voir ce dolmen à Jean Markale? Chrétien de Troyes, en effet, en mal de description prestigieuse, dit que la fontaine est une émeraude, creusée en forme de tuyau, posée sur quatre rubis. Il fait dire aussi à l'homme noir de la forêt que près de la fontaine se trouve une pierre telle qu'on n'en vit jamais de pareille. C'est la pierre sur laquelle on doit verser de l'eau. Je suppose que Jean Markale a vu un dolmen dans l'émeraude posée sur ses quatre rubis. Mais cette émeraude est la fontaine elle-même; quant à la pierre ou au perron, elle est dite à côté de la fontaine, et seul le texte gallois, qui ne parle pas de la fontaine de Barenton, parle de dalle.

Je suis allé voir la fontaine de Barenton. Perdue au fond d'un bois, c'est une humble fontaine qui étale sa nappe verdoyante (émeraude?) dans un rectangle de pierres modestes, puis s'échappe entre deux pierres toujours aussi modestes. Chrétien de Troyes a inventé le tuyau d'émeraude, et les quatre rubis, Jean Markale a inventé le dolmen. A moins que la forêt ait complètement enfoui les dalles énormes d'un mégalithe ancien dont aucune tradition ne parle d'ailleurs. Néanmoins nous pouvons refaire aujourd'hui le geste rituel de verser de l'eau : il y a assez d'eau et assez de pierres.

Un fait est certain, la fontaine de Barenton laisse monter à sa surface, à peu près toutes les minutes un chapelet de grosses bulles échappées au fond du bassin. Voilà ce qu'il reste pour un regard objectif de la fontaine aux merveilles. Il est vrai que n'étant ni recteur, ni seigneur, ni héros, ni désireux de faire sous l'orage les deux kilomètres du retour, je me suis gardé du geste qui eût déchaîné le génie de la source.

Ainsi la fontaine de Barenton peut être pour nous le modèle de la Fontbouillant. En tant que telle, elle a, avec toute la coloration propre au légendaire breton et celtique, les mêmes vertus que les fontaines grecques antiques bouillonnantes : fontaine à orage, à mariage, oraculaire, protégée par un monstre fabuleux dont la défaite rend l'audacieux héros qui l'affronte seigneur d'une belle Dame.

L'être des bouillons

Au point où nous en sommes de l'étude des fontaines à bouillons, il paraît opportun de définir le plus complètement possible l'être fabuleux que trahissent ces bouillons. Pour ce faire il convient de suivre ce démon depuis ses manifestations les plus anciennes.

Bien sûr, nous avons à l'origine, c'est-à-dire à l'époque gallo-romaine, le serpent à tête de bélier dont nous savons tout juste le nom, sa présence dans le Bourbonnais aux sources thermales, et, par la dédicace de Pompeia Antiopa, l'une de ses principales vertus il y a 1700 ans. On souhaite trouver dans des circonstances plus proches les survivances de ce monstre. Nous allons les rencontrer ici et là à travers les siècles et jusqu'au XIX^{e} siècle.

L'un des témoignages les plus anciens d'ébullition, succédant à l'offrande et à la chute d'objets divers dans l'eau, nous est donné au VI^{e} siècle par Grégoire de Tours dans le *De Gloria Confessorum* à propos du lac de Saint-Andéol, près d'Aubrac, dans les Cévennes.

«A une certaine époque une multitude de gens de la campagne faisaient comme des libations à ce lac. Ils y jetaient des linges ou les pièces d'étoffe servant de vêtements aux hommes, quelques-uns des toisons de laine; le plus grand nombre y jetait des fromages, des gâteaux de cire, du pain et chacun suivant sa richesse, des objets qu'il serait trop long d'énumérer. Ils venaient avec des chariots, apportant de quoi boire et manger, abattaient des animaux et pendant trois jours ils se livraient à la bonne chère. Le quatrième jour, au moment de partir ils étaient assaillis par une tempête accompagnée de tonnerre et d'éclairs immenses et il descendait du ciel une pluie si forte et une grêle si violente qu'à peine chacun des assistants croyait-il pouvoir échapper. Les choses se passaient ainsi tous les ans.»

On ne nous dit point ici quel démon est à l'origine de la tempête suscitée. Mais il est bien évident que les paysans des Cévennes ne se livraient pas à un

déplacement si important, ni ne sacrifiaient tant de biens pour le seul plaisir de faire des ronds dans l'eau. Ces effets et ces aliments étaient certainement offerts à un dieu que Grégoire de Tours ne peut pas citer.

L'antiquité de ces offrandes est d'ailleurs attestée par Strabon au premier siècle avant J.-C. et par Justin quelque cinquante ans plus tard, à propos des fameux lacs de Toulouse. Nous trouvons ces renseignements dans le *Manuel d'Antiquité celtique* de Dottin (1915, pp. 327, 346, 362).

Il y avait à Toulouse des lacs sacrés où les habitants du pays jetaient des lingots d'or, des masses d'argent battu en forme de meules (Strabon, IV; I,13 - Justin XXXII, 3). Les Tectosages avaient rassemblé à Toulouse dans les enceintes et les lacs sacrés des lingots d'or et d'argent pour une valeur d'environ 15 000 talents. D'après Trogue Pompée, un lac de Toulouse contenait un million de livres d'argent et cinq millions de livres d'or. Orose dit seulement cent mille livres d'or. Les haruspices des Tectosages de Toulouse leur prescrivirent, pour les délivrer d'une épidémie pestilentielle de jeter dans le lac de Toulouse l'or et l'argent qu'ils avaient rapportés de l'expédition de Brennus.

On saura beaucoup plus tard et par d'autres que ces effervescences orageuses sont le propre d'êtres démoniaques. C'est Gervais de Tilbury, au XIII^{e} siècle, dans ses *Otia Imperialia*, qui nous renseignera en deux fois. D'après lui, il suffisait de jeter une pierre, un morceau de bois ou quelque autre objet dans une source très limpide du royaume d'Arles pour que la pluie en sorte aussitôt et mouille celui qui avait agité l'eau. Puis ailleurs, il rapporte la tradition du Mont Canigou (LXVI, *De monte Cataloniae*).

«Il y a en Catalogne, dans l'évêché de Gérone, une montagne fort élevée à laquelle les habitants ont donné le nom de Cannarum (*Cannagum*). Ses bords sont escarpés et pour une grande part inaccessibles à l'ascension; à son sommet est un lac contenant une eau tout à fait noire et dont le fond est insondable. On dit qu'il s'y trouve la demeure de démons, étendue à la façon d'un palais et fermée par une porte. Pourtant l'aspect de la demeure proprement dite et aussi celui des démons sont inconnus et n'ont jamais été vus du commun. Si on jette dans le lac un objet en pierre ou tout autre solide, aussitôt, comme si les démons étaient en colère, un orage éclate.»

Si le commun ignorait l'aspect de ces êtres démoniaques, un grand de ce monde eut l'avantage de contraindre le plus important à se manifester.

La chronique de Fra Salimbène rapporte qu'en 1285 Pierre III d'Aragon, qui avait eu l'audace de monter sur le Canigou, y fut surpris par un orage. Il trouva un étang (on croit qu'il s'agit de l'Estanyol), y jeta une pierre et vit surgir un affreux dragon (*ex eo draco horribilis et magnae magnitudinis*) qui s'envola au-dessus de l'étang (Chauvet, *Traditions Populaires du Roussillon*).

Nous avons à propos de la Sibylle d'Ancône, dans les Apennins d'Italie, une série révélatrice de précisions.

La plus ancienne est du moine français P. Bersuire, mort en 1362. Dans son *Reductorium morale*, L. XV, c. 30, il écrit : «J'ai ouï raconter comme vérité contrôlée, par un prélat, le plus digne de foi parmi tous, qu'il y avait un prodige effrayant aux environs de la ville italienne de Nurcia. Il disait en effet que, au

milieu des montagnes toutes proches de cette ville, il y avait un lac hanté par des démons antiques et effectivement habité par eux. Aujourd'hui personne ne peut s'approcher de ce lac sans être enlevé par eux, sauf des magiciens. Aussi tout autour du lac ont été dressés des murs surveillés par des gardiens pour empêcher les magiciens de s'approcher du lac pour faire consacrer leurs livres par les démons. Il y a donc ici un fait tout à fait effroyable puisque cette ville envoie chaque année un homme en tribut aux démons, sur les bords du lac, sous l'entourage des murs et aussitôt les démons le déchirent et le dévorent. Et si la ville ne faisait pas ce sacrifice le territoire serait ruiné par les orages. Aussi la ville choisit chaque année un criminel et l'envoie en tribut aux démons.»

Ce qu'il est important de savoir, et que ni le moine Bersuire, ni personne jusqu'en 1550 environ ne s'est avisé de dire, c'est que le lac en question était agité de mouvements qui évoquent tourbillons et bouillonnements. Nous l'apprenons grâce à des auteurs du début du XVI[e] siècle.

Ainsi Leandro degli Alberti (1479-1552) écrit dans ses *Descrittione di tutta Italia* qu'on trouve dans les Apennins l'entrée de la grotte de la Sibylle «qui demeure dans un beau royaume orné de grands et magnifiques palais habités de beaucoup de gens adonnés aux plaisirs de l'amour, dans les dits palais et les jardins, en compagnie de charmantes demoiselles. S'il en est ainsi le jour, la nuit, les hommes aussi bien que les femmes deviennent d'affreux serpents, en même temps que la Sibylle... Sur le territoire de Nurcia se trouve le lac non moins damné que la grotte, appelé lac Nurcia. Les ignorants disent qu'il y nage des démons parce que les eaux ne cessent continuellement d'y sauter et d'y retomber d'une façon qui surprend tous ceux qui le voient...»

Un autre auteur, G. A. Magini (1555-1615) dans ses *Descrittione Universale della terra* signale aussi le mouvement perpétuel des eaux du Lago Norsino qui «bondissent et retombent à la grande stupeur de ceux qui les regardent, par suite de quoi le commun mal avisé pense qu'il y habite des démons...»

Ainsi sans que nous soit précisée la forme de ces démons lacustres, nous retrouvons la conjonction des trois faits, de Bersuire à Magini, démons, eaux agitées, orages.

Abandonnons les Alpes d'Italie, revenons aux Pyrénées.

Au seizième siècle le chroniqueur Belleforest écrivait dans ses *Dix histoires prodigieuses* (1581) : «En un certain lac qui est entre noz monts Pyrénées, si quelqu'un jette une pierre, il ne faudra de veoir bientost, après avoir ouy un estrange bouillonnement de dedans le creux de ceste abysme, des vapeurs et des fumées et puis des nuages épais, et après l'espace de quelque demie-heure, c'est merveille des tonnerres et esclairs et de la pluye qui s'esmeut de ceste esmotion faite en l'eau qui est cause que le pauvre peuple pense que ce soit une gueule d'Enfer.»

Seule l'expression «Gueule d'Enfer» évoque des démons. D'après Paul Sébillot, Karl des Monts, au XVIII[e] siècle dans ses *Légendes des Pyrénées* n'est pas beaucoup plus explicite à propos de l'étang de Tabe qui «devenait furieux et produisait de la foudre... et maintenant on dit qu'un génie terrible habite dans ses profondeurs. Ceux qui parcourent ses bords ne doivent prononcer que de chastes paroles et surtout se garder de troubler les eaux en y jetant des pierres. On a vu, quand des voyageurs oubliaient les avertissements de leur guide, un orage affreux envelopper la montagne et quelquefois la foudre frapper l'incrédule.»

Le XIX[e] siècle a conservé des traditions analogues. On en trouve en effet le rappel dans l'étude de Charles Joisten sur *Le folklore de l'Ariège* (p. 39); Jourdanne dans sa *Contribution au folklore de l'Aude* reproduit un document publié dans la Mosaïque du Midi de 1837. Ce texte indique que les trois lacs

des Monts Saint-Barthélemy ne doivent pas être troublés dans la tranquillité de leurs eaux par des jets de pierres. Sinon le démon dont la demeure est au fond de ces eaux, inquiété dans son repos, suscite un orage terrible ou une pluie battante.

Charles Joisten précise (p. 38) à propos de l'étang du diable. «Sur les flancs nord du pic de Saint-Barthélemy dorment trois étangs appelés «Etang du Diable», «Etang Noir» et «Etang des Truites». La croyance populaire prétend que même par les journées ou les nuits les plus sereines, lorsqu'on jette quelques pierres dans les eaux tranquilles du premier de ces lacs, il se forme aussitôt au dessus de lui quelques nuages, puis le ciel se couvre en quelques instants, le tonnerre se met à gronder et un orage épouvantable s'abat sur la région, tandis que les eaux du lac se mettent à bouillonner comme celles d'un océan en furie. Peu après tout se calme et le ciel redevient serein comme auparavant...»

A la fin du XIX^{e} siècle Paul Sébillot recueillit d'autres légendes du même genre. Elles insistent sur la nature démoniaque de l'être qui hante les bouillonnements et précisent son allure.

Sur la cime du Diable, dans les Alpes-Maritimes, près de la frontière d'Italie, les *Laghi d'Inferno* sont si profonds que l'on assure qu'ils communiquent avec l'enfer. Si on lance une pierre, au lieu de bulles d'air, on fait monter à la surface des milliers de vrais démons (*F. de F.*, t. II, p. 436). Quoique le lac de Grandlieu, en Loire-Inférieure, ne soit pas sujet au flux et au reflux, il arrive quelquefois cependant que, sans cause apparente, ses eaux éprouvent une agitation extraordinaire. De fortes vagues viennent inonder la plage auparavant à sec. Des bateaux en traversant cette petite mer ont parfois péri par l'effet de ces tempêtes. Le peuple des environs les explique par une cause surnaturelle. A la pointe orientale du lac se trouve une petite île sablonneuse, de forme à peu près ronde, qui se nomme l'île d'Un. Il y a au milieu une pierre debout d'environ cinq pieds de hauteur. Elle paraît profondément enfoncée en terre et est percée d'un trou rond à environ deux pieds du sol. Elle sert, suivant une vieille tradition, à boucher l'entrée du gouffre qui a vomi l'eau du lac. Le gouffre renferme un géant énorme qui par les efforts qu'il fait pour se délivrer de sa prison, excite ces tempêtes (t. II p. 455). Le lac Blanc, près d'Urbeis en Alsace, est habité par un génie qui s'offre sous l'aspect d'un énorme bélier et qui ravit parfois les enfants (t. II p. 458).

Et Charles Joisten fait écho à Paul Sébillot en ces termes : «Le lac de Naguilles, dans la vallée de Gnoles en Ariège, était hanté par un magnifique bélier noir diabolique».

Deux notes empruntées encore au *Folklore de France* de Paul Sébillot, vont clore la liste de ces évocations. «On disait en Ille-et-Vilaine (t. II, 107) qu'à l'endroit d'un ruisseau ou d'un étang qu'un arc-en-ciel semblait toucher, il se formait de gros bouillons. En outre aux environs de Lannion, l'arc-en-ciel était tenu pour un grand serpent qui vient se désaltérer sur la terre. Les paysans qui l'aperçoivent disent ordinairement qu'il boit à tel ruisseau, à tel étang. Ceux qui prétendent l'avoir vu de près affirment que ce serpent a une énorme tête et des yeux flamboyants [...].»

Ces images successives de l'être des bouillons peuvent paraître contradictoires puisqu'il est parlé ici de démon aquatique, là de géant, ailleurs de dragon, enfin de bélier. Mais rapprochons ces aspects de ce que nous avons été amenés à dire jadis du serpent à tête de bélier gallo--romain et de son successeur probable, le géant anguipède. En fait, l'être des bouillons, le Borvo gallo-romain, est un démon des eaux, tantôt dragon à tête de bélier, tantôt géant sombre et vilain. En définitive, aussi parcellaires que soient les données de la tradition depuis quinze siècles, elles ne contredisent pas, une fois le puzzle reconstitué, les images des premiers siècles de notre ère.

En outre il ne faut pas négliger que derrière ce monstre apparaît au second plan un être féminin, d'une anatomie définie, que nous connaissons bien par ailleurs, depuis Harmonie, femme-serpent, jusqu'à la Sibylle d'Ancône, serpente chaque nuit ou seulement pendant le sabbat, dame des eaux ou sirène des fontaines. Or ces deux êtres ne se contentent pas d'être. Ils ont avec les hommes des rapports que nous connaissons déjà en partie et que nous allons nous efforcer de préciser.

Rapports des êtres des Bouillons et des Humains

Ces rapports peuvent se réduire à quatre types. La Dame des eaux et un homme; la Dame des eaux et une femme; le Géant-dragon et un homme; le Géant-dragon et une femme. Nous savons de façon circonstanciée quel est le sort d'un homme qui rencontre la Dame des eaux. Il suffit de songer à l'aventure d'Yvain, à celle des braves qui osaient pénétrer dans le paradis de la Sibylle d'Ancône, à Raymondin l'époux de Mélusine. Nous nous réservons de traiter plus tard le problème des rapports entre la Dame des eaux et une mortelle.

Maintenant nous allons examiner la nature des rapports entre le Géant-dragon et une mortelle d'une part, et entre le Géant-dragon et un homme d'autre part, puisqu'aussi bien ce sera en dernière démarche la confrontation entre saint Martin et l'être des bouillons qui va requérir notre attention.

Le cas de la fontaine de Barenton nous a déjà suggéré ce que pouvaient être les rapports entre le Géant-dragon du bouillon et une femme; la femme étant une jeune fille en espérance de mari (Paul Sébillot, t. II, p. 250).

«A Barenton, les jeunes filles disaient en faisant le signe de la croix avec une épingle détachée de leur fichu : «Ris, ris fontaine de Barenton; je vais te donner une belle épingle». Si en tombant l'épingle faisait bouillonner la fontaine, elles étaient convaincues qu'elles auraient un mari à la Pâques.»

La fontaine à bouillons est donc une fontaine à mariage, une fontaine de fécondité. Avec quelques modifications, la même tradition se conserve ailleurs.

Quand une jeune fille jette des morceaux de poterie dans la fontaine de Saint-Derrien en Pen March (Côtes-du-Nord) le nombre de bulles d'air qui montent à la surface lui indique combien d'années elle devra attendre un mari (Paul Sébillot, t. II, p. 251). Ou encore, par voie de conséquence (*ibid*, p. 250) en Poitou, dans les Vosges et dans plusieurs parties de la Haute-Bretagne, la jeune fille est assurée de se marier dans l'année si l'épingle descend sans faire de tourbillon. En Haute-Loire, la tradition est très explicite (*B.S.M.F.*, XIV, p. 39). Au dessus de Chapteuil dans la forêt de Meygal se trouve la fontaine parlante de Raffy, la Bourboute, où les fiancés viennent jeter des fleurs et des pièces de monnaie : autant de bouillons fait la source, autant ils auront d'enfants.

Si la fontaine bouillonnante d'Asbama, aux environs de Tyane sanctionnait les serments au second siècle après J.-C., d'après Sébillot (t. II, p. 254), une fontaine bouillonnante de l'Aube s'acquittait de la même fonction. Le bras de l'épousée d'un croisé, dont la conduite n'avait pas été irréprochable, soumise à

l'épreuve de l'ordalie dans la fontaine de Saint-Georges à Etourvy, en sortit complètement desséché. Cette fontaine bouillonnait aussi et se troublait lorsque ceux qui avaient forfait à l'amour conjugal se trouvaient dans son voisinage immédiat.

Les contes populaires français donnent des exemples remarquables de la signification à la fois oraculaire, vitale et fécondante de l'être des bouillons. Le principal exemple se trouve dans le conte-type qui, de l'opinion des spécialistes en la matière, est le plus certainement français, celui qui semble s'être exprimé d'abord en France et avec des éléments qu'on ne trouve qu'en France. Il s'agit du conte-type 303 donné par Delarue dans le premier volume des *Contes populaires français* et que nous avons déjà étudié dans le chapitre intitulé le «Roi des poissons».

Voici, de nouveau et d'une manière plus complète, la substance de ce conte qui se déroule en sept séquences dont quelques-unes, comme il arrive toujours dans les contes, se rencontrent dans d'autres contes-types. Ce sont les trois premières séquences qui nous intéressent, d'une part parce qu'elles semblent originales et rarement empruntées par d'autres contes, d'autre part parce que ce sont ces trois séquences qui ont un rapport avec notre objet.

Séquence I : un pêcheur, poussé par le besoin ou les exigences de sa femme, tente une dernière fois sa chance. Or il pêche ce jour là un poisson fantastique, minuscule ou énorme, roi ou reine des poissons. Le poisson surnaturel demande à son pêcheur de le rejeter à l'eau contre la promesse de lui valoir une pêche abondante. Ce qui arrive. Lorsque le pêcheur conte son aventure à sa femme, elle ne peut se garder de convoiter puis d'exiger le poisson fabuleux. Le faible mari retourne à la pêche et capture l'être surnaturel. Sachant les exigences de l'épouse avide, le «roi des poissons» conseille au pêcheur de donner son corps en pâture à sa femme, à sa chienne, à sa pouliche, à un arbre de son jardin.

Séquence II : C'est ce que fait le pêcheur. Le résultat de cette absorption du corps du poisson surnaturel par ces différents êtres est une fécondité extraordinaire de chacun : trois fils, trois chiots, trois poulains, trois rosiers et aussi trois armes miraculeuses (G. Dumézil ne manquerait pas de trouver dans cette liste des fossiles du tri-fonctionalisme).

Séquence III : Un autre phénomène va accompagner la naissance miraculeuse des trois enfants : un témoin présent et significatif de leur vitalité. Ce sera par exemple la fonction des trois arbrisseaux, le plus souvent trois rosiers fleuris. Chacun par sa fraîcheur ou sa flétrissure sera le signe de la santé ou des dangers courus par un des enfants parti à l'aventure. Mais il y a dans les 77 versions connues du conte une autre façon de témoigner de la santé des trois enfants; c'est un liquide dans un récipient, le puits ou la fontaine du jardin qui se mettra à bouillonner ou à se troubler dans les cas critiques pour un enfant.

On voit les rapports de ce conte avec le thème qui nous occupe aujourd'hui : le poisson fabuleux est notre dragon des eaux bouillonnantes, Borvo; il est principe de fécondité, puisque sa chair ou ses os absorbés suscitent neuf naissances et six germinations. Il est un témoin oraculaire puisque l'une de ses œuvres annonce ce qui arrive aux jeunes gens qu'il a fait naître. Enfin un moyen important de cette monition est le «bouillon», bouillon dont il est directement responsable puisque trois versions au moins du conte précisent que c'est le sang conservé du poisson qui se mettra à bouillir dans une bouteille sur la cheminée si malheur arrive à l'un des enfants.

Plusieurs remarques sont encore à faire à propos de ce conte-type. On notera d'abord que le «roi des poissons», appelé au moins une fois «baleine», est généreux à la condition qu'on fasse preuve d'une certaine bonté à son endroit : un petit sacrifice de la part de son vainqueur le transforme en dispensateur de biens; c'est un thème connu dont nos légendes sont riches. Notons aussi que, comme cela se passe dans les légendes irlandaises et à propos de Gargantua dans les *Grandes et Inestimables chroniques* (*B.S.M.F.*, LIX, 68), la naissance de l'enfant héros s'accompagne de celle d'un cheval, et en outre ici de celle d'un chien. La remarque n'apparaîtra pas superflue si l'on songe à toutes les traditions populaires où saint Martin laisse sur des mégalithes la trace du pied de son cheval et celle de la patte de son chien. Saint Martin serait-il un de ces jeunes gens héroïques nés d'une générosité du génie des eaux?

Une autre ressemblance rattache ce conte à la geste de Gargantua. On se souvient que Grantgousier et Galemelle furent créés par Merlin à partir d'os de baleines. Or en ce conte, où le gros poisson est appelé une fois «baleine», les parties de son corps, à partir desquelles sont engendrés enfants, poulains, chiots, arbustes ou armes, sont sans doute très variées, puisque ce sont 16 fois la tête, 9 fois la queue, 10 fois les entrailles, 9 fois la chair et 5 fois les écailles. Mais ce sont les os, les côtes et les arêtes qui semblent les plus efficaces puisqu'il en est usé 25 fois. Cette disproportion est d'autant plus significative que si quelque partie du corps peut paraître stérile c'est justement la partie osseuse.

Quant au rôle du «bouillon» oraculaire on saisira son importance si on note que sur 39 versions qui contiennent la séquence III, 13 présentent le bouillon pour témoin de vitalité, les autres témoins étant dans 24 cas des roses ou un arbuste. Ce dernier détail n'est d'ailleurs pas indifférent puisqu'il évoque la coutume encore signalée à la fin du XIX^{e} siècle dans certaines provinces, de planter un arbre à la naissance d'un enfant. On voit une fois de plus l'étroite liaison qu'entretiennent nos contes avec la mythologie fondamentale de notre pays.

Charles Joisten dans ses recueils de *Contes populaires du Dauphiné* (t. I, pp. 88 à 94) donne une courte série de versions dauphinoises du «Roi des poissons». Sur 5 versions, 2 contiennent le détail des bouteilles révélatrices. Le plus curieux est que dans la version 2 les bouteilles oraculaires sont suspendues à des rosiers; ainsi se fait la liaison entre bouteille et rosier. A la vérité, dans le cas très fréquent des rosiers oraculaires, c'est la fleur, la rose qui s'épanouissant ou se flétrissant signalait la vitalité ou la langueur d'un jeune homme. Pourquoi ce rapprochement entre la rose et la bouteille? Je pense que le passage s'est fait grâce au mot «bouton». Très tôt le mot «bouton», synonyme de bourgeon, est appliqué à la fleur de rosier. Le dictionnaire de Nicot, au

début du XVII[e] siècle nous dit pourquoi. Il indique : «Le bouton d'une rose: *Alabastrus, per metaphoram*», ce qui veut dire «vase, par comparaison». La consultation d'un dictionnaire latin nous éclaire complètement. Chez Pline et chez Cicéron *Alabaster* ou *Alabastrum* (empruntés au grec) désignent un «vase en forme de poire où l'on conservait les parfums et les baumes». Pline emploie le même mot pour désigner le «bouton de la rose». Notons pour finir et montrer la contamination phonétique avec la racine «bot» ou «bou» qui nous concerne, qu'au Moyen Age le mot s'est dit aussi bien «boton» que «bouton» (cf. Littré, XII[e] siècle : «Consels d'orguel ne vaut mie un boton.» Il est probable qu'à la faveur de la confusion phonétique le symbole flatteur de la rose l'a emporté sur le souvenir de la bouteille.

Pourtant la permanence de la croyance en la fonction oraculaire des «bouillons» fut si longtemps vive dans la pensée populaire que l'on trouve, toujours dans le recueil de Charles Joisten (t. II p. 23), une autre tradition remarquable. Elle est intitulée «les bulles dénonciatrices».

En voici un résumé : au moment où un maquignon va être assassiné par son domestique, la victime mourante déclare «qu'elle prend pour témoin du crime les bulles que forme la pluie sur le lac voisin». Le domestique parvient dans la suite à dissimuler sa culpabilité et à épouser la veuve du maquignon. Plus tard, trop confiant dans son impunité, un jour de pluie, il voit des bulles se former à la surface de l'eau qui inonde sa cour, il rit et révèle à sa femme le secret de son crime, mais la veuve du maquignon court alors le dénoncer.

Certes le thème est fort altéré, mais l'essentiel demeure : les bouillons ont vertu oraculaire et cette vertu s'exerce à propos de mariage.

Mais revenons aux rapports de l'être des bouillons avec les jeunes filles. Jusqu'ici nous ne pouvons guère que présumer un goût particulier de notre Géant-dragon pour les jeunes filles à marier. C'est lui en fin de compte qu'elles vont rencontrer à la fontaine. Nous noterons que pour obtenir la faveur du génie, les jeunes filles lui jettent leur épingle.

Le geste n'est pas récent, puisqu'au dire de Paul Sébillot (*F. de F.*, t. II, p. 292) des épingles ont été jetées de toute antiquité dans les sources : «les sources ont été de bonne heure des centres d'offrandes car on y recueille des objets de silex en bon état, parfois sous une accumulation d'objets postérieurs, assurément votifs [...]. En curant les fontaines anciennes, on a aussi rencontré des ustensiles de toilette féminine, qui avaient été offerts à des âges variés, puisqu'on y retrouvait des antiques épingles en os et en bronze.»

Il est possible que l'épingle soit l'un des objets les plus précieux des demoiselles, et l'on sait en effet que les broches celtiques et les fibules antiques sont parfois de petites merveilles. Mais il n'y a sans doute pas dans ce geste que l'intention d'offrir au dieu un objet cher. Pour une jeune fille, retirer son épingle, qui agrafe en réalité tout le vêtement, et la jeter à la source, c'est donner au démon de la source la nudité de son corps et en définitive lui livrer sa virginité.

Il suffit de lire les traditions suivantes concernant une source à bouillons du Dauphiné pour s'assurer de l'exactitude de l'hypothèse.

D'après Paul Sébillot (t. II, p. 224), en 1661, l'historien du Dauphiné note que lorsqu'il y avait des chaleurs excessives, les populations accouraient en foule sur les bords d'une fontaine située dans la paroisse de l'Espine. Là, les vieillards et les matrones choisissaient une fille jeune et pucelle, entre toutes, la plus vertueuse et la plus pure. Alors la jeune fille dépouillée de ses vêtements et nue en sa chemise, tandis que le peuple entier était en prières, se plongeait au sein de la fontaine et purifiait son bassin de toutes les matières immondes qui troublaient la limpidité de son cristal. A peine les eaux réfléchissaient-elles le pur azur du ciel que l'orage grondait à l'horizon et bientôt d'abondantes pluies venaient désaltérer la terre embrasée.

Un passage du livre de La Doucette, ancien préfet des Hautes Alpes sous le Premier Empire, indique que l'usage avait persisté : jusqu'à une époque assez voisine le curé faisait entrer dans le bassin de la sainte fontaine la vierge la plus pure; au moment ou elle y lavait ses vêtements le ciel ouvrait ses cataractes.

On notera que curieusement il n'est plus question de nettoyer la fontaine, mais au contraire elle est utilisée comme un lavoir. Le seul fait constant est que la vierge se déshabille et entre dans l'eau. Ce rite évoque les bains de Pompeia Antiopia dans la fontaine de Borbanus pour avoir une grossesse. Ce service des fontaines sacrées par des vierges se fait en plusieurs régions.

Paul Sébillot cite encore (t. II, p. 224) la fontaine de Saint-Martin à Chissey en Morvan. Elle était nettoyée par une enfant innocente qui devait la curer après une prière, pendant trois jours consécutifs, avant le lever du soleil; on était certain d'avoir de la pluie avant le même laps de temps.

Nous avons réuni dans le n° LXXV du *Bulletin* (pp. 94-95) une série d'exemples du service des fontaines Saint-Martin par des vierges. Dans chacun on insiste sur l'exigence d'innocence des servantes et, souvent, sur la nécessité pour elles d'entrer dans la fontaine.

C'est sans doute dans le même sens qu'il faut interpréter la légende qui explique comment il peut être mis fin à l'agitation du lac de Grandlieu, habité par un géant.

«Celui-ci doit rester enfermé sous le lac jusqu'à ce qu'une jeune fille vierge puisse enlever la pierre d'Un. Elle devra pour cela, d'après un ancien manuscrit qui a disparu, passer le bras gauche dans le trou de la pierre et tenir de la main droite une ceinture bénie à laquelle sera pratiqué un nœud coulant qu'elle tâchera de passer au cou du géant qui ainsi lié deviendra souple et qui plus est un fervent chrétien. Alors plus de tempêtes à craindre.» Cette version est vraisemblablement altérée, mais on y retrouve l'exigence de virginité et dans une certaine mesure l'union de la vierge et du géant. Derrière cette jeune fille se profile d'ailleurs sainte Marthe et sa Tarasque et toutes les émules de sainte Marthe.

Ainsi se trouve explicitée la nature des rapports entre l'être des bouillons et la jeune fille. On aura sans doute remarqué qu'à Chissey en Morvan la rencontre de la vierge et du monstre de la fontaine devait se faire avant le lever du soleil, c'est-à-dire la nuit. Cette indication ne doit pas être un accident fortuit de la tradition. Il semble que l'être des bouillons n'apprécie guère le soleil, même

s'il a des rapports très étroits avec lui, par exemple sous sa forme d'arc-en-ciel. C'est sans doute le seul cas où cet être fabuleux se manifeste en même temps parfois que le soleil : mais le soleil est d'un côté du ciel et l'arc-en-ciel dragon rigoureusement de l'autre côté, là où le ciel est tout noir.

Quelques traditions vont confirmer cette liaison hostile entre les deux êtres. Souvent, au dire de Paul Sébillot, les fontaines bouillonnantes à mariage sont aussi des fontaines guérisseuses. Ce qui est bien normal, fécondité et guérison étant les dons communs de toute puissance vivifiante. Or justement (Sébillot, t. II, p. 283), les sources du Poitou ne sont guérissantes que le jour de la Saint-Jean, depuis minuit jusqu'au lever du soleil. Leurs eaux bouillonnent le matin. De même en Basse-Bretagne (*ibid.*, p. 212), une fontaine près de Dourgnes entrait en ébullition le jour de la Saint-Jean et le soleil y dansait à son lever.

Ainsi avons-nous l'impression que l'activité de l'être du bouillon se fait surtout la nuit et qu'au lever du jour, particulièrement le jour de gloire du soleil, ce dernier vient danser son triomphe sur la source dont le maître nocturne s'est esquivé. Ce thème nous servira de transition pour quitter le sujet des rapports entre le démon et la fille vierge et aborder celui de ses rapports avec l'homme-héros.

Il n'est pas mauvais, conservant en arrière plan le souvenir des victoires de Cadmos et d'Apollon sur les dragons des sources de la Grèce antique, d'évoquer le fait plus récent de la victoire de saint Patrick en Irlande sur le dernier des dragons qui infestaient la verte Erin. Il l'aurait chargé de fers et emprisonné dans un lac du Comté de Tipperary. Ce geste serait un peu le symétrique de celui de Pierre III d'Aragon au lac d'Estanyol du Mont Canigou.

Rappelons encore la victoire d'Yvain sur le chevalier mystérieux à la monture noire, au-delà de la fontaine de Barenton et venons-en à une autre fontaine merveilleuse. Je veux parler de la fontaine bouillonnante en la Forêt Périlleuse dont il est question dans «L'Estoire du Saint Graal» (Cf. *Le Lancelot en prose*, par Ferdinand Lot, pp. 307, 333, 345).

Voici l'origine de ce bouillonnement et son histoire. Lancelot I[er], sixième descendant de Célidoine, épris en tout bien tout honneur d'une sienne cousine, la plus belle Dame de grande Bretagne, a été assassiné par le mari de la Dame au moment où, lui l'amant, il buvait à une fontaine de la Forêt Périlleuse. Le duc lui fit d'un coup d'épée voler la tête dans l'eau; mais au moment de rentrer dans son château couvert de ténèbres, le meurtrier fut broyé par une pierre qui se détacha des créneaux. Quant à la fontaine elle se mit à bouillonner et ne cessera de bouillir jusqu'à la venue de Galaad.

Beaucoup plus tard Lancelot arrive à la tombe de son aïeul et tue les deux lions qui la gardent; mais il ne peut éteindre le bouillonnement de la fontaine où a été jetée la tête de son grand-père, sa luxure le lui-interdit. Le succès de l'aventure reviendra à meilleur que lui : Galaad. En effet, quelques temps passent et Galaad parvenu au terme de sa quête, donc de la perfection morale héroïque, éteint par sa seule venue la fontaine bouillonnante en la Forêt Périlleuse.

Cette allusion au rapport étroit qui existe entre une source bouillonnante, ou plus simplement un bouillon, et une tête coupée n'est pas un détail isolé, mais ouvre de nouveau le chapitre du vaste sujet de la céphalophorie. Il n'est point vain d'en rappeler ici quelques jalons. Par exemple, comme ce fut l'objet d'un chapitre du présent livre, on n'oubliera pas que saint Denis portant sa tête du Montmartre à Catuliacum, passa par la fontaine au Bu qui devint fontaine de fécondité. M. Crampon a précisément montré (*B.S.M.F.*, LXIV, p. 134 à 137) les nombreuses fontaines jaillissantes nées de la chute des têtes sacrées décapitées. Et je noterai pour compléter l'enseignement de la dédicace de Pompeia Antiopia, à Aix-en-Provence, que la fontaine en question, c'est-à-dire les thermes gallo-romains, se trouvent très précisément sur le trajet du céphalophore saint Mitre qui, décapité au prétoire (emplacement ou se dresse maintenant la cathédrale Saint-Sauveur), porta sa tête à Notre-Dame de la Seds et fut bien obligé de passer par la fontaine de Borbanus, où il ne manqua certainement pas de plonger sa tête.

Mais revenons à la fontaine bouillonnante en la «Forêt Périlleuse». Sans doute n'avons-nous pas d'autres exemples à fournir du drame qui se joue entre l'être du Bouillon et le jeune héros humain. Mais bien qu'Yvain, grâce à sa victoire sur la fontaine bouillonnante, gagne l'amour d'une belle dame, tandis que Galaad apparemment n'y conquiert qu'un titre de gloire supplémentaire dans sa perfection chaste et sublime, on sent bien que l'aventure de Galaad n'est qu'une version épurée et hyperboliquement idéalisée de celle d'Yvain ou d'Owein. D'ailleurs l'image de ce héros excessivement chrétien, tout en substituant au schéma païen la conquête de la pureté héroïque à celle de la Dame de la Fontaine, symbolise en même temps la victoire du christianisme sur le paganisme. La grande adresse pour illustrer cette victoire a été justement d'exploiter en le gauchissant un thème païen.

Quel pas reste-t-il à faire maintenant pour expliquer ce que peut être le rôle de saint Martin dans l'imagination populaire, confronté à l'être des bouillons? Sinon, et pourquoi pas dans certains cas, l'Owen ou l'Yvain de la *Matière de Bretagne*, saint Martin peut bien être le Galaad de toutes les fontaines bouillonnantes.

Prenons garde pourtant de ne point voir d'emblée et uniquement en saint Martin l'apôtre chrétien exorcisant le démon des fontaines païennes. Cette vision est trop savante, trop moderne, trop le propre d'une pensée sevrée depuis longtemps du lait de la mythologie paysanne donc païenne. Saint Martin des campagnes a été pensé à une époque ou les fontaines étaient, pour longtemps encore païennes et peuplées des êtres de la légende antique. Saint Martin d'abord a dû dans la pensée populaire assumer le rôle, l'attitude, les exploits et le costume d'un des personnages du drame légendaire, familier

à leur imagination. Saint Martin s'est vraisemblablement substitué au héros divin jeune, Cadmos ou Apollon chez les Grecs, Owen ou Yvain chez les Bretons. Probabilité... dont il faut au moins fournir quelque preuve.

Sans doute n'est-il pas sans intérêt de rappeler à ce propos les traditions qui concernent saint Martin et l'arc-en-ciel et aussi l'orage. Les folkloristes s'accordent à dire que l'arc-en-ciel, qu'on tient parfois pour un dragon buvant aux sources, est l'arc ou la ceinture de saint Martin; et même si l'apôtre des Gaules n'a pas le privilège exclusif de cette attribution, il dépasse et de loin d'autres saints dans cette possession. Par ailleurs les orages, dont nous savons qu'ils ne sont souvent que la manifestation du dragon des bouillons, sont très généralement vaincus par saint Martin.

Par exemple, J. Fournée rapporte qu'à Civières, par Vernon, Eure, il n'y a jamais de gros orages parce que saint Martin y coupe l'orage en deux, et Paul Sébillot (*F. de F.*, t. I, p. 75) rapporte l'histoire d'un violent orage, dans le Berry, qui fut coupé en deux par une grosse cloche appelée Martin, dans la commune de Thevet; pas un grain ne tomba sur le territoire de saint Martin, conclut l'informateur.

Peut-être l'argument présenté ici paraîtra-t-il un peu faible. Pour montrer que saint Martin est bien le héros jeune qui affronte l'être des bouillons, nous allons analyser les traditions rapportées au début de cette étude et qui content les aventures de saint Martin avec les «bœufs», la «bouillie», les «bouteilles», les «bouillons» et les «bots». Rappelons ces dires en les schématisant.

a) Proverbe limousin, saint Martin écorne les bœufs.
b) Compagnon laboureur, saint Martin fait passer une rivière à ses bœufs sur son manteau.
c) Compagnon charretier, saint Martin mène au bois un attelage de bœufs.
d) *Boyon*, c'est-à-dire bouvier, saint Martin surveille mal ses bœufs, le long de l'Estrigueil; pendant ses «absences» un chien noir satanique les tourmente.
e) Saint Martin fait jaillir une source pour désaltérer un bœuf.
f) Gardien de bœufs, saint Martin a des absences; il fait jaillir une source en enfonçant la corne d'un bœuf en terre.
g) Saint Martin change en pierres les bœufs du diable occupé à un labour malfaisant.
h) Saint Martin fait jaillir une fontaine en utilisant son aiguillon à bœufs.
i) Saint Martin est chassé par les bergères de la Boulandie.
j) Saint Martin est chassé à coups pommes de terre bouillies par les meuniers de Nantiat.
k) Saint Martin essaie de déplacer une fontaine à travers l'espace; les gouttes tombées suscitent deux bouillons.
l) Secouant ses sabots remplis d'eau et qui ont contrecarré son projet, saint Martin fait naître une fontaine.
m) Transportant avec une charrette à bœufs des noix et des bouteilles, saint Martin voit son attelage s'écraser au fond d'un ravin, près du moulin de la Botte.

Faisons maintenant, sous forme de tableau, l'analyse de ces différentes situations en notant les dispositions qui se répètent et en les ordonnant des plus aux moins fréquentes.

Analyse : **Tableau des thèmes dans les aventures de St. Martin avec les «Bou-il-s»**														
	a	b	c	d	e	f	g	h	i	j	k	l	m	**totaux**
Les «Bou(il)s» n'appartiennent pas à St. Martin.	+	+	+	+	+	+	+		+	+	+		+	**2**
St. Martin doit, à cause d'eux, se livrer à un effort, à une lutte	+	+	+		+	+	+		+	+	+	+	+	**2**
Au delà des «Bou(il)s» se manifeste une volonté hostile		+	+	+		+	+		+	+	+	+	+	**10**
Dans l'aventure sont impliqués un passage,		+	+	+		+	+		+	+	+	+	+	**10**
L'eau est mise en cause		+		+	+	+		+	+	+	+	+	+	**10**
St.Martin subit des déboires				+			+	+	+	+	+	+	+	**7**
St.Martin a un heureux résultat		+	+		+	+	+	+						**6**
St. Martin est au service de quelque maître		+	+	+		+		+					+	**6**
Une source est suscitée					+	+		+			+	+		**5**
St.Martin subit un échec final									+	+		+	+	**4**
Des pierres portent témoignages de l'aventure							+		+	+			+	**4**

Ce tableau appelle des commentaires et dicte des conclusions. Les deux caractéristiques les plus fréquentes soulignent l'hétérogénéité fondamentale qui existe entre saint Martin et les «bou(il)s». Les rapports entre saint Martin et les «bou(il)s» sont de non-appartenance et d'opposition, et pourtant le saint a la maîtrise de ces êtres. Cet état évoque assez bien les rapports d'Apollon et du serpent Python et ceux d'Yvain désarçonnant le cavalier noir, et ceux de saint Patrick enchaînant le dragon de Tipperary.

Presque aussi fréquente est la triple caractéristique de la présence de l'eau, du thème du déplacement, du passage ou de la fuite et celui de la présence hostile au delà des «bou(il)s». Ces données évoquent assez bien l'aspect redoutable du monde au-delà des eaux et l'importance du passage que représente l'aventure d'Yvain à la fontaine de Barenton.

L'équilibre approximatif entre les déboires et les succès me semble évoquer d'une part les déboires de Kynon et de Calogrenant, d'autre part dans la même entreprise, les succès d'Owen et d'Yvain. La victoire sur le gardien de la source est très aléatoire. On notera dans le même ordre d'idées que la légende grecque conte qu'avant son succès sur Delphiné ou Python, Apollon avait d'abord essuyé un échec auprès d'une Tilphoussa, qui semble un prototype de Delphine (Marie Delcourt, *L'oracle de Delphes*, Payot, 1955, pp. 136 sq.). Nous n'insisterons pas sur le fait que cinq fois sur dix le rapport avec l'eau soit la création, le jaillissement, peut-être en définitive le bouillonnement d'une source.

Plus curieuse au premier abord la situation de valet de bœuf six fois suggérée de saint Martin, d'autant plus curieuse que Cadmos et Apollon ont tous deux été huit ans valets pour avoir vaincu un dragon de source. Nous pouvons considérer également que l'état d'inquiétude et de dissimulation où doit se confiner Yvain après sa victoire sur le chevalier noir et avant d'obtenir les grâces de la Dame de la fontaine, peut être l'équivalent du purgatoire de Cadmos et d'Apollon. Saint Martin aurait-il eu lui aussi son temps de purgatoire et de servitude?

Enfin le fait que quatre fois sur treize des mégalithes témoignent de la localisation de la légende paraît souligner l'antiquité préhistorique du thème mythique.

En définitive, cette analyse schématique confirme nos présomptions et définit assez bien le rapport de saint Martin avec l'être des bouillons. Si Gargantua, comme nous le pensons, prend justement la succession de cet être des bouillons, l'étude du thème «bou(il)» dans le légendaire folklorique de saint Martin apporte un trait supplémentaire au scénario que nous avons commencé de dégager entre celui que les populations paysannes ont rebaptisé saint Martin et celui qu'elles ont continué longtemps d'appeler Gargantua.

En face du monstre chthonien, Géant-dragon des bouillonnements bourbeux et gardien de l'Au--delà, se dresse un Martin héroïque en lutte longtemps indécise et définitivement ou du moins constamment victorieuse.

NOTES

1. La source bouillonnante oraculaire

Souvent les sources à bouillons sont oraculaires. A la fontaine Barenton les amoureux vont chercher sur l'eau l'image de leur futur conjoint; la fontaine de Saint-Derrien annonce par le nombre de ses bouillons celui des années qui séparent la curieuse de son mariage; la Bourboute de Raffy prédit par le nombre de ses bouillons celui des enfants du jeune couple qui l'interroge; celle de Saint-Georges à Etouvy dit de son côté si on a été fidèle ou infidèle.

Il est important de noter que ce sont les bouillons, les bulles qui sont les véritables instruments de la prophétie et l'on se rappellera alors, songeant que bouillon a pour synonyme bouteille au XVI[e] siècle, que Panurge, pour savoir s'il doit justement se marier, va consulter l'oracle de la dive bouteille. Rabelais ne fait là qu'exploiter une tradition folklorique.

Idée peu vraisemblable, objectera-t-on. Avec le goût que nous connaissons à Rabelais pour le «service du vin», l'auteur se contente de jouer du fameux dicton «in vino veritas».

Qu'on veuille bien cependant relire avec nous les moments essentiels de la consultation de l'oracle. Au livre cinquième Panurge arrive dans «l'isle désirée, en laquelle était l'oracle de la Bouteille». Le temple de la dive bouteille est sous terre. Le service en est assuré par la prêtresse Bacbuc. On peut se demander ce que signifie ce nom propre de Bacbuc pour désigner la prêtresse de l'oracle. Il suffit d'ouvrir le *Thrésor de la langue françoise tant ancienne que moderne* de Jean Nicot, M.D.C.XXI, à l'article «bouteille», pour avoir le secret de ce mystérieux nom propre. Voici cet article : bouteille, *ampulla, lagena* (en latin) : ampoule, flacon. Les Hebrieux appellent une bouteille Bacbuc; et semble que bacbuc et bouteille soient, *nomina ficta* ouvragée, dedans laquelle était à demi posée la sacrée bouteille». Bacbuc fait accomplir à Panurge quelques cérémonies puis «jecta je ne sais quoi dedans la fontaine, et soudain commença l'eau bouillir à force, comme faict la grande marmite de Bourgueil, quand y est festes à bastons... de la sacrée bouteille issit un bruit... tel que faict en esté une forte pluie soubdainement tombant, lors fut ouï ce mot «Trincq». L'oracle est terminé.

On constatera qu'il ne s'agit que d'eau, qu'on la fait bouillonner en y jetant quelque chose et qu'elle fait ce bruit et donne ce spectacle que les Picards appellent encore aujourd'hui : pleuvoir à bouteilles. Et la bouteille ou bouillon, donne à Panurge un oracle décisif pour le problème de son mariage. Comment nier que cette fontaine à bouillon oraculaire, consultée pour le mariage soit la sœur rabelaisienne (si peu!) de celle de saint Derrien ou de la Bourboute? Cette constatation en entraîne une autre qui vaut pour maint épisode des cinq livres et pour le thème général du personnage de Gargantua : Rabelais se borne à transposer, souvent sans rien y changer, le légendaire folklorique de son époque.

2. Etymologie de Barenton

L'étymologie de Barenton doit évidemment être faite à partir de la première forme que nous ayons de ce nom; c'est-à-dire : Berenton, chez Wace au XII[e] siècle.

Il est vraisemblable que le mot soit d'origine celtique. Au reste on ne voit pas bien comment l'expliquer à partir d'une forme latine. On peut néanmoins tenter un appel à la toponymie classique qui offre quelques noms de forme voisine. Je pense à Barenton dans la Manche, aux trois Barentons voisins de l'Aisne : Barenton-Bugny, Barenton-Cel et Barenton-sur-Serre. Malheureusement on n'a pas de ces noms de formes bien anciennes. Barenton de la Manche ne nous donne rien. Ceux de l'Aisne nous donnent : Barenton Buigni en 1247, Barenton Cella en 1340, *Barentum super Seram* en 1243; et M. Dauzat, fidèle à sa seule et unique méthode propose : «p.ê. nom d'homme latin : Barus + deux suffixes, ent + *onem.*»*a sono quem edit lagena quando depletur inversa* (Bacbuc et bouteille seraient des noms inventés à l'imitation du bruit que produit un flacon quand on le vide en le renversant). Nicot ajoute : bouteille ou bouillon qui s'eslève sur l'eau, principalement quand il pleut : *Bulla* (bulle).

Revenons à Panurge. Au chapitre XLII, la prêtresse Bacbuc montre aux pèlerins, dans le temple, une fontaine «phantastique» dont l'eau a goût de vin au gré de l'imagination du buveur, raillerie à l'adresse d'un certain nombre de fontaines dont l'eau, d'après les légendes, se mue en vin en de certaines occasions.

Puis après avoir «accoustré» Panurge, elle le conduit dans une chapelle «au milieu de laquelle est une fontaine

Voilà qui ne nous avance guère. Nous pouvons tenter une comparaison avec des noms voisins comme Charenton, Argenton et Vermenton. Carentan, dans la Manche se disait *Karentomum* au XI[e] siècle; Charenton-sur-Cher : *Carentominse* en 818 et M. Dauzat propose l'étymologie : gaulois, *Carentos-magos*. Charenton-le-Pont, dans la Seine, se disait *Pons Carantonis* au VI[e] siècle. Argenton-sur-Creuse fut *Argantomagos* au IV[e] siècle et Vermenton, dans l'Yonne, *Vermentomus* en 901, lequel doit venir d'un *Ver-nemeton-one*. Tout cela ne nous renseigne guère. Tout au plus peut-on inférer que tel Charenton vient de *Carantos-magos*, tel Barenton viendrait d'un *Berentos-magos* et signifierait : «le champ, le foirail de Berentos». Mais Berentos?

Pourtant on peut suivre, pour trouver le sens de Berentos, la démarche qui donne le sens de Carantos. Dottin fait venir Carantos de la racine «car» qui veut dire «ami». Berentos viendrait-il d'une racine «BER»? Dottin ne mentionne pas l'existence d'une telle racine. Consultons le *Dictionnaire des gloses du vieux breton* de L. Fleuriot, (C. Klincksieck, 1964). Nous y trouvons la racine «ber», signifiant : couler et qui a donné le verbe en breton moderne *beran*, couler. La racine est indo-européenne : «bher», et a donné gp latin *ferveo*, bouillonner (je pense que l'irlandais *berbaim*, je bous, et le gallois *berw*, ébullition, sont de la même famille).

Mais de cette racine «ber» comment arriver à Berenton?

Consultons maintenant la *Grammaire du vieux breton* du même auteur. Comme Berenton ne

peut être qu'une formation par dérivation, examinons les chapitres consacrés à la dérivation. Page 348 l'auteur indique l'existence de suffixes «iant» ou «ant» qui servent à former des adjectifs et sont issus d'une ancienne terminaison de participe. Parmi les exemples de ce phénomène nous avons la chance de trouver, en vannetais moderne; *beruant* = bouillant, formé sur la racine «ber».

Reste le suffixe «-on»; p. 354, il est traité de ce suffixe et les exemples instructifs pour nous sont Caranton, de la racine «car» ami; Trehanton, nom de personne qui paraît à rapprocher du nom de fleuve Trisantona; et enfin Uuicanton ou Gueganton ou Quicanton.

Certes, nous n'avons pas la chance de trouver Berenton. Mais nous voyons que la double suffixation peut exister et qu'elle est même le cas pour un nom de fleuve.

Dans ces conditions est-il ridicule de faire venir Berenton de «ber» couler avec bouillonnement (*fervere, berw*), en passant par un *beruant* : bouillant et de considérer que Berenton est issu de Berantona : la bouillonnante?

On n'oubliera pas que justement Barenton est bouillonnante. Mais les autres Barenton? Barenton dans la Manche, au sud-est de Mortain a un extraordinaire environnement : à 5 km au nord-ouest c'est Bourberouge, à 6 km au nord-est c'est la «Fosse Arthour», à 3 km au sud-ouest : «la Grande Boulerie»; à 4 km au sud-est la pierre de Saint-Martin de Saint-Cyr du Bailleul, à 7 km au nord le Bouillonne; enfin et surtout, sur le territoire même de la commune, un lieu-dit «le Grand Bouillon». Ainsi toute la région est bouillonnante et bien certainement ici encore Barenton veut dire : le Bouillonnant ou la Bouillonnante.

Quant aux trois Barentons de l'Aisne, ils s'échelonnent sur 5 km, le long du cours marécageux du «Ruisseau des Barentons», long de 7,5 km. Les deux Barentons les plus proches l'un de l'autre (750 m) sont encadrés entre une «butte de Buvry», à 1 km à l'ouest, et le «champ de la Boule», 1,5 km à l'est. On peut admettre que «Boule» soit ici synonyme de «Bouille», puisque 5,5 km à l'est, est un «bois des Boules» qui 2 km à l'ouest-sud-ouest a un synonyme sous la forme «bois des Bouilles»; il y a aussi un «Bouillon» 3 km au sud-sud-est du plus méridional des Barentons.

Il est remarquable, en outre, que le premier groupe des Barentons : Barenton-Cel et Barenton-Bugny, se trouve à la rencontre d'un ruisselet marécageux avec le ruisseau des Barentons : entre ces villages, le marais est important et montre même de petits étangs.

A 5 km au nord, Barenton-sur-Serre est au confluent du ruisseau des Barentons et d'un autre ruisseau marécageux qui prend sa source 4 km au sud-est. Deux cents mètres plus loin, le ruisseau des Barentons se jette à son tour dans la «Souche» dont un ancien bras enserre juste au nord de Barenton-sur-Serre, une «rosière» boisée et marécageuse.

Bref, le ruisseau marécageux est l'élément d'unité entre les trois Barentons. Il s'appelle «des Barentons», comme si Barenton était un nom commun désignant un phénomène propre à ce ruisseau, et les trois Barentons sont situés dans les élargissements du marécage, là où la con-

fluence avec d'autres ruisseaux doit susciter quelque remous.

Faisons ici une remarque : on se souvient que le châtelain de Comper, en Bretagne, eut un temps le privilège de provoquer la source de Barenton. Or, M. Fleuriot indique que le toponyme Comper vient du gaulois Com-Beros (composé sur la racine «ber») et signifie «le confluent». Tout le site de Comper est d'ailleurs couvert de magnifiques étangs. Nous étonnerons-nous maintenant que les Barentons de l'Aisne soient dans un site de marais et de confluence?

Ajoutons encore qu'une partie du marais entre Barenton-sur-Serre et Barenton-Cel s'appelle le «marais du pigeon», ce pigeon (*B.S.M.F.*, LXXXVI, pp. 48-49) serait-il la colombe-sirène, sœur d'un dragon passé sous silence?

Précisons enfin que Barenton-Buigny et Barenton-sur-Serre sont des paroisses martiniennes et que Barenton-Buigny a une fosse Saint-Martin, au bout d'un chemin du «bois» qui ne mène à aucun bois.

Parions que saint Martin est un jour allé par là au «bois» avec son char à «bœufs».

Saint Martin meunier

Poursuivant l'importante enquête que j'ai entreprise à propos des aspects mythologiques du saint Martin des traditions populaires et demeurant dans les perspectives de ce que j'ai primitivement écrit sur certains traits du mythe de Gargantua, je veux aborder dans ce chapitre les rapports de saint Martin avec le «meunier» en tant que personnage fabuleux et folklorique.

Sans doute convient-il d'abord que je rappelle l'essentiel de ce que je découvrais en 1963 (*B.S.M.F.*, LII, p. 97-104).

De la fréquence des rapports du Gargantua des traditions populaires avec des meuniers, des femmes et des moines dans des séquences à peu près identiques, s'était dégagée la conclusion que «meunier» (en vieux français : *molinier, mounier, munier*), «femme» (en vieux français : *moiller, moilier, muiller, mollier*) et «moine» (en vieux français : *munie, monie, monje*) représentaient, par suite de confusions de la tradition orale, le même personnage mythique; et derrière ce personnage nous avions suggéré que se profilait une divinité gauloise : Mars Mullo, Mars aux tas de butin, le théonyme *Mullo, Mullonis*, ayant fort bien pu s'altérer dans les échanges oraux du bas Empire et du haut Moyen Age, à travers la diversité de nos dialectes et patois, pour aboutir ici et là aux mots que nous venons de rappeler.

Quelque temps plus tard, l'étude du géant Normano-beau-voisin Bringuenarilles (*B.S.M.F.*, LXIII, 84 et LXIV, 150), cette version populaire du nord-ouest de la France du personnage de Gargantua, venait corroborer les positions prises en 1963.

En effet, le géant Bringuenarilles, qui a trop de ressemblances avec le Gargantua des *Chroniques* du XVI^{e} siècle pour n'en être pas un type simplement provincial, se remarque en particulier par ses rapports avec les moulins et un meunier.

Relisant le chapitre indiqué, on trouvera qu'il a la manie de dévorer les moulins, qu'il lui arrive d'avaler aussi le meunier, son âne et son chien, lesquels auront la chance de s'évader à temps du gigantesque estomac, et qu'enfin c'est des brûlures d'estomac dues à un moulin incendié et avalé que périra le géant consumé par cet embrasement intestin.

L'analyse de ces données, apparemment burlesques, à la lumière des traditions des historiens latins décrivant les rites propitiatoires des Gaulois au lendemain de leurs guerres, laisse apparaître que Bringuenarilles-Gargantua n'est autre qu'une divinité chthonienne à laquelle ils consacraient par le feu les célèbres mannequins pleins de butin animal et humain.

Ainsi les moulins avalés sont en fait les tas de butin, les meules ou les mulons du dieu Mars Mullo, et le meunier est sans doute ce même Mars Mullo, Bringuenarilles ou Gargantua figurant l'être chthonien en opposition avec le Mars aux tas de butin.

Or il se trouve que le saint Martin des légendes populaires a lui aussi beaucoup d'affaires avec les moulins et les meuniers.

Le meunier diabolique

Mais avant d'examiner ces traditions et pour créer l'atmosphère de mystère qui enveloppe le meunier des légendes, citons quelques cas d'aventures moulinières ou meunières.

A propos de Gargantua (*B.S.M.F.*, LII, pp. 97-104) nous avions déjà montré des traditions diaboliques concernant les meuniers et les moulins. Nous pouvons meubler ce dossier de quelques faits supplémentaires que voici.

Il semble d'abord que les meuniers soient doués de pouvoirs qui les protègent des manœuvres du diable. Mais ne croyons pas que ce soit par l'effet de leur vertu ni de leur piété; nous verrons bien plutôt que c'est parce qu'ils peuvent en remontrer au diable.

D'après Laisnel de la Salle rapportant les traditions du Berry (t. I, p. 138) : «Dans la paroisse de Lacs, les riverains de l'Igneraie prétendent que de blancs fantômes qui sont les âmes pénitentes de tous les meuniers malversants qui ont exercé leur industrie sur le bord de cette petite rivière, se manifestent aux meuniers vivants lorsqu'il leur arrive de traverser à minuit les mornes solitudes du Chaumoi de Montlevic. Ils accompagnent le passant jusqu'aux dernières limites de la plaine et lui jettent sans cesse au visage une farine âcre et caustique.»

D'après Paul Sébillot, dans son *Folklore de France* (t. I, p. 161) : «On prétendait, dans le Perche, vers 1820, que les marchands de bestiaux et les meuniers étaient exempts des apparitions des lutins et des feux-follets.» Le même auteur raconte aussi que (t. I, p. 288) : «Une nuit de novembre, un meunier qui traversait la forêt de Ramier, près de Lectoure, s'endormit sur son cheval qui allait au pas. Quand il se réveilla il était prisonnier, serré de tous côtés par de grands chênes, par des arbres couchés et des branches mortes, par des ronces et des épines si pressées qu'un serpent n'eut pu y trouver passage. Les feuilles sèches tremblaient, les branches se rompaient ou claquaient. Le meunier comprit alors qu'il était tombé dans une assemblée de Mauvais Esprits qui prennent toutes sortes de formes. Il tira sur la bride, n'éperonna plus sa bête et attendit le jour en priant Dieu. Jusqu'à la pointe du jour, il fut tourmenté de mille façons. Quand le chant du coq mit les mauvais esprits en fuite, il se trouva, sans savoir comment, au milieu du grand chemin.»

Par définition le cas des meuniers est si mauvais que dans une version (n° 53, t. I de *Le conte populaire français*, P. Delarue) du conte-type 330, «le Diable et le Bonhomme Misère», intitulée «Le Meunier au Paradis», saint Pierre refuse l'entrée au Paradis à un meunier pour le simple et catégorique motif que «jamais meunier n'entra au Paradis».

Aussi ne nous étonnerons-nous pas qu'un moulin puisse être le lieu d'une horrible aventure de femme chatte. Toujours d'après Paul Sébillot (t. IV, p. 304) et aussi Louis Martin (*Légendes de Franche Comté*, p. 201), «la Dame de Florimont, territoire de Belfort, pays d'Ajoie, région de Delle, qui se transformait en chat avait mis à mort successivement 5 meuniers qui avaient pris à bail un moulin qu'elle avait voulu empêcher son mari de bâtir. Il vint un sixième meunier qui demanda que la première nuit qu'il passerait au moulin on mit à sa disposition 6 jattes de lait, une miche de pain, un bon morceau de fromage et une petite hache à main bien aiguisée. A minuit, la porte s'ouvrit et un gros chat blanc suivi de 5 autres de même couleur entra dans le poële; au dernier coup un septième chat, tout noir et plus gros que les autres, franchit le seuil de la porte et miaula : «Etes-vous ici tous?» Les chats blancs ne répondirent pas, ils étaient trop occupés à laper le lait. Alors le chat noir sauta au cou du meunier qui saisit la hachette et lui coupa la patte droite du devant. L'apparition s'évanouit aussitôt et il vit à ses pieds une jolie petite

main de femme. A ce moment, le seigneur de Florimont arriva et quand le meunier lui eut montré la main, il vit à un de ses doigts un anneau à ses armes. En rentrant au château, il souleva les draps du lit de sa femme et vit qu'elle avait la main droite fraîchement coupée. Quelques jours plus tard, elle fut brûlée comme sorcière et *male femme* sur la place de Delle.»

Si un moulin peut être l'emplacement du sabbat (en effet, c'est tout simplement parce que c'était là que la Dame-Chatte menait le sabbat, qu'elle ne voulait pas qu'on y édifia un moulin), il peut aussi essuyer de terribles catastrophes vengeresses. Il y a plusieurs cas de moulins habités par un meunier impie ou avare qui s'engloutissent à jamais, à moins que ce soit le ruisseau qui faisait tourner le moulin, dont on signale la subite disparition.

Paul Sébillot raconte que (t. II, p. 358) «pendant une nuit de Noël, des tailleurs de Plouec jouaient aux cartes avec le maître du logis dans un moulin situé sur la rivière du Trieux. L'heure de minuit les trouva les cartes à la main, jurant et blasphémant. La servante qui était une pieuse fille avait quitté seule la maison pour se rendre à l'église. Quand elle revint, à la place du moulin elle ne trouva qu'une nappe d'eau. Depuis, tous les ans, pendant la messe de minuit, on entend sur l'emplacement du moulin fondu le tic-tac d'un moulin à blé et des voix qui gémissent.»

Lorsque on passe, le soir de la mi-août, près de la *Cave Tournante*, dans le lit du Couesnon, entre Tremblay et Bazouges-la-Pérouse, on entend distinctement le tic-tac d'un moulin. Il existait jadis un moulin à cet endroit, et un jour que le meunier avait donné l'ordre de le faire marcher le dimanche, le moulin et ses habitants furent engloutis au fond de la cave.

Encore selon Paul Sébillot (t. II, p. 395), «à l'endroit où se trouve aujourd'hui l'étang connu sous le nom de Laguë-de-Xaintrailles, non loin de Nérac, existait autrefois un beau domaine où il y avait une prairie, des vignes, des bois et un moulin. Le possesseur était riche, mais avait le cœur dur. Un soir de Noël, un pauvre vient frapper à la porte de la maison : «la charité, j'ai faim. Non», dit le meunier.» En ce moment le coq chanta. Le pauvre va frapper à la porte de l'étable : «la charité, j'ai soif. Non», répète le meunier, et l'âne se met à braire. Le pauvre va frapper à la porte du moulin : «la charité, j'ai sommeil. Non, non, misérable, va-t-en au diable.» Le mendiant disparut et à minuit la prairie, l'étable et le moulin s'effondrèrent engloutissant le maître impitoyable avec tous ses biens et une nappe d'eau prit la place du beau domaine.»

Toujours d'après le *Folklore de France* de Paul Sébillot (t. II, p. 333), «en Normandie on nomme le «Sec Iton» l'ancien canal naturel que suivait autrefois le bras de l'Iton qui se dirige vers Breteuil et un moulin à eau bien achalandé existait jadis à Viallet où il disparaît. Le meunier n'ayant pas voulu passer le diable dans sa barque, Satan fut irrité de ce manque d'égards; en moins de quelques heures l'Iton prit son cours à une grande profondeur et le diable put traverser son lit à pied sec; mais le meunier y perdit ses moyens de travail et sa richesse.»

«Une autre rivière, aujourd'hui disparue, mais dont l'existence est attestée par de nombreux titres, faisait marcher le moulin de Grainville l'Alouette. Une malheureuse bohémienne demanda un soir au meunier, au nom de l'enfant mourant de froid et de faim qu'elle tenait dans les bras, un morceau de pain noir pour le souper et une botte de paille pour le repos. Le meunier les lui refusa en la traitant de païenne et de sorcière. Alors elle s'écria : «Malheureux, tu seras puni de ton mauvais cœur», et elle se mit à murmurer des paroles magiques; à peine la conjuration était-elle achevée que la roue du moulin cessa de tourner, la rivière avait pris un cours souterrain et la richesse de l'avare meunier s'était enfouie avec elle.»

Il arrive au meunier d'être aux prises avec le diable et l'issue de la partie est tantôt à l'avantage de l'un, tantôt à l'avantage de l'autre.

D'après Paul Sébillot (t. II, p. 332) «les gigantesques monolithes qui parsèment les bords et le lit de la rivière du val de l'Amblève (Wallonie) sont les débris d'un moulin que le diable construisit après avoir stipulé que l'âme du meunier lui appartiendrait si l'édifice était achevé la troisième nuit avant le chant

du coq. La meunière qui avait surpris ce secret se glissa dans le nouveau moulin et au moment où les travaux allaient être terminés, elle fit chanter le coq. Satan furieux étendit la main et les matériaux qui avaient servi à la construction, roulèrent le long de la côte et vinrent tomber dans la rivière.»

Ailleurs (P. Sebillot, t. II, p. 456), «les eaux de l'étang d'Olivette, chaque année à la saison d'automne, prennent une teinte laiteuse depuis que le diable trompa un meunier en faisant voler la farine qu'il moulait sur les eaux de l'étang.»

Assez curieusement, aux prises avec le meunier, le diable se mue en renard (Sébillot, III, p. 66).

Des contes du sud-ouest mettent en présence le renard et le meunier son compère. Celui-ci, rusé comme ses pareils, parvient à le duper; mais le renard prend sa revanche en se faisant passer en bateau par lui à condition de lui dire trois vérités. Dans les *Contes populaires d'Auvergne* de A. Méraville (p. 172), «on raconte qu'un meunier avait déjà treize garçons et qu'un quatorzième venait de naître. Pour le quatorzième le meunier ne pouvait trouver de parrain. Alors il se mit en campagne. Il rencontra le Renard Blanc. «Je serai le parrain, moi le Renard Blanc, à la condition que tu m'enverras ton fils, quand il aura vingt ans, à la Montagne Rouge.» Le fils s'appelait Jean. Le Renard Blanc de La Montagne Rouge est en fait un grand géant. Mais l'une de ses trois filles, Aurore, la plus belle, va aider Jean à triompher de toutes les embûches que le Renard Blanc ne va pas manquer de lui tendre.»

Voilà qui fait songer de loin ou de près à l'aventure du fils du meunier qui par la grâce d'un chat botté devient roi après qu'ait été vaincu un vilain géant capable de se métamorphoser en animal.

Il faut donc convenir que les meuniers, vainqueurs ou vaincus, ont fort à faire avec le diable, que les moulins sont des repères fabuleux et qu'ils ont en outre tendance à être engloutis ce qui nous remet en mémoire que Bringuenarilles, un Gargantua normand, avait la manie d'avaler les moulins (*B.S.M.F.*, LXIII, p. 84). Au chapitre 27 du *Quart livre*, Rabelais qui adopte aussi le personnage de Bringuenarilles, note la coutume du géant d'avaler tous les ans au printemps, les moulins à vent de l'île de Ruach. Nous connaissons aussi fort bien la propension de Gargantua lui-même à avaler les eaux des rivières, voire les cours d'eau qui alimentent des moulins et toute la réserve d'eau des biefs. Ainsi se dessine de façon précise l'image d'un meunier fréquemment aux prises avec des diables qui pourraient être très proches parents de Gargantua.

Saint Martin et les meuniers

Mais saint Martin? Qu'a-t-il à faire avec les meuniers? Le saint populaire des campagnes est certainement en rapport avec les meuniers puisque plusieurs dictons l'associent avec les moulins. M. Drouillet, dans son *Folklore du Nivernais* (t. I, p. 285) cite ces deux proverbes :

A la Saint-Martin bois ton vin
et laisse l'eau au moulin;
Quand saint Martin a la barbe moule
l'année suivante sera boune.

Lui faisant écho, J. Fournée, dans son ouvrage *Enquête sur le culte populaire de saint Martin en Normandie*, note ces dictons (p. 68):

Rin tin tin, le moulin
pour saint Martin moud le grain.
A la Saint-Martin bois le vin
et laisse l'eau pour le moulin.

Nous avons vu, à propos des Fontbouillants, des aventures où saint Martin rencontre moulins et meuniers.

Dans «La légende de saint Martin dans les Ardennes (*Etudes ardennaisses*», n° 27, oct-déc. 61, p. 9), c'est près d'un moulin appelé Labotte que saint Martin navré d'avoir vu s'abîmer sa charge de bouteilles et de noix, se mit en prière sur une pierre qui porte les empreintes de ses genoux et de ses coudes. Dans la région de Nantiat, en Haute-Vienne (L. Bonnaud, *B.S.M.F.*, LIII, 25), saint Martin, pris pour un mendiant par des meuniers, fut chassé à coups de pommes bouillies.

Ces débats avec les meuniers prennent une forme plus étoffée dans un récit de M. Drouillet (*Folklore du Nivernais et du Morvan*, t. I, p. 285).

Alors que le saint habitait la maison «du Bon Saint Martin», située près de Cussy (un ensemble de mégalithes, fontaine, ruisseau où le saint se serait réfugié après son échec au Mont Beuvray), il fit connaissance avec le meunier de Fragny. Ce meunier aimait à boire et à jouer. Saint Martin, ancien soldat, était capable de lui tenir tête. Aussi se rendait-il souvent au moulin où un jour de guigne il perdit son âne pour un point. D'où le proverbe bien connu, d'où également le nom de Martin Baudet donné aux ânes des meuniers en souvenir de cet âne de saint Martin condamné, par la faute de son maître, à porter la fournée aux pratiques. On raconte que saint Martin n'ayant plus rien à jouer, engagea sa soutane et la perdit. C'est vêtu d'une défroque de farinier que quelques jours plus tard il arriva à Montigny-sur-Canne où se situe l'épisode de saint Martin faucheur.

Sans doute est-ce cet épisode de l'âne perdu qui a donné en Bourgogne une chanson dont ma mère née en 1888 à Chagny (S. et L.) me récitait encore les quatre strophes :

Pendant que le moulin moulait
le meunier la belle embrassait
le loup a mangé l'âne
Ah l'âne, Ah l'âne
Le loup a mangé l'âne Martin
A la porte du moulin.

Le meunier
J'ai dix écus dans mon gousset
Prends en trois, laisse m'en sept
Tu achèteras un âne
Ah l'âne, ah l'âne
Tu achèteras un âne Martin
Pour venir au moulin

Le mari
Mon âne avait les quatre pieds blancs
et les oreilles en rabattant
On m'a volé mon âne
Ah l'âne, ah l'âne
On m'a volé mon âne Martin
A ton maudit moulin.

La belle
Ne sais-tu pas pauvre nigaud
Que les ânes changent de peau
C'est ce qu'a fait ton âne
Ah l'âne, ah l'âne
C'est ce qu'a fait ton âne Martin
En allant au moulin.

Enfin dans le Bourbonnais, comme en Auvergne, l'origine de l'été de la Saint-Martin est expliquée par une ruse du thaumaturge redresseur de torts contre un diable qui s'était fait meunier (Paul Duchon, *Contes populaires du Bourbonnais*, pp. 127 à 132; Pourrat, *Trésor des Contes*, t. X, p. 185).

C'est le conte de saint Martin et de Baraban. Le diable s'établit meunier dans la montagne en hiver; à l'arrière saison il s'y est construit un moulin de glace, il y a une grande clientèle et au moulin on mène belle vie. Saint Martin y vint pour la fête de tous les saints (Toussaint). Il voit le scandale et se met onze jours en prière dans la montagne. Alors le temps s'est adouci, tant et si bien que le moulin de glace au 11 novembre était fondu, disparu. C'était l'été de la Saint-Martin.

Ne nous étonnons donc pas si toponymie et sobriquets soulignent une liaison certaine entre saint Martin et les meuniers.

Dans son questionnaire en vue du seizième centenaire de la fondation de Ligugé par saint Martin, M. Lecotté signale, p. 2, chap. IX, «Chants, contes et dictons : sobriquets : les martins, sobriquet des meuniers.»

Mme Lamontellerie m'a précisé jadis qu'en Saintonge, sur la carte de Cassini,

les lieux-dits «les Martins» portent un moulin. Mais tous les moulins ne sont pas sur des lieux-dits «les Martins».

A la vérité les rapports entre saint Martin et les meuniers sont si étroits que ces derniers ont pris l'apôtre des Gaules pour saint patron. C'est ce que précise Paul Duchon après avoir conté comment saint Martin fit fondre le moulin de glace du diable : «Depuis ce temps-là, chaque année les meuniers chôment le jour du 11 novembre, fête de leur patron.»

Laisnel de la Salle (*Croyances et légendes du centre de la France*, 1875) à propos du Berry, et M. Drouillet dans son *Folklore du Nivernais* rapportent comment et pourquoi les meuniers sont réputés capables de soigner l'enchappe.

Laisnel de la Salle : «Pour panser l'enchappe (chaples, chapres, charpes, région chapelouse), c'est ainsi qu'on appelle l'engorgement des glandes axillaires, il faut être ou avoir été meunier de père en fils. Tout meunier dans cette condition panse l'enchappe au moyen de trois légers coups donnés sur la partie malade avec le marteau à piquer les meules. Saint Martin, patron des meuniers guérissait, à ce qu'il paraît, en son vivant, cette infirmité exactement de la même manière.»

En Normandie également, d'après J. Fournée (notes pp. 58 et 70), saint Martin est le patron des meuniers; ce qui est rendu évident par les faits suivants.

«Les meuniers d'Evreux firent enregistrer en 1696 les armoiries suivantes : d'azur à un saint Martin vêtu pontificalement en évêque crossé et mitré d'or, tenant en sa main dextre un moulin à vent d'argent.» Même blason pour ceux de Pont-Audemer, à cette seule différence que le champ était de gueule.

Grâce aux légendes de nos provinces, nous pouvons aller plus loin encore dans l'exposé des rapports qui unissent saint Martin au meunier. Saint Martin fut lui-même meunier.

C'est encore dans le Morvan que M. Drouillet nous fait découvrir ces traditions (*op. cit.*, t. IV, p. 90 et 91). D'abord reparaît le thème de l'âne dévoré par le loup.

Achille Millien rapporta un récit provenant de la Celle-sur-Nièvre, dans lequel saint Martin meunier avait un âne pour faire ses tournées. «La nuit, le moulin travaillait et l'âne paissait dans le pré voisin. Un matin, le saint trouva son âne aux trois quarts mangé par un loup. Il s'empara du loup et lui dit : 'Tu as mangé mon âne, eh bien tu le remplaceras et tu travailleras comme lui.' Le loup dompté porta désormais les sacs de farine.»

A Montigny-aux-Amognes, saint Martin meunier empoche le trésor du diable (*ibid*, p. 91). «Un jour le diable vanta à saint Martin ses grandes richesses. «Ce que tu possèdes ne remplirait peut-être pas le sac que voici, dit le saint; j'en ferais la gageure. Je la tiens répliqua le diable; dès ce soir je me mettrai à remplir ton sac d'argent; si j'échoue, ce que j'y aurai mis t'appartiendra; si je réussis tu m'en donneras un sac et demi. Pendant que le diable allait chercher son argent, saint Martin prit le sac qui était percé et présenta la gueule à la fenêtre du moulin. Verse par la fenêtre, dit-il au diable qui arrivait chargé d'une énorme corbeille pleine d'écus. Et le diable versa... versa... retourna chercher une autre corbeille sans réussir à remplir le sac. «Retourne encore, dit saint Martin. Garde tout, cria le diable furieux en s'enfuyant.»

Enfin et surtout, un thème légendaire très précis, commun au Berry, au Bourbonnais, au Morvan, et rapporté également par Laisnel de la Salle, Paul Duchon et M. J. Drouillet avec quelques variantes, souligne en quelle condition le saint fut meunier. Il s'agit d'un dur combat avec le diable lui-même meunier.

Voici un résumé du récit que fait Laisnel de la Salle (t. I, p. 147). «Le diable Georgeon jugea bon pour s'enrichir vite de s'installer meunier dans la vallée de l'Igneraie, sur le territoire de la paroisse de Lacs. Il eut vite fait avec un moulin tout de fer de ruiner d'abord les meuniers des environs, puis de gruger toute sa clientèle à loisir. Saint Martin indigné construisit à 100 toises en amont du moulin de Georgeon un moulin de glace si beau, si efficace et si avantageux pour les clients que bientôt toute la clientèle abandonna Georgeon qui se trouva ruiné.

«Georgeon proposa alors au saint d'échanger son moulin de fer contre le moulin de glace. Saint Martin accepta, puis provoqua un redoux du temps et le moulin de glace fondit complètement, à la grande rage du diable.

«Le diable étant venu s'en plaindre à saint Martin, ce dernier lui proposa d'ensemencer un champ de pommes de terre et de partager la récolte comme ils avaient partagé les frais d'achat du plan. Au moment de la récolte, le diable choisit de prendre pour lui ce qui était au-dessus de la terre et fut bien dupé. Le diable se plaignit encore. Le saint lui proposa de semer du froment à frais partagés, pour se partager encore la récolte. Le diable accepta, s'empressant de se réserver ce qu'il y aurait sous terre. Ainsi fut-il berné une nouvelle fois.

«Furieux de tant de ridicule, il vint provoquer le saint dans son moulin. Le saint accepta une bataille au bâton, lui laissant le choix entre un grand et un petit bâton. Georgeon choisit le grand, mais dans l'étroite chambrette du moulin, il ne put manœuvrer sa grande perche et rossé de main de maître, il demanda grâce et prit définitivement la fuite. La paroisse de Lacs est sous le patronage de saint Martin.»

Cette légende présente des variantes, puisque M. J. Drouillet la rapporte selon le schéma suivant (*op. cit.*, t. IV, p. 90-91).

«Saint Martin était établi meunier dans un moulin de glace qu'il avait construit de ses mains. Le diable exerçait la même industrie dans un beau et grand moulin de pierre. Comme l'hiver était magnifique, le moulin de glace était si beau qu'il fit envie à Satan. Saint Martin accepta l'échange des moulins. Quinze jours plus tard le froid diminua et le moulin de glace se mit à fondre. Et saint Martin gagna toute la clientèle pour lui tout seul.»

«Suit le double épisode des récoltes partagées : d'abord un champ de raves, puis un champ de choux; puis le règlement de compte se fait à coup de bâton, l'un court, l'autre long; le diable rossé se sauve dehors et demanda à échanger les bâtons. Il a le bâton court et se fait encore rosser. Il demande grâce au moment où il est acculé à une mare profonde (Varenne-lès-Nevers).»

Cette variante et celles données par Pourrat et Duchon, d'après qui le moulin de glace avait été fait par le diable, rendent l'affaire un peu confuse, mais ne retirent rien au thème général d'une rivalité entre deux sortes de meuniers : l'un hivernal et satanique, l'autre estival et bienfaisant.

Ce Satan hivernal nous rappelle que les Enfers celtes étaient nocturnes, aquatiques et glacés, et souligne sans doute l'antiquité et l'origine de cette légende.

Le fait qu'au récit des débats entre meuniers s'ajoute celui des paris entre planteurs montre qu'il est bien question d'une lutte entre un être chthonien et un être céleste, puisqu'on se dispute les fruits en terre, raves ou pommes de terre, et les fruits en l'air, blé ou choux. Enfin la fuite du diable vers une mare ou il risque d'être englouti souligne encore l'aspect «inférieur» du partenaire de saint Martin.

Ainsi la recherche des rapports existants entre saint Martin et l'état de meunier a dépassé le but visé. Non seulement nous apprenons que le saint populaire est protecteur des meuniers et meunier lui-même, mais en outre nous découvrons qu'il l'est à l'occasion d'une lutte avec un être infernal, meunier lui aussi.

Une douzaine de versions occultes du combat saint Martin-Gargantua.

En cette affaire, sans qu'aucune rencontre précise se soit produite entre saint Martin et Gargantua, de nombreuses interférences se font deviner. Si saint Martin meunier n'a jamais affaire avec Gargantua, on peut en revanche émettre d'abord l'hypothèse que le meunier mêlé aux aventures gargantuines n'est autre que saint Martin, mais surtout on peut établir tout un système d'équivalences qui indiquent dans certains cas saint Martin comme meunier de Gargantua et, dans d'autres, Gargantua comme diable de saint Martin.

Nous avons rappelé plus haut comment saint Martin, grâce à un sac subrepticement percé épuisait les trésors du diable. On ne peut oublier en cette occasion comment le sang de Gargantua fut épuisé par le diable, après provocation, par le subterfuge d'une auge frauduleusement percée (Paul Sébillot : *Gargantua dans les traditions populaires*, p. 86). Assez curieusement saint Martin devient le diable partenaire de Gargantua, ou Gargantua est le partenaire diabolique de saint Martin.

Une autre équivalence du même genre se manifeste à propos de la même légende. En effet, avec le thème du diable qui apporte sa richesse à saint Martin, on peut mettre en parallèle la légende de Gargantua ramenant des Enfers une somme fabuleuse pour un fermier (Paul Sébillot, *op. cit.*, p. 52). Il se pourrait bien que Gargantua laissant une charrette d'argent dérobée aux enfers soit le même que le diable qui abandonne à saint Martin plusieurs corbeilles d'écus. Mais si ces équivalences ne sont pas assez parlantes, examinons un autre cas dont les équivalences ne laisseront guère de doutes puisque le thème essentiel en est l'avalement, fonction spécifique de Gargantua.

L'analogie fondamentale ressort de la comparaison entre l'épisode de la chronique de Bringuenarilles déjà signalé, où le Gargantua normand avale un

meunier, son âne et son chien, et la mésaventure survenue à saint Martin au sud de Saint-Rambert, au Suc-de-la-Violette (*B.S.M.F.*, LXXVII, p. 104).

«Le grand saint Martin se trouvait au Suc-de-la-Violette, cheminant sur un grand âne noir, accompagné du chien qui ne le quittait jamais. Tout à coup, s'élance du bois un loup enragé qui eut en un instant dévoré le chien; aussitôt après il se mit à dévorer l'âne. Saint Martin s'élançant vivement à terre se mit à genoux pour implorer l'aide de Dieu; mais le loup envoyé par le diable lançait sur lui des regards de convoitise [...].» Le saint fit un vœu au prix duquel il échappa au danger pressant.

Examinant cette légende dans le chapitre précédent, j'avais indiqué alors les présomptions qui permettaient d'assimiler ce loup du diable à Gargantua. Réunissons ici d'autres présomptions.

1° l'âne de saint Martin faillit être perdu au jeu du fait d'un meunier de mauvaise vie. L'âne Martin fut dévoré par le loup à la porte d'un moulin. L'âne de saint Martin meunier est dévoré par le loup qui doit le remplacer.

2° Gargantua avale des ânes : en Angoumois au bief d'un moulin, au grand effroi du meunier. Il avale des bœufs, des chiens et des ânes crevés qu'on lui a jetés. Il renouvelle l'épisode avec un seul âne mort qui faillit l'étrangler (P. Sébillot, *op. cit.*, pp. 191-192). Dans le Gard, voulant se désaltérer au Vidourle, il avala un âne et son conducteur (*B.S.M.F.*, V, p. 16). Dans la Nièvre, à Prémery, il se mit à la vanne d'un étang et y avala un âne mort (*B.S.M.F.*, VII, p. 25). Lorsque Gargantua, peut-être confondu avec Saturne, voulut manger ses enfants, on lui proposa entre autres animaux, un chien et un âne qu'il avala goulûment (P. Sébillot, *op. cit.*, p. 105). Enfin P. Sébillot signale, pour Gargantua une autre façon d'avaler (faire aller «aval») des ânes : (p. 319), comment Gargantua fit la plaine de Mordreuc en Haute-Bretagne : «Gargantua avait un jardin; des ânes venaient le ravager. Gargantua en colère frappa du pied et il en fit un large trou dont la plaine en s'y jetant forma la plaine de Mordreuc. Gargantua fut débarrassé des ânes pillards.»

3° Rappelons d'une part qu'en Normandie le Sec Iton qui alimentait un moulin fut par vengeance englouti par le diable et que la rivière qui faisait tourner le moulin de Grainville l'Alouette fut enfoncée en terre par les sortilèges d'une bohémienne à laquelle on n'avait pas fait la charité. D'autre part, au moulin de Lilas, en Haute-Vienne (Sébillot, *Folklore de France*, t. II p. 333) Gargantua absorbait la rivière toute entière, comme près du Puy il ingurgitait la rivière de Borne au grand dam des meuniers.

Enfin et pour clore la liste des traditions qui doivent nous servir à établir des équivalences, signalons ce récit rapporté par M. Drouillet (*Folklore du Nivernais et du Morvan*, t. IV, p. 23) : «Il fallait, le vendredi nourrir Gargantua de sable; 20 hommes l'approvisionnaient. S'il y avait des cailloux un peu gros, Gargantua disait : *Passe guernuche* (grenaille)! Mais un jour le diable voulut se charger du travail. Comme il n'arrivait pas à fournir assez vite, il sauta dans la bouche du géant pour l'étrangler. Mais celui-ci l'avala. Le diable, une fois dans le corps se mit à *grafinier* (égratigner) si bien que le géant mal en point alla trouver saint Martin dont il obtint un bon remède et le diable sortit. «Ce n'est pas près que je me fourre dans ton ventre, dit le Malin - C'est pas près que je te ravale, dit Gargantua».

Qui est ce diable? L'âne ou le chien du meunier, ou le meunier lui-même, c'est-à-dire saint Martin? La réponse à cette question peut être dans le tableau suivant.

I° Un moulin, le meunier, son âne et son chien.	sont avalés par Brinquenarilles, alias Gargantua.	Mais le meunier, son âne et son chien peuvent en réchapper
2° L'âne et le chien de saint Martin.	sont avalés par un loup diabolique au Suc-de-la-Violette.	Mais saint.Martin échappe au loup.
3° Des ânes près d'un moulin.	sont avalé par Gargantua.	
4° L'âne Martin près d'un moulin.	est dévoré par un loup.	Mais est remplacé par un autre âne.
5° L'âne de saint Martin. Meunier	est dévoré par le loup.	Mais est remplacé dans sa tâche par le loup.
6° L'âne de saint Martin	est perdu au jeu par l'art d'un meunier de mauvaise vie	
7° Le Diable	a failli être avalé par Gargantua	mais est sauvé par saint Martin.
8° Un âne près d'un moulin	a failli étrangler Gargantua qui l'avalait voracement	
9° Le bien d'un meunier et son moulin	est démoli ou submergé par le Diable.	
10° L'eau qui actionne un moulin est engloutie	soit par le Diable soit par Gargantua.	

Il semble que ce tableau autorise les égalités suivantes : saint Martin = meunier; cette identité ne nous surprend pas. Ane = Chien; cette identité ne nous choquera pas si nous nous rappelons que *ane* et *cane* sont en vieux français la même chose et que le chien (en latin : *cane(m)*) n'est pas loin de ce thème sonore.

Enfin : Gargantua = diable = loup. Exceptionnellement, le diable est *cane* ou *ane*, lorsqu'il est avalé par Gargantua; à cela rien de bien surprenant. Cet être mythique moitié femme, moitié animal, n'a rien de bien catholique et

nous avons vu que le Moyen Age a souvent choisi de représenter Satan sous les traits de cet être fabuleux.

Ainsi le drame se joue entre ces trois personnages; sans la vigilance ou la puissance de saint Martin, Gargantua eut avalé l'*ane-cane* du saint meunier. Ou encore : le diable faillit avaler l'*ane-cane* de saint Martin; le loup faillit dévorer l'*ane-cane* Martin; le loup chthonien faillit avaler l'oie-fée du jeune héros Martin.

En effet, précisons une fois de plus que cet âne est une oie, la Dame-oiseau enjeu de la rivalité meunier-Gargantua. Rappelons à titre de témoignage supplémentaire qu'en Artois, saint Vaast a attiré à lui une part de ce thème fondamental et que *La légende dorée* lui attribue la résurrection d'une oie dévorée par un loup, une oie dans laquelle on peut déceler une Dame Pédauque.

Nous voilà donc une fois de plus menés au mythe fondamental de la Dame Oiseau, en de certains endroits sirène ou femme serpent. Au point où nous en sommes de notre enquête, nous pourrions, en attendant une autre démarche à travers la geste de saint Martin, conclure sur le cas du meunier et marquer une pause.

Le drame de saint Martin et de Gargantua à travers le conte populaire.

Mais nous savons trop maintenant la part que notre mythologie occupe dans le conte populaire français pour y laisser en repos les «meuniers» dont on y parle. Il est d'un intérêt certain de voir si le meunier de ces contes a, ou non, même visage, même fonction que notre saint Martin-Meunier.

Il est d'abord un conte que nous allons lire à titre de préambule. C'est une version de Jean-le-Fort ou Jean-de-l'Ours (conte-type 650). Elle nous intéresse dans la mesure où il y est plusieurs fois parlé de meunier et de moulin, et quelquefois de saint Martin.

Le conte analysé par Marie-Louise Tenèze, présente 5 séquences.

I- Présentation du héros, son nom, son origine, les manifestations de sa force.

II- Le héros se loue comme domestique.

III- Le héros-domestique fait tout avec démesure, qu'il soit bûcheron, charretier ou gardien de bétail.

IV - Tentatives d'éviction de ce tâcheron excessif : on essaie de le jeter dans un puits, de l'envoyer au moulin, à la guerre ou au diable pour lui réclamer de l'argent.

V - Dénouement souvent vague et mal proportionné à la qualité du héros.

On constate dès cette analyse élémentaire que plusieurs traits propres à Gargantua se retrouvent dans ce conte : la force fabuleuse, la démesure, la descente dans un puits ou dans les Enfers. D'autres traits sont ceux de saint Martin populaire, en particulier l'état de domestique, de gardien de bétail, l'état militaire. La lecture de toutes les variantes révèle encore plus le rappel des deux légendes, celle de Gargantua et celle de saint Martin.

Mais nous nous bornerons, puisque nous étudions aujourd'hui saint Martin meunier, à relever les traits qui concernent notre propos. Ainsi dans la deuxième séquence, le héros s'engage plusieurs fois comme garçon meunier : sur 36 versions du conte, cela lui arrive 4 fois, en Picardie, dans le Morvan, en Basse-Bretagne, en Guyenne. La variété de ces provinces souligne dans une certaine mesure la généralité de la tradition.

Dans la troisième séquence, il arrive que le loup ou l'ours, dévore le ou les animaux confiés à ses soins. On reconnaît là une exploitation du thème de l'âne de saint Martin dévoré par les loups. Cela se produit 5 fois : en Nivernais, dans le Morvan deux fois, en Auvergne, au Pays basque.

Dans la quatrième séquence, ou bien on essaie de tuer le héros tombé au fond d'un puits en lui jetant des meules, ou bien on l'envoie moudre dans un moulin hanté. Le rapprochement avec meules et moulins se produit 14 fois : dans les Ardennes, en Lorraine 2 fois, dans le Nivernais 4 fois, en Charente, en Sologne, dans le Velay, en Auvergne, dans le Limousin, en Dordogne, dans les Hautes-Alpes.

Notons pour finir que le héros est 3 fois saint Martin : dans le Morvan, le Nivernais et la Touraine.

Après l'étude que nous avons faite précédemment, ce conte nous met dans un certain désarroi. Nous étions parvenus jusqu'ici à faire assez bien la part de Gargantua et celle de saint Martin dans ces exploits. Ici on a la révélation que l'un et l'autre personnage peuvent aisément s'interchanger et ne font qu'un. Auquel cas on voit mal comment ils pourraient s'affronter. Néanmoins, il faut tenter de voir si les exploits différents sont prêtés indifféremment aux deux personnages.

Mettons les quatre exploits en colonnes en indiquant le numéro de la version, le pays où la version a été recueillie et le nom qu'y porte le héros.

le héros garçon meunier	ses animaux sont dévorés par le loup	il manque périr d'une meule	on l'envoie à l'épreuve au moulin
I Picardie Quatorze			
		2 Ardennes Brise barrières	
			4 Lorraine, le Fils du Diable
		5 Lorraine Bénédicité	5 Lorraine Bénédicité
	8 Nivernais Jean		
		9 Nivernais l' homme fort	
II Morvan Cathaud	II Morvan Cathaud		
			14 Nivernais nom inconnu
	15 Nivernais	saint Martin	
19 Basse-Bretagne Yves			
			23 Charente Petit XIV
		24 Sologne Gros-Jean	
			25 Velay Quatorze
		26 Auvergne Quatorze	26 Auvergne Quatorze
			27 Limousin Quatorze
28 Guyenne le petit XIV			
	28 bis Dordogne Fortet		
	29 Hautes Alpes Petit-Jean		

Si nous considérons, par exemple, que l'épisode de l'animal dévoré par le loup est caractéristique de saint Martin, tandis que celui de manquer périr écrasé sous une meule est caractéristique de Gargantua, on constate qu'aucune version ne contient les deux faits à la fois. Il semble y avoir là une incompatibilité.

Cette incompatibilité apparaît encore si l'on confronte cette fois l'épisode de l'animal dévoré par le loup à un autre épisode qui paraît proprement gargantuesque : la descente aux enfers, laquelle se fait avec deux résultats différents : ou bien le héros en rapporte de l'or ou bien il en ramène le diable.

La descente aux enfers pour en rapporter de l'or se raconte dans les versions :
6 - Lorraine, le héros s'appelle Joseph.
18 - Basse Bretagne, Trente.
22 - Brière, le Diable.
24 - Sologne, Gros-Jean.

Aucune de ces versions ne correspond à celles de l'animal dévoré par le loup. La descente aux enfers pour ramener le diable se raconte dans les versions :
21 - Basse Bretagne, Yann.
25 - Velay, Quatorze.
26 - Auvergne, Quatorze.
27 - Limousin, Quatorze.

Ici nous rencontrons la version 26 qui exceptionnellement prête au même héros la perte de ses animaux par le fait du loup et la descente aux enfers pour en ramener le diable. Nous pouvons être déconcertés par cette rencontre. Mais je pense que Pourrat, qui fut un collectionneur de contes très littéraire, a fort bien pu recomposer un récit d'éléments incompatibles, soit que sa mémoire l'ait trahi, soit que son imagination créative l'y ait invité. Mais peut-être est-ce faire injure à Pourrat. Il se pourrait que l'affaire soit un peu plus compliquée et demande une analyse plus fine. S'il est vrai que la chute ou descente aux enfers pour en rapporter de l'or ou en ramener le diable soit le propre de Gargantua, il n'est pas impossible que saint Martin populaire, ou ses synonymes, ait fait lui aussi son incursion aux enfers. Rappelons-nous qu'il a su arracher au gosier infernal de Gargantua le diable, un diable dont nous avons admis par le jeu des équivalences qu'il était certainement la Dame-cane. Ainsi n'est-il pas impossible que le jeune et martial Martin soit allé rechercher en enfer sa Dame-cane qui s'y serait malencontreusement laissé prendre. Nous allons voir un peu plus loin que l'événement n'est pas une simple probabilité, mais une certitude cent fois répétée.

Ainsi le moins qu'on puisse dire c'est que la quasi-unanimité des récits des conteurs n'ont pas prêté au même personnage l'épisode des animaux dévorés et ceux de la meule meurtrière ou de la descente lucrative aux enfers.

Je prie le lecteur d'excuser cette analyse un peu fastidieuse, mais il fallait bien

savoir, avant d'aller plus loin, si saint Martin et Quatorze (un autre Gargantua) étaient vraiment confondus dans la tradition des contes. Il semble y avoir entre nos deux personnages de grands motifs de confusion, mais l'analyse évite presque toujours cette confusion.

Le meunier dans mille et un contes.

Maintenant que nous voilà à peu près certains que saint Martin et Gargantua ne font pas qu'un, examinons d'autres contes où intervient encore le meunier.

Le meunier intervient dans les contes-types suivants de la classification Delarue et Tenèze : 301B, 303, 400, 401, 402, 516, 531, 545. Chacun de ces contes présente évidemment un certain nombre de versions et ce n'est pas dans toutes les versions de chacun de ces contes que le meunier est mis en cause.

Nous avons aussi précédemment fait allusion au conte 330 où le meunier est cité une seule fois parmi 100 versions voisines, la version 53 intitulée : «Le Meunier au Paradis». La très forte christianisation de cette version et l'aspect minime du rôle du meunier en tant que tel nous incitent à ne point nous attarder sur ce conte. Deux autres contes seront analysés séparément : le conte 301B, parce qu'il est fort voisin du conte 650 examiné en préambule, mais un événement supplémentaire y intervient qui va nous permettre de faire la transition entre le conte 650 et les autres que nous avons notés. Enfin, nous garderons pour la fin l'étude du conte 425, parce qu'il se situe dans un schéma propre qui permettra de faire progresser notre démarche.

Nous examinerons donc ensemble les contes 400, 401, 402, 516, 531 et 545.

Mais lisons d'abord le conte 301B. Il est très voisin du conte 650 puisqu'il y est question du héros géant Jean de l'Ours ou de ses synonymes. Mais l'intérêt de ce conte c'est que l'exploit essentiel du héros consiste à libérer des princesses séquestrées. Le recueil de Delarue et Tenèze donne 96 versions de ce conte, ce qui indique sa grande popularité. Sur ces 96 versions, il en est 50 où le héros, ou plus souvent un compagnon du héros, joue avec des meules. Il est possible que le ou les compagnons du héros ne soient que l'effet d'une duplication ou d'une triplication emphatique du héros, de la même façon qu'il y a trois princesses séquestrées à libérer au lieu d'une. Mais il est tout aussi probable que ce compagnon soit un être subalterne qui se met au service du héros.

Relevons encore les précisions suivantes : dans la version 27 et la version 41, le compagnon est «meunier». Dans la version 28, il s'appelle Jean des Moulins. Dans la version 30, Pierre Moulin. Dans la version 39, le héros, Jean à la Barre de fer, égaré, se loue chez un meunier et s'enfuit quand son maître veut le marier avec sa fille. Dans la version 48, le compagnon est arracheur de moulins. Notons que dans la version 31, vraisemblablement nivernaise, le compagnon s'appelle Gargantua.

Disons enfin quel est le schéma très simplifié de ce conte 301 B. Notre héros, d'une force et d'une audace fabuleuses, va dans un château hanté, se rend maître des êtres fantastiques qui l'occupent, descend, par un puits, loin sous terre, y trouve et y libère une, deux ou trois princesses qu'il fait remonter au jour;

lui-même ne revient sur terre qu'au prix de rudes peines et parvient à faire reconnaître ses mérites et à épouser la plus belle princesse.

Nous voyons combien cette version des exploits du héros jeune et fabuleux nous rapproche d'aventures prêtées à saint Martin et en particulier du thème de sa descente aux enfers pour y libérer une demoiselle séquestrée, thème dont nous avons parlé plus haut et qui se résumait en ces quelques mots : saint Martin retira le diable malencontreusement tombé dans la gueule de Gargantua; traduisez : le jeune et brave héros libère la «dame-ane» tombée dans le gouffre de Gargantua.

Venons-en maintenant à la série 400, 401, 402, 516, 531, 545. Dans tous ces contes se manifeste le thème commun de la conquête d'une épouse royale par jeune héros valeureux. Mais des particularités séparent et même opposent ces contes les uns aux autres. Aussi allons-nous les examiner plus minutieusement. En fait nous pouvons les regrouper en trois séries : le groupe 400-401-402; le groupe 516-531 et le conte 545. L'exposé très simplifié du thème de chacun de ces contes va montrer pourquoi nous avons procédé à ce regroupement.

Le conte 400 a 10 versions. La cinquième est intitulée «Le meunier et l'oie» (Basse-Bretagne). Le fils d'un meunier rencontre une princesse ensorcelée sous forme d'oie. Il tire au fusil trois fois sur elle. A la troisième fois, il la blesse et elle se transforme, mais pour la nuit seulement, en belle princesse. Le fils du meunier pourra désensorceler sa princesse s'il accepte de l'épouser, ce qu'il fait. Mais la princesse lui défend de dévoiler leur mariage. Or sous l'effet de l'ivresse, de la vantardise ou de la démesure, le héros trahit le secret. Naturellement il perd son épouse et ne saura la reconquérir qu'au prix d'héroïques épreuves. On reconnaît là un thème qui nous conduit de la Mélusine de Raymondin à la fée Fand de Cuchulainn.

Le conte 401 offre à peu près le même thème. La version 14 (sur 27 versions) intitulée «La Princesse du soleil» raconte comment un meunier, à la vanne d'un moulin, trouve une princesse ensorcelée sous forme d'anguille. Il parvient à désensorceler la princesse en se laissant tourmenter par des géants. La princesse lui donne rendez-vous pour leur prochain mariage, mais lui demande une complète discrétion. Naturellement de graves empêchements surgissent et le mariage ne se fera qu'après plusieurs péripéties hasardeuses.

Nous voyons combien ce thème est voisin du précédent, si voisin qu'en réalité l'anguille est évidemment une «annille», une petite oie.

Le conte 402 est de la même mouture. Un jeune homme déshérité tire au hasard un coup de fusil dans un «patouillas» pour trouver une épouse; il y trouve une grenouille. La version allemande donnée à titre d'échantillon exemplaire s'intitule «le pauvre garçon meunier et la petite chatte». Il existe 39 versions de ce conte. N'épiloguons pas d'avantage : c'est une autre forme du thème du jeune héros qui conquiert une princesse ensorcelée.

Ce qui est important pour nous c'est qu'au total, sur les 76 versions dont sont formés les contes 400, 401 et 402, trois mettent explicitement en cause un fils de meunier ou un garçon meunier. Lorsqu'il n'est pas garçon meunier, le jeune héros est souvent un jeune prince, ce qui ne veut pas dire grand'chose, sinon qu'on anticipe sur la sorte d'aristocratie ou de royauté que lui conférera son mariage avec la princesse ensorcelée. Dans d'autres cas il est pêcheur, c'est-à-dire sans doute qu'il hante le bief d'un moulin. Il peut être soldat,

ce qui ne va pas mal à notre saint Martin. Il est parfois marin, ce qui est en pays du bord de la mer la façon courante d'être soldat. Il est parfois fils de marchand ou de charbonnier...

Examinons maintenant les contes 516 et 531. La version 7 du premier des deux, intitulée «Le roi légitime et le roi meunier» se raconte en Corse. Elle dit que le roi expose sur la rivière un nouveau-né dont on a prédit qu'il deviendrait roi. Mais l'enfant est recueilli et élevé par un meunier. Plus tard il ira au collège où il deviendra l'ami du fils du roi. Sur la vue d'un portrait, ce fils de roi tombe amoureux d'une princesse tenue au loin séquestrée par des êtres fantastiques. Le fils de roi part à la recherche de la princesse, son jeune ami de collège l'accompagne dans cette expédition. Ils arrivent dans une auberge où sont deux chaises marquées l'une : «u re leg», l'autre «u re mul», c'est-à-dire le roi légitime et le roi meunier. Puis les épisodes s'accumulent et le jeune prince et le pupille de meunier s'aidant réciproquement parviennent à conquérir la princesse, reviennent au pays où le roi père, après avoir marié le prince et la princesse, donne une couronne royale au pupille du meunier.

La version 13 du conte 531, «La princesse de Trémenazaour» est assez voisine de celle que nous venons de rapporter. Le héros, un garçon meunier, est doté d'une pouliche merveilleuse. Il doit pour le roi conquérir une belle princesse, ce qu'il fera, aidé par sa pouliche, mais aussi par le roi des géants et le roi des poissons, rois pour lesquels il s'est montré secourable. La belle pouliche finira par se transformer en non moins belle jeune fille et épousera le garçon meunier, pendant que le roi épousera la belle princesse que le héros lui a conquise.

La particularité de ces deux contes est que le garçon meunier n'est qu'un second dans l'aventure d'un jeune roi en quête d'une princesse et en passe de gagner une couronne, mais à seconder un prince notre héros y gagne aussi soit une couronne, soit une ravissante épouse.

Enfin le conte 545 n'est autre que celui du «Chat botté». On sait qu'un fils de meunier n'hérite que d'un chat. Mais ce chat est grand chasseur de gibier, donneur de bons conseils et au besoin exécuteur de géant ogresque; au prix de quoi, après un semblant de noyade, le garçon meunier épousera la fille du roi et deviendra possesseur d'un magnifique territoire et d'un puissant château.

La particularité de ce conte est que le garçon meunier est aidé par un animal fabuleux à devenir, sans le parallélisme d'aucun prince, jeune époux comblé et grand seigneur. Nous pouvons résumer par le tableau suivant les différentes situations du garçon meunier dans la conquête de la princesse et d'une couronne.

	516 et 531	400, 401 et 402	545
le jeune conquérant est	un prince	un garçon meunier	
le jeune conquérant agissant seul est	meunier	garçon	
le personnage qui aide le conquérant est	garçon meunier		être fabuleux

De façon surprenante, le garçon meunier peut occuper des situations contradictoires. Néanmoins l'issue est la même : il est prince couronné et en puissance de belle princesse. On se demande si les trois contes différents ne seraient pas trois façons différentes de conter la même aventure.

Cette opinion se confirme si nous analysons de plus près le conte 531, version 13.

Nous y voyons le garçon meunier nanti d'une pouliche merveilleuse, en quête d'une épouse pour le roi. Cette épouse sera en effet donnée au roi; mais ce résultat ne nous intéresse qu'en second rang. Ce qui est symptomatique c'est que le garçon meunier est d'une part aidé par le roi des géants et par celui des poissons et que d'autre part sa pouliche se transforme en belle fiancée. Ici en réalité le garçon meunier est aidé par deux êtres fabuleux, qui n'en font qu'un.

Toutes les recherches faites précédemment ont montré que le roi des géants est en même temps le «roi des poissons» et qu'il doit être Gargantua. Quant à la belle pouliche elle est la monture du garçon meunier. D'autres récits nous disent son âne, c'est-à-dire l'âne de saint Martin, la Dame-oie de ce garçon meunier. S'il en est ainsi, l'épisode du roi pour qui le garçon meunier est allé quérir une épouse est une sorte d'épiphénomène, ou une sorte d'image réfractée de l'aventure du héros garçon meunier. En vérité et plus précisément, il semble bien se passer ici un phénomène de substitution de pluralité d'êtres à partir du polymorphisme d'un seul et même être.

Saint Martin et Gargantua, est-ce tout un?

Ne peut-on évoquer le conte en ces termes condensés : un jeune personnage, fils ou garçon «meunier», capable pour s'aider lui-même de se muer en être fabuleux, conquiert une princesse dont la possession fait de lui un roi. Cette hypothèse nous mène à concevoir que c'est au prix d'une mue, peut-être douloureuse et sacrificielle, que le garçon, endurant et épuisant une phase de son être bestiale et fabuleuse, peut devenir jeune prince et gagner la princesse.

Aurons-nous l'audace d'écrire que pour devenir saint Martin le garçon meunier doit d'abord pâtir et servir dans l'état de Gargantua? Cette conception condensée du drame mythique n'a peut-être jamais eu d'expression folklorique, mais n'est-elle pas impliquée dans *La légende dorée* du saint d'abord spadassin et païen qui se dépouille de sa livrée de soldat et de la «grandeur et de la servitude» de son service pour devenir un autre être, l'appelé de Dieu?

Mais revenons à des modes de pensée populaire : le drame sera beaucoup plus clair par le dédoublement des aspects de l'être et même, en outre, l'aspiration suprême du héros va se cristallisant en l'image de l'éternel féminin :

la Dame pédauque. Ce n'est pas Dieu qui a créé la femme, mais le désir de se rajeunir de l'homme. Le monstrueux Jean de l'Ours se propose la conquête d'une princesse persécutée, la gagne et devient à ce prix jeune prince. Alors nous retrouvons les trois personnages du drame le plus fréquent : le jeune héros, l'être ancien et bestial et l'enjeu de leur débat, la jeune fille pédauque.

C'est encore un conte qui va clore ce débat, le conte 425. Bien qu'il existe 122 versions de ce conte avec de très nombreux sous-types et de multiples variantes et contaminations, le schéma abstrait en est fort simple.

Pour sauver son père, une jeune fille se dévoue et épouse un monstre. Ce mariage désensorcellera le monstre qui deviendra jeune seigneur. La version 110 met en scène un meunier, père de la jeune fille, et un serpent, le monstre. Mais ici ce n'est pas le serpent qui sera désensorcelé, mais la jeune fille qui deviendra une *incantada*. Cette version se dit en Corse.

Il est trois façons de déchiffrer cette version. Ou bien l'on tient le meunier pour un «chrétien» qui doit donner sa fille au diable; dans cette aventure le diable prend au meunier sa dame-oie. Une légende de Touraine, racontée par Rougé, semble confirmer cette interprétation (*Le Folklore de Touraine*, Arrault, Tours, 1957, pp. 126 sq.)

On y voit un paysan, Martin, promettre au diable, en paiement de la construction d'une grange, sa troisième fille, Fanquiot, qui gardait les oies au riau de Pisse-Oison. L'astuce de sa mère, la Marton, dupera le diable. Le conte est transparent : Martin, la gardeuse d'oies, le diable...

Mais la version 110 du conte 425 accepte aussi une autre lecture.

Au prix du sacrifice de sa répugnance une jeune fille échappe à son vieux père lâche et donne à un jeune héros ensorcelé le bonheur; en ce cas le vieux père est le diable et le serpent désensorcelé le jeune héros conquérant

---

Enfin une troisième interprétation est possible.

Le mot de père ne signifie pas grand'chose et ne désigne peut-être qu'un état premier du héros meunier, une sorte d'autre vision de son état de serpent, et on peut dire que notre meunier échappe à sa vieillesse et à sa laideur bestiale grâce au risque accepté par la jeune fille. Le refus de la jeune fille eut fait durer autour d'elle les apparitions alternées d'un vieux père égoïste et d'un serpent menaçant : deux images d'un même masculin; son abnégation a brisé le cauchemar et un jeune époux princier est apparu.

Laquelle des trois interprétations est la bonne? Je les crois toutes trois bonnes et pense que cette réversibilité des thèmes légendaires fondamentaux est une caractéristique des mythes anciens. L'envers vaut l'endroit, et l'envers comme l'endroit ne sont d'ailleurs que les conséquences de la vision du thème premier à travers le phénomène de démultiplication des aspects d'un être

légendaire en autant d'êtres personnalisés; selon que le cours narratif de l'imagination commence par l'un ou par l'autre des aspects ou simplement privilégie affectivement l'un ou l'autre des aspects, on a une interprétation ou son inverse. Ou bien, pour un motif de circonstance, sentimental ou fortuit, on fait d'abord un sort au Meunier-père et on l'affecte d'une préférence; alors on accepte l'hypothèse provisoire du sacrifice de la fille et le partenaire appelé diable. Ou bien la jeune fille est le cas «intéressant» et l'être de prédilection du narrateur, son père devient odieux et le prétendant n'est que provisoirement disgracié, la jeune fille méritera la métamorphose du serpent en royal époux. Ou enfin on sera sensible à l'infortune du monstre prétendant et le salut du père et l'acceptation de la fille ne seront que les moyens du bonheur souhaité pour le malheureux ensorcelé.

Cette remarque sur la structure originelle d'un mythe et sur les modes de sa reproduction et de son foisonnement nous conduit donc à songer qu'initialement saint Martin et Gargantua furent un seul et même personnage que le récit a différenciés, juxtaposés, opposés. On comprend que ces deux personnages mythiques se ressemblent tant et qu'il soit parfois si difficile et apparemment spécieux de vouloir les différencier.

Ainsi cette enquête sur les connivences entre saint Martin et les meuniers nous a fait faire un pas décisif. Non seulement nous avons découvert que saint Martin est un meunier mythique et qu'il a dans cette fonction Gargantua pour partenaire, mais encore nous retrouvons le thème légendaire de la Dame-oie disputée entre un jeune héros et un monstre abusif.

Afin d'achever ce chapitre, je veux encore souligner l'antiquité des thèmes qu'elle nous a fait rencontrer. On a trop dit ou bien que l'étude interne des contes folkloriques se suffisait à elle-même, ou encore que cette étude n'avait que des déboires à attendre d'une tentative pour se situer dans des perspectives plus antiques (les contes folkloriques s'appuient sur des témoignages modernes et contemporains), ou encore qu'un effort pour appréhender les mythes pré-chretiens n'avait rien à gagner à la connaissance des contes populaires, pour que nous n'insistions pas, une fois de plus, sur l'avantage évident d'une étude conjuguée du conte populaire et des légendes les plus anciennes de notre pays.

Or, on se sera rendu compte au cours de ce chapitre que trois thèmes de la mythologie de notre saint Martin populaire sont exactement donnés par la «Matière de Bretagne», celle qui s'exprime à travers les romans courtois et chevaleresques du XII^{e} siècle, matière en réalité pré-chrétienne et certainement celte.

Voici ces trois thèmes et leurs références.

Le thème du jeune conquérant d'une princesse bienfaitrice, sous l'aspect d'une oie, sur un étang, nous rappelle le héros épique irlandais Cuchulainn, aidé de la fée Fand venue à lui sous la forme d'un cygne qu'il blesse sur un lac (cf. Ogam, 58/59, p. 303).

Le thème du jeune prince comblé qui perd son bonheur et sa dame à cause de sa maladresse évoque, au delà de Raymondin et Mélusine, Lanval et sa Dame de la Rivière, racontés par Marie de France.

Enfin le thème du jeune héros qui voulant conquérir une princesse pour son roi gagne en fait l'amour de cette princesse répète l'aventure de Tristan, Iseult et Marc et celle de Lancelot, Guenièvre et du roi Arthur.

On remarquera d'ailleurs que ce schéma légendaire, si important au XII[e] siècle, est exactement celui de la version 13 du conte 531, ou plus exactement encore celui du conte occitan : «La Belle aux cheveux d'or», rapporté par D. Fabre et J. Lacroix (*La tradition orale du Conte occitan*, P.U.F. 1973, pp. 8 à 13).

Avenant s'efforce de conquérir pour le roi son maître la Belle princesse aux cheveux d'or; il parviendra à ses fins et même réussira au delà, puisque en définitive c'est lui qui épousera la Belle aux cheveux d'or.

Ces thèmes font donc partie du domaine le plus ancien de nos légendes et par eux, la légende populaire de saint Martin nous transmet les aspects d'une tradition vieille de deux millénaires au moins.

Le manteau de saint Martin

Voici le troisième volet de l'étude de la légende populaire de saint Martin, où l'on se propose de montrer quel scénario met en action le personnage de saint Martin en face de celui de Gargantua dans des traditions de notre mythologie aujourd'hui décousues.

Dans les chapitres précédents, nous avons vu quelle richesse de souvenirs légendaires se cachait sous les dires qui mettent saint Martin en rapport avec les fontaines bouillonnantes ou qui l'assimilent avec un meunier, et comment le personnage de Gargantua, dragon ou géant aquatique ou chthonien, se levait à chaque fois du fond de ces traditions pour jouer, avec le jeune conquérant saint Martin, les scènes d'un mythe ancestral dont la Dame-oie, ou «ane», de saint Martin était l'enjeu.

Ces découvertes furent faites par l'exploitation de syllabes réitérées dans la légende de Gargantua, comme dans celle de saint Martin : les syllabes *bou-bouil* d'une part et *mul-meul* de l'autre. Or il est une troisième syllabe qui par sa répétition incessante dans les fables gargantuines avait alerté notre curiosité : c'est la syllabe *pel-pal* (*B.S.M.F.*, n° 51, p. 72).

Nous avions découvert que cette syllabe était associée à un grand nombre d'historiettes populaires contant les exploits de Gargantua, même si elle se précisait dans des mots aussi différents que *palets, pali, pelle, poêle*, et même *paille*; en outre elle faisait écho à d'autres mots : *palais, poêle, poêlon*, voire *peluque* et *épaule*, dans d'autres traditions populaires sans rapport apparent avec le bon géant Gargantua.

Enfin, nous avons montré plusieurs fois qu'il semblait bien que ces *pal-pel* faisaient allusion à des polissoirs, des dalles, des dolmens, des grottes, des collines, des éminences rocheuses, vestibules ou demeures hypothétiques d'êtres de l'au-delà et plus particulièrement d'un Gargantua chthonien et dévorateur (*B.S.M.F.*, n° 51, p. 72 - n° 60, p. 103 - n° 78, p. 87). C'est maintenant dans le légendaire de saint Martin qu'il nous faut chercher l'écho de cette syllabe.

Le myſtere de la vie et hyſtoire de monſeigneur ſainct Martin lequel fut Archeueſque de Tours : Contenant comment il fut conuerty a la foy Chreſtienne. Puis conuertit ceuy de Millay/ & pluſieurs autres. Auſſi y fōt pluſieurs autres beauy myracles faictz par ſoy interceſſion / qui ſeroyent longz a racompter : Finablement comment il mourut ſainctement. Et eſt ce preſent myſtere a cinquāte et trois perſōnages/dont les noms ſenſuyuent cy apres. ꝟvii.L.

« Le mystere de la vie et hystoire de monseigneur sainct Martin », veuve Bonfons, début du XVI[e] siècle, in-4° de 32 feuillets.

Pal et toponymie martinienne.

A vrai dire et au premier abord, la moisson est moins riche que dans le cas de Gargantua. Notons cependant des coïncidences significatives tant dans la toponymie martinienne que dans certains détails de formules traditionnelles.

Nous savons par exemple que dans l'Oise, des Pallemont servent de pendants à des hauteurs illustrées à la fois par Gargantua et par saint Martin. C'est le cas à Montjavoult sous le patronage de saint Martin et impliqué dans un jeu de palets de Gargantua, et au Mont Gargant d'Haudivillers entouré de lieux sanctifiés par saint Martin (*B.S.M.F.*, n° 77, p. 59, M. Camin). D'après Fernand Guériff (*B.S.M.F.*, n° 54, p. 46) une énorme entaille sur un rocher de la Martinière en Paulx fut faite par la scie des fées bâtisseuses qui construisirent le Pont Saint-Martin. Jean Fournée, dans son ouvrage *Enquête sur le culte populaire de Saint Martin en Normandie* (p. 49), signale qu'une fontaine Saint Martin, à Montmartin-sur-Mer, dans la Manche, a perdu son nom sacré au XIX[e] siècle et s'appelle la fontaine des Palières, toponyme emprunté au terroir circonvoisin. Dans *Le Folklore de la Touraine* (p. 64), Jacques-Marie Rougé raconte que sur la route de Paulmy à Neuilly-le-Brinon se trouve la pierre Palette et presqu'en face, une fontaine Saint Martin. D'après le gros ouvrage de Lecoy de la Marche (p. 591), à Bussy-la-Poille, Loire, se dresse une pierre Saint Martin. Nous lisons dans *Gargantua dans les traditions populaires* de Paul Sébillot (p. 277), qu'a Palhaire (Haute-Loire), saint Martin persécuté par le démon gravit avec son chien un rocher et fit un bond immense jusqu'à Chandette.

Ces indications relevées un peu partout en France se rencontrent avec les noms de paroisses martiniennes qui en appellent à cette syllabe *pal-pel* (dont nous avons vu avec Gargantua qu'elle a pu avoir la forme primitive *spal*, d'où parfois ensuite en parler roman *epal* et ses succédanés) :

diocèse d'Albi, paroisse de Palleville; Amiens : Epaumesnil; Angoulème : Gensac-la-Pallue; Bayonne : Pau; Beauvais : Epaubourg; Besançon : Moncey-Palise et peut-être Pelousey; Cambrai : Paillencourt; Manche : Poilley; Meaux : Courpalais; Montpellier : Poilles; Orléans : Paucourt; Perpignan : Palalda; Reims : Trépail; Rennes : Poilley; La Rochelle : Montpellier; Roue : Paluel.

Il est notable par ailleurs que dans des formules concernant saint Martin revienne cette syllabe.

Ainsi d'après M. Villeroy (*Secrets des guérisseurs*, p. 50), «On dit que tout ce qui émanait de saint Martin, jusqu'à la *paille* de son lit, avait le pouvoir d'opérer des prodiges.» Une curieuse tradition se retrouve de Noirmoutiers au Valais suisse. F. Ydier contait (*B.S.M.F.*, n° 48, p. 113) à propos de l'or du diable, une aventure où le Noirmoutrin Jousette trompait le diable avec un brouille de *paille*; or, dans sa *Mythologie de la Suisse ancienne* (t. I, p. 136, note 163), Raymond Christinger rapporte cette prière utilisée dans la vallée de Bagnes en Valais : «Brouillard, brouillard, fuis, fuis, sinon saint Martin vient avec une gerbe de *paille* pour te brûler les entrailles».

La conjonction *brouille* et *paille*, dans des acceptions fort différentes, recèle un sens primitif perdu, mais en même temps le caractère sacré des syllabes ainsi conservées.

Un proverbe énigmatique

Il faut enregistrer encore dans ce tableau de la persistance de la syllabe *pal* dans le légendaire de saint Martin, un ancien dicton de sens tout à fait confus. Il est si confus qu'avec le temps la formule même a évolué. Nous allons remonter cette évolution formelle pour retrouver la version sans doute primitive.

Dans la revue d'ethnographie méridionale *Folklore* (n° 120, p. 13), un article «L'âne dans le département de l'Aude» cite ce dicton : *Per un punt Martin perdet l'ase.* Mme Lamontellerie m'a donné jadis la formule usitée en Charente Maritime : «Pour un point, Martin a perdu son âne.»

Des légendes à peu près semblables en Normandie et en Nivernais essayent de justifier ce dicton.

Voici ce que nous dit Jean Fournée : «Un curé de Juilley faisait souvent de longues parties de dominos avec un Augustin de l'Abbaye voisine de Montmorel. Notre curé perdit un jour tout son pécule, et sur la demande de son partenaire, il joua le bas relief de saint Martin. Faute d'un point, il perdit encore cette partie et le religieux emporta la sculpture pour enrichir le cloître de son abbaye [...] pendant la nuit suivante saint Martin regagna sa place en l'église de Juilley.» Encore plus évidente la tradition rapportée par M. Drouillet (*Folklore du Nivernais et du Morvan*, t. I, p. 285) : «Alors que le saint habitait la maison du Bon-Saint-Martin située près de Cussy (ensemble de mégalithes, fontaine et ruisseau), il fit connaissance avec le meunier de Fargny. Ce dernier aimait à boire et à jouer. Saint Martin, ancien soldat, était capable de lui tenir tête, aussi se rendait-il souvent au moulin où, un jour de guigne, il perdit son âne pour un point, d'où le proverbe bien connu [...].»

Proverbe tellement connu que Littré le cite et tente de l'expliquer au mot Martin, de son *Dictionnaire* :

«pour un point Martin perdit son âne : locution qui se dit de ceux qui pour retenir quelque chose de peu d'importance, abandonnent ce qu'ils ont de plus solide. On a expliqué cette locution en disant qu'un abbé ayant mal placé le point dans une inscription mise en fronton de son abbaye nommée Asello (*asellus* : ânon), un pape lui ôta cette abbaye : mais cette explication est sans aucun fondement. On trouve aussi : pour un *poil* Martin perdit son âne, forme du proverbe qu'on explique en disant que Martin ayant perdu son âne à la foire et n'ayant pu dire de quel poil il était, le juge l'adjugea à celui qui en était le détenteur.»

La remarque finale, à savoir qu'il s'agit peut-être de «poil» au lieu de «point» est suggestive et devient capitale si nous nous reportons à un dictionnaire plus ancien de la langue française, *Le Thrésor de la Langue Française* de Jean Nicot (1621).

«Pour un poil Martin perdit son asne : ceux qui disent pour un point Martin perdit son asne ont occasion d'advouer qu'ils ne savent l'origine de ce proverbe. Mais il sera facile à le restituer dans son entier selon qu'il est cy-dessus. Le fait est qu'un nommé Martin, ayant perdu son asne à la foire, il arriva que l'on en retrouva un autre qui estoit aussi perdu de sorte que le juge du village estoit d'opinion que l'on rendist à ce Martin l'asne qui avoit esté trouvé, mais celui qui l'avoit en sa possession, et le vouloit faire sien, s'advisa de demander à Martin de quel poil estoit son asne, lequel ayant respondu que l'asne estoit gris,

fut débouté sur le champ de sa demande, d'autant que l'asne estoit noir. Ainsi pour n'avoir point scu dire de quel poil estoit sa beste, il donna lieu à ce proverbe.»

Parvenus à ce point de notre requête, il faut rappeler que ce dicton appartient évidemment à la tradition orale; ce qui explique que du son «poil» on ait pu passer insensiblement au son «poïne't» prononciation médiévale de point. Mais cette démarche faite dans un sens doit aussi être parcourue dans un autre et nous remarquerons que le son «poil» a pu s'écrire de bien des façons : par exemple *poil* et *poêle*; et qu'une *poêle* est un ustensile de cuisine, un *poêle* un grand fourneau ou encore (parlant du *poüele* funèbre) une tenture et que dans cette acception le mot, dérivé du latin *pallium* (manteau), a été très employé jusqu'au XVI[e] siècle.

Nous découvrons donc que la forme primitive probable du dicton fut : «pour un poêle, saint Martin faillit perdre son âme». En effet si à la porte d'Amiens le saint n'avait pas partagé son *poêle*, ou manteau, avec le gueux, il aurait risqué son salut chrétien, puisque la légende veut que ce gueux n'ait été autre que Jésus-Christ, posté là sous cette allure pour mettre à l'épreuve la charité du soldat. On connaît en effet le second épisode de la Charité souvent ajouté au partage du manteau : le Christ apparaît en songe à saint Martin revêtu du morceau de cape donné au gueux et disant aux anges qui lui font cortège : Martin qui n'est encore que catéchumène m'a vêtu de ce manteau (*Martinus adhuc catechumenus, hac me veste contexit*).

Qu'on se soit servi du mot *poêle* pour désigner le manteau de saint Martin est corroboré par des formules anciennes du genre *Quomodo Martinus divisit pallium pauperi*, citées par Louis Réau (*Iconographie de l'art chrétien*, t. III, vol. 2, p. 907).

Il est vrai que dans sa *Vie de saint Martin*, Sulpice Sévère parlait de *chlamus*, une chlamyde, c'est-à-dire un manteau grec. Or il est bon de noter que justement le *pallium* chez les Romains était considéré comme un manteau grec. Tout se passe donc comme si Sulpice Sévère avait eu à transcrire une tradition orale faisant état d'un *pallium* de Martin, ou même un *pail* de Martin; mais que ce mot, pour des raisons à déterminer, lui avait paru devoir être évité et par suite traduit par un équivalent savant, à savoir le mot grec *chlamus*. J'ajoute que le *pallium* en latin n'est pas nécessairement un manteau militaire, le manteau militaire s'appelait de préférence *paludamentum*. Ainsi, la première version rédigée de la *Charité de saint Martin* manifeste-t-elle des embarras de vocabulaire révélateurs d'un effort pour éviter un mot *pallium* ou *paile* qui était essentiel dans la légende du personnage mythique.

Qu'il s'agisse du *pallium*, manteau court, voire même de *pallia* c'est-à-dire de

guenilles, nous est suggéré vivement par un autre trait parallèle de la légende de saint Martin. Je veux parler de ce qu'on appelle parfois la seconde charité de saint Martin. Un jour que saint Martin se rendait à l'église pour célébrer la messe, il fut suivi par un pauvre tout nu. Martin ordonna à son archidiacre de lui apporter des vêtements, et comme celui-ci tardait à le faire, il se déshabilla dans la sacristie et donna au miséreux grelottant sa propre tunique. L'archidiacre, ignorant que Martin avait donné son vêtement au mendiant, revint avec une méchante souquenille qu'il avait achetée pour quelque sous et le saint revêtit cette misérable tunique, cette guenille; il était vêtu de *pallia*. Il est donc certain que les mots *pallium* et *pallia*, ou des mots ayant pour thème fondamental la syllabe *pal*, ont de l'importance dans la légende de saint Martin.

Mais revenons au dicton du vieux français : Martin faillit perdre son âne pour un poil. Nous avons chrétiennement interprété le mot âne comme une déformation caricaturale du mot âme. Il est déjà remarquable qu'aussi bien Littré que Jean Nicot ne se soit jamais avisé de cette interprétation, ni non plus les narrateurs folkloriques que nous avons cités.

Cependant l'âne est un être trop important dans le légendaire de saint Martin pour que nous l'escamotions si prestement : ce serait de la mystification. *La légende dorée* de saint Martin ne conte-t-elle pas que lors d'un pèlerinage entrepris vers Rome, sur une route des Alpes, un ours dévora l'âne de saint Martin. Par ailleurs une gravure sur bois du XV^{e} siècle, citée par Louis Réau montre un loup dévorant l'âne de saint Martin pendant qu'il dormait dans un pré.

Enfin nous avons vu que cet âne était une «ane», c'est-à-dire une oie. Or que cette ane-oie ait un rapport avec le poêle-manteau de saint Martin est incontestablement suggéré par un tableau du Musée de Vienne datant de 1772 et décrit par Louis Réau p. 916 : «Saint Martin [...] à genoux sur un nuage [...] est encadré par deux anges dont l'un tient une oie et l'autre un manteau. Assis sur le sol un mendiant demi nu présente le manteau que le saint a partagé avec lui.» Pouvait-on donner une illustration et une explication plus claire au vieux dicton : «Pour un poêle, Martin faillit perdre son ane-oie»?

Pouvait-on suggérer plus impérieusement qu'un poêle a quelque chose à voir dans le scénario qui concerne saint Martin et son ane-oie? Au reste nous le savions déjà, puisque nous avons vu Gargantua avaler un âne à la pale d'un moulin, sous les yeux du meunier stupéfait; et ailleurs un garçon meunier trouver à la vanne (ou pale) d'un moulin une belle princesse ensorcelée sous forme d'oie (*B.S.M.F.*, 97, pp. 64 et 65); or nous savons que ce meunier et saint Martin populaire ne sont qu'un seul et même personnage.

Pour autant, le mystère n'est pas éclairci. Il est même un peu plus obscur. Dans la légende de Gargantua la syllabe *pal* s'éparpillait en objets variés allant

de la pale du moulin à la poêle à frire en passant par des pelles à enfourner et des palets à jouer. La légende de saint Martin ajoute d'autres versions qui vont de la paille au poil en passant par le poêle-manteau. Quel est donc cet objet *poêle, poil, paille* ou *pale* ou *palet*, au prix duquel le jeune Martin conquérant faillit perdre, ou ne pas perdre, sa dame-cane?

Pendant que nous sommes en train de sonder la complexité du problème, pourquoi n'examinerions-nous pas la collection des mots qui du vieux français à nos jours ont pu se confondre aux alentours des prononciations *pal, pel, poil.* (voir ce tableau en note 1).

Cette récapitulation nous enseigne que la syllabe *pel, pal* ou *poil* a pu désigner aussi bien des ustensiles de cuisine, pelle à four, poêle à frire, qu'un manteau, un vêtement féminin ou un linge du genre serviette ou nappe, ou encore un poil et un cheveu. Les inexactitudes de la tradition orale et les différences dialectales ont pu conduire à confondre profondément tous ces mots, chaque fois que le contexte ne permettait pas de fixer la définition y convenant.

Poêle et *pal* dans les contes populaires français.

Par suite nous voici mieux instruits pour lire avec clairvoyance les contes populaires français où nous allons retrouver les traits essentiels de la «Charité de saint Martin». En effet cette Charité qui comme le fameux arbre de l'adage a tendance à cacher la forêt, n'est pas unique dans le légendaire français. Bien au contraire. Nous avons rappelé, tout à l'heure, qu'il y avait dans *La légende dorée* même de saint Martin une réédition dans la charité qu'il fit de sa tunique à un pauvre attentif à sa messe.

D'autres saints ont eu la même générosité quoique avec moins de célébrité. Je pense par exemple au petit saint Just (l'Auxerrois) ou de Beauvais, qui dans sa pérégrination d'Auxerre à Amiens, rencontra un pauvre aveugle transi de faim et de froid aux portes de Melun et, à sa requête, se priva de sa nourriture et de son manteau pour le réconforter.

Mais c'est évidemment dans le monde des contes que nous allons faire la plus ample moisson de charités et de *pals*. Pour mener cette recherche, il convient que nous projetions le geste de saint Martin sur deux plans :

1° un plan technique : le pal en tant qu'instrument nécessaire pour la conquête de l'amour et de l'or de la fée-cane, par le jeune aventurier.

2° un plan ethique où le geste se formule de la façon suivante : «la générosité d'un bon garçon est récompensée par son solliciteur disgracié, qui n'était autre qu'un être surnaturel.»

Avec un *pal* ou *poêle* que fait-on ?

Examinons d'abord quelques contes types qui répondent au schéma technique du geste de saint Martin. Nous pouvons porter notre analyse sur les contes types 313, 400, 461, 563 et 566, pour constater l'importance du *pal* dans la conquête des faveurs amoureuses ou dorées de la fée.

Le conte-type 313 est très répandu puisque Paul Delarue et Marie-Louise Tenèze en donnent 118 versions. C'est l'histoire bien connue de la conquête de «la Fille du Diable» par un jeune aventurier entreprenant.

En voici un résumé approximatif. Un jeune homme parti à la quête d'aventures arrive dans une demeure, un château, une montagne verte ou noire, où il tombe plus ou moins au pouvoir d'un Diable-ogre. Mais il conquiert la faveur de la fille du Diable en s'emparant de son vêtement de plumes, ou d'une pièce de son vêtement, au moment où elle va se baigner. Grâce à la complicité de cette fille-oiseau du Diable, il accomplit toutes les épreuves que le Diable lui impose, puis s'enfuit de ce pays maudit avec la belle, non sans surmonter encore par magie les embûches ultimes du Diable-ogre.

Une séquence de ce conte nous concerne; c'est l'épisode au cours duquel les princesses oiseaux apparaissent vêtues de robes de plumes qu'elles vont quitter pour se baigner.

Sur les 118 versions du conte, 38 contiennent cet épisode. 8 fois les jeunes filles sont vêtues de plumes, 9 fois elles portent des robes de couleurs. Dès qu'elles déposent leur vêtement le jeune homme dérobe 5 fois le vêtement de plumes, 9 fois une pièce du vêtement, 17 fois les vêtements sans autre précision et 1 fois le mouchoir de la belle.

Le jeune homme ne rend cette prise que contre un baiser, une promesse de secours ou même une promesse de mariage. On peut donc dire que le vêtement, souvent de plumes, est le moyen de conquérir la fée-oiseau. Or souvenons-nous que la plume peut s'appeler *penne*, qu'un vêtement de peluche peut s'appeler *panne*, qu'un manteau de femme s'est appelé *pale*, qu'une pièce ou un morceau d'étoffe s'est appelé *peille*. On pourrait donc traduire : le jeune conquérant gagne sa fée-oiseau grâce à la *peille*, à la *pale* ou à la *panne* dont il s'empare, pour le dire en bref, grâce à la pelle ou pale.

D'ailleurs il ne conserve sa dame-oiseau que dans la mesure où il conserve la *pale*. C'est ce que nous narre la version 10 du conte 400.

«Un pâtre a épié 3 fées arrivant par les airs, revêtues de chemises blanches qu'elles déposent pour se baigner dans un lac de montagne. Il tombe amoureux de l'une d'elles, lui ravit sa chemise et par ce moyen la force à demeurer près de lui. Elle accepte de l'épouser, lui donne deux enfants. La mère du jeune homme cache sa chemise. Mais après la mort de sa mère, le pâtre cède un jour à la prière de sa femme et lui rend sa chemise; elle s'en revêt immédiatement et s'envole en emmenant ses enfants.»

Il est bien évident que la possession de la dame-oiseau est conditionnée par

celle de la chemise ou pale. Mais ce n'est pas tout. Quand tout le succès de l'entreprise du jeune conquérant du conte-type 313 sera remis en cause par les pièges du Diable, lors de la fuite éperdue des deux amoureux loin de la Montagne Verte, nous allons voir entrer à nouveau en jeu des objets qui ont un rapport avec un *pal.*

Parmi les 118 versions du conte, 13 seulement font état de cet épisode et les jeunes gens disposent d'un, de deux ou de trois objets magiques qui leur permettent de déjouer la poursuite du Diable. 3 fois cet objet est un bouchon de paille, 5 fois c'est une étrille, une forme un peu plus évoluée du bouchon de paille, 3 fois c'est une brosse, c'est-à-dire encore un substitut du bouchon de paille; 2 fois c'est une éponge, autre forme du même bouchon de paille et 3 fois un peigné : forme voisine de la brosse ou de l'étrille et qui a en outre l'avantage de nous ramener à la sonorité *pel-pen.* Enfin 10 fois ce sont des objets divers : fouet, pointe, onguent, *pelote* de fil, boite, pierre ou œuf. Ainsi 14 fois contre 10 l'objet magique au prix duquel se conserve la Dame-oiseau en appelle à la syllabe *pal-pel.* Comme pour corroborer l'importance de cette syllabe, notons que, si souvent l'objet magique se transforme en haute montagne, 2 fois il suscite 1 énorme meule de *paille,* voire 300 meules de paille se touchant.

Abordons le thème de la conquête de la belle fée-oiseau sous un angle plus insolite, un tantinet scatologique. Afin de créer l'optique dont nous avons besoin, rappelons deux fables qui ne sont que deux versions d'un même mythe.

Dans le n° 68 du *B.S.M.F.,* p. 145, L. Poumeyrol nous rapporte comment à Château-vieux du Var, des gens ont vu des fées se chauffer au soleil sous le porche de la *Baume di Fado,* à Coste-Vieille, et savaient que ces fées «pondaient des œufs d'or». Par ailleurs, Paul Sébillot, au t. III de son *Folklore de France,* p. 451, note cette légende des Flandres : Saint Martin s'était égaré sur les dunes de Dunkerque, on le vit enfin revenir sur un âne que personne ne connaissait. Il fut reçu avec de grandes démonstrations de joie et pour remercier ses fidèles le saint ordonna à sa monture de crotter des écus d'or : ce qu'elle fit. Nous voilà ramenés à la légende de l'âne chie d'or qui n'est autre qu'une Dame oiseau pondeuse d'or.

Ce conte a d'innombrables formes. Avant d'entreprendre une analyse détaillée des plus typiques, faisons une constatation préalable.

Dans le conte-type 571C, il est parlé d'une poupée chie d'or qui ne peut faire ses louis d'or que si on étale sous elle une serviette. Charles Joisten parlant des *dragas* de l'Ariège (à pattes d'oie) signale qu'elles aiment étaler leurs pièces d'or sur un drap de lit. Dans leur recueil des *Contes Occitans des Pyrénées audoises* t. II, p. 29, Daniel Fabre et Jacques Lacroix rapportent qu'un âne chie d'or ne fait ses louis d'or qu'à la condition qu'on étale sous lui un drap de lit. Et Charles Joisten encore dans son recueil de *Contes populaires du Dauphiné,* t. I p. 254, cite cette condition nécessaire de l'excrémentation dorée de l'âne chie d'or : un drap... or, p. 259 du même recueil, le récipient propice n'est plus un drap, mais un chapeau de paille. Ce chapeau de paille éclaire la nature véritable du drap de lit ou de la serviette traditionnelle : ces deux pièces de lingerie étaient des *pailes, pailles, palles* ou *poêles.*

Si nous consultons maintenant les contes-types 563, 566 et 461, nous allons voir combien de fois se trouve répétée l'affirmation que la conquête de l'âne chie d'or, et avec lui (ou elle), du bien suprême, ne peut se faire qu'au prix d'un *pal.*

Le conte type 563 présente un schéma assez simple.

Un personnage infortuné, jeune ou chargé de famille, subit des déboires et va s'en plaindre après un voyage audacieux, à un être fabuleux à la fois inquiétant et compatissant. L'être surnaturel donne alors au héros infortuné deux objets magiques, l'un qui procure de la nourriture, l'autre de l'or. Pendant son retour, le héros infortuné se fait voler les objets magiques. Il retourne vers son bienfaiteur surnaturel qui lui procure un troisième objet magique grâce auquel il pourra récupérer les deux premiers.

Il existe 89 versions de ce conte. Examinons quels sont les deux objets magiques fournisseurs de nourriture et d'or.

L'objet fournisseur de nourriture est 50 fois une nappe ou une serviette, 14 fois une table et 10 fois des objets divers. On voit bien que la table n'est qu'une extension de la serviette ou de la nappe, et que la nappe est en fait une *paille* ou un *poêle*. En outre parmi les 10 objets divers on trouve un panier, un paillasson, une poêle, un manteau dont le rapport avec la syllabe «pal» est évident.

Quant à l'objet magique qui fournit de l'or, c'est tout bêtement 59 fois l'âne chie d'or et 12 fois un autre animal ou objet : cela peut être une bourse, mais aussi une fois un coq (en vieux français on appelait la poule une *poille*), une fois une oie, bien sûr, et tout aussi logiquement une autre fois un canard. Notons à titre de curiosité qu'une fois dans le Rouergue, le héros de cette aventure s'appelle : le «petit bonhomme Palet» et qu'en Guadeloupe on a conservé le souvenir que l'âne chie d'or s'appelle Martinette.

Mais songeons au troisième objet magique grâce auquel notre «Petit Bonhomme Palet» va récupérer sa paille et son âne chie d'or. C'est tout simplement 72 fois un bâton fée qui saura faire opérer restitution au voleur au prix d'une terrible bastonnade. Mais un bâton, en parler ancien, c'est un *pal*, la preuve en est que dans une version fournie par Carnoy, le bâton est remplacé par un ou une *poêle*, et deux autres fois par une boule dorée ou non; or le latin du moyen âge (d'après le dictionnaire de Du Cange) a eu un mot *palla* qui désignait une balle, une grosse balle ou un globe, et plus nous avons le mot «pelote» qui veut dire d'abord une boule (*cf.* Littré, n° 16 : la boule avec laquelle on joue à la paume ou à la balle).

Il n'y a donc aucun doute, le ou la *pale* est le concomitant nécessaire et *sine qua non* de l'âne chie d'or. Sans paille la dame oiseau ne fait pas d'or, sans *pal* on ne peut reconquérir sa dame-oiseau.

Le conte-type 566 apparemment plein d'incohérences devient à son tour clair si nous le lisons à travers notre optique personnelle.

Voici le résumé d'une version nivernaise, donnée comme exemple par Marie-Louise Tenèze. Trois frères en quête d'aventures sont dirigés vers le château du Diable. Ce château appartiendra à qui saura y veiller trois nuits de suite. Le Diable vient à minuit et promet au veilleur en échange d'un cheveu (poil) un objet magique. Ainsi le premier frère reçoit un manteau d'or (poêle), le second une bourse d'or (l'équivalent de l'âne chie d'or) et le troisième une serviette magique (une paille). Une princesse leur subtilise les trois objets en faisant miroiter à chacun ses faveurs. Le troisième héros, le plus hardi enlève la princesse dans son manteau (poêle). Mais la princesse s'échappe avec le manteau. Le garçon trouve dans une île des fruits qui changent en âne ceux qui en mangent, et d'autres fruits qui leur rendent la forme humaine. Il revient au pays juste au moment où le princesse se marie. Il fait manger des fruits à la noce qui est toute métamorphosée en ânes. Le jeune homme rend sa forme humaine à l'ânesse blanche à condition de la recevoir pour épouse et de récupérer les objets magiques.

Cette version présente la curiosité de donner comme condition de la conquête de l'âne chie d'or et des *pal* le don d'un *poil*. Si l'on ajoute qu'au moment du troc les garçons coupent le membre que le Diable tendait pour s'emparer du poil, on peut se demander s'il n'y a pas la une version très altérée du don du poêle de saint Martin coupé en deux au moment où le gueux tend les mains en signe de mendicité.

Un troisième conte-type soulignera encore quel étroit rapport existe entre le *pal* et la conquête de la fée. Il s'agit du conte-type 461, «Les trois poils du Diable».

Voici un résumé abrégé de ce conte. Un roi n'accepte de donner sa fille en mariage à un jeune homme qu'à la condition qu'il lui apporte trois poils du Diable. Le jeune homme part à la quête de ces trois poils. Sur son chemin il rencontre trois personnes qui lui demandent le secret de leurs déboires : l'un est gardien d'une fontaine tarie, un autre d'un pommier devenu stérile, le troisième un passeur qui ne sait comment se décharger d'une corvée qui menace d'être sempiternelle. D'ailleurs ce passeur passe le garçon dans le royaume du Diable. Le garçon va être aidé par la Diablesse et à connaître les trois réponses attendues, et emporter les trois poils demandés. Le garçon s'évade du royaume du Diable, libère de leur enchantement les trois gardiens malheureux, revient chez le roi dont il épouse la fille.

En bref, les poils ravis au Diable permettent de lever les sorts et d'épouser la princesse. On pourrait presque dire : «il faut couper les poils du Diable pour conquérir la princesse». Cette fois encore, nous ne sommes pas éloignés de l'obligation morale qui conduisit Martin à couper le poêle sollicité par le gueux, pour mériter le bonheur suprême.

Notons en outre que ce caractère essentiel du pal est souligné par un phénomène qu'on pourrait appeler de conditionnement pléonastique. Le schéma le plus simple paraît celui des contes types 461 et 313 : l'appropriation du *pal-poêle* est la condition de la conquête de la fée. Puis le conte 571 suggère que le pal-poêle est l'instrument sans lequel la fée, bien que conquise, n'accordera pas ses faveurs. Enfin les contes 563 et 566 montrent qu'il faut un pal ou un poêle, pour conquérir ou récupérer le *pal-poêle* qui rendait la fée favorable, voire pour récupérer la fée elle-même.

Sans doute, à analyser minutieusement le recueil de Delarue et Tenèze trouverait-on d'autres contes ou versions de contes qui manifesteraient encore quel étroit rapport existe entre la maîtrise du pal et l'obtention de la fée-cane. Aussi bien, pensons-nous avoir assez illustré ce que nous appelons les équivalents techniques du geste de saint Martin, et en venons-nous aux contes qui proposent des équivalents éthiques de la «charité» de l'apôtre des Gaules.

La «charité» des héros de nos contes.

Ces contes sont très nombreux et nous sommes réduits à choisir les plus éloquents. Le thème fondamental est celui d'une charité récompensée. Un héros au grand cœur est sollicité par un importun disgracié, au moment où il a bien autre chose à faire; le héros compatit à la misère de son solliciteur et l'aide généreusement. Bien lui en prend, ce solliciteur est un être tout puissant déguisé qui, satisfait de la façon dont le héros s'est tiré de l'épreuve, lui accorde désormais une faveur fort utile.

Le conte-type 302 compte 56 versions.

Le résumé est le suivant : un jeune héros va par le monde. Il rencontre un (ou des) animaux en difficulté. Il lui (ou leur) rend service; il en reçoit un objet ou un don magique. Il est informé qu'une princesse a été ravie par un monstre ogresque. Il se met à sa quête et déjoue les maléfices du monstre grâce aux objets ou aux dons magiques. Il libère la captive et au travers de quelques nouvelles épreuves ramène la jeune fille en terre de chrétiens et l'épouse.

Parmi ces 56 versions, huit seulement contiennent explicitement la séquence du service rendu à un animal. Cinq versions précisent qu'il s'agit d'un poisson remis à l'eau; quatre disent que le héros nourrit des bêtes affamées, cinq indiquent une autre forme d'aide accordée à un animal en mauvaise posture. Si nous avons quatorze cas de secours en huit récits, c'est que plusieurs récits cumulent les gestes charitables. Les animaux secourus sont, outre les poissons, deux fois un loup, trois fois des fourmis, deux fois un lion, deux fois un aigle, une fois un corbeau, ou un chien, ou un pie, ou une corneille, ou un pigeon.

Ensuite, de ces animaux secourus il reçoit un objet magique qui lui permet soit d'appeler à son secours le roi de cette espèce, soit de devenir lui-même le plus puissant de chacune des espèces concernées. L'objet magique est une écaille, un poil ou une plume.

Le conte-type 330 est moins fantastique quant à la nature de l'être qui sollicite la générosité du héros, puis dévoile sa véritable identité.

Le schéma de ce conte est le suivant : un pauvre homme peu dévot mène une vie peu catholique et va même jusqu'à vendre plus ou moins son âme au Diable. Mais il n'est pas pressé de payer sa dette. Or, viennent à lui un ou plusieurs personnages solliciteurs qui lui demandent soit l'aumône, soit l'hospitalité, soit un service comme le ferrage d'un âne, ou le passage d'une rivière. Le bon vivant rend volontiers le service demandé, et même refuse tout salaire. Or, les solliciteurs étaient des personnages sacrés du panthéon chrétien. Par gratitude, ils offrent au bon vivant un ou plusieurs dons. Ce dernier demande des dons en apparence saugrenus. En réalité ces dons lui permettront, lorsque le Diable se présentera pour percevoir son âme, d'écœurer le méchant Diable qui renoncera à son dû.

Delarue et Tenèze ont recueilli 100 versions de ce conte.

79 versions contiennent l'épisode des solliciteurs; et dans cette liste, les solliciteurs sont déguisés 53 fois : 45 fois en mendiant, 6 fois en vieillard, 5 fois en femme (cela forme un total de 56 apparences, parce que deux ou trois fois le mendiant est un vieillard ou une femme).

Or qui sont en réalité ces mendiants, vieillards ou femmes? presque toujours Dieu, ou Jésus-Christ, quelques fois la Vierge, souvent des saints.

Dans 62 cas ces visiteurs divins sollicitent la générosité du héros : 24 fois ils lui demandent l'hospitalité, 22 fois l'aumône, 2 fois du pain, 1 fois un manteau, 1 fois du linge, 1 fois un lit de paille, 1 fois un repas, 2 fois des fruits, 6 fois le ferrage d'un âne et 3 fois le passage d'une rivière.

En récompense le héros gagne le paradis, ou un sac ou une bourse magiques, ou souvent le pouvoir d'immobiliser et de rosser son adversaire, le Diable.

Ce conte est évidemment très proche de la *Charité de saint Martin*. Ce qui surprend d'abord, c'est qu'au nombre des saints qui accompagnent Notre-Seigneur dans cette démarche auprès du joyeux drille ne figure jamais saint Martin. Mais en fait c'est le contraire qui serait anormal. Car si saint Martin il doit y avoir, c'est dans le rôle du joyeux drille qu'il faudrait le chercher. Or le joyeux drille est 30 fois un forgeron (on n'oubliera pas que dans certaines légendes saint Martin remplace saint Eloi), 16 fois un soldat, 1 fois un meunier (on ne peut être plus martinien).

Dans le conte 555, dont 8 versions seulement, sur 31, contiennent la séquence de la générosité, on revient aux formes animales des êtres secourus. C'est 1 fois la reine des souris, 1 fois un roitelet, 5 fois un poisson et 1 fois une sirène. Ces êtres qui se trouvent en difficulté, reçoivent du héros un secours salutaire. Cette générosité vaudra au héros la prospérité, des dignités, des biens matériels, ou un «palais».

Le conte 571 présente le cas d'un jeune héros peu déluré chargé de tâches à peu près irréalisables.

Alors que ses frères ont échoué dans de semblables tentatives, à cause de leur égoïsme, lui, qui se montre poli et serviable avec de pauvres gens rencontrés, va réussir les exploits, car les pauvres gens étaient des êtres féériques déguisés. Ce succès lui vaudra d'ailleurs d'épouser la fille du roi.

Ce conte a 13 versions.

Dans 11 cas la bienveillance du héros est sollicitée : 9 fois le personnage solliciteur est une vieille femme qui se révélera fée, 1 fois c'est une Dame, 1 fois la Sainte Vierge elle-même. Le plus souvent (10 fois) la femme ne demande qu'un geste de politesse, mais deux fois elle demande de la nourriture et une fois de l'aide. La récompense du jeune homme prévenant sera ou bien un objet magique (baguette, anneau, ceinture, coffret, chaîne, couronne, clochette) ou un animal (pigeon, perroquet ou agneau, ou 3 fois une oie d'or). D'ailleurs, 3 versions sur 13 s'intitulent «L'oie d'or» ou «Le piron rouge» (*piron* = oie). L'intérêt

évident de ce conte, c'est que le héros a joué la chance de posséder une oie d'or (une ane) au prix de sa générosité. Nous voilà tout près du thème sans doute primitif de la Charité de saint Martin. Dans le conte 571, le héros est 8 fois un jeune homme et 3 fois un berger ou vacher (souvenons-nous que saint Martin fut souvent bouvier).

Examinons encore le conte 592, du moins sa première partie appelée «Les trois dons».

Son schéma minimum est le suivant : un jeune gars maltraité par son maître ou sa marâtre est sollicité par un (ou une, ou plusieurs) mendiant et lui (ou leur) accorde volontiers la charité bien qu'il soit fort démuni lui-même. Son (ou ses) solliciteur se révèle alors sous les traits d'un personnage surnaturel et lui donne les moyens de se venger de ses persécuteurs en les ridiculisant.

39 versions de ce conte ont été relevées. Toutes contiennent l'épisode qui nous intéresse.

11 fois le héros est un jeune gars, 22 fois il est pâtre, 3 fois c'est un vaurien. L'être qui vient solliciter le petit gars est 7 fois une vieille et 28 fois un pauvre. Ce personnage se révèle être 7 fois une fée, 1 fois la Sainte Vierge, 20 fois Notre Seigneur, 12 fois un saint et 1 fois le Drac! (le nombre des métamorphoses est plus grand que celui des versions racontées, simplement parce que dans certaines versions plusieurs mendiants se présentent ensemble ou successivement).

Si la version où le mendiant se manifeste pour finir en Drac n'était pas de Pourrat, dont nous avons dit déjà que celui-ci «arrangeait» parfois un peu les choses, on pourrait voir en elle un cas-test prouvant que le mendiant n'est autre qu'un monstre aquatique, reconnu ailleurs comme une version de Gargantua. Même en nous méfiant un peu des arrangements de Pourrat, force nous est de constater que ce monstre aquatique répond au «Roi des poissons» du conte 302 et au Diable de plusieurs autres contes.

La charité sollicitée est 14 fois une part du repas, pourtant exigu, du petit gars, 3 fois une part de son maigre pécule, 16 fois on lui demande de se faire passeur, 2 fois il offre le coucher sur son lit, qui au moins 1 fois n'est que de la *paille* qu'il partage avec un mendiant qui n'est autre que Notre-Seigneur. Cette version se dit dans le Morbihan. Il est intéressant de savoir, grâce au recueil des *Contes du Dauphiné* établi par Charles Joisten (t. I, p. 162), qu'un certain Victor Hugo (ce n'était pas le poète, *sic*) vit venir à lui le Bon Dieu et les 12 apôtres qui lui demandaient l'hospitalité; le brave fermier donna son lit au Bon Dieu et partagea sa paille avec les 12 apôtres.

La récompense gagnée est le paradis ou un objet magique ou un don qui réduisent les persécuteurs du petit gars à des situations ridicules.

Le conte 675 a lui aussi un rapport avec le geste de générosité profitable à son auteur.

Voici le résumé de la version modèle, contée en Haute Bretagne : Jean Bête voit et capture au bord d'un ruisseau une anguillette. Celle-ci implore d'être rejetée à l'eau et promet en revanche à Jean Bête d'accomplir tous ses vœux. Ainsi Jean Bête devient-il l'époux de la fille du roi et se trouve-t-il logé dans un merveilleux palais.

Il y a 19 versions de ce conte :

18 fois le héros est un pauvre niais infortuné, en outre il est 8 fois facteur de fagots et 8 fois berger. Les êtres qu'il rencontre et qui vont mettre sa complaisance à l'épreuve sont 11 fois Notre-Seigneur, 8 fois un saint, 3 fois la Sainte Vierge, 3 fois une fée, 2 fois un être aquatique, poisson ou anguille, et 1 fois un serpent fée appelé : «Cane-Anée». La complaisance du jeune héros lui vaudra l'acquisition d'un objet magique : le plus souvent une baguette (8 fois sur 19) grâce à laquelle il surmontera d'autres épreuves et épousera pour finir la fille du roi (17 fois sur 19).

J'ai examiné avec un peu de minutie tous ces contes et leurs versions pour montrer combien de fois se présentaient les deux thèmes : du *pal*, instrument de conquête de la fée, et de la «charité», épreuve profitable au jeune héros généreux.

On aura remarqué en outre qu'il arrive plusieurs fois que les 2 thèmes se conjuguent, nous mettant dans le complexe même représenté par la *Charité de saint Martin*.

Ainsi dans le conte 563, qui appartient à la série évoquant l'aspect technique du geste de saint Martin, à savoir l'utilisation du *pal*, nous voyons le héros secourir ou nourrir au moins 3 fois le Diable ou un mendiant, pour obtenir le *pal*.

En contre partie, dans la série des contes qui correspondent à l'aspect éthique du geste de saint Martin, l'objet partagé et offert au solliciteur est dans le conte 330, 1 fois du linge (*peille*), 1 fois la paille du lit, 1 fois un manteau (*poêle*); dans le conte 592 c'est 1 fois de la *paille*.

Quant à la récompense du garçon généreux c'est 30 fois un poil dans le conte 302 et aussi 1 fois une serviette (*paile*) et 1 fois un manteau (*poêle*). Dans le conte 330 c'est 1 fois un bâton (*pal*) et dans le conte 555, 1 fois un palais.

Ainsi les contes populaires français fournissent-ils à satiété des équivalents de la charité légendaire de saint Martin. Sans doute rétorquera-t-on que la version de la *Charité de saint Martin* est tellement antérieure aux versions des contes français qu'il n'y a aucun doute que ce sont les conteurs qui se sont inspirés de *La légende dorée*. Cette objection est en soi valable. Mais on remarquera cependant que beaucoup de traditions rapportées par les contes populaires manifestent des archaïsmes qui sont comme les fossiles d'une mythologie barbare païenne. Si cette remarque émousse un peu la force de l'objection soulevée, elle n'écarte pas la possibilité que ces archaïsmes et ces références barbares soient faits de contamination et qu'ils devraient justement leur survie à leur greffe sur la version plus récente, plus vivace et chrétienne de la *Charité de saint Martin*.

Même en acceptant cette dernière conception, il faudrait encore s'étonner que des fossiles païens et barbares se soient si bien entés sur une version chrétienne, et conviendrait-il d'admettre qu'il y avait au moins possibilité d'adaptation, c'est-à-dire une certaine conformité, une parenté, une convenance, ou

encore qu'il n'y avait pas d'incompatibilité entre les lambeaux de la tradition païenne ancestrale et la toute récente version chrétienne. Ce qui revient à dire que quelque chose comme le schéma de la *Charité de saint Martin* existait dans le florilège des légendes archaïques et pré-chrétiennes.

La «charité» des héros irlandais gallois et bretons.

Cette hypothèse va se trouver vérifiée par l'examen de légendes dont nous savons qu'elles ne sont pas d'inspiration chrétienne : je veux parler du légendaire celtique et plus particulièrement ici de la «Matière de Bretagne» exploitée par Chrétien de Troyes et quelques autres en France, dont les récits légendaires gallois et l'épopée irlandaise nous fournissent de nombreux modèles.

Nous allons, à travers toute cette littérature, retrouver des équivalents certains de la *Charité de saint Martin*. Commençons par le légendaire irlandais, le plus éloigné de nous dans l'espace, peut être aussi le plus conditionné par une psychologie particulière : celle du guerrier, du champion, du lutteur, pour qui la Force est la sublime valeur. Ainsi allons nous voir la «charité» se transposer dans un registre où tout se calcule en éléments de valeur guerrière.

L'épisode qui répond le mieux dans ce genre de culture à la *Charité de saint Martin* paraît être celui du défi lancé par le géant aquatique Curoï, relevé par le héros Cuchulainn. En voici de nouveau l'essentiel, mais cette fois d'après l'ouvrage de M. L. Sjoestedt, *Dieux et Héros des Celtes*.

Dans le Festin du Bricriu, un rustre, Curoï, deux fois plus grand que le plus grand des Ulates, vêtu de la tunique courte et grossière, divinité du Kerry, vient chercher parmi les héros de la Branche Rouge, ce qu'il n'a trouvé nulle part ailleurs : quelqu'un qui lui accorde le fïr fer, le droit des hommes, ce *fair-play* qui est le code de l'honneur guerrier et que l'on ne saurait enfreindre sans perdre la face. L'inconnu demande que l'un des héros lui tranche la tête, à charge de se laisser trancher le lendemain à son tour par lui Curoï. C'est le principe du *potlach*, prestation totale à charge de revanche.

Cuchulainn seul affrontera le *potlach*. Il coupe la tête du rustre et même le hache menu. Mais celui-ci se relève et revient le lendemain. Fidèle au *fïr fer*, Cuchulainn pose sa tête sur le billot. Curoï lève sa hache, mais la fait retomber de façon à frapper le cou avec le revers. Puis il décerne à Cuchulainn le titre de Ir héros de l'Ulster; il aura désormais droit au «morceau des héros». Sans doute faut-il ajouter que d'après un autre récit, Cuchulainn aura «l'amitié de la cuisse» de Blathnai, l'épouse de Curoï.

On voit les analogies que ce récit entretient avec la *Charité de saint Martin*, telle que nous l'avons éclairée dans les pages précédentes. Ajoutons que dans certaines versions de l'épisode, le géant Curoï se dédouble, et que le personnage qui offre sa tête à couper est un géant qui sort d'un lac et y retourne, sa tête et sa hache sous le bras, après qu'il s'est laissé décapiter.

Cuchulainn est saint Martin; il est provoqué par un rustre qui lui demande une charité exceptionnelle : une tête coupée pour une tête coupée; et, parce

que le héros irlandais a accepté cette générosité ultime, il devient unique champion de l'Ulster et conquiert même la Dame du Lac.

Tout bien pesé, il était peut-être tout aussi compromettant et fatal pour le soldat Martin de couper sa capote militaire ou de risquer son salut éternel, que pour Cuchulainn, risquer ou sa tête ou l'honneur jusqu'ici incontesté d'être le champion de l'Ulster.

Plus près de nous, dans la double série des Mabinogion gallois ou des romans de Chrétien de Troyes qui sont indiscutablement de la même inspiration, même s'ils diffèrent en plusieurs points, nous trouvons des épisodes qui correspondent eux aussi à la *Charité de saint Martin.*

Dans *Erec et Enide,* Erec parvient à un bourg magnifique et fortifié tenu par un chevalier insolent. Ce chevalier est depuis plusieurs années le vainqueur d'un tournoi et personne n'ose lui tenir tête. Erec, au lieu d'entrer dans le bourg orgueilleux, descend chez un *preudome* persécuté et spolié dont le manoir est en ruines et dont la fille, fort belle, est triste et vêtue de loques. Heureux qu'Erec ait choisi son hospitalité, le *preudome* ruiné donne à Erec des armes et un cheval avec lesquels le jeune héros va provoquer le champion orgueilleux au tournoi rituel. Or Erec est vainqueur; par gratitude la fille du *preudome* l'aime et devient son épouse.

En bref, la charité morale qu'Erec fait au *preudome* ruiné, en préférant son hospitalité et en prenant son parti contre le Chevalier insolent, lui vaut le succès et l'amour. Et pourtant au premier abord il n'avait pas grand chose à attendre de ce vieil homme ruiné et de cette fille en loques.

Dans le même roman, après bien des aventures, se déroule l'épisode du «Clos du Nuage» dans le récit gallois, ou de «La joie de la Cour» chez Chrétien de Troyes. Erec pénètre dans un pays de rêve où il trouve, dans un pavillon de *paile,* une belle pucelle. Il y rencontre aussi un chevalier formidable, lié par un enchantement, et qu'il faut vaincre si l'on veut dissiper l'enchantement. Bien qu'il ne sache guère dans quelle aventure il se lance, Erec relève ce défi du hasard. Il vainc le chevalier redoutable. Or le chevalier redoutable, heureux d'être enfin vaincu, remercie Erec, le sortilège est levé et la clairière enchantée se dissipe.

On peut dire ici encore qu'Erec, à tout hasard, par esprit de chevalerie, a relevé un défi incompréhensible; il y gagne la gloire et la satisfaction d'avoir brisé un enchantement.

Yvain, le chevalier au lion, doit son surnom à un événement du même genre.

Alors qu'il erre aux extrémités du monde, dans le pays des montagnes désertes, il rencontre un lion aux prises avec un énorme serpent et près de périr sous les assauts du dragon. Yvain vole au secours du lion et d'un coup d'épée coupe la tête du serpent (ainsi d'ailleurs que le bout de la queue du lion). Le lion reconnaissant va s'attacher à Yvain et l'accompagner partout. Il va même aider Yvain au cours de deux combats décisifs de la fin de son errance, à vaincre ses adversaires : une première fois un géant qui menaçait de massacrer une jeune fille, une seconde fois les gens malveillants qui voulaient mettre à mort Lunel, la très aimable seconde de la Dame de la Fontaine, épouse un moment oubliée du chevalier Yvain.

Ce lion peut évidemment surprendre dans un conte de la «Matière de Bretagne» et se ressent de réminiscences classiques, par exemple du lion d'Androclès. Mais si l'on examine (*B.S.M.F.*, 68, p. 106) un certain chapiteau de la nef de l'église Saint-Pierre, à Caen, qui représente le passage du «gué aventureux» sur le pont de l'épée par Lancelot, on découvre ce qu'est en vérité ce lion. En effet, à l'autre extrémité du précipice que s'efforce de passer Lancelot, au pied de la tour dans laquelle est enfermée Guenièvre, se dresse un lion. N'en doutons pas, il s'agit du même lion. Le lion qui se tient au pied de la tour de Bademagu s'évanouira d'ailleurs comme par enchantement dès que Lancelot aura parcouru tout le pont de l'épée. Ce lion est une version rajeunie du monstre terrifiant puis favorable qui paraît interdire l'accès de la Terre des Femmes, mais qui est bien disposé dès qu'on a dissipé l'horreur de ses apparences.

Ainsi, Yvain s'est gagné le concours du lion parce qu'il lui a fait la charité de le secourir. Sans doute est-ce le même lion que nous trouvons dans les exploits de Gauvain, inclus dans le légendaire de Perceval.

Le chevalier parvient au delà de la Borne de Galvoie, à un château tenu par une reine de haut parage, sa fille et une nièce, qui ont tout perdu. L'accès du château est interdit par un lion terrible. Gauvain affronte le monstre et parvient, d'un coup d'épée, à couper la tête et les pattes de devant du fauve. Ces pattes, dont les griffes étaient déjà enfoncées dans son écu, y resteront accrochées. Après cette victoire, Gauvain va être fêté et choyé par les Dames du château. Ici, Chrétien de Troyes a coupé court, si j'ose dire, à la bienveillance du lion.

Je n'ai cité le lion de Lancelot et celui de Gauvain que pour montrer quel personnage mythique Yvain avait rencontré aux extrémités de la Terre et ce que signifiait la façon dont il avait conquis sa faveur et son aide.

On pourrait relever d'autres exemples de charité gratuite profitable à son auteur dans la «Matière de Bretagne». Mais revenons en aux histoires merveilleuses qui se contèrent à propos du personnage de Merlin l'enchanteur.

Dans *L'histoire de Merlin*, roman en prose du XIII^{e} siècle, édité par G. Paris et J. Ulrich (Firmin Didot, Paris 1886, t. I, pp. 106 sq.), nous lisons l'épisode de la conquête de la belle Ygerne.

Uther essayait de conquérir la belle Ygerne, femme du duc de Teintaguel. Il alla jusqu'à assiéger le duc dans son château, mais en vain. Alors Ulfin recommanda à Uther de faire appel à Merlin. Bientôt Ulfin rencontre dans le camp un vieil homme qui lui dit : «Si vous voulez me croire et me donner une bonne récompense, je sais tel homme qui vous ferait bien parler avec Ygerne et donner bon conseil au roi à propos de son amour». Ulfin alla annoncer cette nouvelle à Uther qui se rendit alors avec Ulfin au lieu convenu de la rencontre. «Alors, quand ils furent sortis du camp, ils rencontrèrent un «contrait» (perclus paralytique) et le roi passa devant lui, et le paralytique lui cria : «Roi, pour peu que dieu comble ton cœur de la chose au monde que tu aimes le plus, donne moi quelque chose dont je te sache gré», et moitié riant, moitié sérieux, le roi lui donna Ulfin. Merlin se voyant découvert _ car c'était lui _ se donna son véritable air et promit à Uther d'accomplir ses désirs s'il lui jurait de lui accorder le don qu'il lui demanderait. Uther jura et Merlin déguisa Uther en duc de Teintaguel, ce qui lui permit de passer une nuit avec Ygerne et de lui faire concevoir Arthur. Le don que Merlin exigea pour ce service ce fut l'enfant ainsi conçu.

Nous retrouvons ici, avec beaucoup d'analogies, le thème de la charité faite ou promise à un personnage disgracié, qui se révèle bientôt être tout puissant et surnaturel. Au prix de la promesse faite au vieillard perclus, Uther a gagné l'amour de la belle Ygerne, car le vieillard n'était autre que l'Enchanteur Merlin.

Citons un dernier exemple païen, et très certainement celtique, de ce schéma mythique. Il se trouve dans l'histoire d'Aucassin et Nicolette sur lequel M. Gachelin a déjà attiré l'attention (*B.S.M.F.*, n° 75, pp. 103 sq.).

Aucassin, l'amoureux malheureux, erre à la recherche de Nicolette qu'il aime, qui s'est enfuie de la tour où le père d'Aucassin l'avait séquestrée, et a disparu dans la forêt. Or, Aucassin rencontre un «vilain» grand, étrange, laid, hideux. Ce vilain le connaît et le rudoie un peu en paroles. Quant à lui, il se plaint d'avoir perdu l'un de ses quatre bœufs. Aucassin, compatissant et généreux, lui en donne le prix. Alors le vilain lui souhaite d'un air entendu, de trouver ce qu'il cherche; et en effet, quelque temps plus tard Aucassin trouve la logette construite par Nicolette et bientôt après Nicolette elle-même.

Il est bien certain qu'un enchaînement préalable est le canevas de ces événements. Aucassin devait rencontrer ce vilain bouvier, celui-ci devait lui suggérer de lui faire l'aumône; il appartenait à Aucassin, au moment où toute sa douleur était accaparée par le souci de Nicolette, de trouver encore assez d'humanité pour secourir un inconnu fâcheux. Or, c'était là la condition secrète du bonheur de son entreprise et d'un heureux retour de fortune : pour «vingt sous» Aucassin faillit perdre sa Nicolette. Car soyons bien assurés que s'il n'avait pas eu ce mouvement de générosité pour le vilain, la forêt se serait fermée pour lui.

Ainsi, nous voici assurés que le thème de la *Charité de saint Martin*, en particulier de son expression proverbiale «Martin faillit perdre son âne pour un poêle», est une tradition mythique ancienne, extérieure au christianisme et vraisemblablement antérieure à lui. Tout au plus pouvons-nous préciser que le christianisme a accentué l'aspect aumône et charité d'un schéma qui se présentait d'avantage dans les versions irlandaises, galloises ou bretonnes, avec les apparences d'un marché, voire d'un pari nuancé de défi.

L. Soestedt parlait de *potlatch*. Le solliciteur surnaturel présente son pacte un peu comme une provocation, un jeu, un défi au courage ou à la générosité, à l'esprit de risque du héros. Cuchulainn ne sait pas que le titre de héros de l'Ulster et l'amour de Blathnai sont en jeu dans le défi proposé; il ne perçoit qu'une provocation à son intrépidité, à sa vaillance. Ce défi aux qualités de cœur est en réalité le trait commun aux légendes irlandaises, galloises, bretonnes, à la *Charité de saint Martin* et aux charités de tous les personnages des contes que nous avons cités. Nous ne pouvons nous empêcher, ce disant, de songer à deux grandes figures de la littérature française : Roland, qui refuse de sonner du cor dans les défilés de Roncevaux, et le

bouillant Rodrigue : «Rodrigue as-tu du cœur? — Tout autre que mon père l'éprouverait sur l'heure!»

Qu'est-ce qu'un *pal*?

Si nous voilà bien assurés de la filiation héroïque et mythique à laquelle appartient saint Martin, nous ne sommes guère plus informés de la nature du *pal* par le moyen duquel se joue le défi héroïque.

Tentons cependant de découvrir ce que peut être ce *pal*. Puisque nous étions, avec les légendes irlandaises, dans les versions vraisemblablement les plus archaïques de la promotion héroïque et de la conquête de la fée, essayons de trouver ce sans quoi le postulant manquerait son héroïsation et ses amours surnaturelles.

Retrouvons le personnage de Cuchulainn et son partenaire Curoï. Un récit montre les alternatives et la rivalité entre Curoï et le héros des Ulates, c'est «la mort de Curoï Mac Dairé» dont Jean Markale donne une analyse succincte dans son livre *L'épopée celtique irlandaise*. Ce récit contient trois épisodes.

Dans un premier, le héros Cuchulainn raconte une expédition fabuleuse qu'il a faite contre une forteresse redoutable de la «Terre des Ombres» : le fort était ceint de sept murs surmontés d'une palissade où étaient fichées des têtes mortes. Le héros a dû affronter des monstres chthoniens, serpents, dragons, crapauds. Vainqueur, il s'est emparé du trésor, en particulier d'un chaudron dont lui a fait don la fille du roi de la forteresse. Cette jeune fille d'ailleurs, Cuchulainn l'emmène avec lui : elle fait partie du butin de victoire.

Dans le second épisode, qui se joint assez difficilement, au point de vue logique, avec le premier, on voit Curoï contester à Cuchulainn sa part de butin et, usant de sa force gigantesque, bousculer le héros irlandais, le rouler par terre dans la bouse de vache, le tondre avec son épée et en définitive s'emparer du trésor; c'est-à-dire le chaudron et la fille, et s'en aller tranquillement.

Dans un troisième épisode, après avoir longuement remaché son humiliation, Cuchulainn repart en campagne, découvre la forteresse de Curoï, se met en rapport avec la fille, dont le nom est Blahnai et dont Curoï a fait son épouse. Avec l'épouse du géant, Cuchulainn organise un guet-apens dans lequel Curoï va tomber; il va être vaincu. Le géant finit par se précipiter dans la mer et les Ulates reprennent le butin convoité.

Ce qui paraît important, dans ce récit, c'est la forteresse où deux fois le trésor, chaudron et Blathnai, se trouve enfermé. Cette notion de forteresse est même si importante qu'au cours du troisième épisode, Curoï est leurré par l'espoir d'une meilleure forteresse que la sienne.

On lui fait croire, au moment où il est investi par la troupe de Cuchulainn, qu'on va lui édifier un château plus redoutable encore que le sien; et tout occupé par l'idée de ce château, il se laisse ravir ses armes et néglige de défendre la place forte dans laquelle il se trouve.

Il semble donc que ce château soit à la fois le moyen par lequel on conserve ou on perde le trésor d'abondance et d'amour. Or, Curoï est un des Tuatha Dé Danann, cette race surnaturelle qui habite les sids, entendez les collines sacrées, les tertres, les tumuli irlandais, et sa forteresse est certainement un sid.

Un autre récit, apparemment plus récent, indique cependant un schéma de la conquête de la fée très voisin. Il s'agit d'un épisode des enfances de Finn.

En voici un résumé. Au sid de Bri Ele, tous les ans à l'époque de Samain (les trois premiers jours de novembre) les hommes d'Irlande venaient faire leur cour à la fée du sid, mais chaque année un des soupirants était tué. Finn après avoir pris conseil de gens compétents veut briser le sortilège. Durant une nuit de Samain, il jette sa lance dans le sid de Bri Ele et a la chance de tuer l'homme du sid jaloux des prétendants d'Ele, et qui en tuait un chaque année. Après ce succès, Finn va même s'emparer d'une femme du sid.

Une autre fois encore, près du tertre de la Colline de Slanga, il va s'emparer d'une des fées du sid. De la même façon, dans le récit intitulé «La courtise d'Etain» dont Christian Guyonvarc'h donne les différentes versions dans Celticum (XV, pp. 283 sq.), le roi Eochaid a épousé une fée, Etain, fille du sid de Bri Leith : «Il se rendit à l'assemblée de Bri Leith et il vit la jeune fille au bord de la fontaine. Elle avait un peigne et un diadème d'argent rehaussé d'or et elle lavait sa chevelure dans un bassin d'argent... C'était la jeune fille la plus belle et la plus convenable qu'eussent jamais vue des yeux humains, et il leur semblait que c'était une compagne des sids»... ils ne se trompaient pas, car la jeune fille va leur dire elle-même : «Il y a 20 ans que je suis ici, depuis que je suis née dans le sid...» Mais un personnage divin aime aussi Etain et il viendra l'enlever au roi Eochaid. Quand Eochaid aura appris par son druide qu'Etain était enfermée dans le sid de Bri Leith, il va réunir ses troupes, assaillir le sid et y pénétrer de vive force pour reconquérir son épouse fée.

Dans le commentaire qu'elle fait de cette aventure de «La courtise d'Etain», Françoise Leroux écrit (p. 354) : «L'occupation du sid, pour être effective, doit être une «prise», c'est une illustration de la formule si fréquente : «Il s'empara de la royauté d'Irlande.»

Il faut ajouter, semble-t-il accessoirement pour le moment, qu'à ce petit jeu de la pénétration dans le sid par effraction, le conquérant audacieux risque et même perd bientôt sa tête.

En effet, d'après la version 3 de «La courtise d'Etain», Eochaid ne va pas jouir en paix de son épouse reconquise, car un petit fils de son rival, Midir, l'attaquera un jour dans sa forteresse de Fremainn, le tuera, coupera sa tête et l'emportera avec lui dans le sid de Nenta.

Retenons de toutes ces relations que le jeune héros, qui veut conquérir la fée grâce à laquelle on devient roi, doit la disputer au sid. Il est bon sans doute encore de préciser que ce sid, qui est souvent une colline sacrée ou une forteresse, est comme marqué par une pierre. La fameuse forteresse de Curoï dont nous avons parlé tout à l'heure était ceinte de murs et la forteresse feinte par laquelle on l'a leurré, devait être construite de *pierres levées*.

Dans l'histoire de «la maladie de Cuchulainn» (*Ogam*, 58/59, pp. 285 sq.) telle qu'elle est contée dans le *Lebor na huidre* (fin du XI[e]), le héros après avoir blessé deux cygnes qui voguaient sur le lac de la

plaine de Murthenne, s'appuye contre un rocher et tombe dans un sommeil de rêve. Il voit venir à lui deux femmes, deux fées du sid, Fand et Liban, qui le prient d'amour. Il résistera un an à cet appel. Mais au bout d'un an il retournera à la *pierre*, retrouvera l'une des fées, Liban, messagère de Fand, et la suivra dans le sid, où après un dur combat, il jouira de l'amour de Fand.

La pierre est bien le vestibule du sid. L'histoire de Diarmaid et Grainné nous amène à la même conclusion.

Le vieux Finn a voulu épouser la belle Grainné contre son gré. Bientôt la jeune fille jette son dévolu sur le jeune Diarmaid et le met au défi de l'aimer. Ce défi est irrésistible et le couple s'enfuit poursuivi par le vieux Finn mordu de jalousie. Le couple fugitif se réfugie dans des grottes et c'est finalement dans une grotte qu'ils seront surpris et que Diarmaid sera tué.

Or, si vous allez en Irlande, vous verrez que ces grottes sont des dolmens. Dans le Kerry, dans la région de Killarney, au nord de la route de Macroom à Killarney, entre autre Giant's Table, «Stone» Circle» se trouve un «Dermot and Grania's bed»; ou encore dans le secteur de Tipperary sur la route de Durlas à An Port Nua. J'ai photographié celui de Rear Cross. Cromwell Hille, à l'est de Tipperary (Tiobraid Aranu) a aussi un «Dermot and Grania's Bed». Tous ces lits de Diarmaid et Grainné sont censés marquer les stations de la longue fuite du couple éperdu. Ainsi ces dolmens furent les refuges des amants, et l'un d'eux fut le piège où ils furent pris et leur tombeau.

Si nous revenons maintenant aux romans gallois et à ceux de Chrétien de Troyes, nous trouvons à un tertre et à une pierre la même importance de vestibule du pays de féerie.

Dans l'histoire de Pwyll, prince de Dyvet, nous voyons le prince aller s'asseoir sur le tertre d'Arberth : c'est un tertre magique.

En effet Pwyll aperçoit bientôt une superbe cavalière pour laquelle il éprouve un vif intérêt. Trois fois il essaie de la rejoindre, trois fois elle lui échappe. Quand il lui criera «Jeune fille, pour l'amour de l'homme que tu aimes le plus, attends-moi!» elle s'arrêtera avec ces mots : «Bien volontiers; que n'as-tu formulé ta demande plus tôt : l'homme que j'aime le plus au monde c'est toi, protège-moi contre celui à qui on veut me donner contre mon gré.» Bien évidemment le tertre d'Arberth est un sid dont la cavalière vient de sortir.

L'histoire d'Owein et Luned, qui sera celle du «Chevalier au lion» de Chrétien de Troyes, offre des schémas analogues.

Lorsque Kynon – le Calogrenant de Chrétien – va partir à l'aventure, il rencontrera dans une clairière, au haut d'un tertre, un grand homme noir, laid, gardien de la forêt et qui convenablement interrogé, indiquera au héros le chemin de la Fontaine périlleuse. D'ailleurs pour accéder à la Fontaine, il faut passer par dessus une colline rocheuse; quant à la Fontaine, elle présente entre autres merveilles une dalle extraordinaire qui, arrosée, va déclencher toutes les furies orageuses de l'au-delà.

Un épisode de Peredur ab Evrawc, qui donnera le Perceval de Chrétien de

Troyes, nous explique de façon plus précise ce qu'il faut voir exactement dans cet Homme noir du Tertre.

A la fin du long tissu des aventures de Peredur, le héros est tout près de se concilier les faveurs de l'Impératrice du château des Merveilles, mais il lui faut encore affronter un Homme noir. Bien que l'exploit s'accomplisse en deux épisodes mal cohérents, il est important de savoir que Peredur rencontre l'Homme noir vers un buisson, sur la montagne où se trouve une *pierre plate*. L'Homme noir, qu'on appellera un peu plus tard «l'homme à la pierre plate», sort de dessous la pierre et les deux adversaires s'affrontent. L'Homme noir qui est agile et rusé, va s'emparer du cheval de Peredur et prendre la fuite. En le suivant, Peredur arrive au Château des Merveilles où il est magnifiquement accueilli : c'en est fini de ses épreuves.

Ainsi, dans toutes les légendes que nous avons rappelées, nous avons rencontré le même ensemble micro-géographique qui marque le passage entre le monde des hommes et le pays de féerie : une colline sommée d'une pierre, ou une colline seule, ou une pierre seule. Passer ce complexe micro-géographique, c'est passer d'un univers dans l'autre.

Faisons encore un rappel de l'aventure d'Yvain qui soulignera une fois de plus l'importance de la pierre comme condition de l'accès au pays des fées. Il s'agit d'un second épisode de la Fontaine de Barenton.

Après de nombreuses aventures, Owein-Yvain qui a trop négligé sa Dame de la Fontaine, revient par hasard près de la source fée. Il y entend pousser des gémissements et se rend compte que ces plaintes proviennent d'une prison de pierre proche de la Fontaine. C'est Luned, sa complice, qu'on y a enfermée pour la punir d'avoir incité sa Dame à épouser un chevalier si volage qu'Owein. Chez Chrétien de Troyes, la prison de pierre est devenue une chapelle. Ainsi la dalle auprès de la Fontaine de Barenton, dans l'imagination mythologique, devient une pierre-cave et qui recèle une Dame, ou une chapelle où se trouve aussi enfermée la jeune fille, mais une chapelle, comme tout le monde sait, c'est la porte vers le divin, l'au-delà, le surnaturel.

N'abandonnons pas ces images de la montagne à gravir, de l'épreuve qui s'impose à l'amant héroïque, des pierres refuges ou tombeaux des couples persécutés par un roi méchant, sans évoquer ici, et comme par un trait d'union révélateur, l'histoire du tombeau des amants de Pitres en Pitrois. C'est une légende vénérable. Elle se conte encore aujourd'hui, elle se contait déjà comme histoire très ancienne du temps de Marie de France qui en a fait un lai au XII^{e} siècle, «Les deux amants».

En bref, pour accorder sa fille au jeune homme qui l'aime, le roi des Pîtres, au confluent de l'Andelle et de la Seine, lui impose une épreuve : le jeune homme devra porter la jeune fille sur son dos jusqu'au sommet de la colline de Pîtres, une pente ardue de 130 m de haut. Le jeune homme accepte l'épreuve. Mais il aura présumé de ses forces, sinon de son courage. Parvenu au sommet de la colline avec son cher fardeau, le jeune homme meurt, la jeune princesse en meurt de désespoir et le roi, enfin ému, les fait enterrer ensemble au sommet de la colline, sous une belle dalle de marbre; plus tard une chapelle marquera ce lieu.

Il n'est pas difficile de comprendre que cette histoire reprend à sa façon celle

de Diarmaid et de Grainné et annonce les fuites éperdues du jeune héros de nos contes, ramenant du pays du Diable la belle Eulalie et risquant vingt fois de périr avant de franchir la limite magique. Une fois en fuyant de la sorte, les amants du conte-type 313 jetèrent derrière eux un bouchon de paille qui devint une montagne de *paille.*

C'est bien le moment de révéler que le site de Pîtres se signale encore à notre attention par une pierre. C'est un grès rouge, de 1 m 50 de longueur sur 60 cm de largeur; les pèlerins venaient y faire leurs dévotions et déposer leurs offrandes dans les cavités de la pierre. Ils se frottaient sur la pierre, le malade devait y être étendu poitrine contre pierre, on attachait des rubans de coton à la haie et aux arbres auprès de la pierre.

La pierre a été déplacée, elle est maintenant au centre de Pîtres où elle est l'objet de pèlerinages fréquents. On vient visiter cette pierre pour ce qui est communément appelé la patte d'oie (ou carreau). Pour obtenir la guérison de ses maux, on récite des prières en faisant le tour de la pierre. Or, cette pierre est une pierre de saint Martin dont les nombreuses cavités seraient les empreintes de pieds de saint Martin et des pattes de sa monture (l'ane-oie de saint Martin?).

Nous voilà brutalement et dans un raccourci saisissant ramenés à notre propos de saint Martin. Mais nous ne pouvons dire cependant que la pierre Saint-Martin soit, au haut de la côte des amants, leur tombeau. Car le lieu dit qui précise son emplacement primitif (avant de nombreux déplacements récents) se trouve à 1500 m à l'ouest de la côte célèbre, au bord de la Seine. Quant au site du tombeau légendaire, il a été bouleversé par l'édification d'une demeure appelée le «château des deux amants».

Même si la disposition actuelle des témoins de la légende ne répond pas à la cohérence souhaitée par notre esprit logique, même si cette disposition n'a peut-être jamais été bien organisée, il n'en reste pas moins que tous les éléments se trouvent groupés dans un secteur où il est difficile de croire leur rencontre un banal effet du hasard.

Un dernier rappel légendaire évoquera encore le lien qui existe entre la pierre, la Dame-fée et le jeune conquérant en quête de l'au delà. Je veux parler d'un autre lai de Marie de France, Lanval, et de sa conclusion. La Dame mystérieuse, qui a gratifié Lanval de ses faveurs, est incontestablement une fée, une reine de l'Au-delà. Or Lanval a été odieusement calomnié par la reine terrestre et le roi Arthur veut faire mettre Lanval à mort. Mais la fée survient, justifie Lanval et avec hauteur quitte la cour royale.

La pucele s'en départ (sur son cheval)

Fors de la sale avoient mis	Hors de la salle on avait mis
Un grand perron de marbre bis	Une grande pierre de marbre bis
Ou li pesant homme montaient	Où montaient les hommes pesants
Qui de la cort le roi venoient	Qui quittaient la cour du roi
Lanval estoit montez dessus	Lanval était monté dessus
Quant la pucele ist fors a l'us	Quand la Dame sortit à la porte
Sor le palefroy detriers li	Sur le palefroi derrière elle
De plain eslais Lanval sailli	En plein galop Lanval sauta
O li s'en vait en Avallon.	Avec elle il partit en Avallon.

Peut-on dire plus joliment que l'oie de saint Martin, grâce à une pierre, servit de monture au chevalier pour passer dans l'Au-delà? Nous avons assez montré que la pierre (voire le tertre) est le marchepied ou le vestibule rituel pour pénétrer en pays de féerie.

Des pierres qui s'appellent *palets*

Il convient maintenant de revenir au mot *pal* ou *palet* et de vérifier si les pierres de féerie portent ce nom. Il n'est que de tenter un recueil des noms de mégalithes aménagés de main d'homme, ou simplement naturels, pourvus ou dépourvus de contexte légendaire, pour constater qu'en dehors des appellations de «pierre levée», «fichée», «fitte» ou «plantée» la référence aux *palets, palais* ou termes voisins est, et de fort loin, la plus répandue en France. En fin de chapitre on trouvera en note 2 un recensement provisoire des pierres fabuleuses qui évoquent la syllabe *pal-poil.*

Il est bien clair que tous ces *palets* ou *palais*, toutes ces *poèles* ou *poélons* sont des demeures des fées, et en même temps, comme le sid irlandais abritait les belles dames-oiseaux et leurs ombrageux partenaires, comme du tertre ou de la dalle en pays de Galles peut sortir une belle cavalière ou un homme noir, chez nous le *palet* ou le *palais* peut porter le nom d'un être surnaturel inquiétant, diabolique et chthonien.

Avant d'en finir avec l'argument des appellations et micro-toponymes, citons deux cas particulièrement révélateurs, des cas où le *palais* est tellement surnaturel et féerique qu'on lui a ajouté l'épithète de saint.

Je veux parler d'abord de la commune de Sainte-Pallaye, dans l'Yonne. Evidemment les hagiographes se sont penchés sur cette sainte en se demandant quels pouvaient être ses titres à la vénération des chrétiens. A la vérité ils ne trouvèrent rien qui valût. A tout hasard on pensa à la vierge Palladia,

compagne de saint Porçaire au V^e siècle. Le *Dictionnaire historique des saints* de J. Coulson ne la mentionne même pas, non plus que Louis Réau dans son *Iconographie de l'art chrétien.* Cette paroisse est d'ailleurs la seule de France à être placée sous ce patronage énigmatique.

Or, aux environs de 1960, un décapage et une fouille systématique de la parcelle n° 40 des Champs Guyot à Sainte-Pallaye (*Société préhistorique française*, I, 1963) a permis la découverte d'un monument mégalithique inconnu dont il subsiste deux des dalles verticales qui ont servi plus tard de point de repère au cimetière des Champs d'Urnes découvert aussi à Sainte-Pallaye. Ainsi, il semble que sainte Pallaye désigne ici l'édifice sacré de ce dolmen, vestibule de l'Au-delà : le toponyme aurait conservé le souvenir du monument, comme la terre avait conservé les dalles.

Un autre exemple du même genre est encore plus intéressant pour nous, car il est lié à une légende probante. Il s'agit de Saint-Palais-sur-Mer en Saintonge. Disons tout de suite que saint Palais, pour avoir un peu plus de notoriété que sainte Pallaye, n'est guère connu non plus. Jacques de Voragine l'ignore, L. Réau et J. Coulson le donnent avec une grande parcimonie de détails. Pour J. Coulson, il s'agit d'un évêque missionnaire qui évangélisa l'Irlande et que l'on confond avec saint Patrick l'ancien. Louis Réau lui consacre deux lignes; évêque de Saintes honoré dans le sud-ouest de la France : Saintonge, Quercy, Guyenne. D'autres hésitent entre un évêque de Saintes au VI^e siècle ou un saint grec du IV^e siècle. Pour montrer quelle relation ce saint mystérieux entretient avec les pierres sacrées, retenons que, dans le Bourbonnais occidental (d'après H. Graulle, *Arts et traditions populaires*, XI, n° 2, p. 115), saint Palais (et saint Martial) évangélisèrent le pays près du bourg d'Archignat avec mission de détruire le culte des pierres. Ne peut-on suggérer plus adroitement que saint Palais eut pour mission évangélique de se substituer aux palets sacrés?

Or, écoutons la légende qui se conte au pays de Saint-Palais en Saintonge. Nous la lisons dans l'ouvrage de R. Colle : *Légendes et contes d'Aunis et de Saintonge*, sous le titre : «le pont du Diable de Saint-Palais» (pp. 194 sq.).

Voici le résumé de ce conte. Un jeune homme errait sur les bords de l'océan, quand il aperçut, se débattant sur la plage, un prodigieux esturgeon échoué. Le jeune homme, charitable, poussa l'esturgeon à flot. Celui-ci dit alors à son sauveteur : «Je suis le roi des esturgeons, prends une de mes écailles; si tu as des ennuis, jette cette écaille à la mer et je viendrai à ton secours.» Le jeune homme, poursuivant son errance, arrive à un point de la côte remarquable par un extraordinaire chaos de rochers. Et là, il aperçut une belle jeune fille enfoncée jusqu'à la poitrine dans la falaise et qui se lamentait. Le jeune homme aurait voulu aller à son secours, mais il était séparé d'elle par une faille profonde où les vagues s'engouffraient. D'ailleurs la jeune fille lui déconseilla d'approcher, se disant ensorcelée. Le jeune homme fit appel à son esturgeon. Le roi des esturgeons apparut, lui conseilla de descendre d'abord dans la faille redoutable au fond de laquelle il trouverait un trésor. Ce trésor lui permettrait d'acheter au Diable la libération de la belle à moitié enterrée. C'est en effet ce qui se passa; le Diable soudoyé construisit un pont par dessus le gouffre, désensorcela la belle jeune fille et ne put s'emparer de l'âme du jeune homme. Dépité, il

s'enfonça au fond du gouffre. Le jeune homme épousa la princesse «désenchantée». Le Pont du Diable existe toujours et le village s'appelle Saint-Palais, parce que l'évêque saint Palais, cinquième roue du carrosse, aurait aussi aidé le jeune homme à triompher du Diable en lui soufflant une formule magique qui permit de l'évoquer

En fait le schéma de l'affaire est clair et nous le connaissons depuis longtemps. La belle ensorcelée et chthonienne par tout le bas du corps est une dame-oie, le roi des esturgeons est le roi des poissons, envers qui toute charité est profitable, l'anfractuosité terrifiante dans la falaise, au fond de laquelle gît un trésor et où disparaîtra le Diable, est le vestibule de l'au-delà et la dalle naturelle, qui enjambe le gouffre, ou Pont du Diable, où le jeune homme faillit perdre son âme – ou son âne –, est le saint palet. Le thème est parfaitement parallèle à la *Charité de saint Martin* et il faut mettre sur le même plan la dalle de saint Palais et le manteau ou poêle de saint Martin.

Donc cette longue errance aux extrémités du monde et au voisinage du pays de féerie nous a assez montré ce qu'était la *Charité de saint Martin* et quel avatar inattendu de l'univers mégalithique était son manteau.

Saint Martin tranche le *palet*

Une question se pose encore. Si le poêle de saint Martin est en réalité un mégalithe, un tertre ou une colline rocheuse, la tradition populaire si fidèle à conserver les formes primitives des légendes, doit donner des exemples de saint Martin folklorique frappeur et pourfendeur de mégalithe et de collines.

Il existe en effet plusieurs versions de cet épisode. Si les trous et les rainures des nombreuses pierres Saint-Martin sont souvent interprétés comme les traces des pieds du saint, des sabots de son cheval ou des pattes de son chien, ou des glissades violentes de son bâton ou des fers de sa monture, en plusieurs cas il s'agit vraiment de coups donnés à la pierre ou à la montagne.

Ainsi, sait-on *(B.S.M.F.,* n° 11, p. 17) que derrière Beaune, entre Nantoux et Mavilly, se trouve un «pas de saint Martin». En plus de l'empreinte du sabot du cheval du saint, on voit sur le rocher les rainures faites par les coups de fouet que le saint donna à sa monture pour la relever. Entre Fussey et Bouilland (p. 18), la roche montre aussi un coup de fouet de saint Martin, à côté du pas de sa monture.

Jean Fournée, dans son *Enquête sur le culte populaire de Saint Martin en Normandie* (p. 140) indique que dans la Manche la célèbre pierre-polissoir de Saint-Cyr-du-Bailleul (canton de Barenton) présente des cupules (les écuelles du Diable) et de profondes rainures qui sont autant de coups d'épée assénés par saint Martin pour exorciser cette pierre, objet d'un culte païen. On disait aussi dans le pays que saint Martin venait battre son grain sur la pierre de saint Cyr et l'on interprétait les rainures comme les traces de son fléau.

Le grand Messager boiteux de Strasbourg (Almanach 1962, p.118) écrit qu'à Sampigny (Saône-et-Loire) un lac occupait la vallée de la Cuzanne et privait la population des alentours des produits des prairies.

Saint Martin tira son glaive et déchargeant sur les rocs un coup terrible les fit voler en éclats, ouvrant ainsi un canal aux eaux.

A Vauchignon (Côte-d'Or), le saint fut traqué par le démon. Environné par un cercle de falaises, il était acculé. Il invoque le nom du Christ et fait le signe de la croix. Les roches se fendent et un passage s'ouvre. Si de Cornot vous montez aux Granges-d'Etagny, vous verrez la roche entaillée qui sert actuellement de passage au chemin (le Var Saint-Martin). Dans une brèche du rocher, un petit creux est connu sous le nom du Pas de l'âne. Il était jadis l'objet d'une grande vénération (note 3).

On notera que dans plusieurs de ces cas le mégalithe ou la roche ne sont pas frappés pour eux-mêmes, mais pour atteindre un être qui y est recelé, soit pour libérer des eaux, c'est-à-dire peut-être une Dame des eaux, soit le héros lui-même. Mais la trace du pas d'âne prouve qu'il était en galante compagnie et que tel le héros des contes il devait avec la fée essayer d'échapper à la dernière poursuite du Diable. D'ailleurs et d'une façon générale, selon un processus de réduction auquel nous nous accoutumons, les traces de la monture de saint Martin sont, certainement à tous coups, celles de son âne, c'est-à-dire de la fée de l'Au-delà .

Il nous reste à nous demander pourquoi en cette affaire où le jeune conquérant affronte et se concilie les redoutables puissances surnaturelles, l'hagiographe Sulpice Sévère a conservé le *pal*, mais a escamoté la Dame-oie? Avait-on à cette époque une telle crainte des séductions féminines qu'on choisissait d'éliminer ses représentants? Eut-il été désobligeant qu'en même temps qu'il sauvait son âme, l'apôtre des Gaules ait sauvé une païenne ou une pécheresse?

Contentons-nous pour le moment de relire la légende de saint Martin à la lueur des renseignements acquis.

Notons que le jeune soldat, comme un héros de Chrétien de Troyes ou de la mythologie irlandaise, risque son honneur de héros sur la sollicitation d'un être chthonien, homme noir, Drac ou roi des poissons. Sa générosité lui vaudra le morceau du héros.

Notons que l'épisode se déroule, comme le veut la tradition, sur un pont, un pont périlleux ou un pont du Diable dont le monstre est le gardien. Ce pont mène dans la place forte, au delà des eaux : un sid... en l'occurrence peut-être une Jérusalem céleste.

Enfin le climat est bien celui de l'aventure périlleuse. Il fait froid; c'est sans doute le début de novembre, l'époque de Samain où le sid est ouvert aux hommes. Mais ce froid dont souffre notre héros, c'est sans doute aussi le froid de la tempête qui se déchaîne d'abord sur l'audacieux qui force le passage vers le pays de l'au-delà. Yvain essuya d'abord semblable froidure et rage du ciel quand il voulut passer outre à la fontaine périlleuse.

NOTES

1. Récapitulation succincte des mots construits sur les syllabes *pal-pel-poil*, dans la langue française.

Le Dictionnaire de l'ancien français de Grandsaignes d'Hauterive (Larousse 1947) nous donne :

paële, paësle, paiele (XII[e] siècle) *paile* : formes anciennes de poële ustensile de cuisine.
paile, palie (XI[e] siècle), *paille* (XI[e]-XVI[e] siècles), *palle* : devenu poële vers le XVI[e] : manteau, couverture, tenture, tapis, voile, draperie.
pale (XIV-XVI[e] siècles) : forme pour pelle.
peil (XI[e] siècle) : forme primitive de poil, souvent au sens de cheveu.
pel (XII[e] siècle) : pal, pieu; lance.
pel (XI[e]-XIII[e] siècles) : peau.

Le Thrésor de la langue française de Jean Nicot de 1621, nous propose:
paelle : instrument de fer pour porter du feu = pelle.
paelle : à mettre le pain au four.
paelle : à frire.
paelle : qu'on pèse sur le feu avec un trépied.
paille : balle de blé.
pal ou *pali* : pieu.
pel : peau.
poale : étuves, ou poële ou poësle.
poil.
poile : dais de procession.

Le lexique de l'ancien français de Godefroy donne:
paelle = poële, réchaud et vase.
paile : riche drap, tenture, manteau ecclésiastique.
pal (pluriel : paus) : pieu, bâton, billot, échalas.
pale : manteau de femme; tapis, tenture.
peille : pièce, morceau.
pel : parchemin.
pelle : pelleterie.
poil : brin d'herbe; butin, fourrure .

Le Dictionnaire de Littré apporte encore quelques précisions et variations:
paille : paille de blé.
pal : pieu aiguisé par un bout.
pale : plat de l'aviron, vanne d'une écluse, oiseau.
pale : carton et toile blanche qui se pose sur le calice à la messe.
palet : pièce pour jouer; baraque, boutique sur un champ de foire.

peilles : chiffons qui servent à faire le papier.
pelle : ustensile de ménage; outil de terrassier.
poêle : voile, drap, dais (au Moyen Age : palie, paole, poele, poile, poesle, palle)
poêle ou *poile* : fourneau.
poêle : ustensile de cuisine (formes anciennes : *payelle, paille, poisle, poesle*).
peil : cheveu et chevelure (au XVI[e] et XVII[e] siècles) au Moyen Age : *peil (Blancandrins al chenu peil).*

Ajoutons encore, d'après Doussinet, dans le patois de Saintonge:
pale : vanne de moulin, et pelle à feu.
peilles : guenilles.
pèle : poêle à frire.

Prenons garde d'ailleurs que d'autres confusions ont pu encore se glisser dans l'usage de ces syllabes : nous avons vu à propos du dicton concernant saint Martin que le *poïl* était devenu un *poïn't*. De même Littré nous avertit que *pêle* peut remplacer le mot *pêne*, et Grandsaignes de Hauterive faisait déjà la même remarque.

Il y a bien des chances, en vertu de cette confusion phonétique et à cause du voisinage de sens que des mots comme : pene (XI[e]-XVI[e] siècles) signifiant plume, étoffe plucheuse, lambeau d'étoffe (Grandsaignes de Hauterive), panne, étoffe de laine, peluche, serviette de table, essuye mains (Godefroy), penne, plume (Jean Nicot), panne, étoffe à la façon du velours, haillons, ou *pene*, petit ruban, petite corde (Littré), se soient aussi insinués dans le récit du scénario fondamental qui nous occupe. Ce qui correspond aux «affiquets» nombreux et variés dont il est fait mention à titre d'objets magiques utilisés pour la conquête de la fée.

2. Liste de pierres naturelles appelées : *palets.*

palais : Vologne et Martinprey, Vosges; palet : Gahard, Ille-et-Vilaine; Mimes le Vieux : Lozère; Saint Aubin d'Aubigné : Ille-et-Vilaine; Saint Etienne de Chigny : Indre-et-Loire; Mont Ceindre : Rhône; Mont Bel : Lozère; Roche d'Ovant : Ardèche; Treillères : Loire-Atlantique. En Minervois : Hérault. Arles-sur-Tech : Pyrénées-Orientales; Barri, Ardèche.
pierre Pelot : Roche en Bresnil, Côte-d'Or.
pierre de la Poêle : Répy, Etival.
pelle à Porteau : Vendée.

Inversement : Roche au Diable, dans la commune de Paleye (Seine-et-Marne), pierres naturelles supposées aménagées ou indéfinies.

Butte de Trin, Morel, Seine-et-Marne; La Celle Saint-Avant, Charnizay, Indre-et-Loire; Chapelle Vendômoise, Loir-et-Cher.

Clausayes, Vaucluse; Lablachère, Ardèche; Martigue-Briand, Anjou; Mauvières-sur-Anglin,

Indre; Nottenville, La Brosse, Eure-et-Loir ; Ile d'Oléron; Petit-Paris, Ardèche; Puy d'Adieu, Allier; Riousse, Nièvre; Romilly, Eure; Saint-Benoit-sur-Mer, Vendée; Saint-Denis-les-Ponts, Eure-et-Loir; Saint-Jean-de-la-Motte, Sarthe; Torcé-en-Vallée, Sarthe; Ville-cerf, Seine-et-Marne; Roc, Py-se-lance, Loire. Plus le pali de Gargantua sur les Monts-de-la-Madeleine.

Pierres indéterminées : Gemmes-le-Robert, Mayenne; Montselgues, Ardèche; Guérande, Loire-Atlantique; La Turpinière, Indre-et-Loire; Le Perroux-Maillé, Indre-et-Loire; Rosnay-sur-Yon, Vendée; Villaines, Ille-et-Vilaine; Pélieux, Aude ; Saint-Georges, Loire.

On conte que lorsque Satan voulait déposer des mégalithes sur le Mont Saint-Michel, c'était avec l'intention d'y construire un palais (P. Sébillot : *Folklore de France*, t. I, p. 369).

Pierres aménagées, c'est-à-dire le plus souvent des dolmens quelquefois des menhirs.

Enumération approximative de dolmens appelés *palets* ou *palet* de Gargantua:
Alluyes, Eure-et-Loir; Brizay, Indre-et-Loire; Cergy, Seine-et-Oise; Ile Bouchard, Crouzilles, Indre-et-Loire; Epieds, Loiret; Marcilly, Neuillé Pont Pierre, Indre-et-Loire; Prahec, Deux Sèvres; Saint-Benoit-sur-Mer, Vendée; Saint-Rémy-sur-Creuse, Vienne; Travers, Loiret; Tripleville, Loir-et-Cher; Yleray, Eure-et-Loir; Briançon, Chinonais, Indre-et-Loire; Arrigas, Gard; Charnisay, Indre-et-Loire; Donges, Loire-Atlantique ; Malicorne, Indre-et-Loire; Saint Christophe, Touraine; Béziers, Hérault; Saint Nectaire, Puy-de-Dôme; Airolles, Alzon, Gard; Neuilly-le-Brignon, Indre-et-Loire.

Un dolmen à Orville, Pas-de-Calais, s'appelle la Pelouse-des-Fées. L'Essonne a un menhir du «Paly». Comme il est naturel, si des grottes s'appellent le «palais-des-fées», de nombreuses pierres s'appellent la «Poêle-des-Fées».

Dans *Le folklore de l'Ariège*, par Charles Joisten : A un kilomètre de Belesta, sourd au pied d'un immense rocher la célèbre fontaine intermittente de Fontestorbe. La tradition populaire avait fait de cet antre un «palais des fées», à moins que ce «palais» ne soit situé dans la grotte de Rieufourcaut; à l'orée de ces deux grottes, les fées faisaient leur lessive de nuit avec leurs battoirs d'or.

Pierres à légendes de Haute Vienne (p. 133) : Les rochers des fées dans la commune de Cieux, près d'un ruisseau qui sert de déversoir à l'étang de Fromental, étaient censés receler les ruines du «palais-des-fées».

Ibid p. 176 : dans la commune de Saint-Denis-des-Murs, au village de Boissière, il y avait autrefois une pierre qui selon la tradition locale représentait lou piélou dans lequel la Sainte Vierge cuisait ses galettes de sarrasin. On l'appelait le *Poêlon de la Vierge.*

P. Sébillot, *Folklore de France* (t. I, pp. 396, 7, et 8) : Les cavités de la Roche à fées à la Bourboule, sont les traces de leurs ustensiles de cuisine. La poêle et les verres dont elles se servaient ont marqué de leurs empreintes le roc.

A la cascade de Portefeuille où les Martes berrichonnes venaient préparer leurs repas, on distingue leur chaudron, leur poêle et leurs ustensiles en pierre .

Dans l'Ile d'Herren (Loire-Inférieure) se trouvent de nombreuses roches à bassins et cercles, les habitants y voient des marmites et des poêlons .

B.S.M.F., n° 6 (pp. 11 et 12) : Dans les Vosges, beaucoup de mégalithes en appellent aux fées. Il y a par exemple la Poêle des Fées, à Baudimont près de Saulxures, au lieu-dit le Bombois de Bâmont. On voit encore au pied d'une arête de rocher une faible excavation qui se comblera à bref délai et indique une ancienne demeure des fées; c'est la Poêle des Fées.

B.S.M.F., n° 34 (p. 53) : En Loire-Atlantique, aux abords de la Grande-Brière, Besné possède «le trépied du Diable», trois menhirs formant un triangle au milieu duquel on trouvera une poêle d'or.

Dans le Val-de-Saire, Manche, près de Saint-Pierre-Eglise, trois menhirs, situés à une bonne distance les uns des autres, forment un triangle appelé le «mariage des trois princesses», au milieu du triangle serait enfouie leur dot. Or le milieu du triangle est l'étang «Pelot» .

B.S.M.F., n° 59 : en Wallonie, à Wéris, une pierre est dite la «paillasse du Diable». Il faut ajouter au même catalogue, des rochers en relation avec les «épaules» d'un personnage surnaturel.

Du côté de la Roche-en-Bresnil, Morvan, les «Epaules du Diable» le Diable laissa choir une énorme roche entre Vernon et la Roche, qui garda l'empreinte de ses épaules.

P. Sébillot, *Folklore de France* (t. I, pp. 374 sq) : Les géants qui érigent le menhier de Gouffern laissèrent sur l'une de ses faces la marque de leur tête et de leurs épaules.

C'est au Diable que l'on fait remonter la plupart des dépressions qui rappellent la forme d'un dos humain ou d'une épaule. Cependant les Pierres Martines à Solre-le-château ont un creux formé par le dos de saint Martin qui les déposa à cet endroit.

Epaule du Diable à Parigné ...

Marque de son épaule dans un énorme rocher à Saint-Léger-de-Fourcheret. Pourtoué sur Ayze : la Pierre Morand a été portée sur les épaules du géant.

3. La brèche de Vauchignon fait songer à celle que Roland fit dit-on à Gavarnie, d'un coup de son épée. *La Chanson de Roland* ne parlait que d'un «perron de sardoine», la tradition folklorique montre une immense falaise rocheuse ouverte de haut en bas. Relisons la Chanson de Roland, nous y verrons une autre transposition chrétienne de l'effraction qui permet au guerrier de passer dans le pays des héros.

Après le dur combat où le héros a incessamment provoqué le destin, Roland approche de la phase décisive : c'est-à-dire du trépas, le passage dans l'au-delà. Or voici le site, Roland aperçoit un tertre et sur ce tertre un arbre bel et quatre perrons de marbre; c'est le terme de sa longue épreuve. Il évoque le tertre où Peredur, auprès d'un buisson, va trouver une dalle. A

peine Roland est-il parvenu à ce terme qu'apparaît l'équivalent de l'Homme Noir. Un Sarrasin était caché parmi les cadavres; il s'était barbouillé de sang le corps et le visage; il se dresse, il est grand, il est fort; il se précipite sur Roland. Le héros affronte son dernier duel et met son assaillant hors de combat. Alors le comte Roland s'approche du perron de Sardoine et le frappe à grands coups de son épée, si bien qu'il l'entame profondément. (voilà un perron qui va avoir l'air d'un polissoir!). Ce dernier exploit accompli, le héros se couche pour mourir, entendez pour entrer au pays divin à la porte duquel les messagers de l'Au-delà viennent l'accueillir.

Tout ce processus a pour schéma directeur la démarche du héros aventureux s'engageant dans les passes du pays de féerie.

Conclusion

Ce numéro de la collection *Tradition Wallonne* n'est ni une somme, ni un système, d'autant qu'il est composé du recueil d'articles et de communications composés selon les circonstances, sur une durée de trente cinq ans environ. Ces différents essais ont été écrits soit à la demande, pour des colloques et des congrès, soit à l'occasion de recherches personnelles motivées par telle ou telle lecture, source de remarques et de développements.

On a essayé, dans la mesure du possible, de les ordonner de façon à peu près logique, en présentant d'abord les considérations générales sur la spécificité de notre recherche et ses rapports avec d'autres disciplines ou d'autres propositions théoriques plus ou moins concomitantes. Mais il est certain que tous les problèmes d'épistémologie, de méthodologie et d'expérience n'ont pas été épuisés, tant s'en faut. Il est probable que des lacunes, des incohérences, voire des contradictions pourront être rencontrées de-ci de-là. Nous demandons à nos lecteurs de considérer que dans ces démarches d'enquêtes et d'analyses il y avait trop de nouveauté pour qu'on pût échapper à ces sortes de défaillance.

Nous ne prétendons pas offrir un modèle. Nous sommes plutôt dans la situation du guide qui propose aux amateurs d'excursion en *terra incognita* de le suivre dans des équipées qu'il improvise, improvisation sans doute, mais avec la garantie d'une certaine habitude de ce genre de terrain et l'équipement le mieux approprié à la réussite de la randonnée.

En quoi consiste cet équipement ? Il est formé d'abord de tous les moyens qui permettent la meilleure lecture possible du terrain : nombreuse documentation sur le légendaire qu'on va explorer, recours constant à la micro-géographie, sinon à la paléo-géographie, connaissance des données archéologiques et de leur signification, traduction de l'onomastique et en particulier de la toponymie, familiarité avec le dialecte local, avec les coutumes folkloriques, avec l'histoire et la petite histoire.

Mais il faut interpréter le message local. Cette interprétation s'ébauche grâce à la comparaison avec les données et les analyses effectuées en d'autres lieux, d'autres temps et d'autres registres du légendaire des pays de langue

française. On ne négligera pas les allusions éventuelles aux faits de culture gréco-latine ou germanique, mais surtout, puisque nos ancêtres sont les Gaulois et les Celtes et que tout un ensemble prodigieux de traditions celtiques demeure lisible dans la littérature médiévale irlandaise, il nous a toujours paru normal – et qui plus est fécond – de nous adresser en dernier recours, dans la démarche analytique et interprétative, à la comparaison avec les innombrables faits conservés dans les textes mythiques irlandais et, le cas échéant, dans les littératures galloise et bretonne.

On a vu à plusieurs reprises quelles lumières ces textes apportent dans la compréhension de notre propre légendaire.

Nous n'avons pas la fatuité de croire que nos démarches et nos hypothèses soient des exemples d'exactitude et de vérité. Le domaine que nous explorons n'est pas celui d'une science exacte et nos méthodes ne sont point mathématiques, même lorsque nous établissons des tableaux, des statistiques et des pourcentages; nous savons bien que les éléments de cette mathématique sont flous et que la collecte que nous avons faite est très incomplète. Nous sommes dans le domaine du probable, mais nous nous rencontrons dans cette inexactitude avec tous les chercheurs en sciences humaines.

Nous avons dégagé quelques thèmes ou séquences mythologiques rencontrés fréquemment et parfois même clandestinement, dans notre immense légendaire. Nous sommes bien convaincus qu'il en est d'autres, sans doute même beaucoup d'autres, et nous n'avons pas la vanité de croire que ceux que nous avons dégagés soient les plus importants. Nos amis et confrères mythologues poursuivent la recherche et découvrent d'autres pistes. Il appartiendra un jour à ces chercheurs de montrer s'il existe des thèmes dominants et quels sont leurs rapports avec d'autres et leur origine (gréco-romaine, biblique, germanique ou celtique).

De la même façon et dans des proportions très réduites, nous avons tenté, de ci delà d'étudier tel ou tel personnage légendaire, tel ou tel site légendaire. Dans ce domaine, la tâche est immense et une cohorte de chercheurs trouvera libre carrière.

Enfin, il est un programme d'analyses que nous avons plusieurs fois envisagé, mais que le manque de temps et le petit nombre de données recueillies ne nous a pas permis d'engager. Pourtant ce chapitre, s'il était dégagé, esquissé, serait d'un grand secours au chercheur en mythologie de langue française. Il s'agit de ce que nous appellerons les lois de l'évolution des fables.

Dans nos régions de langue française, il est certain que de très nombreuses légendes sont la version présente de récits parfois très anciens. Il est non

moins certain que par l'effet de la transmission orale, et même écrite, le discours s'est peu à peu transformé. Les facteurs de ces transformations sont très nombreux, ils procèdent de différences propres aux interlocuteurs, aux transmetteurs, différences plus ou moins conscientes, plus ou moins intentionnelles.

Il faut admettre l'existence de ces phénomènes d'évolution et tenter de les identifier et de dégager leurs modalités, leurs constantes et en définitive leurs lois.

Bien que cette connaissance soit du plus haut intérêt, il n'est pas nécessaire de dégager dès maintenant le pourquoi de ces évolutions, ni les motivations psychologiques, ni les pesées sociales, ni les conditionnements venus des environnements culturels ou cultuels.

Il doit être possible, comme cela s'est fait pour la philologie, de dégager les lois, les règles du traitement des éléments d'une légende, comme les linguistes ont défini le traitement des voyelles et des consonnes, des labiales et des gutturales, dans le passage du latin au roman puis au français, sans qu'on se soit demandé si ces altérations étaient dues soit à une certaine paresse ou une négligence des transmetteurs, ou peut-être même à une incompatibilité physiologique des organes de la phonation de nos ancêtres les Gaulois, ou les Gallo-romains ou les Gallo-francs.

Il n'en est pas moins vrai, concernant les contes et légendes, que la recherche des causes culturelles, cultuelles ou sociales, voire historiques, politiques ou «environnementales» de ces évolutions, demeure tout à fait légitime et sans doute enrichissante, étant bien admis qu'elle ne peut se faire qu'à posteriori, c'est-à-dire une fois que sera bien avancée la grammaire historique de l'évolution des discours mythologiques.

La réunion d'articles, qui composent le présent numéro de la collection *Tradition Wallonne*, offre une esquisse des recherches qui ont pu être menées dans les perspectives ouvertes par Henri Dontenville, Président fondateur de la Société de Mythologie Française. Cette réunion d'articles rend également manifeste combien sont ponctuelles et parcellaires les recherches menées par leur auteur. Enfin et surtout, cette réunion laisse grand ouvert le panorama considérable des travaux qu'il reste à accomplir et n'occulte pas, du moins nous l'espérons, les perspectives qui se déploient encore devant les chercheurs spécialisés en mythologie de langue française.

Origine des articles repris dans le présent volume :

1 - «Objets et méthodes de la mythologie française», avril 1968, Premier Congrès de Mythologie Française à Beauvais, avril 1968 : *Bulletin de la Société de Mythologie française* (désormais *B.S.M.F.*), octobre-décembre 1969, n° spécial hors série, pp. 8-30.

2 - «Mythologie et Folklore» : février 1992, Guénangue, *Assises régionales de la Fédération des groupes folkloriques français*, 8 pages.

3 - «Les aspects celtiques du personnage de saint Denis» : 1987, *B.S.M.F.*, n° 144, pp. 15-27.

4 - «Frontières et passages» : 1991, Strasbourg, Conseil de l'Europe, *2ème Atelier Pact-Eurethno*, pp. 54-66.

5 - *Passages et passeurs* : étude inédite

6 - «Le temps de la Dame» : 1992, *B.S.M.F.*, n° 165-66, pp. 13-20.

7 - «Aspects de la christianisation d'un mythe païen : le roi des poissons» : 1993, *B.S.M.F.*, n° 168-69, pp. 3-11.

8 - «Lancelot roi des poissons» : 1989, *B.S.M.F.*, n° 156, pp. 5-14.

9 - «Rapports se Saint Martin avec Gargantua» : 1969, *B.S.M.F.*, n° 74 et 75, pp. 75-84 et 92-102.

10 - «Gargantua et saint Martin et les pierres à légendes» : 1970, *B.S.M.F.*, n° 78, pp. 83-106.

11 - «Saint Martin et les Fontbouillants» : 1974, *B.S.M.F.*, n° 93, pp. 55-86.

12 - «Saint Martin meunier» : 1975, *B.S.M.F.*, n° 97, pp. 47-69.

13 - «Le Manteau de saint Martin» : 1978, *B.S.M.F.*, n° 108, pp. 1-28.

Bibliographie

ANONYME : *Contes populaires du Poitou et des Charentes*, 1978, Paris, Presses de la Renaissance.

AYNAUD A. : *Aix-en-Provence, nos eaux chaudes*, 1959, Aix-en-Provence.

BARDOUT M. : *La paille et le feu*, 1980, Paris, Berger-Levrault.

BELLEFOREST F. de : *Dix histoires prodigieuses*, 1581, Paris, 3 volumes.

BERANGER FERAUD L.-J.-B. : *Légendes de Provence*, 1885 et 1971, Nyons, Chantemerle éditeur.

BONNAUD L. : «Culte et iconographie de saint Martin dans les anciennes paroisses du département de la Haute-Vienne», 1965, Limoges, in *Bulletin de la société archéologique et historique du Limousin*, t. XCII.

BOULENGER J. : *Les romans de la Table Ronde*, 1971, Paris, Union Générale d'Editions, 3 vol.

Bulletin de la Societe de Mythologie Francaise, paraît de manière trimestrielle depuis 1950.

Bulletin folklorique d'île de france, de 1938 à 1973.

CARNOY A. : *Dictionnaire étymologique du proto-indoeuropéen*, 1955, Louvain.

CHARRIE P. : *Le folklore du Bas-Vivarais*, 1964, Paris, Librairie Guénégaud.

CHASSANY J.-Ph. : *Dictionnaire de météorologie populaire*, Paris, Maisonneuve et Larose.

CHAUVET H. : *Traditions populaires du Roussillon*, 1943, Perpignan.

CHRESTIEN DE TROYES : *Yvain ou le chevalier au lion*, 1988, Paris, Gallimard.

CHRISTINGER R. et BORGEAUD W. : *Mythologie de la Suisse Ancienne*, 1963, Genève, Librairie de l'Université Georg.

CLEBERT J.-P. : *Guide de la Provence mystérieuse*, 1965, Paris, Claude Tchou éditeur.

COLLE R. : *Légendes et contes d'Aunis et de Saintonge*, 1975, La Rochelle, Rupella.

COLLECTIF : *XIII^e Centenaire de saint Fiacre*, Actes du Congrès, 1970 Meaux

Imprimerie A. Pouyé.

COURSON A. de : *Essai sur l'histoire de la Bretagne armoricaine*, 1840, Paris.

DELAMARRE X. : *Le vocabulaire indoeuropéen*, 1984, Paris, Adrien Maisonneuve.

DELARUE P. et TENEZE M.-L. : *Le conte populaire français* : 1957 et 1976, Paris, éditions Maisonneuve et Larose, pour le tome I; 1976 pour les tomes II et III. Un quatrième tome est paru en 1984.

DELCOURT M. : *L'oracle de Delphes*, 1955, Paris, Payot.

DES MONTS K. : *Les légendes des Pyrénées*, 1868, Paris, Michel Levy.

DILLON M., CHADWICK N.K., GUYONVARC'H Ch.-J., LE ROUX F. : *Les royaumes celtiques*, 1974, Paris, Fayard; nouvelle éd. augmentée 2001, Crozon, éditions Armeline.

DONTENVILLE H. *: Mythologie française*, 1948 et 1973, Paris, Payot.

DONTENVILLE H. : *Les dits et récits de mythologie française*, 1950, Paris, Payot.

DONTENVILLE H. (sous la dir. de) : *La France mythologique*, 1966 et 1980, Paris, Tchou puis Henri Veyrier-Tchou.

DONTEVILLE H. : *Histoire et géographie mythiques de la France*, 1973, Paris, Maisonneuve et Larose.

DOTTIN G. : *Manuel pour servir à l'étude de l'antiquité celtique*, 1915, Paris, H. Champion.

DOTTIN G. : *Les littératures celtiques*, 1923, Paris, Payot.

DROUILLET : *Folklore du Nivernais et du Morvan*, 4 tomes.

DUVAL P.- M. : *Les dieux de la Gaule*, 1976, Paris, Payot.

FABRE D. et LACROIX J. : *La tradition orale du conte occitan*, 1973, Paris, Presses Universitaires de France, 2 volumes.

FARAL Ed. : *La légende arthurienne. Etudes et documents*, 1969, Paris, Champion, 3 vol.

FLEURIOT L. : *Dictionnaire des gloses du vieux breton*, 1965, Paris, Klincksieck.

FOURNEE Dr J. : *Enquête sur le culte populaire de saint Martin en Normandie*, 1963, Société parisienne d'histoire et d'archéologie normandes.

FROMAGE H. : «La Bouillie de Gargantua», 1964, Beauvais, in *B.S.M.F.*, n° 54, pp. 31-40.

FROMAGE H. : «Un conte mythologique mal exploité : Peau d'âne», 1970, in *B.S.M.F.*, n° 76, pp. 24-35.

FROMAGE H. : «L'âne de saint Martin», 1971, in *B.S.M.F.*, n° 83, pp. 164-175.

FROMAGE H. : «Gargantua au Mont-Aime» (Marne), 1979, Comité de Folklore Champenois, in *Histoire et traditions de Champagne, mélanges d'ethnographie et d'histoire offerts à Germaine Maillet*, pp. 29-41.

FROMAGE H. : «Des pierres à légendes de l'Oise», 1980, Paris éditions Maisonneuve et Larose, *Mélanges de Mythologie française offert à H. Dontenville*, pp. 83-104.

FROMAGE H. : «Le mythe du géant en tant que processus d'investissement de l'espace», 1983, Bruxelles, in *Colloque Les géants processionnels en Europe*, Ministère de la Communauté française, Commission Royale Belge de Folklore, section wallonne, pp. 33-46.

FROMAGE H. : «Gargantua à Lustin», 1987, Bruxelles, in *Tradition Wallonne*, n° 4, *Mélanges Albert Doppagne*, pp. 337-344.

FROMAGE H. : «De l'Apam Napat védique au lutin de France», 1990, Beauvais, actes du congrès *Mythologie en Nord* (Lille, août 1989), pp. 93-113.

FROMAGE H. : «Le thème folklorique de l'être porté», 1993, Bruxelles, in *Tradition Wallonne*, n° 10, *Les témoins de l'au-delà*, vol.II, pp. 163-183.

FROMAGE H. : «Maniabilité et humanité du Grant Kalendrier des Bergiers», 1993, Strasbourg Conseil de l'Europe, actes du *Troisième Atelier Européen : Les temps de l'Europe*, pp. 94-99.

FROMAGE H. : «La cloche dans les mythes et les légendes de l'ancienne France», 1996, Aix-En-Provence, éditions Edisud, Actes du congrès *Cloches et sonnailles, mythologie, ethnologie et art campanaire*, pp. 35-42.

FROMAGE H. : *Beauvais 2000, deux mille ans de Plan d'Occupation Sacrée des Sols. Essai d'étude de géo-mythologie*, 2000, Amiens, Centre d'Etudes Picardes, Faculté des Lettres, Université Jules Verne.

FROMAGE H. : «Proposition de lecture de la légende de saint Honorat», in *Substitution et actualisation des mythes, XV^ème Congrès de la Société de Mythologie Française*, 2000, Turin éditions Omega, pp. 225-233.

GERVAIS DE TILBURY : *Otia Imperialia.*

GRANDSAIGNES D'HAUTERIVE R. : *Dictionnaire d'ancien français. Moyen Age et Renaissance*, 1947, Paris, Larousse.

GREGOIRE DE TOURS : *De Gloria Confessorum.*

GRISCOM A. : *The Historia Regum Britanniae of Geoffrey of Monmouth, with contributions to the study of its place in early British history. Together with a litteral translation of the Welsh manuscript N° LXI of Jesus College*, Oxford, by Robert Ellis Jones. 1ère édition 1929, 2ème 1977, Genève, Slatkine.

GUYONVARC'H Ch. (traducteur-éditeur) : *Textes Mythologiques Irlandais*, 1980, Ogam Celticum I.

HUBERT DE BEFFE : *Légendes et contes du vieux Languedoc*, 1964, Aurillac, éditions du Centre.

KRAPPE A. H. : *La genèse des mythes*, 1938, Paris, Payot.

JOISTEN Ch. : *Les êtres fantastiques dans le folklore de l'Ariège*, 1962, in Via Domitia et réédition augmentée, 2000, Cahors.

JOISTEN Ch. : *Contes populaires du Dauphiné*, 1971, Grenoble, publication du Musée Dauphinois, 2 tomes. En 1996 aux éditions A. Die et Musée Dauphinois, fut publié un tome III grâce au travail d'Alice Joisten.

JOURDANNE G. : *Contribution au Folk-Lore de l'Aude, usages, coutumes, littérature populaire, traditions légendaires*, 1ère éd. 1899-1900, Paris-Carcasonne, 2ème édition 1973, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose.

LAISNEL de LA SALLE : *Croyances et légendes du centre de la France*, 1875, Paris, éditions A. Chaix, 2 vol.

LAMBERT : *Dictionnaire toponymique*, 1963, Amiens, éditions Musée de Picardie.

LANG A. : *Mythes, cultes et religions*, 1896 pour la trad. française, Paris, éditions Alcan.

LA VILLEMARQUE H. de : *Myrdhinn ou l'enchanteur Merlin, son histoire, ses œuvres, son influence*, 1861.

LAURAS-POURRAT A. : *Guide de l'Auvergne mystérieuse*, 1976, Paris, Tchou Princesse.

LECOUTEUX Cl. : *Les nains et les elfs au Moyen Age*, 1988, Paris, Imago.

LECOY DE LA MARCHE A. : *Saint Martin*, 1881, Tours, Alfred Mame.

LE ROUX F. et GUYONVARC'H Ch.-J. : *Les druides*, 1986, Rennes, Ouest-France.

LE ROUX F. et GUYONVARC'H Ch.-J. : *La civilisation celtique*, 1980 et 1990, Tours, Ouest-France.

LOT F. : *Etude sur le Lancelot en prose.* Nouvelle édition, augmentée d'un septième appendice dû à Myrrha Lot-Borodine, 1918, Paris et 1984, Genève, Slatkine.

LOT J. : *Les Mabinogion*, 1913 (2ème éd.), Paris, éditions Fontemoing, 2 volumes.

MAILLET G. : *Histoire et traditions de Champagne*, 1979, Comité du Folklore Champenois.

MÂLE E. : *L'art religieux du XIIe siècle en France*, 1922, Paris, Armand Colin.

MARKALE J. : *L'épopée celtique d'Irlande*, 1971, Paris, Payot.

MARKALE J. : *L'épopée celtique en Bretagne*, 1971, Paris, Payot.

MARTIN L. : *Légendes de Franche Comté*, 1947, Besançon, Camponovo.

MARX J. : *La légende arthurienne et le Graal*, 1952, Paris, Presses Universitaires de France.

MERAVILLE A. : *Les contes populaires d'Auvergne*, 1970, Paris, Maisonneuve et Larose.

MURPHY G. : *Saga and Myth in Ancient Irland*, 1961, Cork, 4 Bridge Street.

OGAM, Tradition celtique. Histoire, langue, religion, numismatique, Revue publiée depuis 1948, Rennes.

PARIS G. et ULRICH J. (éditeurs) : *L'Histoire de Merlin*, 1886, Paris, Firmin Didot.

PAUPHILET A. : *Etudes sur la Queste del Saint-Graal, attribuée à Gautier Map*, 2ème édition 1980, Paris, Champion.

PINEAU L. : *Contes populaires du Poitou*, 1891, Paris, éditions Leroux.

POURRAT H. : *Le trésor des contes*, de 1962 à 1968, Paris, Gallimard, 13 volumes parus.

REAU L. : *Iconographie de l'art chrétien*, 1958, Paris, P.U.F., 6 volumes.

REVON L. : *La Haute-Savoie avant les Romains*, 1880, Paris, Champion.

ROUGÉ J.-M. : *Le folklore de la Touraine*, 1943 et 1947, Tours, Arrault et Cie.

SEBILLOT P. : *Gargantua dans les traditions populaires*, 1883 et 1967, Paris, Maisonneuve et Larose.

SEBILLOT P. : *Littérature orale de l'Auvergne*, 1898, Paris, Maisonneuve.

SEBILLOT P. : *Le folklore de France*, 1907 et 1968, Paris, Maisonneuve et Larose, 4 vol.

SJOESTEDT M.-L. : *Dieux et héros Celtes*, 1940, Paris, Presses Universitaires de France.

SOMMER (éditeur) : *La quête du Saint Graal.*

SYDOW C. W. von : «Circulation des Contes populaires», 1938, Tours, in *Travaux du 1er Congrès International de Folklore*, Arrault imprimeur, pp. 132- 37.

TROISGROS H. : *Borvo et Damona*, 1975, Les Amis du Vieux Bourbonne, Hôtel de ville de Bourbonne-les-Bains F-52400.

VAN GENNEP A. : *Manuel de folklore français contemporain*, 1937-1959, Paris, Picard, 13 vol.

VILLEROY : *Secrets des guérisseurs*, 1952, Beauvais, Prévot et Cie éditeur.

VORAGINE J. de *: La légende dorée*, 1967, Paris, Garnier Flammarion, 2 volumes.

WACE : *Chronique des Normands.*

Postface

Claude Gaignebet

Il y a... si longtemps que je ne veux pas m'en souvenir, je rencontrais « Monsieur Fromage ». C'était, de cela je me souviens, sur ses chères terres du Beauvaisis. J'avais déposé à l'université mon sujet de thèse sur Rabelais et les traditions populaires et j'étais parvenu – par quel fichier-matières, quelle bibliographie ? – à la Société de mythologie française. Ceci non sans difficultés d'ailleurs, car la recherche officielle – qui s'appelait alors tout simplement (comme au temps de Panurge) la Sorbonne ou se frappait du sigle CNRS – affichait une défiance certaine à l'égard de la mythologie française et de son maître Henri Dontenville. On me conseilla à plusieurs reprises de courir sous d'autres couleurs, plus nobles, ou du moins de les porter discrètement car on estimait – et l'on estime encore sans y regarder de trop près – que cette « école » était scien-ti-fi-que-ment discréditée.

Oui, mais voilà. Dès cette première rencontre je fis connaissance avec un groupe de chercheurs enthousiastes et désintéressés. Personne n'y faisait carrière puisqu'aucun poste n'y était à pourvoir. On n'y dépendait d'aucune commission pas plus nationale que locale. On s'y retrouvait, à intervalles plus ou moins réguliers, en des congrès où les échanges amicaux, les communications et le terrain tenaient parts égales. Que de fois, chers Henri et Sonia, avons-nous libéralement partagé, sur la table-dolmen de Gargantua, un conte, un mythe, une coutume, glissé des doigts rêveurs dans les longues rainures des griffures du diable, soupesé du regard les palets du géant, retracé les chemins de la Berthe ou de Brunehaut !

Mais que ce soit au bord d'une fosse « Arthur », au sein d'une grotte hantée par les sorcières basques, dans la salle des mariages sous le buste de Marianne ou lors du pot traditionnel dans les salles d'école pendant les communications..., une figure s'imposait : celle du président Fromage. Son savoir lui gagnait l'autorité, sa courtoisie notre affection. Il est vrai que nous étions tous là pour une même cause que le fondateur avait clairement définie : recenser, étudier, mieux comprendre ces êtres du terroir que sont le Géant (qu'il se dissimule sous les noms de Gargantua, de Diable, de saint Martin, de Jean de l'Ours ou de Pousse-Montagne...), sa parèdre (Galemelle, Gargamelle, Mélusine, Berthe) et leur monture (Bayard, la Grand'Jument, le Drac).

Voilà pourquoi, congrès après congrès, et là seulement, j'ai, avec mes amis mythologues, pris la parole pour nourrir, confirmer, conforter, illustrer ce qui venait de se dire. Et ce sans réticence, puisant sans compter dans nos «pays» et nos spécialités respectives un mythe irlandais, le site d'un gué de Loire, une lavandière sans tête, les cuves de la Beufnie...

Est-ce à dire, cher Président, que nos méthodes, nos « chevaux » Bayard favoris coïncidaient ? Certes pas, et c'est bien mieux ainsi. Je crois même qu'en fait, en tant d'années, aucun de nous n'a pu entraîner l'autre sur son terrain.

Nos conceptions de la linguistique, de l'étymologie surtout, n'étaient guère faites pour s'accorder. Henri, philologue averti et phonéticien, est nourri des certitudes que la philologie scientifique impose. Tel mot n'a pu évoluer – selon certaines lois qui me sont toujours demeurées obscures – qu'en tel autre. Ceci n'a pu donner que cela. Une phonétique rigoureuse en régit l'évolution. Les maîtres en la matière demeurent Dauzat (avec les réserves qu'on connaît), Chantraine, Vendryès, Guyonvarc'h.

Ma linguistique est bien autrement fantaisiste, voire fantastique, hasardeuse. Certes, j'hésite lorsque Brisset – cher aux surréalistes et aux pataphysiciens – reconnaît, à l'origine de l'éternelle question de l'homme : « Quoi, quoi ? », le « couac, couac » des grenouilles. Mais j'erre et j'are avec délices ce traité d'étymologie débridée qu'est le *Cratyle* du divin Platon. Contrairement à bien de mes collègues philosophes, je n'y entends nulle ironie. Si les Grecs entendent le nom d'Apollon consonner (le philosophe dit «symphoner») en toute simplicité *a ballon* («lancer», «atteindre»), *polésis* («rotation), *poloï* («révolutions»), si Appolon est bien l'auteur du mouvement simultané, *homopolon*, c'est bien sur de telles bases, étymologiquement et phonétiquement erronées, qu'ils fondent culte et mythes de ce dieu. Que cette divinité soit d'origine asianique importe somme toute assez peu puisqu'ils l'ont adorée en totale ignorance du sens « véritable » de son nom. Certes, l'interprétation des noms des dieux égyptiens par Hérodote et Plutarque est choquante pour les philologues modernes. C'est elle pourtant dont s'est nourri le syncrétisme alexandrin et les traités d'Hermès Trismégiste. On pourrait en dire autant de l'onomastique biblique que les annotateurs modernes, très pointilleux, ne cessent de corriger. L'imaginaire religieux se complaît dans l'assonance, se repaît d'à-peu-près, se délecte de tabous et de mots substitués, se laisse avec délices prendre à de grossiers calembours. Comme pour Rabelais, ouïr et comprendre, c'est tout un.

Reprochera-t-on au Christ d'avoir fondé son Église sur un sobriquet (Céphas-Pierre) et à l'Evangile d'avoir à dessein, pour désigner le Sauveur, utilisé « Nazoréen » dont on ne sait trop s'il allude à nazaréen (de Nazareth), nazorénien (une secte), naziréen (qui a fait le vœu de Nazirat) (Mt 2, 23). Lorsque

Mathieu refuse de distinguer, qui sommes-nous, tant de siècles plus tard, pour jouer du scalpel en dépit d'un évangéliste ! Pourquoi ne pas reconnaître dans ce pieux à-peu-près les effets du son impur sur l'oreille flottante que Jacques Lacan, après Freud, recommande aux disciples. François, dans une grotte, monte la première crèche vivante, avec un enfançon obligeamment prêté par une voisine. Il ne pouvait, dans son prêche, évoquer Bethléem qu'en bêlant : « Bêêê Bêêê thléem ». Et tous les assistants de pleurer.

Laissons les Voltaire et les Renan se gausser. J'ai pris la peine de demander à des amis juifs comment bêlent leurs agneaux. Comme les nôtres..., et certains m'ont même offert un Bêê-reshit... Ce qui commence (peut-être) une tout autre histoire.

Bref, je forme des vœux ardents pour qu'enfin paraisse un projet il y a bien longtemps mûri en compagnie de Jacques Le Goff. Il s'agirait du dictionnaire des « quasi », des « fausses » étymologies, de ce que le grand Guillaume Postel appelait les émithologies, de *emeth*, vérité en hébreu. Car « Moi, la Vérité, je parle » (Lacan).

Voici le premier point, cher Président, et comme je voudrais pouvoir ramasser, mettre en fagot, tant de tronçons de lances courtoises que nous avons brisées à ce propos lors de nos chers congrès. Il y aurait de quoi faire bonne et belle flambe.

Reste le deuxième point : Rabelais. On sait ou l'on ne sait pas la passion jalouse, exclusive, ombrageuse, tyrannique, partiale et pour tout dire maladive que je porte à cet auteur. Ce n'est sans cause que j'ai consacré quelques milliers de pages à en éclairer deux vers. Comme certains de mes amis n'ont en bouche, à propos de tout et de n'importe quoi, qu'un verset de la Divine Écriture, une ligne du *Quichotte*, un vers de Dante, une réplique de *Hamlet*..., je crois tout avoir été dit par le Chinonnais, et rien ne nous avoir été laissé à découvrir.

Or, bien qu'Henri Dontenville ait apertement démontré que la mythologie française avait pour mère, origine, génitrice les *Mythologies gallicques* de Rabelais... on l'a un peu oublié.

Ce que les mythologues français ne savaient pas et qui a été récemment mis en lumière par Mireille Huchon, professeur à Paris IV (Sorbonne), éditeur des œuvres complètes dans la Pléiade, c'est que Rabelais a notablement omelyé (amélioré) les *Grandes et Inestimables Chronicques*. Ceci non pas au hasard de quelque chapitre mais précisément dans les épisodes michaéliques. Pourquoi, si ce n'est que, comme tout lecteur des vies du saint, fut-ce *La Légende dorée*, il sait que l'Archange apparaît une première fois au Gargano

et qu'il convient que là-dessus on s'attarde afin que Gargano à Gargantua consonnent.

En d'extraordinaires pages que l'on lira ici, Henri Fromage compare, oppose, équilibre Gargantua et saint Martin. L'ai-je lu trop vite ? Je n'y vois pas ces quelques lignes de la geste gigantale de Rabelais.

« Adoncques monta Gargantua sus sa grande jument, accompaigné comme davant avons dict, et, trouvant en son chemin un hault et grand arbre (lequel communément on nommoit l'arbre de sainct Martin, pource qu'ainsi estoit creu un bourdon que jadis sainct Martin y planta), dist : 'voicy ce qu'il me failloit : cest arbre me servira de bourdon et de lance.' Et l'arrachit facilement de terre, et en ousta les rameaux, et le para pour son plaisir » (*Gargantua*, chapitre 36).

Comment ne pas penser à la canne-palmier de saint Christophe ou à la gravure si connue qu'elle a fini par devenir l'emblème et le blason de notre Société : un Gargantua enjambant une rivière portant en hotte la sphère du monde...

Henri Fromage nous invite, de Bourbonne en Bourbons, de bouillons en bouillants, à nous pencher sur toutes les sources gauloises à bulles. A-t-on noté comme l'image est instante chez Rabelais ?

Gargantua, encore in utero, boursoufle le sein de Gargamelle. Sa naissance au 3 février, jour de la Saint-Blaise, renvoie tout naturellement au souffle, mais aussi à ces bulles que sont les vessies (*Blas*), les ampoules (*Blase*). Les «Fanfreluches», ce sphinx énigmatique de 112 vers qui veille au seuil de l'œuvre, sont métaphoriquement des choses de peu d'importance mais aussi absolument et proprement ces grosses bulles d'air qui naissent à la surface de l'eau lors d'une forte pluie. Elles sont nommées *phamphaluca* dans une énigme d'une anthologie du *Corpus Christianorum*. D'une forte chaude-pisse de Pantagruel naissent maintes sources thermales et la Bourboule n'y est pas oubliée.

Qu'on relise enfin la description de la Fontaine phantastique où gît, encore intacte, la bouteille hermétique où le Mot est enclos.

« Ceste chanson parachevée, Bacbuc jecta je ne sçay quoy dedans la fontaine et soubdain commença l'eaue bouillir comme faict la grande marmitte de Bourgueil quand y est feste à bâtons» (*Cinquième Livre*, chapitre 44).

Ainsi bouillonne, chez mon ami Robert Lasvigne, sa grande cuve. C'est pendant sept à huit jours un bruit sourd, comme l'estomac de Gargantua quand il but trop de cidre en Normandie ou comme un chapelet de pets de Géants. Puis c'est un doux murmure jusqu'à la Saint-Martin, quand nous l'avons tiré à grande pompe et entonné (un motet entonnons !). Comme il travaille

encore et qu'il n'est pas vraiment fait avant les grands froids (*Cal qué lo fré li passo deshu*), nous avons couvert les bondes de belles feuilles de figuier (l'arbre de la connaissance, selon les meilleurs Massorètes), feuille idoine, selon Rabelais, à couvrir la nudité d'Adam ou de Noé ivre.

Car j'écris ces pages, cher Henri, en mon pays de vaches, à Saint-Julien-de-Lampon, au bord de la Dordogne. Ce sont les jours angoisseux et j'ai guetté hier le soleil solsticial à son coucher, qui effleurait le Pech-de-Mont. Pendant six mois il va remonter vers le nord, traverser la rivière à l'équinoxe, et s'en aller tourner là-bas, de l'autre côté du gué, au Pech-du-Gard. Au temps des labours au brabant et des foins à la faux, on m'a raconté que le géant posait un pied sur chacun de ces monts et bouchait, de son « troisième pied », le fleuve. « Le soleil, grand comme un pied d'homme », disait Héraclite l'Obscur.

Henri, cher Président. Ce soir, près de ma cuisinière qui ronfle, alors que le froid qui descend du Coustal me cerne, que vous me manquez ! Voici votre œuvre. Je ne pourrais la relire sans mélancolie mais je pense aussi à cette phrase du facteur Cheval, que je cite de mémoire pour l'avoir lue il y a bien des années dans un recoin du Palais Idéal : « 50 000 heures de travail. Œuvre d'un seul homme. Que qui compte faire mieux se mette à l'ouvrage.»

Cher Henri, puissions-nous encore souvent, pantagruélistes-mythologues altérés, nous pencher sur ces sources claires ou vineuses, d'où monte, venues des profondeurs d'une terre que nous aimons, le chapelet gracile, dansant, têtu, de quelques bulles de vérité.

Saint-Julien-de-Lampon, le 21 décembre 2004.

Il jaillit, entre Souillac et Roufilhac, à Peyrillac, au bord de l'ancienne route délaissée, une source. Quand nous descendions en vacances avec mon père, nous ne manquions pas d'y remplir quelques bouteilles de plastique, gourdes précieuses à nos yeux. Il s'avouait pégolâtre et nous regardions en silence monter les bulles et, dans le ruisselet un peu plus bas, les algues émeraudes. « Elles se nourrissent du savon des lavandières, de la soude. Ce sont nos ancêtres qui ont inventé savons et sabots. Souviens-t-en, Claude. » *Homo bulla.*

Table des matières

Préface : Des Folklores à l'Anthropologie 7
Jean Poirier

Objet et méthodes de la mythologie française 17

Mythologie et folklore 43

Apects celtiques du personnage de saint Denis 53

Frontières et passages dans les récits mythiques 69

Passages et passeurs 83

Le Temps de la Dame 93

Aspects de la christianisation d'un mythe païen : «le roi des poissons» 101

Lancelot, le roi des poissons? 115

Rapports de saint Martin avec Gargantua 137

Gargantua et saint Martin et les pierres à légendes 155

Saint Martin et les Fontbouillants 175

Saint Martin meunier 205

Le manteau de saint Martin 227

Conclusion 261

Postface 271
Claude Gaignebet

Table des matières 277

Publications des collections 279

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.*
Tome 15, 1998, 248 p., ill., *Fête et identité de la ville.*
Tome 16, 1999, 200 p., ill., *Artisans et terroir.*
Tome 17, 2000, 200 p., ill., *Le culte populaire en province de Liège : inventaire A - G.*
Tome 18, 2001, 192 p., ill., *Le culte populaire en province de Liège : inventaire H - W.*
Tome 19, 2002, 280 p., ill., *Fête d'hiver et calendrier liturgique dans les Pays-Bas méridionaux.*
Tome 20, 2003, 546 p., ill., *Géants, dragons et animaux fantastiques en Europe.*
Tome 21, 2004, 220 p., ill., *Le colloque de Stavelot. Folklore vivant et identité collective.*

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.
La Madeleine, marche jumétoise en l'honneur de sainte Marie Madeleine, 1993, 329 p.
De Marie de Hongrie aux Gilles de Binche, 1995, 251 p., ill.
Près de chez nous, loin de chez eux. Mariage et tradition, 1996, 132 p., ill.
Cloches et carillons, 1998, 488 p., ill.
Des gens et des bêtes, 1999, 320 p., ill.
L'usage du carnet de bal en Wallonie, 2000, 56 p., ill.
Les saints et le calendrier de l'agriculture et de l'élevage, 2003, 309 p., ill.
La pipe en terre. Wallonie-Bruxelles-Flandre. Identification et datation, 2004, 128 p., ill.
Les petits innocents, les enfants mort-nés et le miracle de répit en Belgique, 2004, 187 p., ill.
Mythologie des pays de langue française, 2005, 280 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.

Achevé d'imprimer sur les presses de l'imprimerie SNEL Grafics à Liège, 2005.

Ce recueil d'études offre à Henri Fromage l'opportunité de dégager quelques-uns des thèmes — ou séquences mythologiques — rencontrés fréquemment dans l'immense légendaire des régions de langue française. Il est certain que de très nombreuses légendes sont la version actuelle de récits parfois très anciens. Il est non moins certain que par l'effet de la transmission orale, et même écrite, au cours des siècles le discours s'est peu à peu transformé. Les facteurs de ces modifications sont très nombreux, ils procèdent de différences propres aux interlocuteurs, aux transmetteurs, différences plus ou moins conscientes, plus ou moins intentionnelles selon les époques.
Après avoir reconnu l'existence de ces phénomènes d'évolution, tenté de les identifier tout en dégageant leurs modalités, leurs constantes et en définitive leurs lois, Henri Fromage nous propose d'entreprendre en sa compagnie une nouvelle excursion en *terra incognita* : celle des mythes et légendes des pays de langue française.

Elève et ami du professeur Gaston Bachelard, Henri Fromage consacra sa carrière à l'enseignement, à la recherche et à l'écriture. Auteur de plusieurs séries d'études sur les thèmes de la mythologie des pays de langue française, il présida durant de nombreuses années la Société de Mythologie Française fondée en 1950 par Henri Dontenville.

Ethnologue et juriste, Professeur émérite à l'Université de Nice-Sophia Antipolis, membre permanent de l'Académie des sciences d'Outre-Mer de Paris, Jean poirier est mondialement connu pour son œuvre d'encyclopédiste, notamment les six volumes publiés sous sa direction dans l'Encyclopédie de la Pléiade aux éditions Gallimard (*Ethnologie Générale* et *Ethnologie Régionale* : 3 volumes ; *Histoire des Mœurs* : 3 volumes). Sa bibliographie compte plus de 350 titres.

Folkloriste, spécialiste de Rabelais et du carnaval, Claude Gaignebet enseigna à la Sorbonne avant d'être nommé Professeur d'ethnologie à l'Université de Nice-Sophia Antipolis. Durant plusieurs années il a dirigé avec succès le Laboratoire d'Anthropologie, Mémoire, Identité et Cognition Sociale.

Ministère de la
Communauté française de Belgique

9 782930 047270
2-930047-27-5