

Arnold Van Gennep [1873-1957]

Docteur ès lettres, Lauréat de l'Institut

Ethnologue et folkloriste français

(1929)

LA FORMATION DES LÉGENDES

Brunet, bénévole,

Diane Brunet, bénévole, guide, Musée de La Pulperie, Chicoutimi

Courriel: Brunet_diane@hotmail.com

[Page web](#) dans Les Classiques des sciences sociales

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par [Diane Brunet](#), bénévole, guide de musée retraitée du Musée de La Pulperie, Chicoutimi à partir du livre de :

Arnold van Gennep [1873-1957]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Paris : Ernest Flammarion Éditeur, 1929, 326 pp. Collection : Bibliothèque de philosophie contemporaine.

Polices de caractères utilisée : Times New Roman 14 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : Lettre US, 8.5'' x 11''.

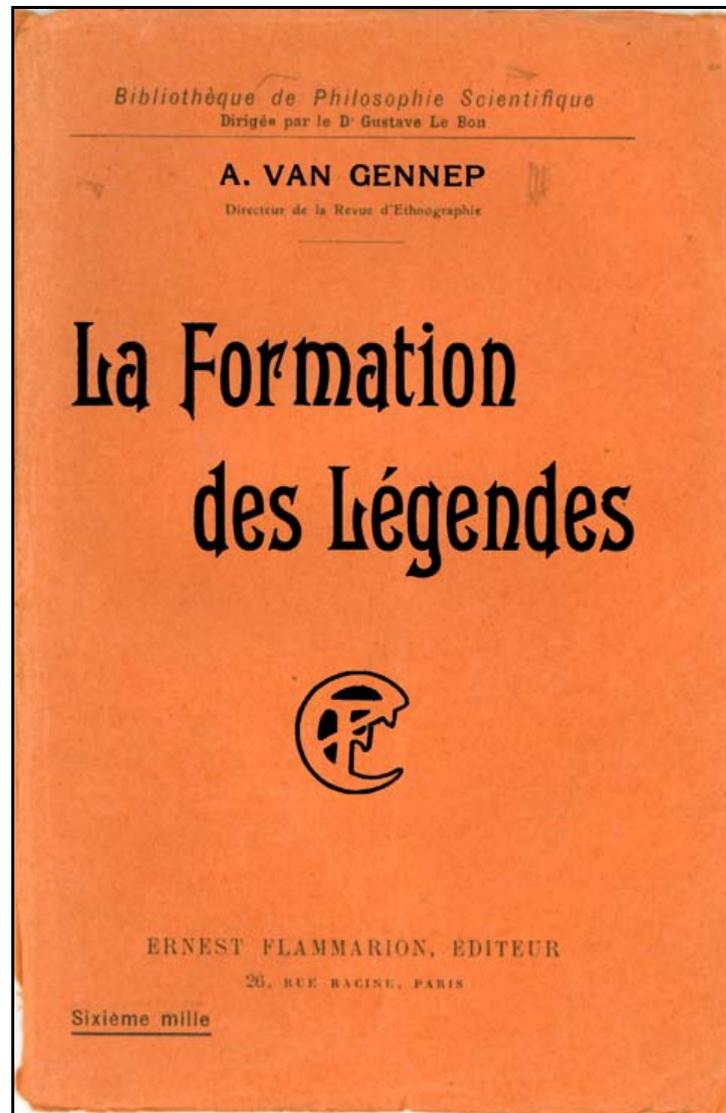
Édition numérique réalisée le 31 octobre 2013 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Arnold Van Gennep [1873-1957]

Docteur ès lettres, Lauréat de l'Institut
Ethnologue et folkloriste français

LA FORMATION DES LÉGENDES.



Paris : Ernest Flammarion Éditeur, 1929, 326 pp. Collection : Bibliothèque de philosophie contemporaine.

PRINCIPALES PUBLICATIONS
DU MÊME AUTEUR

Tabou et Totémisme à Madagascar, in-8°, 1904.

Mythes et Légendes d'Australie, in-8°, 1906.

Religions, Mœurs et Légendes, essais d'ethnographie et de linguistique, quatre séries, in-18, 1908-1912.

La Question d'Homère, in-18, 1909.

Les Rites de Passage, étude systématique des cérémonies de la porte et du seuil, de l'hospitalité, de la naissance, de la puberté, de l'initiation, du mariage, des funérailles, des saisons, etc., in-8°, 1909.

Études d'Ethnographie algérienne : les soufflets algériens, les poteries kabyles, le tissage aux cartons, l'art décoratif, gr. in-8°, 1911.

[319]

Table des matières

[AVANT-PROPOS](#) [1]

[INTRODUCTION](#). L'évolution et la situation actuelle de l'étude comparée des légendes [3]

L'étude comparée des littératures. — Influence, au début du XIX^e siècle, des littératures orientales et des littératures populaires sur la littérature savante. — La méthode comparative dans l'étude des légendes.

[LIVRE I.](#)

***LE CONTE, LA FABLE,
LA LÉGENDE ET LE MYTHE.*** [13]

CHAPITRE I. — [Caractère utilitaire du conte et de la fable.](#) [13]

Le lien de l'activité littéraire avec les autres activités sociales. — Son caractère utilitaire. — Le conte moral. — La fable à personnages animaux et à moralité. — Portée universalisée du conte populaire.

CHAPITRE II. — [Les différentes catégories de récits.](#) [21]

Définitions courantes de la fable, du conte, de la légende et du mythe. — Critique de ces définitions. — Les légendes totémiques et les contes d'animaux. — Les définitions adoptées.

CHAPITRE III. — [La date relative des légendes.](#) [31]

L'ancienne théorie de l'antériorité des mythes. — Un même thème à la fois mythe, légende ou conte. — La théorie de Wundt de l'antériorité du conte. — Critique de cette théorie. — La légende rituelle ou mythe. — Antériorité de la légende.

LIVRE II.
LES THÈMES DES LÉGENDES. [43]

CHAPITRE I. — [La répartition géographique des thèmes](#) [43]

Les provinces thématiques. — Thèmes universels : Les Objets Merveilleux. — Thèmes à diffusion limitée : Les Mamelles Sucées. — Thèmes locaux. — L'interprétation ethnopsychologique et l'interprétation ethnographique des limites de diffusion des thèmes. — La persistance locale et l'adaptation des thèmes légendaires.

CHAPITRE II. — [Le classement des thèmes légendaires par cycles.](#) [51]

Les thèmes isolés et les cycles thématiques. — Les catch-words ou mots-types. — Le Prologue des Mille et Une Nuits et l'histoire d'Esther— La localisation de l'action, et l'individualisation des personnages. — Le cycle de Polyphème autrefois et de nos jours. — Les transformations des cycles thématiques.

CHAPITRE III. — [L'ordre des thèmes dans les légendes.](#) [61]

Les séquences thématique. — Leur importance théorique. — La démonstration de Cosquin et sa théorie « indienne ». — La séquence des thèmes dans les variantes de Polyphème. — La théorie de Wundt du « thème isolé » primitif. — Le détail typique. — Les séquences brisées.

LIVRE III.
LES LÉGENDES RELATIVES
AU MONDE NATUREL. [69]

CHAPITRE I. — [Les légendes explicatives.](#) [69]

Les trois manières de se représenter l'univers : zoomorphique, anthropomorphique et normale. — D'où trois catégories de légendes explicatives. — Ces légendes sont également primitives. — Fables de La Fontaine utilisées en qualité de légendes explicatives. — Formation continue de cette sorte de légendes.

CHAPITRE II. — [Les légendes concernant les astres, le ciel, la terre et les eaux.](#) [77]

Les religions et légendes astrales. — Leur moindre importance relative. — L'école « astrale » allemande. — La convergence dans les légendes du Déluge. — Les tremblements de terre.

CHAPITRE III. — [Les légendes à personnages animaux.](#) [86]

Le » légendes totémiques. — Les légendes évolutionnistes et transformistes. — Les légendes explicative » de la forme et des mœurs des animaux. — Cas de convergence par les Apocryphes. — Les animaux comme héros civilisateurs. — Le cycle du Corbeau dans l'Amérique du Nord.

LIVRE IV.
LES LÉGENDES RELATIVES
AU MONDE SURNATUREL. [99]

CHAPITRE I. — [Les légendes des démons et des dieux.](#) [99]

Caractère actuel et local des légendes relatives aux démons. — Les légendes du Voyage dans le monde d'outre-tombe. — L'évolution du totem à Dieu. — Trois groupes de légendes : les légendes rituelles, les légendes religieuses et les légendes historiques.

CHAPITRE II. — [La légende rituelle et dramatisée.](#) [109]

Les « formules » magiques, les rites d'initiation et les mystères classiques. — Les formes de début et l'évolution du drame religieux. — L'antériorité de la légende dramatisée par rapport au rite dramatique. — Légendes provenant de l'interprétation de rites incompris. — Les drames religieux modernes. — L« pantomime.

CHAPITRE III. — [Les légendes des héros civilisateurs et des saints.](#) [121]

Le héros et le saint. — Les fondateurs et les propagateurs de religions. — Les héros civilisateurs. — Les martyrs et les saints. — Les légendes des saints. — Éléments populaires et éléments littéraires. — Rapport des légendes hagiographiques avec le culte des saints. — Origine cléricale de certains cycles épiques.

CHAPITRE IV. — [La légende d'Héraclès-Hercule.](#) [132]

Les documents. — Le cycle systématisé. — Les douze travaux. — Ils se répartissent en deux groupes de six. — Les travaux primitifs. — Le culte d'Héraclès, dieu-médecin. — Son origine Crétoise. — Sa diffusion en Grèce. — Les légendes d'Héraclès comme mythes rituels — Les thèmes localisés dans le Péloponèse. — Les Héraclides d'Argos, leurs conquêtes et la diffusion du cycle. — Chute politique des Argiens et extension du cycle vers l'Orient. — Déductions générales. — Comparaison avec l'Odyssée. — Les versions occidentales. — la légende italique d'Hercule et Cacus. — Garanus. — Le culte d'Hercule à Borne. — Son extension dans l'Europe centrale. — Les légendes gauloises.

LIVRE V.**LES LÉGENDES HISTORIQUES.** [155]CHAPITRE I. — [La valeur du témoignage et la mémoire collective](#) [155]

La véracité des contes et légendes. — Les légendes sur les nains. — Les expériences sur la valeur du témoignage. — La tendance à la déformation. — La déformation de l'élément temps. — La temporation et la détemporation. — Les limites de la mémoire collective. — Le souvenir collectif des faits sociaux et historiques. — Le vieillissement et le rajeunissement des faits historiques par la légende.

CHAPITRE II. — [La valeur documentaire des légendes historiques.](#) [170]

L'ancien point de vue de la valeur historique des « épopées populaires ». — La méthode historico-géographique. — Caractère local et clérical des chansons de geste. — Les épopées russes ; leur historicité ; leur valeur religieuse. — Les chansons héroïques des Slaves du Sud. — Les légendes généalogiques.

CHAPITRE III. — [Les légendes relatives aux personnages historiques.](#) [183]

Annibal, Marius et César. — Les rois de France. — Le Petit Homme Rouge. — Les grands conquérants. — Les principes du remplacement, de la juxtaposition et de la convergence. — Les héros dont on espère le retour. — La légende napoléonienne. — Les légendes impériales allemandes.

LIVRE VI.**LES LÉGENDES DANS LA LITTÉRATURE.** [201]CHAPITRE I. — [La formation des épopées.](#) [201]

Le récit en prose et le récit rythmé. — La cante-fable. — La ballade. — Ecosse, Baloutchistan, Sibérie. — Théories sur l'origine collective de la ballade et de l'épopée. — Origine individualiste de l'épopée.

CHAPITRE II. — [La littérisation des thèmes populaires.](#) [216]

Les plus anciennes rédactions : Assyro-Babylonie, Égypte. — Thèmes oraux et thèmes écrits. — Les recueils de Perrault, de Grimm, d'Andersen. — Interprétations successives de la légende. — Enrichissement senti mental de son contenu.

CHAPITRE III. — [Don Juan et Faust](#). [223]

Les légendes espagnoles. — Juan de la Cueva et Tirso de Molina. — Italie. — France (Molière). — Angleterre. — Italie (Goldoni), Angleterre (Byron). — France (Mérimée, Dumas). — Espagne (Zorilla, Espronceda). — En Allemagne, convergence de Don Juan et de Faust sur le thème de Marguerite. — Saint-Cyprien. — Le thème du Magicien. — Le Faust historique. — Le processus de la convergence des thèmes.

CHAPITRE IV. — [Le Combat du Père et du Fils](#). [235]

Un cas d'application de la méthode ethnographique à l'étude des légendes. — Les thèmes centraux du cycle du Combat du Père et du Fils. — Leur diffusion littéraire. — Première classe de versions. La version du Shah Nameh : Rustem et Sohrab. — L'utilisation poétique des antithèses. — La version maori. — La version arawak. — Les versions irlandaises et russes. — Les chansons de geste. — La deuxième classe de versions : Hildebrandslied, nouvelle des Mille et une Nuits. — La troisième classe de versions : Œdipe, Judas Iscariote. — Le thème du Combat et du Signe de reconnaissance sont universels. — Les thèmes de la filiation maternelle, de l'offre de soi-même par la femme et du mariage temporaire sont localisés et expriment de vieilles coutumes. — Les versions de Ut première classe comme expression d'un stade de transition sociale et sentimentale.

[LIVRE VII.](#)
LA FORMATION
ET LA TRANSMISSION DES LÉGENDES. [253]

CHAPITRE I. — [La genèse des légendes](#). [253]

Légendes nées de l'observation de faits réels ou confirmés par elle. — L'invention des rites et des légendes dramatisées. — Le désir. — Les rêves, les hallucinations, les visions. — L'origine culturelle, iconographique et verbale. — Le patriotisme. — L'opposition de race.

CHAPITRE II. — [Les agents de la transmission et de la variation des légendes](#). [265]

Les conteurs sédentaires. — Les soldats. — L'intelligence et le don littéraire du conteur. — Influence de l'instruction professionnelle et pratique. — Les écoles. — Les imprimés. — Les marchands. — Les pèlerins. — Les Tziganes. — Les savants.

CHAPITRE III. — [Les lois de la formation des légendes.](#) [277]

Les lois de groupement des rites, des techniques, etc. — Diversité des logiques et des sensibilités. — Lois de la localisation et de la délocalisation, de l'individualisation et de la désindividualisation, de la temporation et de la détemporation, de la convergence et de la dissociation des thèmes. — Unités psychiques collectives. — Les trois lois de Raoul Rosières ; discussion. — La loi de la cristallisation. — Les prétendues lois épiques d'Axel Olrik : ce sont des techniques formelles. — Les prétendues lois de Léo Frobenius ; discussion. — Le renversement des thèmes. — Les lois de Benigni. — Leur base psychologique.

[CONCLUSIONS](#) [295][TABLE DES NOMS PROPRES.](#) [311]

[1]

LA FORMATION DES LÉGENDES. AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#)

Adoptant le procédé de Plutarque, j'indiquerai ici sous forme de *Questions* les problèmes dont il sera traité en ce volume :

Qu'entend-on par fable, conte, légende et mythe, et quelle est la dépendance réciproque de ces diverses formes de récits dits « populaires » ?"

Quelle est la place des légendes dans la vie générale, et quels en sont les liens avec d'autres activités sociales ?

Quelle est leur valeur documentaire : ethnographique, géographique, historique, psychologique ?

Quelles sont les lois de la genèse, de la formation, [2] de la transmission et de la modification des légendes ?

Quelle est l'importance relative, dans la production littéraire en général, de l'élément individuel et de l'élément collectif ?

[3]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

INTRODUCTION

L'évolution et la situation actuelle de l'étude comparée des légendes.

[Retour à la table des matières](#)

L'étude comparée des littératures est une science trop jeune encore pour qu'aient pu être dégagées déjà toutes les lois qui président à la formation, au développement, aux modifications, à la transmission et à la disparition des thèmes et des formes littéraires.

C'est ainsi, pour prendre un cas d'observation rapprochée et relativement aisée, que l'histoire *comparée* du Romantisme sous ses formes française, anglaise, allemande, italienne, russe, Scandinave, etc., n'est pas faite encore. Seules quelques études de détail sur le Romantisme dans chaque pays européen, et quelques monographies sur l'influence européenne de tel ou tel écrivain, Rousseau [4] par exemple, jalonnent une voie dont les critiques du XX^e siècle auront à dégager la chaussée, les bas-côtés et les carrefours.

On ne saurait même dire que *toutes* les sources du Romantisme aient été découvertes et déterminées déjà, tant pour les thèmes que pour les formes d'expression caractéristiques, pour les nuances de sensibilité surgies, pour les procédés, au sens technique, adoptés. Ici encore, on possède tout juste des études spéciales, par exemple sur l'influence exercée dans la genèse du Romantisme par les poèmes orientaux d'une part, et de l'autre par les Chansons de Geste.

Il est remarquable que presque au même moment l'horizon littéraire a gagné en largeur et en profondeur. Au contact subitement plus intime avec l'Orient et ses littératures a correspondu un retour sur soi-même, sur la vie littéraire nationale, soit écrite, soit orale.

Les uns se sont enthousiasmés pour les vieux poèmes, chez nous pour les chansons de geste, ailleurs pour les Niebelungen, les Eddas. Les Finnois furent orgueilleux d'un Kalevala prématurément restitué par Lonnrot, et l'Ecosse se glorifia des faux poèmes ossianiques.

[5]

D'autre part, Walter Scott contribua puissamment à intéresser les « honnêtes gens » d'Angleterre à la sensibilité, aux mœurs et à la production littéraire des « couches inférieures », urbaines ou rurales. Les frères Grimm se mirent à l'œuvre en Allemagne, d'une manière posée et systématique. Puis, peu à peu, dans toute l'Europe, des collections de contes, de légendes, de chansons, de coutumes se formèrent, et ainsi se constitua au cours du XIX^e siècle une discipline originale : le folk-lore.

Je n'ai pas à en faire ici l'historique : mais encore convient-il de marquer quelques traits saillants de son rapide développement. Le folk-lore, par définition, ne s'occupe que de la vie populaire. En matière littéraire, il recueille et étudie la production collective et anonyme, l'histoire littéraire au sens courant du mot ne s'intéressant qu'aux œuvres signées et individualisées.

Mais cette distinction, si tranchée en théorie et dans les manuels, apparaît vite comme inexacte dans la réalité. Du moins elle est apparue telle du jour où l'histoire littéraire a été cultivée par un assez grand nombre de chercheurs groupés d'après des spécialités bien délimitées.

Les admirateurs de Goethe se sont vite vus obligés, [6] dans leur étude du Faust et du Renard, de rechercher la production collective anonyme où Goethe avait puisé ses thèmes indirectement.

De même, quand on a recherché les sources réelles des poèmes romantiques à personnages et à sentiments soi-disant orientaux, on s'est trouvé en présence de recueils sans noms d'auteur pour la plupart, non datés, difficilement datables, et circulant dans l'Orient antérieur tout entier, en arabe, en persan ou en turc.

Plus haut : il court, un peu partout en Europe, des contes amusants et gaillards qu'on connaît dès le *Pentamerone* de Basile, recueil comprenant, comme celui de Boccace, des éléments qui vivaient déjà, anonymes, en pays d'Orient, bien longtemps avant, et qui en outre vivent encore là-bas sans pouvoir être dérivés des recueils italiens de la fin du Moyen Age. Nos fabliaux, eux non plus, ne sont pas entièrement originaux.

Et Ésope ? Et les conteurs latins et grecs ? Ils tirent leur gloire de prétendues « créations » qui ne sont que des arrangements, plus souvent encore de simples vols faits, en toute innocence, au fonds populaire ambiant. Les cas de cet ordre sont innombrables.

[7]

On ne sait d'où Perrault a tiré *Cendrillon*, mais on sait qu'il existe plus de 400 variantes de ce conte, de tous temps et en tous pays. On ne sait de quel matelot ni de quelle localité Homère tenait la légende de *Polyphème*, mais on sait que ce même thème du Monstre Anthropophage se rencontre dans toute l'Europe moderne et au Caucase.

Or, *Cendrillon* et *Polyphème* sont précisément des cas typiques d'un double courant. Puisés dans le fonds populaire, ces deux thèmes ont été littérisés, allant du collectif à l'individuel. Puis ils sont revenus dans le peuple et se sont répandus à travers le monde, *Cendrillon* depuis l'Europe jusqu'en Extrême-Orient et en Amérique, *Polyphème* dans l'Europe centrale et orientale seulement.

Ces mouvements de va-et-vient seront mieux analysés plus loin. Ici l'on retiendra que ni le folklore ne peut se passer de l'histoire littéraire, ni celle-ci, quoi qu'on en ait dit, du folk-lore. Il y a, chez tous les peuples, à des degrés variables selon les époques, des courants incessants du populaire à l'individuel et de l'individuel au populaire.

En ceci, le fait littéraire obéit à la loi générale du développement des civilisations. Il y a une production de techniques, d'arts, d'idées et de sentiments [8] incessante, que les hommes ordinaires supportent et transmettent inconsciemment. Mais les mieux doués choisissent dans ce fonds amorphe, modifient, modèlent, individualisent. Puis le produit ainsi frappé rentre dans la circulation générale, passe de mains en mains, de cerveaux en cerveaux, et s'use. La collectivité s'en sert si

elle le juge bon, sans s'occuper du nom du graveur, dont seuls s'inquiètent les savants, les artistes et les collectionneurs.

Mais ce n'est pas aux savants ni aux curieux seuls que le folk-lore a dû de se développer si vite au XIX^e siècle. Un phénomène d'ordre à la fois politique et sentimental y a puissamment contribué. Le principe des nationalités, en effet, devait de toute nécessité se fonder pour sa théorie sur une connaissance exacte de ce qui était vraiment « national ».

Actuellement, les populations des Balkans combattent autant avec des arguments historiques, ethnologiques, ethnographiques, folkloriques, linguistiques, que par les armes ou la lutte économique. En Hongrie, en Bohême, dans l'Autriche allemande, les revues et musées de folk-lore abondent. En Russie, ce sont les panslavistes, [9] comme en Allemagne les pangermanistes qui, dès le début, encouragèrent les recherches directes dans le peuple.

Dans les pays unifiés, ce sont les coins à survivances régionalistes, Provence ou Bretagne, Pays de Galles et Irlande, ou rattachés depuis peu seulement à un pays plus vaste (Finlande, Savoie) où le folk-lore trouve ses adeptes les plus fervents.

La troisième cause de progrès, enfin, de nos études, ce fut au XIX^e siècle le développement des moyens de communication et la constitution des empires coloniaux. Sans doute, on ne trouvait rien d'étrange à ce que des thèmes européens eussent été rencontrés dans l'Orient antérieur et dans l'Inde.

Notre éducation classique nous avait habitués à voir dans la Méditerranée ce qu'elle est en effet, un moyen de rapprochement des peuples et des civilisations. Mais l'extension de la Russie dans l'Asie septentrionale a fait découvrir en Mongolie, puis dans l'Extrême-Orient, des parallèles évidents à des thèmes utilisés par les Slaves dans leurs poèmes épiques (*bylines*).

La conquête de l'Algérie, l'étude des Arabes et des Berbères a démontré l'existence, dans l'Afrique [10] du Nord, de maints thèmes jouissant d'une vogue étendue dans l'Europe centrale. La lecture des contes populaires de l'Égypte ancienne, antérieurs d'au moins un millier d'années aux plus anciens documents littéraires de l'Inde, a détruit

la théorie prématurée de l'origine hindoue de nos contes sans qu'il fût possible d'édifier une autre théorie vraiment satisfaisante.

La question du lieu d'origine, unique prétendait-on, des contes populaires n'a pas avancé depuis. Au contraire, elle est devenue plus difficile et plus complexe encore depuis qu'on s'est mis à recueillir les productions littéraires des habitants de l'Océanie, de l'Australie, de l'Indonésie, de l'Indo-Chine, de l'Afrique centrale et méridionale, des deux Amériques.

De nos jours les matériaux se sont accumulés de telle sorte que pour un thème qui tient en trois lignes, il faut une note de cinquante ou soixante lignes en petit texte pour énumérer toutes les variantes, avec références bibliographiques, de ce thème. En France René Basset, en Allemagne J. Bolte et O. Dähnhardt sont des maîtres incontestés en cette matière, qui exige une lecture considérable et comme une sorte de virtuosité.

[11]

On ne saurait encore prévoir où conduira cet énorme labeur. Qu'il soit nécessaire, je serai le dernier à y contredire. Il faut déblayer et ranger pour voir clair. Malheureusement, nombreuses sont encore les populations à explorer et l'on doit tenir compte de ces lacunes avant de porter un jugement décisif sur une méthode qu'on applique aussi en ce moment à l'étude des proverbes, dictons, croyances, rites et activités de tout ordre, en certains cas avec un succès évident.

Mais dès maintenant, il me semble qu'on peut, à l'aide des matériaux déjà définis, tenter d'esquisser des vues d'ensemble, non plus unilatérales comme jadis, mais conformes à la complexité des activités vivantes.

[13]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

LIVRE I

CONTE, FABLE, LÉGENDE ET MYTHE

[Retour à la table des matières](#)

[13]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre I. Conte fable, légende et mythe

Chapitre I

La valeur utilitaire des contes et des légendes

[Retour à la table des matières](#)

Dans toutes les civilisations, des plus rudimentaires aux plus compliquées, la tendance à l'activité s'exprime selon les moments et les individus par des actes, ou par des chants, ou par des phrases sans qu'on puisse classer à part des autres, comme autonome ou antérieur, l'un quelconque de ces modes d'expression.

Chez l'enfant, cet enchevêtrement se marque avec toute la violence et toute la spontanéité du jeune âge. L'enfant saute, frappe, travaille, [14] chante, parle, invente, raconte en même temps, d'autant plus heureux que sa vitalité se manifeste à lui-même et à autrui sous plus de formes à la fois.

Ceci est vrai aussi des sociétés, en ce sens qu'on ne saurait, pour en comprendre la raison d'être et le mécanisme, dissocier arbitrairement l'activité littéraire par exemple des autres activités : politique, économique, religieuse, juridique. Qui veut atteindre une intelligence réelle des règles de création, de fixation, de transmission et de disparition

des mythes, des légendes et des contes doit tenir compte des autres manifestations intellectuelles.

L'étude des thèmes littéraires seuls est insuffisante : si depuis quelques années on est arrivé à des notions plus précises en matière de littérature dite populaire, c'est parce que l'ethnographie et la science des civilisations ont fait des progrès rapides, grâce auxquels on a pu modifier l'interprétation des éléments mis en œuvre dans les thèmes.

Par exemple, la connaissance accrue, à la suite de laborieux dépouillements d'archives et d'inventaires critiques, de nos trésors d'art plastique a [15] fait constater un lien intime, primordial et constant entre la vie matérielle et sociale des populations du Moyen Age et leur production littéraire : légendes, chansons de geste, épopées, etc.

De même, si autrefois les savants se contentaient d'étudier seulement les divers thèmes et motifs des légendes de saints, aujourd'hui ils ont reconnu la nécessité d'une étude parallèle des rites spéciaux qui constituent le culte des saints. Légendes et rites hagiologiques forment un tout dont les éléments doivent être considérés en même temps, à cause de leurs interactions incessantes.

Observation semblable à propos des légendes et des mythes relatifs aux divinités, aux héros civilisateurs, aux démons, etc. Leur récitation est en elle-même un rite essentiel de diverses cérémonies, sans l'accomplissement duquel celles-ci n'auraient aucune action sur le monde surnaturel.

Puis, la récitation de contes, fables ou légendes ne se fait pas à un moment quelconque de la journée. Tantôt elle est l'un d'entre toute une série d'actes propres à délasser des fatigues quotidiennes ; ou bien elle sert d'entraînement pendant l'action (marche dans le désert, en forêt) ; ou [16] encore elle prépare à l'action (à la chasse, à la bataille, etc.). Ceci est vrai surtout de tous les récits rythmés, tant en prose qu'en vers, et presque au même degré que pour la chanson.

Bref, la conquête importante de l'ethnographie et du folk-lore dans le domaine littéraire ces dernières années a consisté à mettre en lumière ce fait : que la production littéraire dite populaire est une activité utile, nécessaire au maintien et au fonctionnement de l'organisation sociale par suite de son lien avec d'autres activités, matérielles celles-

ci. Surtout à ses débuts, elle est un élément organique et non, comme on le croyait, une activité esthétique superflue, un luxe.

Cette valeur utilitaire est très frappante, on le verra, dans les mythes et les légendes. Elle caractérise aussi le conte moral. À en croire la plupart des folk-loristes et des critiques littéraires, le conte amoral serait plus ancien que le conte moral. Mais ceci est inexact : une conception amoraliste du monde n'est possible qu'avec un très haut développement intellectuel et avec une connaissance exacte des actions et réactions dans la nature. Les demi-civilisés sont, de tous les hommes, les plus profondément moraux, en ce sens qu'ils [17] ne regardent comme moralement indifférents même pas les phénomènes naturels.

La légende d'Adam et d'Ève, punis pour avoir enfreint des interdictions divines ; la légende du Déluge qui punit les hommes pour leur désobéissance aux ordres de Dieu ont essentiellement pour objet de faire concevoir aux auditeurs la raison d'être supérieure de leur situation actuelle, pénible et douloureuse, et de les plier au principe de dépendance et d'obéissance vis-à-vis de la puissance divine.

Quand sont énumérées dans un récit américain les prescriptions que suivit par exemple un héros civilisateur pour réussir à la pêche au saumon ou à la chasse au daim, cela signifie que les auditeurs, s'ils veulent réussir dans leur pêche ou leur chasse, doivent se soumettre avec soin aux mêmes prescriptions. Toute contravention serait suivie d'insuccès.

Ce sont là les formes de début de la morale. La morale primitive ne s'occupe pas des seuls rapports entre les hommes, mais des rapports des hommes avec les puissances extra-humaines : phénomènes naturels (tonnerre, pluie, etc.), monde animal et végétal (surtout totems), ancêtres mythiques, [18] héros civilisateurs, rois divins, dieux. Au cours des âges, la morale, comme toute chose, s'est laïcisée.

Le stade intermédiaire se marque dans le conte animal, l'apologue et la fable. Les héros, bien que doués d'un corps animal, y ont des manières d'être hybrides et la morale qu'on tire de leurs actes est directement transposable à l'activité humaine, collective ou individuelle. L'importance vitale de la force, de la ruse et de l'ingéniosité d'esprit est très grande dans des civilisations comme celle des Nègres ou des Tibétains ; elle l'était davantage au Moyen Age que dans nos civilisa-

tions modernes où la complexité des actions et réactions en masque souvent le caractère dynamique brutal. C'est pourquoi il y a dans les fables une moralité réaliste qui garde sa valeur pédagogique quel que soit le système éthique qui, théoriquement, s'est superposé à la vie pratique. Les fables de La Fontaine conservent cette valeur primitive ; celles de Florian sont adaptées au système chrétien. D'autres cas d'adaptation sont fournis par les récits bouddhiques appelés jatakas.

Dans la parabole, les thèmes sont, pour leur noyau, un bien populaire, mais l'intervention individuelle [19] se marque dans l'application qu'on en fait. Les personnages sont humains ou du moins les rapports qu'on a en vue sont les rapports entre les hommes comme tels.

Vient enfin le simple conte, qui ne sert plus ni à instruire, ni à moraliser, mais seulement à amuser. En ce sens, une épopée ou chanson héroïque des Russes ou une chanson de geste, là où elle développe en l'auditeur des vertus guerrières, est antérieure au conte de fées et à la nouvelle, comme plus utilitaire. Le stade extrême auquel puisse atteindre, dans son développement, un individu ou un peuple, c'est de concevoir une activité « pour le plaisir » et d'obéir en toute conscience et volonté aux tendances profondes de son tempérament en se faisant de cette obéissance une règle de vie.

Ainsi, à établir une hiérarchie des valeurs en matière d'activité littéraire, le conte proprement dit vient se placer à côté de la poésie même. Au premier abord, cela peut sembler étrange. Mais on peut voir que le conte a précisément pour caractère propre d'intéresser tous les hommes, quels que soient leur pays, leur race, leur développement intellectuel, la qualité technique de leur civilisation.

[20]

Ceux qui ne répéteraient pas avec le poète : « Si Peau d'Ane m'était conté, j'y prendrais un plaisir extrême », tenez pour assuré qu'ils ne prennent pas non plus de plaisir, surtout pas « extrême », aux poèmes homériques, à la Divine Comédie, à Shakespeare, au Faust, à Verlaine — je choisis exprès des disparates.

De même que la poésie, le conte a une valeur largement, exactement « humaine ». Il exprime par des moyens très simples et très frustes les images et les sentiments dont vit l'humanité tout entière.

[21]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre I. Conte fable, légende et mythe

Chapitre II

Les différentes catégories de récits

[Retour à la table des matières](#)

On pourrait donc distinguer deux classes de récits : ceux qui ont une valeur esthétique et ceux qui en ont une avant tout utilitaire. Mais les récits peuvent aussi se classer d'après leur contenu, c'est-à-dire d'après les *thèmes*, les *croyances* et la *qualité des personnages*.

Voici quelles distinctions on trace couramment entre les diverses catégories de récits à ce point de vue.

Par *fable*, on entend un récit en vers à personnages animaux doués de qualités humaines ou qui agissent comme s'ils étaient des hommes. En prose, ce récit est dit *conte d'animaux*.

Le *conte* serait un récit merveilleux et romanesque, dont le lieu d'action n'est pas localisé, dont [22] les personnages ne sont pas individualisés, qui répondrait à une conception « infantine » de l'univers, et qui serait d'une « indifférence morale » absolue. Comme disent les *Gesta Romanorum* : « Erat quidam rex in cujus imperio quidam pau-

per habitabat..... Ou encore : En un royaume de la Chine, vivait un prince beau comme le jour....

Dans la *légende*, le lieu est indiqué avec précision, les personnages sont des individus déterminés, leurs actes ont un fondement qui semble historique et sont de qualité héroïque.

Enfin le *mythe* serait, en somme, une légende localisée en des régions et en des temps hors de l'atteinte humaine et à personnages divins.

Mais ce sont là des définitions qui datent d'une période où la connaissance approfondie des littératures orales du monde entier débutait à peine. Non seulement elles se sont montrées à l'usage trop étroites, mais en fait, il est impossible dans l'immense majorité des cas de discerner à laquelle de ces catégories un récit déterminé appartient exactement.

Ainsi chez les populations au stade du totémisme ont cours des récits à personnages animaux. [23] Mais ces animaux sont des totems, c'est-à-dire les ancêtres et les apparentés des groupements humains. « Au commencement, dit un récit australien (tribu Dieri), la terre s'ouvrit au milieu du lac Perigundi et il en sortit un totem après l'autre : le corbeau, le perroquet, l'émou et ainsi de suite. Comme ils n'étaient encore qu'incomplètement formés et sans membres ni organes des sens, ils se couchèrent sur les dunes. Etendus au soleil, leur force s'accrut, et leur vigueur, en sorte qu'enfin ils se levèrent hommes et s'en allèrent dans toutes les directions. »

On voit nettement que le totem est un être à la fois animal et humain, conception qui se retrouve dans les fables d'Ésope et même dans celles de La Fontaine. Car tous deux laissent entendre que si les animaux peuvent se conduire d'une façon humaine les hommes peuvent aussi se conduire d'une façon animale, mais ceci dans le domaine moral et physique.

Or le stade intermédiaire entre la légende australienne et la fable européenne constitue une vaste catégorie de récits qui se rencontrent à peu près partout, les plus connus étant ceux d'Afrique.

L'éléphant, roi des animaux, convoqua un jour [24] tous ses sujets sous peine de mort. Tous répondirent à l'appel, sauf l'escargot. Le palabre eut lieu sous la présidence de l'éléphant-roi et tira à sa fin

quand les animaux se mirent à crier : « l'escargot, voilà l'escargot ! » et le virent s'approcher tout tremblant. « D'où viens-tu ? cria l'éléphant. — De mon village. — Et pourquoi si tard ? N'as-tu pas reçu mon messenger ? — Je l'ai reçu, ô père éléphant, et me suis mis en route aussitôt. Mais tu ne m'as donné qu'un pied pour marcher, les branches m'aveuglaient, et je redoute le froid et la pluie. C'est pourquoi je suis retourné chez moi et me suis décidé à emporter ma case sur mon dos. » L'éléphant-roi rit beaucoup et longtemps de ce discours. Puis : « Tu as bien parlé, père escargot. Désormais tu auras tes yeux au bout de cornes et tu pourras les rentrer, ainsi les branches ne pourront plus te frapper. Mais pour te punir d'avoir manqué le palabre, tu porteras toujours ta maison sur ton dos ». Ainsi fit-il depuis. Après tout, ajoutent les Pahouins, dont ceci est un récit favori, ce n'est pas une grande punition : de cette façon l'escargot n'a pas à travailler pour se construire une maison.

Le fait remarquable, c'est que la plupart des [25] animaux qui jouent un rôle dans ces récits en jouent un aussi dans les récits sur la formation et l'organisation du monde et des sociétés et par suite sont alors des héros civilisateurs et presque des divinités.

Cet amalgame, d'autant plus frappant qu'on a affaire à des populations plus frustes, a pour nous ce sens que la fable sous sa forme moderne est un point extrême de toute une catégorie de récits qui a pour autre forme extrême la légende totémique. On aura remarqué que le récit australien cité est localisé et précis : il y est parlé d'un certain lac et les totems sont uniquement ceux qui constituent la tribu Dieri de l'Australie centrale. Ainsi la fable se rattache directement à ce qu'on dit être la légende et sauf pour les cas extrêmes, une distinction rigoureuse est ici impossible.

On arrive au même résultat en étudiant les contes merveilleux. L'histoire de l'éléphant et de l'escargot est en un sens un conte, car elle est irréelle pour nous, et divertissante ; les personnages sont un éléphant et un escargot quelconques et le lieu du palabre n'est pas indiqué. Les *Contes* de Perrault répondent à la définition courante : mais il y a des variantes orientales qui sont localisées et individualisées, [26] et qui sont par suite des légendes.

La difficulté est plus grande encore pour distinguer le mythe de la légende. Un récit à personnages divins peut ne pas être localisé, l'ac-

tion peut se dérouler en lieu quelconque. D'autre part il est souvent difficile de déterminer la vraie qualité du héros. Ainsi les historiens des religions disputent à certains personnages surnaturels australiens ou américains la qualité de dieu, au point que depuis peu un terme moins précis tend à s'implanter, celui de *All-Fathers*, *Pères-de-tous-et-de-tout*.

Autre terme vague, celui de *héros civilisateur*. À quel moment Héraclès peut-il être qualifié, ou a-t-il été qualifié de dieu ? Et toutes les catégories de démons ! Bref, en ne tenant compte que de la qualité des personnages, on n'arrive pas à établir des critères précis de différenciation entre la légende et le mythe.

Si, par contre, on adopte la définition préférée en Allemagne, d'après laquelle ne sont des mythes que les récits qui se rapportent aux phénomènes naturels (ciel, tonnerre, astres), on se heurte à une nouvelle difficulté. Ces phénomènes naturels sont tantôt considérés comme tels, tantôt personnifiés et on ne voit pas pourquoi un récit serait qualifié [27] de mythe quand le personnage est par exemple le Ciel même, et de légende si c'est un Dieu-Ciel. De même pour le Tonnerre et les Dieux-Tonnerre. Dans la plupart des cas, il est à peu près impossible d'arriver à discerner s'il s'agit dans le récit d'un phénomène naturel ou de la divinité qui s'identifie à lui.

En présence de ces difficultés, on a essayé d'établir les définitions sur d'autres bases que sur le contenu même des thèmes. Inutile de discuter la tentative fondée sur la distinction entre « création individuelle » et « création collective ». Dans quelques cas, sans doute, on peut surprendre l'un ou l'autre modes de création au moment même de leur activité.

Mais quand il s'agit de thèmes qui ont déjà un certain âge, on ne sait plus à quoi s'en tenir, pas plus qu'on ne peut, en voyant une machine à imprimer moderne reconnaître l'auteur de chacun des perfectionnements de détail par l'accumulation desquels eue est arrivée à sa constitution actuelle. Même avec l'écriture, les archives, les journaux, les revues, nous n'arriverions pas non plus à nommer les inventeurs réels de la bicyclette, de l'automobile, de la locomotive. En désespoir de cause, on [28] choisit l'un des noms qui se présentent et on crée ainsi un inventeur unique révérend des enfants et des foules, par un pro-

cédé de simplification inexacte qui est celui-là même qui a présidé autrefois à la création des héros civilisateurs légendaires.

Vient enfin la distinction psychologique. Sont alors légendes et mythes, les récits qui sont objet de croyance ; sont contes, fables, etc., ceux qui ne sont pas objet de croyance. Et avec un degré de précision de plus : sont mythes les récits objets de croyance qui se traduisent par des actes magiques et religieux.

En théorie, ces définitions sont excellentes, parce qu'il existe en effet une ligne de démarcation très nette, absolue, entre le profane et le sacré. La difficulté consiste seulement à discerner quand et où un même récit ou thème est, ou non, « objet de croyance ». L'enfant croit-il à l'existence du Petit Poucet ou de Cendrillon ? Où rangera-t-on les « contes merveilleux », dont les personnages sont des fées, des ogres, où l'on parle d'objets magiques, de métamorphoses ? Ne serait-ce pas là des légendes, bien que non localisées et à personnages non individualisés ?

D'autre part, certains récits à personnages nettement [29] divins ne se traduisent pas en acte, et s'il s'agit de récits classiques, rien ne prouve qu'à un moment donné ils aient fait partie, comme éléments essentiels, des cérémonies religieuses. Par contre la récitation des poèmes homériques faisait partie de cérémonies de cet ordre et le caractère sacré de leur récitation est prouvé par les invocations dont on les faisait précéder, les « hymnes homériques ».

Toutes les définitions proposées sont donc à la fois exactes et inexactes : chacune d'elles embrasse un groupe plus ou moins considérable de faits, sans tenir compte des cas intermédiaires, qui ne sont négligeables ni par leur nombre, ni par leur diffusion.

Il n'y a là rien de honteux pour la science, ni, j'espère, de désagréable au lecteur. Ce qui surprendrait, c'est qu'une activité humaine quelconque pût être définie par des formules rigides et étroites. Toute activité, la production littéraire comme les autres, est soumise au jeu libre des forces, jeu illogique et irrationnel dont l'homme s'accommode comme il peut.

Quoi qu'il en soit, les termes dont il s'agit seront donc employés ici d'abord avec leur sens ordinaire [30] et avec leur sens scientifique ré-

cent, quitte à préciser davantage au fur et à mesure que se présenteront des cas particuliers. C'est-à-dire qu'on entendra par *légende* un récit localisé, individualisé et objet de croyance et par *mythe* une légende en relation avec le monde surnaturel et qui se traduit en acte par des rites.

[31]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre I. Conte fable, légende et mythe

Chapitre III

La date relative des légendes

[Retour à la table des matières](#)

On conçoit que s'il est déjà difficile de ranger les divers récits dans des catégories bien délimitées, il le sera davantage encore d'en déterminer le lien génétique.

Le problème de l'antériorité relative du conte, de la légende ou du mythe est un de ceux qui ont été le plus discutés au cours du XIXe siècle. Pendant longtemps, on admit que le mythe était à l'origine, que la légende en fut une déformation, laquelle se serait poursuivie jusqu'au conte. Et maints les savants, qui voulurent, d'un conte déterminé remonter au mythe originel supposé, firent preuve, au moins, d'ingéniosité. Tel Gubernatis, qui rétablit le mythe solaire dont il croyait voir l'ultime dégénérescence dans *Cendrillon*.

[32]

Aujourd'hui, nous sommes plus sages. Encore convient-il de réagir ici contre certaines confusions, fondées sur une attitude précisément inverse de la précédente.

Il est évident que le récit est plutôt une récréation du peuple et que la littérature écrite est plutôt celle de la minorité cultivée. Or, très souvent, par exemple chez les Grecs, les Persans, les Hindous, la littérature comprend aussi la mythologie, au sens de recueil des mythes et des légendes transmis par écrit. Parfois même, toute la littérature est uniquement cette « mythologie », ou il n'en est presque pas d'autre. La littérature assyro-babylonienne ne comprenait, les recueils de textes juridiques et de formules magiques exceptés, que le récit des hauts faits des dieux et des rois divins. De même au Japon. Ces textes sacrés ont tenu et tiennent encore en Orient une place considérable. Les Hébreux n'avaient pas d'autre littérature que la Bible, dont les éléments historique, juridique et religieux sont unis en un tout indissoluble, sans recherche esthétique proprement dite.

La confusion dont je parle réside en ceci : parce que le conte populaire est une forme littéraire qui plaît au peuple et que le peuple, inférieur à l'élite [33] pour le développement mental et esthétique, représente un stade inférieur et antérieur de la culture humaine, on s'est cru le droit de proclamer l'antériorité du conte par rapport à la légende et au mythe.

Le conte serait aussi antérieur aux récits qui plaisent à l'élite, d'après Wundt, parce que amoral et merveilleux, parce qu'il est en prose, parce qu'il contient parfois un élément de raillerie.

Il faudrait plus de place que je n'en ai pour démontrer que la littérature orale des Australiens, des Philippins de l'intérieur, des Bantous du centre africain, des Esquimaux, des Indiens américains fournissent des preuves abondantes contre ce point de vue théorique et contre ces appréciations de détail.

J'ai déjà indiqué, en tout cas, que l'amoralisme est un signe de haut développement intellectuel, et, par suite, prouverait plutôt la postériorité du conte, s'il n'y avait lieu de rappeler que les contes demi-civilisés ont toujours une valeur morale, mais différente de la nôtre. Que le vice y soit récompensé, c'est bien un point de vue moral, j'espère.

La vérité, c'est que chez les demi-civilisés on [34] trouve un fonds de thèmes qui sont tantôt des mythes, tantôt des légendes, tantôt des contes selon les moments, les circonstances extérieures, les modifications sociales.

Soit le thème suivant : un animal a rendu service à un homme lequel, ensuite, ne veut plus faire de mal à cet animal ni à tous ceux de son espèce. Ce thème est fréquent dans les contes populaires d'Europe et d'Asie, et chacun le raconte, hommes, femmes, enfants, à n'importe qui. Il est fréquent aussi chez les populations totémistes et c'est alors une légende explicative de l'origine du clan totémique, dont seuls les membres ont connaissance, des membres d'autres clans ayant des légendes de même type, mais à personnages différents. Enfin, ce même thème à personnages précis peut être raconté seulement aux novices lors de leur initiation à la société magico-religieuse : c'est alors un mythe en tant qu'élément rituel d'un corps systématisé de croyances nécessaires au maintien du groupe.

Que les conditions économiques ou mentales changent, ce thème passe de l'une de ces catégories à l'autre sans qu'on puisse dire qu'il a ou non dégénéré ; il a changé d'application, voilà tout.

[35]

Cette variation, quant à leur rôle dans la vie générale, est très marquée dans les récits amérindiens relatifs au coyote ou loup des prairies.

Ce héros est tantôt un animal proprement dit, totem ou protecteur, duquel descend la race humaine ; tantôt un demiurge ou héros civilisateur, qui a enseigné aux hommes maintes choses utiles ; tantôt enfin un simple animal, soit très rusé, soit imbécile et borné. Ces récits sont parfois partie intégrante d'une narration à caractère sacré, en relation avec des cérémonies déterminées ; parfois, au contraire, on les conte à tout venant, par manière de distraction. Ici on indique avec précision les localités où le coyote fit telle ou telle chose ; ailleurs, l'action se passe à peu près n'importe où. Enfin, tantôt les hauts faits du coyote sont reportés aux origines du monde ou du moins à une époque très reculée ; tantôt il semble que les faits soient d'hier et que même les auditeurs pourraient, si la chance voulait qu'ils rencontrent un coyote quelconque, être témoins de ses maladresses ou de ses ruses.

Ainsi, les récits relatifs au coyote sont à la fois mythes, légendes ou contes. Mais, et c'est là le point important, ils ne sont pas tout cela en même [36] temps chez une même tribu à un même moment de son évolution culturelle. Ils sont mythes chez les groupements où le rituelisme général, surtout économique, est très développé ; ils sont contes,

là où ce ritualisme ne s'est pas autant élaboré, ou bien a été désagrégé par le contact des Blancs.

La même observation vaut pour le cycle du lièvre Michabozo, pour celui de Napiwa le Vieil Homme. Elle vaut aussi pour certains cycles tlinkit, esquimaux, australiens, nord-asiatiques, sud-africains et peut-être tchouktches et koryaks.

Elle présente donc un caractère de généralité qui oblige à considérer le problème de la formation des légendes sous un angle différent de celui dont se contentaient naguère les théoriciens.

Avant de vouloir préciser le « lieu d'origine » des contes, placé dans l'Inde par Benfey et Cosquin, ou des mythes, placé dans l'Assyro-Babylonie par Winckler, dans l'Egypte ancienne par Speranski, il s'agit d'abord de déterminer dans quel rapport génétique ils se trouvent entre eux.

C'est ce qu'a tenté de faire le philosophe W. Wundt, dans plusieurs gros volumes. Malgré une documentation à première vue abondante, on constate vite qu'il n'a pas su faire usage de la [37] méthode comparative dans les limites permises.

Il a pris des faits dans toutes les civilisations, sans chercher quel était l'enchaînement de ces faits dans chacune de ces civilisations, procédé très dangereux quand une telle civilisation englobe, comme celle des Indiens de l'Amérique du Nord, des groupements considérables, répandus sur un territoire énorme et varié, et arrivés à des stades différents, autonomes, de développement.

Non seulement Wundt a dédaigné l'usage de l'enquête historico-géographique, mais, de plus, il a considéré la production littéraire des demi-civilisés comme un fait uniquement mental et psychologique.

C'est pourquoi, ayant, par exemple, constaté l'existence de contes proprement dits chez les Australiens, il a oublié : 1° que ces contes ne sont abondants que là où l'ancienne organisation sociale (système totemique et système de mariage classificatoire) était désagrégée : Queensland, Nouvelle-Galles du Sud ; 2° que si ces contes se rencontrent dans des tribus encore « primitives », comme les Arunta, les Dieri, etc., ils étaient bien donnés par les indigènes comme « inventés spécialement pour les femmes et les enfants », c'est-à-dire pour [38]

les individus non initiés. Cette distinction entre le récit exotérique et le récit ésotérique est le grand point dont il faut partir.

Or, l'une et l'autre catégories sont objet de croyance. Pour la première seule vaudrait le terme forgé par Wundt de *Märchenmythus*, *mythe-conte* ou *conte-mythe*, mais non pour la seconde. À lire les textes, on se rend d'ailleurs compte que les récits pour femmes et enfants sont parfaitement localisés, tout autant que ceux pour hommes initiés, de sorte que le mot inventé par Wundt, quoique hybride, ne s'applique ni aux uns ni aux autres.

Wundt veut, il est vrai, en introduisant ce terme nouveau, marquer que les thèmes des contes populaires d'Europe sont, chez certains peuples, tissés dans des récits qui sont objet de croyance. Mais ceci avait été reconnu avant lui par l'école de Durkheim — dont Wundt ne cite nulle part les travaux. J'ai moi-même montré, dans mes *Mythes et légendes d'Australie*, comment, tour à tour, un même thème est conte ou mythe ; il coexiste un domaine exotérique et un domaine ésotérique de croyances, de récits et de rites, et le récit est, dans certains cas, un rite lui-même.

[39]

En effet, l'activité littéraire sous forme de mythes et légendes est une institution fondamentale, par la suppression de laquelle les sociétés demi-civilisées perdraient l'un de leurs éléments principaux de cohésion. C'est par la récitation des mythes et légendes que les Australiens prennent connaissance du fonctionnement de leurs cultes. De même les « formules » sacrées des Cherokees et des Hupa (Amérique du Nord), les légendes des Esquimaux, etc., permettent seules de faire des chasses, des guerres fructueuses, d'obtenir de bonnes récoltes, la pluie nécessaire, etc.

La découverte de ce fait important, qu'on doit surtout à des ethnographes anglais et américains, fait comprendre le rôle qu'ont joué anciennement les mythes, légendes et « formules » des Assyro-Babyloniens, des Égyptiens, des Grecs, des Finnois, etc. La récitation, à elle seule, a une action efficiente en tant que rite indispensable : on raconte la cérémonie au fur et à mesure qu'elle se déroule, on en explique chaque phase à la fois aux participants humains et aux agents surnaturels (totems, animaux sacrés, divinités de toute sorte, dieux).

Cet ensemble de faits ne saurait être dissocié [40] arbitrairement. Je veux dire que l'analyse des thèmes combinée à l'introspection psychologique ne rend pas compte de la genèse des contes, légendes et mythes ni du lien généalogique qui les unit.

Si les raisonnements de Wundt me laissent sceptique quand il s'agit des formes de début, ils me paraissent moins admissibles encore quand il s'agit des formes qu'il regarde comme provenant d'un développement ultérieur. J'ai déjà indiqué que pour moi le récit à tendances morales, est, non pas récent, mais « primitif ». De même, je ne puis admettre la postériorité, le caractère « dégénérescent », ni du récit obscène, ni du récit comique. Tous deux doivent, eux aussi, être considérés par rapport aux rites correspondants. L'importance « primitive » des rites obscènes a été démontrée par Preuss, par H. Ellis, etc. D'autre part, l'élément comique existe déjà dans les cérémonies d'initiation des Australiens, des Indiens de l'Amérique du Nord, etc. Et l'on constate ainsi que les parties obscènes ou comiques des récits répondent, dans certains cas, à des croyances importantes et conservent une valeur de magie sympathique.

Tout bien considéré, et sans poursuivre une [41] discussion dont l'exposé détaillé des faits actuellement connus ferait l'intérêt principal, il reste que la théorie de la postériorité du conte non localisé ni individualisé par rapport à la légende et au mythe, localisés et individualisés, est la seule admissible.

En outre, aucun schéma généalogique ne peut être fondé sur l'étude des thèmes seuls. Ce qui importe, c'est l'échelle des valeurs attribuées par les récitants et les auditeurs aux personnages mis en scène et à leurs actes.

Or, ici, l'étude du reste de l'activité sociale suffisait à indiquer la solution véritable. De même que chaque tribu se considère elle-même comme la seule humanité vraie, traitant tous les autres hommes de barbares, sauvages, gens sans nom, revenants, monstres, etc., de même que chaque tribu possède sa théorie de la formation du monde en sa faveur seulement, de même elle interprète d'abord chaque partie de son territoire et chaque élément de sa civilisation au moyen de récits et de rites destinés à maintenir la cohésion de cette civilisation et l'intégrité de ce territoire.

La localisation, l'individualisation et l'utilité immédiate sont donc au début. Elles s'effacent, [42] s'atténuent, disparaissent au fur et à mesure que les groupements se pénètrent ou se déplacent, que les territoires occupés s'agrandissent, que les civilisations se compliquent davantage, et que les événements géographiques, politiques et culturels reculent dans le passé des siècles.

[43]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

LIVRE II

LES THÈMES DES LÉGENDES

[Retour à la table des matières](#)

[43]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre II. Les thèmes des légendes

Chapitre I

La répartition géographique des thèmes

[Retour à la table des matières](#)

Je n'ai pas à déterminer ici la répartition, dans les divers pays et chez les divers peuples, d'un motif ou d'un ensemble de motifs ou thèmes déterminés. Ce travail est d'ailleurs encore difficile dans beaucoup de cas. Les contes et légendes populaires du Tibet, ou du centre de l'Amérique du Sud (Haut-Amazone et Haut-Orénoque) par exemple nous demeurent inconnus.

Avec de telles lacunes, des systématizations provisoires sont seules possibles. Entre autres, Ehrenreich [44] en a tenté une pour les trois Amériques ; Bogoraz pour l'Asie Septentrionale et l'Amérique Nord-Ouest comparées ; Crooke a dressé le tableau des thèmes populaires qui ont cours dans l'Inde (ancienne et moderne) ; Krohn et Aarne comparent les thèmes Scandinaves, russes du Nord et finnois ; Polivka, les thèmes slaves ; Vesselofsky a rapproché les thèmes slaves modernes des thèmes du Moyen Age français et germanique.

Enfin Potanine a construit une théorie curieuse : les thèmes « épiques » slaves, germaniques, finnois, français, tant d'aujourd'hui que d'autrefois, il pense en avoir trouvé les prototypes chez les Turco-Mongols et il attribuerait presque aux Huns d'Attila la gloire d'avoir fourni à l'Europe centrale les assises sur lesquelles elle construisit ensuite, pendant des siècles, toute sa littérature épique et populaire.

Quelque incomplets ou forcés qu'aient pu être les classements ainsi proposés, ils ont au moins dégagé ce fait qu'il y a, même pour une matière aussi fluide que le thème de conte ou de légende, des limites. Il existe des « provinces » ou des « aires thématiques » qui ne répondent ni aux provinces linguistiques, ni aux provinces ethniques, [45] ni aux provinces culturelles. Autrement dit : la production thématique populaire ne dépend ni de la langue, ni de la race, ni de la civilisation.

Tout au plus semble-t-il exister une concordance entre elle et les régions géographiques. L'Europe et l'Asie septentrionales ; l'Europe centrale ; le bassin de la Méditerranée ; le bassin du Niger ; le bassin du Congo ; l'Extrême-Orient avec le Tibet, l'Inde et l'Indonésie ; l'Océanie, avec infiltrations diverses ; l'Australie : ce sont là autant de régions géographiques qui coïncident avec ce que j'appelle les *provinces thématiques*.

Par là je ne veux pas dire que, pour pousser à l'extrême, un thème déterminé ne se rencontre absolument pas dans toutes ces provinces à la fois. Il y a par exemple le thème des objets merveilleux qui existe partout : ce qui varie, c'est le détail.

Ici l'objet est un tapis qui transporte, ailleurs un sac toujours plein d'or, ou une table qui se couvre de mets au commandement, ou un anneau qu'il suffit de tourner pour faire apparaître un serviteur démoniaque. Parfois on ne parle que d'un seul objet ; parfois de trois, et c'est le cas le plus connu, l'un des objets, par exemple le bâton auto-frappeur, servant au héros à regagner les deux [46] autres perdus par bêtise ou confiance exagérées.

J'avais commencé, il y a quelques années, à réduire cette donnée en tableaux, mais pour arriver, avec deux cent cinquante variantes environ, au résultat indiqué plus haut : ce thème est absolument *universel*. La raison en est claire : il n'y a pas un seul peuple qui, à un moment donné de son évolution, n'ait utilisé la magie comme une technique quotidienne, d'ailleurs difficile et compliquée.

On commence à connaître dans le détail la magie égyptienne, assyrienne, hindoue, grecque, satine anciennes, la magie australienne ou nord-américaine, chinoise ou nègre modernes. Et l'on voit qu'il n'est guère d'objet qui, certaines circonstances données, ne puisse servir à faire du mal ou du bien au gré du magicien. Notamment, les faits de lévitation d'objets ou de personnes, surtout du magicien même, sont parmi les plus ordinaires en magie. Le tapis volant, le bâton frappeur, etc. sont des témoins, dans le conte, d'une période où l'on croyait fermement à la possibilité, par magie, des phénomènes de lévitation.

La table, le vase, la bourse inépuisables font partie d'un groupe où entre la multiplication des poissons et des pains de l'Évangile, et qui date [47] d'une époque où toute chasse, toute pêche, n'étaient fructueuses et toute alimentation regardée comme possible qu'à condition que des cérémonies magiques convenables eussent été exécutées.

Ainsi ce thème des objets merveilleux n'appartient en propre à aucune province thématique parce qu'il répond à une phase déterminée du développement à la fois scientifique et culturel, mental et technique de l'humanité. Ce stade peut coexister, et coexiste en effet, avec d'autres ; il se maintient de préférence chez certains individus ou certains groupements moins évolués, par exemple dans les montagnes plutôt que dans les villes, en Orient plutôt que dans l'Europe centrale. C'est dans ces milieux d'orientation semblable que le thème des objets merveilleux s'est développé le mieux.

Passons maintenant à un thème non universel. Des recherches récentes de E. Cosquin sur le lieu d'origine et la diffusion du thème du « Lait de la Mère », il ressort que l'une de ses formes, le thème des « Mamelles sucées » ne se rencontre pas en dehors d'une région parfaitement délimitée.

Voici ce motif : dans un conte arabe du Caire, [48] un jeune homme, envoyé en expédition périlleuse, voit une ogresse qui, les mamelles rejetées par dessus les épaules, est en train de moudre du grain. Le jeune homme s'approche, boit à la mamelle droite, puis à la mamelle gauche de l'ogresse et, faisant le tour, se présente à elle et dit : « La paix soit sur toi, mère ogresse ». Elle lui répond : « Tu as bu à ma mamelle droite, tu es donc comme mon fils Abderrahim ». Et elle lui vient en aide dans son expédition. Les variantes ont été relevées au Maroc, en Kabylie et au Mzab (Berbères), en Tunisie, en Egypte, dans

l'île de Socotra, à Constantinople, au Caucase et en Albanie. E. Cosquin tend à rattacher à ce groupe une légende javanaise et à faire sortir le tout de l'Inde : il n'empêche que la véritable région de diffusion du thème, c'est la Méditerranée méridionale et orientale.

On connaît d'autres faits du même ordre, aussi nets. Si certains thèmes se promènent d'un bout du monde à l'autre, il en est un certain nombre, par contre, dont la diffusion est limitée à un espace relativement peu étendu. D'autres sont même strictement locaux.

Pour le premier cas, on a trouvé comme explication que partout l'esprit humain reste identique [49] à lui-même et travaille dans les mêmes directions sur les données fournies par l'expérience. C'est la théorie du *Völkergedanke* de Bastian et de ses continuateurs, d'ailleurs élaborée non pas seulement pour les contes, mythes et légendes, mais pour tous les éléments de la civilisation.

Elle est insuffisante. En présence de l'expérience, les hommes des diverses régions et races construisent des hypothèses et agissent suivant des voies diverses. En outre, elle n'explique justement pas l'existence des provinces thématiques, ni davantage celle des « provinces "culturelles » ou « aires de civilisation ».

Il convient donc, pour déterminer les lois de la formation et de la transmission des thèmes populaires, de tenir compte de toutes les activités concomitantes à l'activité littéraire, ainsi que des conditions de lieu, de temps et de contacts individuels ou collectifs (marchands, invasions, etc.). Il faut classer les variantes à la fois d'après leur localité, leur date, leur langue et le type de civilisation où elles ont cours, puis dresser le tableau, non seulement des ressemblances mais aussi des différences. C'est ce qu'ont reconnu, en Amérique comme en Europe, la plupart des collecteurs et des [50] théoriciens, du moins depuis une vingtaine d'années : en matière de littérature dite populaire, comme dans la science des civilisations en général, la méthode doit être à la fois ethnographique, historique et géographique.

[51]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre II. Les thèmes des légendes

Chapitre II

Le classement des thèmes légendaires par cycles

[Retour à la table des matières](#)

Qu'il s'agisse d'une légende et d'un conte populaires ou d'une nouvelle littéraire moderne, le sujet traité peut s'exposer en peu de phrases. Un jeune homme pauvre est enrichi grâce aux ruses d'un animal merveilleux : tel est le thème du *Chat Botté*. Un mari est empêché de punir sa femme désobéissante : on reconnaît *Barbe-Bleue*. Des récits qui couvrent des pages et des pages peuvent être ainsi résumés en quelques mots.

Les ethnographes et folk-loristes américains ont pris l'habitude d'accompagner les textes recueillis de leur résumé thématique. Bien mieux, on tend même, dans les mémoires spéciaux, à ne plus désigner chaque thème que par un mot type, le *catch-word*.

[52]

Lowie et Krøber ont dressé des listes de tels mots : Orphée — Le voyage au ciel — Le vol du feu — Le crâne qui roule — Les enfants abandonnés — Le Petit Poucet — Le talon d'Achille — L'oiseau Rock

— Le déluge, etc., etc. L'utilité de ce procédé est évidente pour qui veut étudier un thème quelconque comparativement.

Mais chaque thème ne se présente que rarement à l'état isolé. D'ordinaire un conte ou une légende en comprend plusieurs, soit enchevêtrés, soit juxtaposés. Ainsi la légende biblique du Déluge n'est pas uniquement constituée par le thème des eaux envoyées comme punition et auxquelles n'échappe qu'une seule famille ou qu'un seul individu. Elle comprend aussi le thème de l'arche, le thème des couples d'animaux, le thème de l'arrêt sur une montagne, le thème du triple message d'animaux, le thème du sacrifice à la divinité par le « rescapé ».

C'est à une telle combinaison de thèmes que je donne le nom de *cycle thématique*. Il conviendra donc de distinguer des *catch words* désignant des thèmes spéciaux, ceux qui s'appliquent à des cycles complexes, tels, dans la liste ci-dessus : Orphée, Le Voyage au Ciel, etc.

[53]

L'étude des cycles thématiques est encore peu avancée. L'excellente monographie de miss R. Coxe sur *Cendrillon* montre dans quelle voie il convient de s'engager, d'autant plus que miss Coxe la complète périodiquement dans la revue *Folk-Lore* (Londres). Pour les légendes bibliques, les livres récents d'O. Dähnhardt sont d'un grand secours. Certaines d'entre elles ont d'ailleurs fait l'objet de monographies spéciales : Le Déluge, Samson, Jonas, Salomon, etc.

Mieux étudiés ont été les cycles qui ont passé, tout entiers ou en partie, dans la littérature savante, tels les thèmes des fabliaux, sur lesquels on consultera un livre célèbre de J. Bédier ; tels surtout les motifs utilisés par les conteurs italiens de la Renaissance, les petits poètes anglais et français, et enfin de grands cycles d'abord populaires comme Faust, Don Juan, etc.

Un même thème peut appartenir à plusieurs de ces cycles et son importance relative peut varier avec chacun d'eux. Essentiel dans l'un, il n'est que secondaire dans l'autre. Il faut une connaissance très précise et très étendue des matériaux pour pouvoir décider si dans un cycle déterminé un thème est essentiel ou non.

[54]

On doit sur ce point des remarques très justes à M. Cosquin, qui note que c'est par suite d'une erreur d'appréciation de cet ordre que De Goeje a mal interprété le « Prologue-Cadre des Mille et une Nuits » et rattaché Schéhérazade à Esther.

Schéhérazade, on le sait, propose à son père de la donner pour femme au cruel et vindicatif Shahriar : elle sauve ainsi la vie de son père et celle de toutes les autres filles à marier de son peuple. Mais Esther ne s'offre point : c'est son oncle Mardochée qui la livre au roi Assuérus pour s'assurer le vizirat et contre-balancer des intrigues de cour. Le sort du peuple juif est comme de juste lié à cette intrigue de harem, banale en Orient, mais Esther ne sauve nullement la vie menacée des jeunes Juives. Les deux thèmes n'ont rien à faire l'un avec l'autre, sauf que tous deux ont un élément commun : la parente d'un vizir devient la femme du roi. C'est peu.

Ce sont là des thèmes dont les héros portent des noms propres et dont l'action est plus ou moins localisée. Ces deux éléments présentent une grande importance dans l'étude comparative des cycles thématiques, comme le montrera la discussion suivante du cycle de Polyphème.

[55]

La légende de l'Odyssée comprend plusieurs thèmes dont les personnages sont nommés et décrits et dont le lieu d'action est indiqué. On montrait les rochers que Polyphème avait, pour se venger, jetés vers le navire des Grecs. Au cours des siècles et les civilisations se modifiant, le cyclope semi-divin est devenu, en Grèce même, un simple démon, sans nom ni forme propres. Et l'astucieux Ulysse n'est plus, dans ces variantes modernes qu'un *cosmotriguriste*, un bon garçon, un vulgaire *globe-trotter*, que la femme du démon aide à s'échapper.

Par contre des parallèles identiques à la légende homérique ont été trouvés de nos jours au Caucase : le monstre et le lieu de l'action sont décrits avec précision et le but du récit est également d'expliquer certains accidents naturels. Ces variantes sont donc des légendes, tout comme celle de l'Odyssée.

Le même thème peut ainsi prendre, dans un même cycle, une signification locale et ses héros un caractère individuel, ou bien perdre cette signification et cette individualité. Tous les cycles thématiques sont soumis à ce double courant de *localisation* et de *personnification* d'une part, de *délocalisation* et de *dépersonnification* de l'autre.

[56]

Un cas intéressant de combinaison des deux courants est fourni par une légende relative au port italien de Livourne et racontée au folkloriste Politis par des matelots grecs.

En face de Livourne, il y a une île, appelée « La Gorgone » où vivaient autrefois des pirates redoutables. Le fils du roi de Livourne résolut d'en débarrasser sa patrie. A cet effet il débarqua de nuit dans l'île un grand nombre de tonneaux de vin. Les pirates comme de juste les trouvèrent de bonne prise et s'enivrèrent à mort. Les soldats du prince les tuèrent aisément. De joie, le prince oublia, en revenant, défaire quarantaine. Quelques conseillers demandèrent au roi, sans dire qu'il s'agissait de son fils, que faire de quelqu'un qui était entré dans le port sans quarantaine. Le mettre à mort, dit le roi. On tua donc le prince. Mais ensuite on lui éleva sur une place de la ville une statue où l'on représenta aussi les pirates enchaînés.

Les deux thèmes, de l'enivrement par ruse et de l'accusé condamné par un juge, d'ordinaire son père, qui ne sait pas de qui il s'agit, sont répandus isolément dans l'antiquité classique comme de nos jours et en maints pays, mais non localisés ; l'intéressant ici, c'est que des matelots grecs, donc ignorant [57] la réalité historique locale, aient adapté ces deux thèmes d'ordinaire isolés pour s'expliquer une statue de Livourne, celle du grand-duc de Toscane Ferdinand II, érigée en 1617 pour commémorer ses victoires sur les corsaires turcs, qu'on voit en effet enchaînés, sur le piédestal.

Il convient donc, pour l'étude des cycles thématiques, de ne pas se cantonner dans l'examen de l'une seulement des trois grandes catégories de récits distinguées plus haut. Le parallèle exact d'un thème de conte peut fort bien ne se retrouver que dans une série de légendes. Et à tout moment un thème légendaire, bien localisé, peut être rencontré à l'autre bout du monde dans un cycle de contes populaires.

Certains cycles thématiques ont pris au cours des siècles d'énormes développements. Ainsi l'antagonisme entre Dieu et Satan s'exprime aujourd'hui, par infiltration d'origine apocryphe de vieux thèmes orientaux, surtout persans, en toutes sortes de récits où Dieu fait quelque chose de bien, Satan quelque chose de mal. Quand, comme ici, on peut retrouver les thèmes dans des livres sacrés, ou prétendus tels, et les rattacher à un corps systématisé de croyances, l'étude des cycles est relativement aisée.

[58]

Elle est au contraire d'une complication presque fastidieuse quand il s'agit de comparer des certaines de versions qui ne se rattachent à aucun document écrit. Tel est entre autres le cas des cycles africains, par exemple du cycle d'Ananzi l'Araignée, lequel a été ensuite transporté en Amérique par les esclaves, et y a pris des formes qu'a bien étudiées miss Werner.

Le mécanisme de ces transmissions et de ces transformations n'a pu être jusqu'ici ramené à des lois précises. Tantôt il y a transmission au loin sans modification. Tantôt il y a modification sur place, soit lente, soit rapide. Tantôt la transmission accélère la transformation. Tantôt c'est la transformation qui permet et facilite la transmission.

On vient de voir que les personnages d'Ulysse et de Polyphème ont persisté : voici quelques autres cas du même ordre, plus complexes, choisis parmi ceux qu'a réunis Denham Rouse. On retrouve dans la Grèce actuelle non seulement les thèmes de Pelée et Thétis, du futur héros trempé par sa mère dans l'eau d'un certain fleuve et invulnérable partout sauf au talon, comme Achille, du cheval de Troie, de Danaé, mais aussi le thème de Pygmalion [59] et Galatée. Voici la forme moderne de ce dernier thème, recueillie dans l'île d'Astypolaia.

Trois amis, un moine, un menuisier et un tailleur, vinrent à passer la nuit dans une hutte de berger. Ils résolurent de veiller tour à tour et le premier à veiller fut le menuisier. Fatigué de rester assis, il prit un bloc de bois et avec ses instruments le sculpta grossièrement en forme de femme. Puis il la mit debout dans un coin. Quand ce fut au tour du tailleur, celui-ci s'assit et commença à rêvasser. Tout à coup il vit dans l'ombre une forme humaine et, se dressant en sursaut, se mit à crier : « Aux armes ! » Mais voyant que rien ne bougeait, il s'approcha et comprit que c'était là une facétie du menuisier. « Bien, se dit-il, je

m'en vais rendre la pareille au moine. » Et ayant ramassé de droite et de gauche des chiffons, il en fit une sorte de manteau qu'il arrangea sur la statue. Bientôt ce fut le tour du moine à prendre la garde. Lui aussi eut d'abord peur de la statue. Mais ayant vu ce que c'était, il déplora qu'elle n'eût pas d'âme et se mit à prier. Dieu l'exauça, et voici la statue vivante : il fallut alors décider auquel des trois appartiendrait cette femme, et là commence le thème très répandu de la Dispute.

[60]

Voici une adaptation plus curieuse encore d'un vieux mythe connu, les aventures de Déméter et Coré. Le conte moderne a été recueilli à Éleusis même : sainte Déméter avait une fille extrêmement belle appelée Aphrodite qui fut enlevée par un agha turc sur un cheval noir dont les naseaux fumaient comme si c'eût été du feu. Sainte Déméter chercha sa fille partout et la demanda au Soleil, à la Lune, aux Étoiles, mais en vain. Conduite par une Cigogne, elle erra par le monde entier jusqu'à ce qu'enfin elle parvint à Éleusis. Reçue courtoisement par le chef du village et sa femme, elle bénit leurs champs. Après toutes sortes d'aventures, le fils du chef retrouva Aphrodite. Alors Déméter et sa fille s'en retournèrent dans leur pays et jamais plus on n'en entendit parler ; mais depuis la bénédiction de la sainte, les champs d'Eleusis ont été toujours d'une fertilité merveilleuse.

Si on se rappelle que les mystères d'Eleusis avaient essentiellement un but agraire et que toute l'histoire de Déméter et Coré n'est qu'un récit justificatif des mystères, on ne peut qu'être frappé de la persistance avec laquelle les éléments fondamentaux du thème classique se sont maintenus dans cette localité autrefois sacrée.

[61]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre II. Les thèmes des légendes

Chapitre III

L'ordre des thèmes dans les légendes

[Retour à la table des matières](#)

Trop souvent, remarque R.-M. Meyer, on déclare que le Tokay et le Johannisberg sont un même vin parce que les bouteilles se ressemblent. Et il conseille de dresser une liste détaillée des « concordances formelles », c'est-à-dire un tableau des principaux « schémas mythologiques », ce que j'appellerai de préférence les *séquences thématiques*.

Ce n'est pas en effet la comparaison des thèmes considérés isolément qui fournira la clef de tous les problèmes que soulève l'étude des littératures dites populaires, mais seulement celle de certaines de leurs combinaisons bien définies.

C'est ce qu'a bien vu J. Bédier dans ses études sur *Les Fabliaux* et plus récemment sur *Les Légendes Épiques*. « Le bon sens, dit-il à propos de [62] l'une d'elles, indique que la combinaison Charlemagne-Otinel-Roland-Belissent-Montferrat-Atilie n'a pu se former par deux fois, indépendantes l'une de l'autre, dans l'esprit de deux conteurs ». Il

faut donc dans ce cas admettre un inventeur et un lieu d'invention uniques, à partir desquels il y a eu transmission par emprunts successifs. Dähnhardt admet de même que « la similitude de plusieurs thèmes prouve sans doute toujours un emprunt ».

Un essai de tableau comme celui que désirerait R.-M. Meyer a été publié par Mac Culloch, qui ajoute : « La séquence semblable des incidents est pour moi le centre même de la question. Un incident particulier peut être inventé deux fois, telle certaine histoire, identique chez les Celtes et les Mélanésiens, de la formation d'une baie ». Sur douze thèmes combinés dans un conte amérindien, il en a trouvé quatre originaux, six qui appartiennent au folk-lore soit universel, soit européen, et les deux autres sont d'importation européenne ; mais comme aucune séquence européenne ou universelle n'équivaut au conte dont il s'agit, il faut le regarder, pour sa combinaison spéciale, comme d'origine indienne.

[63]

Même Ehrenreich avait reconnu la nécessité de cette méthode. Mais il s'est bien gardé de l'appliquer dans son mémoire sur les mythes et les légendes, surtout naturistes, de l'Amérique du Sud. Lowie a montré le caractère hasardé de ses hypothèses en étudiant les diverses formes du cycle de l'Épreuve.

Mais la meilleure démonstration de l'importance des séquences, c'est à E. Cosquin qu'on la doit. Il a, il est vrai, choisi un cycle thématique fixé par écrit, celui du *Prologue-cadre des Mille et Une Nuits*, et par suite son enquête est autant d'ordre littéraire, au sens courant du mot, que folk-lorique. Cela sans doute facilitait l'enquête, mais n'enlève rien à la portée méthodologique de son mémoire.

Le Prologue-cadre comprend trois thèmes combinés : *a)* l'histoire du mari trompé qui se console en voyant des personnages plus haut placés dans le même cas ; *b)* l'histoire de l'être surhumain dont la femme déjoue la surveillance jalouse ; *c)* l'histoire de la conteuse intarissable qui sauve d'un danger son père, elle-même et d'autres femmes. Beaucoup de récits orientaux présentent ce système de cadre-prologue, de même que chez nous maints auteurs de nouvelles introduisent leur récit [64] en supposant une réunion de chasse, une cause-rie au cercle, etc. Il suffit alors de quelques mots pour établir un lien formel entre des récits disparates.

Nombreux surtout sont ces cadres-prologues dans l'Inde ancienne et c'est de là qu'ils se seraient répandus en Perse puis en Europe (*Joconde* de l'Arioste, 1516, etc.). Le fait important pour nous, c'est que dans tous ces cadres, il y a une séquence telle qu'on est obligé d'admettre une origine unique.

J'ajoute que le système n'a pas été adopté plus loin, bien que des thèmes identiques à l'un ou à l'autre de ceux des Mille et une Nuits se rencontrent d'un bout à l'autre de l'Asie, de l'Europe et de l'Afrique. La diffusion du cadre-prologue en question s'est faite à l'intérieur de ce que j'ai appelé une province thématique.

L'utilisation de la méthode des séquences par Cosquin est d'autant plus intéressante à noter que, dans ses *Contes de Lorraine*, il avait juxtaposé des parallèles isolés arbitrairement afin de fonder sa théorie de l'origine hindoue de tous les thèmes « populaires ». Cette fois, d'ailleurs, il a raison. Mais il s'agit précisément d'une combinaison devenue littéraire très tôt.

[65]

Un autre cas typique d'identités dans les séquences est fourni, je l'ai dit déjà, par les variantes de la légende de Polyphème. Chacun des éléments thématiques de cette légende vit d'une vie propre un peu partout en Europe, mais la combinaison homérique ne s'est retrouvée qu'au Caucase, de nos jours. Il serait imprudent d'admettre deux centres d'origine. Je croirais plutôt que les variantes du Caucase sont des adaptations locales, devenues orales, du vieux thème jadis littérisé.

Il va de soi que plus les concordances de détail sont nombreuses, plus il y a de chances en faveur de la théorie de l'emprunt. Mais, dirait-on, rien ne prouve que de telles séquences se soient formées dès le début. Et peut-être admettra-t-on plutôt avec Wundt que le récit primitif ne comporte qu'un thème isolé ou tout au plus un enchevêtrement, une juxtaposition quelconque de thèmes de ce genre. Cette opinion de Wundt, qu'il affirme énergiquement à maintes reprises, je ne la considère que comme une hypothèse introspective.

Ni l'étude directe de l'activité mentale des enfants, ni l'examen des contes, mythes et légendes des sauvages actuellement les plus primitifs n'autorisent une telle théorie. L'amibe, être monocellulaire, [66] est déjà un complexe étonnant : c'est déjà une combinaison organisée

d'éléments que l'analyse différencie, mais dont aucun n'a une vie propre. De même, le moindre récit « sauvage » est déjà une combinaison de thèmes. Et si parfois on rencontre un thème unique, c'est plutôt comme un résidu d'une décomposition récente.

Tout récit implique une série d'associations logiques et sentimentales, lesquelles s'expriment par une série de motifs thématiques. Il ne faut pas attribuer une existence réelle aux dissociations du travail scientifique d'analyse. La vie n'offre à l'observation que des synthèses déjà constituées.

Ceci conduit à restreindre la valeur de ce qu'on appelle le *détail typique*. Il y a des détails typiques telle la pantoufle *de verre* de Cendrillon, qui sont caractéristiques ; mais le fait curieux, c'est qu'il manque dans des versions certainement plus anciennes que celle de Perrault. Si tous les autres détails sont les mêmes, dans une variante orientale par exemple, et classés dans le même ordre, il faut admettre l'emprunt même si le détail en question manque. Il y a des langues où le mot *verre* n'existe même pas. Le « détail typique » en question a disparu chez les Tagalog des Philippines, lesquels [67] ont par contre conservé le beau carrosse et les chevaux, en réduisant cependant ceux-ci à la taille des poneys philippins. Quant à la « marraine qui était fée », horreur ! elle est devenue un crabe femelle.

Ce qui rend donc très délicate toute enquête un peu étendue, c'est qu'il y a à la fois variation des détails, variation des thèmes et variation des séquences et que ces variations se produisent dans trois plans différents, si je puis dire. Parfois dans deux récits la séquence des thèmes est la même mais les détails descriptifs, les noms des personnages, etc. sont tellement différents qu'à défaut de versions intermédiaires on n'ose affirmer un lien génétique de l'un à l'autre.

Parfois au contraire, il y a eu introduction à divers endroits de thèmes provenant d'un autre cycle, de sorte que la séquence est brisée mais que les détails concordent pour chaque tronçon considéré isolément. Et on risque alors de prendre pour des preuves d'emprunt les analogies déterminées par une identité des conditions locales de la vie matérielle et mentale.

On doit donc se défier des théories trop simples sur le lieu d'origine, les lois de formation, de propagation et de combinaison des thè-

mes folklo-riques [68] avant même qu'il y ait eu utilisation en grand de la méthode des séquences.

Il est même étonnant que cette méthode, qui correspond à l'étude « en série » de la biologie, de l'ethnographie, de l'anthropologie, etc., n'ait pas encore été appliquée plus systématiquement en matière de contes, de mythes et de légendes.

[69]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

LIVRE III
LES LÉGENDES
RELATIVES
AU MONDE
NATUREL

[Retour à la table des matières](#)

[69]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre III. Les légendes relatives au monde naturel

Chapitre I

Les légendes explicatives

[Retour à la table des matières](#)

Les diverses manières dont les hommes se sont représenté la formation et la constitution de l'univers peuvent se répartir en trois catégories.

Il y a d'abord la conception zoomorphique, qui se formule ainsi : les hommes, les rochers, les astres, les démons, les dieux, les héros civilisateurs étaient originairement des êtres à forme animale et n'ont pris qu'ensuite leur forme actuelle. C'est à expliquer cette transformation que sert un [70] groupe déterminé de légendes, lequel a une étendue variable avec les populations.

Puis vient la conception anthropomorphique. Les animaux, les rochers, les astres, les démons, les dieux étaient d'abord des êtres à forme humaine. Je ne dis pas : des hommes, car ces êtres pouvaient être nains ou gigantesques, munis d'un seul œil, ou de six bras, etc.

Les points de contact des deux conceptions se marquent : 1° dans les légendes des métamorphoses d'hommes en animaux ou d'animaux en hommes : loups-garous, etc. ; 2° dans les légendes mettant en scène des monstres hybrides : taureaux à face humaine, divinités égyptiennes, chimères, sirènes, etc.

La troisième conception enfin, dont dérive notre classification scientifique, laisse aux êtres et aux objets leur autonomie spécifique. Sur cette conception se fondent des légendes à base astronomique relatives à la situation et aux mouvements des corps célestes ou aux différences et aux qualités des espèces animales ou végétales, etc.

Je ne crois pas que l'on puisse, en ne se fondant que sur la répartition géographique et historique des faits ethnographiques, affirmer l'antériorité [71] absolue de l'une de ces conceptions par rapport aux deux autres. Chacune d'elles est logique dans sa constitution et dans ses développements, et normale, étant donnés l'ignorance de l'expérimentation scientifique et le défaut de moyens techniques nécessaires à une observation rigoureuse de la nature.

En tout cas je n'ai pas réussi à trouver un seul groupement humain où l'une de ces conceptions existât seule. On peut tout au plus constater des différences de proportion : la conception zoomorphique prédomine, par l'importance et le nombre, chez les populations les moins civilisées et diminue avec le progrès de la culture intellectuelle.

D'où suivrait qu'on ne peut non plus établir un Classement chronologique des légendes répondant à l'une ou à l'autre seulement de ces conceptions. Cette observation est de nature à miner par la base toutes les théories unilatérales et surtout la « théorie astrale » sous les diverses formes qu'elle a revêtues depuis le XVIIIe siècle. La dernière seule de ces formes, très à la mode en Allemagne aujourd'hui, sera discutée ici, comme mettant en œuvre des faits historiques et des faits ethnographiques généralement connus.

[72]

Mais d'abord il nous faut résoudre un problème important, indiqué de divers côtés déjà mais non encore étudié systématiquement. Il s'agit du caractère primaire ou secondaire de la légende explicative. À-t-on inventé ces récits rien que pour expliquer les faits d'observation — ou bien a-t-on d'abord inventé des récits auxquels on n'a ajouté qu'ensuite l'élément explicatif ?

En théorie générale, je crois que les récits explicatifs sont tels intentionnellement dès le début. Le récit primitif est utilitaire et proposer une explication d'un phénomène naturel ou social, c'est se livrer à une activité mentale nullement désintéressée. Il convient de savoir

comment fonctionnent l'univers pour s'en rendre maître, et la société pour pouvoir y vivre.

Les récits utilitaristes à personnages animaux ou célestes ne prennent pas tous nécessairement la forme du récit explicatif, *étiologique* (Lang, etc.) ou *biologique* (Wundt, etc.). Ils peuvent être simplement descriptifs.

Les peuples vivant principalement de chasse possèdent un stock de légendes où sont décrites les mœurs animales dont il convient aux jeunes gens d'acquérir la connaissance et aux adultes de la [73] raviver. Le cours des astres intéresse davantage les agriculteurs. Enfin là où la légende a la qualité d'un rite magico-religieux, elle possède une valeur explicative sous-jacente, qui parfois est exposée directement, parfois n'est connue des ethnographes qu'après enquête.

C'est ainsi que les légendes arapaho du recueil de Kröber sont toutes suivies de leur interprétation, laquelle ne fait pas corps avec les légendes mais a été donnée à Kröber séparément. Au contraire, les Australiens Centraux ont expliqué d'avance à Spencer et Gillen le sens des récits qu'ils allaient entendre, de même que les Kwakiutl et les Esquimaux à Franz Boas.

Il va de soi que quand la valeur explicative est ainsi locale et tribale, si la légende se transmet à des tribus d'organisation sociale différente, l'élément explicatif peut tomber. C'est ainsi que j'interprète ce fait curieux qu'un même thème est explicatif en un endroit et ne l'est pas à quelques kilomètres plus loin.

D'autre part ce même récit ainsi démonétisé peut reprendre une valeur explicative identique à la première ou nouvelle s'il arrive chez un peuple dont toutes les légendes sont utilitaristes et explicatives.

[74]

Cela est arrivé même aux fables de La Fontaine. Dans un conte des Shuswap de l'Amérique nord-occidentale, un homme-cigale refuse d'aider sa tribu à faire provision de saumon pour l'hiver. Il aime mieux danser et manger de l'herbe. L'hiver venu, quand l'herbe est couverte de neige, c'est en vain qu'il demande partout à manger ; on lui dit de jouer dans l'herbe. À moitié mort de faim, Cigale se transforme en l'animal qui porte ce nom. « Dorénavant, lui dit-on, comme tu as été

paresseux, tu ne vivras que d'herbe et tu passeras ta vie à sauter de côté et d'autre en faisant du bruit ».

Comme on est certain que les Canadiens français ont été en relations suivies avec ces Indiens et leur ont raconté des histoires, il faut regarder la légende shuswap comme une adaptation locale de *la Cigale et la Fourmi* à laquelle on a ajouté une conclusion explicative de même ordre que celles qui caractérisent les légendes shuswap indigènes.

On connaît d'autres cas du même ordre, par exemple l'histoire du *Lièvre et de la Tortue*, employée à expliquer pourquoi le lièvre a la lèvre fendue. Mais de tels cas sont si peu nombreux et si [75] disséminés, eu égard aux groupes considérables de légendes explicatives nettement indigènes et locales, qu'elles confirment plutôt, mais n'infirment pas l'opinion générale exposée ci-dessus.

En outre, les légendes explicatives locales sont aptes à se former chez chaque peuple à tout moment, car sans cesse de nouveaux faits viennent s'offrir à l'observation. Quand les Blancs introduisirent des bœufs dans l'Australie méridionale, les indigènes se dirent immédiatement : Ces bœufs sont les mères et les femmes des blancs, car ils portent leurs paquets. Tel est en effet le rôle de l'Australienne.

Nombreuses sont de même les légendes de ce genre relatives aux bateaux à vapeur, aux chemins de fer, aux locomotives, aux appareils photographiques, etc. Et pour peu qu'un demi-civilisé rencontre en voyage un accident naturel remarquable, il a tôt fait de se l'expliquer, et de l'expliquer à ses compatriotes restés chez eux, par le moyen d'une légende.

On notera que nos enfants font de même, mais avec des incidents empruntés à notre civilisation et suivant des voies d'association autres que celles des « sauvages ».

[76]

Ceci dit, je vais passer en revue les divers groupes de légendes relatives aux objets et aux êtres de la nature, en les considérant toujours quant au mécanisme et aux raisons d'être de leur origine, de leurs formes et de leur évolution.

[77]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre III. Les légendes relatives au monde naturel

Chapitre II

Légendes concernant les astres, le ciel, la terre et les eaux

[Retour à la table des matières](#)

De tous temps, les cultes et légendes ayant pour objet le ciel, la foudre, le soleil, la lune, les constellations, la voie lactée et les éclipses ont attiré l'attention des théoriciens, sans doute parce que c'est de là qu'est sorti, chez les Juifs, les Grecs et les Romains, le mouvement qui a conduit au monothéisme chrétien. On a ainsi surestimé considérablement l'importance des religions et des légendes célestes et astrales tant dans la vie pratique quotidienne que dans la genèse des cycles religieux et légendaires.

Les cultes solaires, même aux environs des débuts de l'ère chrétienne, par exemple, sont d'une importance minime à côté du formidable ensemble [78] contemporain de croyances et de rites relatifs aux démons de la maladie et de la végétation, des esprits animaux et ancestraux.

De même en Egypte et à Babylone. À mesure que le nombre des documents augmente, on y voit ceux qui sont consacrés aux pratiques quotidiennes de conjuration, d'exorcisation, de guérison, de protection, etc., repousser à l'arrière-plan le fameux système astrologique.

Chez les demi-civilisés actuels, la disproportion est plus frappante encore.

La situation était identique à celle du christianisme jusque vers la fin du XIX^e siècle, où le culte des saints et les pratiques magiques de tout ordre jouaient dans la vie populaire un rôle bien plus important que le culte officiel de Dieu et du Sauveur.

Même observation pour les légendes. Celles qui se rapportent nettement aux planètes et aux astres sont en nombre ridiculement petit comparées à celles qui traitent des eaux, des montagnes, des accidents de terrain, des animaux, des plantes, des hommes, des villages, des morts, des revenants, des démons, etc.

On ne conçoit vraiment pas comment une telle [79] erreur de perspective a pu s'établir vers la fin du XVIII^e siècle et se maintenir, soutenue par plusieurs écoles de théoriciens, jusqu'à nos jours. Seuls les ethnographes ont protesté, mais trop timidement encore.

Ainsi l'explorateur Von den Steinen a fait remarquer excellemment qu'il importe beaucoup plus au demi-civilisé de connaître les animaux et les végétaux, de s'en rendre maître et de les multiplier pour son usage direct, que de s'intéresser au cours des astres.

Aussi les corps célestes sont-ils dans la plupart des légendes identifiés à des animaux. C'est là une conception primitive, non pas dégénérée. Ou encore on les identifie, comme j'ai dit, à des hommes, et on se représente le monde céleste comme organisé sur le même plan que la société humaine.

C'est dans quelques pays seulement que fut élaboré un corps de légendes et de doctrines proprement célestes et astrologiques, où les astres sont regardés comme constituant une espèce distincte de celle des animaux et de celle des hommes, autonome et mue par des règles propres.

À la double erreur de perspective et d'interprétation [80] est venu s'adjoindre l'usage d'une méthode erronée. Elle consiste d'abord à restreindre le terme de « mythe » aux ensembles thématiques traitant des corps célestes seuls, puis à comparer ces ensembles « en dehors de toute circonstance de temps et de lieu », sans égard aux civilisations où ces « mythes » ont cours et après affirmation que « la date et le

moment de la rédaction de ces thèmes n'ont essentiellement aucune signification ».

Telle est la méthode de la nouvelle « société mythologique » allemande, qui comprend des historiens, des folk-loristes, des ethnographes, des assyriologues connus par d'importantes recherches dans des domaines spéciaux. Aussi ne saurait-on traiter avec dédain aucune de leurs publications « mythologiques », qui toutes sont remarquables par une étonnante documentation. Notamment les gros volumes où Jensen a comparé l'épopée assyro-babylonienne de Gilgamesh à la Bible et aux autres cycles thématiques de l'ancien Orient antérieur sont des plus intéressants.

Mais que penser des équivalences qu'il propose, comme la suivante : la Lune est Adam, qui est Eve, qui est le Serpent, qui est le Paradis, qui est [81] l'Arbre de la Science, qui est le Chérubin au Glaive flamboyant, qui est Caïn, qui est Abel ! Je force un peu la note, très peu.

Siecke, lui, a ramené tous les combats contre un monstre dévorant ou un dragon au thème des éclipses (le dragon qui dévore le soleil : Chine, etc.) et il vient de publier une brochure où l'on voit clair comme le jour que Mercure psychopompe et dieu-terme n'est autre que la lune.

Hélas ! Où Siecke voit des thèmes lunaires, Frobenius voit avec non moins de conviction et autant de raison des thèmes solaires. Si au moins ces savants s'entendaient ! C'est exactement la répétition des débats entre les partisans de l'école naturiste de feu Max Muller : où l'un voyait l'orage, l'autre voyait l'aurore, un autre le crépuscule et un autre encore le nuage mouvant.

Je suis loin de nier qu'il y ait des ressemblances frappantes chez les divers peuples entre les thèmes et les rites en relation avec le soleil, la lune, les étoiles, etc. Au contraire : c'est si ces ressemblances n'existaient pas qu'on devrait s'étonner. Les phénomènes à observer, à décrire, à expliquer et aussi à diriger par action magique, sont en définitive simples : phases de la lune, cours [82] quotidien du soleil, jour et nuit, séquence des saisons, points brillants fixés au ciel et animés d'un mouvement régulier, répartition de ces points en groupes reconnaissables, nombre fixe d'étoiles par constellation, large raie blanche barrant le ciel, éclipse, taches de la lune.

Pour expliquer ce petit nombre de phénomènes les divers groupes humains n'ont pas manqué d'ingéniosité dans le détail, comme on s'en rendra compte en consultant, par exemple, *Mythes, Cultes et Religions* d'Andrew Lang. Mais les idées fondamentales des thèmes se ramènent à un petit nombre de motifs.

L'idée de beaucoup la plus répandue est simple : les corps célestes sont des êtres terrestres, soit hommes ou animaux, soit vivants ou morts, qui ont été transportés là-haut à demeure, ou y sont allés de leur plein gré. Idée qui apparaît comme « naturelle » si l'on se rappelle que le ciel est regardé comme un autre monde, solide et habitable. Ou bien le ciel est un être lui-même (Égyptiens, Maori) ; alors une autre série thématique a été inventée pour expliquer le cours des astres.

Mais, dira-t-on, ce qui importe, c'est précisément [83] le détail. Il n'est pas indifférent que le héros monte au ciel à l'aide d'une corde, d'une échelle, d'un bateau, d'un cheval ailé ou par une vertu ascensionnelle spéciale où enfin qu'il y arrive pour avoir atteint l'horizon.

Sans doute : mais jusqu'ici ni Frobenius pour l'Océanie et l'Afrique, ni Ehrenreich pour l'Amérique et l'Extrême-Orient n'ont réussi à démontrer qu'il existe pour ces détails un système primitif dont les thèmes actuels seraient des fragments dispersés, bien qu'ils aient relevé des coïncidences et des parallélismes indéniables.

Pour le moment, on doit s'en tenir à la théorie impliquée ci-dessus : en présence de phénomènes simples et partout identiques, l'activité mentale ne peut se mouvoir que dans des limites resserrées. Ce que je viens de dire des astres, vaut aussi pour les phénomènes naturels comme le tonnerre, les orages, les inondations, les tremblements de terre, etc.

Les inondations locales ont donné naissance à tout un cycle de thèmes qui, sous l'influence des missionnaires, ont tendu à s'identifier au thème biblique du Déluge. Les variantes en ont été successivement réunies par R^d Andrée, Usener, Winternitz, [84] etc., et actuellement on constate que dans l'Europe orientale et septentrionale comme dans l'Asie antérieure et sibérienne il existe un cycle spécial, qui se forma en Mésopotamie, passa en Palestine d'une part, en Perse de l'autre et de là se répandit en éventail chez les Arabes, les chrétiens méridionaux, les Slaves et les Ouralo-Altaiques, les variantes d'origine sémi-

tique étant monothéistes, les variantes d'origine perse étant dualistes (Dieu et Satan).

En se transmettant, ces légendes du Déluge universel se sont assimilées des légendes de grandes pluies ou d'inondations fluviales. Souvent il y a eu *convergence* entre ce cycle et celui des Villes Englouties (cf. la ville d'Ys), par le thème de la Punition Surnaturelle. Certains thèmes insulaires fondés sans doute sur des raz-de-marée dévastateurs se sont également rattachés au thème biblique. De sorte qu'actuellement le cycle est d'une complexité considérable. En définitive, on doit pourtant admettre un grand nombre de lieux d'origine pour le thème central, celui de la destruction d'un groupement humain par les eaux, une seule famille survivant au désastre et assurant la reconstitution de l'espèce humaine.

[85]

J'ajoute qu'il y a eu convergence avec d'autres thèmes de destruction : par incendies, cataclysmes orographiques, massacres en masse, etc.

Je passe aux légendes sur les tremblements de terre. L'idée ordinaire est que la terre est supportée par un animal qui remue, ou que des êtres prisonniers à l'intérieur de la terre tentent de s'en échapper (Titans). B. Struck a reporté sur carte le résultat de son enquête sur les thèmes africains. Dans tout le Nord et le Nord-Est de l'Afrique, les tremblements sont attribués au bœuf qui supporte la terre ; l'idée d'un être-support se retrouve à Sierra-Leone d'une part, et de l'autre chez les Suaheli ; elle est dans les trois cas d'origine asiatique, les musulmans ayant servi de transmetteurs. En Abyssinie, les tremblements sont une punition de Dieu ; de même au Loango et dans la Gold-Coast : on reconnaît là l'influence chrétienne. Dans l'Afrique orientale et méridionale, puis dans l'Hinterland du golfe de Guinée, le phénomène est l'œuvre soit de démons souterrains, soit des esprits des ancêtres, les molimo. Ces deux explications sont proprement indigènes. Il y a donc ici trois cycles thématiques en présence, qui correspondent à trois types de civilisation.

[86]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre III. Les légendes relatives au monde naturel

Chapitre III

Les légendes à personnages animaux

[Retour à la table des matières](#)

L'étude des divers types de légendes à personnages animaux va nous permettre de serrer d'un peu plus près le problème de l'ancienneté relative de chacune des catégories de récits. Nous avons déjà distingué la fable qui, comme le conte, n'est pas localisée, ni objet de croyance, sauf rares exceptions.

Ces exceptions comprennent les fables dont les héros animaux peuvent être d'anciens totems ou d'anciennes divinités zoomorphiques : animaux féroces, coyote, araignée, etc. Ces cas sont d'ailleurs rares et discutables, d'autant plus que l'étude de ces croyances et des rites se rapportant aux animaux est relativement peu avancée. Sur ce point, par exemple, l'Afrique a été très mal [87] enquêtée. Cependant, il est démontré depuis peu que le totémisme y est répandu et essentiel.

Je rappelle que le totémisme est un système à la fois religieux et social. Le totem est le protecteur et l'ancêtre spécifique d'un groupe humain, qui ne le tue, ne le blesse ni ne le mange, l'enterre comme un homme, etc. Les membres humains du groupe ne peuvent se marier entre eux, mais seulement avec des gens d'autres groupes totémiques.

Le totémisme consiste donc en un ensemble précis et déterminé de croyances, de rites et de réglementations très caractéristiques.

La raison primitive de leur formation n'est pas connue encore malgré les recherches des ethnographes, j'entends scientifiquement. Les totémistes, eux, la connaissent, en ce sens qu'ils ont inventé, à son propos, des légendes explicatives. Si le totémisme ne consistait qu'en croyances et en rites, on pourrait admettre que certaines catégories de légendes de cet ordre ont été le point de départ, la cause efficiente du système.

Mais comme l'aspect magico-religieux n'est jamais indépendant de la réglementation matrimoniale et que celle-ci, à cause de sa complication, ne peut provenir d'une légende, il faut regarder la [88] plupart des légendes totémistes comme provoquées par l'existence d'institutions antérieures à elles.

J'ai cité déjà (p. 23) la curieuse légende australienne sur l'origine des totems dieri. Elle est, comme on voit, à base évolutionniste. Ailleurs on fait descendre les hommes de leur totem animal par disparition de membres et d'organes et adaptation progressive au milieu matériel, social et mental. Ou bien l'on pense que le groupe humain descend de l'union sexuelle d'un homme avec l'animal totem. Quelquefois, les légendes animales sont à moitié chemin entre la légende totémique proprement dite et la légende explicative animale de type ordinaire.

Il y a, à Madagascar, une sorte de lémuriens appelés babakoto, qu'il est défendu de tuer, de manger, etc., et qui semblent être le totem de plusieurs clans : « Il y avait une fois, disent les Betsimisaraka de Tamatave, un homme et une femme qui avaient faim. Ils allèrent dans la forêt pour chercher de la nourriture. La femme ne tarda pas à donner le jour à un enfant, puis à deux, puis à trois, puis à un très grand nombre. Ils se nourrissaient d'herbes et de racines crues. Une partie de ces enfants se mirent à manger du riz. Les [89] autres, peu enclins au travail, continuèrent à vivre d'herbes et de racines. Ceux qui cultivèrent le riz sont les ancêtres des hommes. Les autres firent souche de babakoto. Les babakoto sont pères des hommes (entendez des Betsimisaraka), et il est défendu de leur donner la chasse et de les tuer. » Cette légende explique donc à la fois les interdictions spéciales à une tribu déterminée et la différence entre cette tribu et le reste de l'humain.

nité. Une autre catégorie de légendes, la plus vaste, explique les mœurs et les caractères des diverses espèces animales. On en trouvera réunies d'intéressantes dans *Mythes, Cultes et Religions* d'Andrew Lang et dans la plupart des recueils spéciaux. Il est manifeste que ces légendes sont un résultat de l'observation et répondent à la tendance intellectuelle où prend sa source la science moderne.

Toutes ne sont pas ridicules à nos yeux. Il en est où le principe de l'adaptation, soit rapide, soit lente, au milieu, est parfaitement reconnu. Parfois, même, on a tenté une classification des espèces animales d'après leurs caractères essentiels. C'est ainsi que les Warundi de l'Afrique orientale distinguent la famille des carnivores et en ont dressé l'arbre généalogique (Van der Burgt).

[90]

Un fait intéressant, c'est que ces anciennes tentatives d'explication ont été, dans l'Asie antérieure, la péninsule balkanique et les pays slaves et turco-mongols, rattachées à la Bible par ce qu'on appelle les Apocryphes.

Le chien, au début, avait la peau nue. Dieu ayant mis Adam dans le Paradis, s'en alla, laissant Adam sous la garde du chien. Or, Satan voulait s'approcher d'Adam pour déformer l'œuvre de Dieu, mais il avait grand'peur du chien. Il fit donc venir un froid intense ; le chien se mit à trembler et se coucha en rond ; Satan s'approcha d'Adam sur lequel il cracha à plusieurs reprises, et telle est l'origine des maladies, des douleurs, des péchés. En revenant, Dieu vit le mal fait. Mais, trop paresseux pour rétablir le corps d'Adam dans sa pureté première, il lui donna seulement une âme immortelle. Au chien, pour qu'il fût dorénavant à l'abri du froid et pût garder son maître, il donna sa fourrure.

On connaît un grand nombre de variantes de ces deux thèmes, dont l'un semble même avoir voyagé jusqu'en Afrique orientale (Masai : Cdt. Merker). L'abeille, le loup, le corbeau, le pigeon, etc., sont également caractérisés légendairement dans les [91] Apocryphes, qui, si on les considère en bloc, donnent un tableau complet des origines et des caractères de toutes choses.

Toutes ces légendes, bien que rattachées aux personnages de l'Ancien Testament (Adam, Eve, Satan, Noé, Abraham, Moïse, Salomon, Jonas, Job, etc.) lui sont certainement antérieures. Pour plusieurs d'en-

tre elles, on a retrouvé des parallèles exacts, non contaminés, dans l'Amérique du Nord. D'autres proviennent des vieilles conceptions dualistes de la Perse et de l'Assyro-Babylonie. D'autres, enfin, sont nettement finno-ougriennes ou turco-mongoles.

Aussi les travaux de Vesselofsky et de Dähn-hardt, consacrés à cette littérature apocryphe, orale ou écrite, présentent-ils une portée théorique considérable. Il en est de même des recherches de R. Basset sur les apocryphes éthiopiens — et enfin, pour d'autres cycles, de la littérature dite sybilline.

Il semblerait, mais je dis ceci sous toutes réserves, que nombre de contes de l'Europe centrale ne sont que des déformations d'anciennes légendes étiologiques animales, de même que *La Belle et la Bête* rentre nettement dans le cycle totémique par le thème de la bestialité.

[92]

Liée au totémisme quelquefois, mais le plus souvent autonome, la catégorie suivante, celle des légendes culturelles animales, est celle qui occupe la place la plus importante dans le trésor littéraire des demi-civilisés. Cette importance diminue à mesure que l'anthropomorphisme repousse à l'arrière-plan le zoomorphisme (Égypte, Grèce, etc.). Le cycle presque entier de l'invention, ou plutôt du Vol du Feu, est indépendant du totémisme.

Par contre, les cycles amérindiens du coyote, du lièvre, du corbeau, etc. civilisateurs s'y relient parce que ces héros civilisateurs ont en même temps établi les réglementations sociales et fondé les bases de la magie économique (chasse, pêche, apiculture). Je rappelle que le totémisme a précisément une action économique dans l'Amérique du Nord comme en Australie.

De toutes manières, et j'y insiste à nouveau, les légendes à personnages animaux doivent être considérées comme les plus « primitives » de toutes, pour cette simple raison déjà que c'est de la « bonne volonté » des animaux, de leur subordination par voie magique et de leur domestication que dépend la nutrition des hommes aux stades primitifs de la civilisation. Les rites et les légendes agricoles [93] n'ont acquis quelque importance qu'en pays tempérés.

Les puissances vraiment redoutables, ce ne sont pas les cataclysmes atmosphériques, ou terrestres, en définitive rares ; ce sont les animaux ravageurs de récoltes et mangeurs d'hommes.

Ceci dit en thèse générale. Parfois en effet le rôle de démiurge et de héros civilisateur a été attribué à des animaux plutôt inoffensifs, comme chez les Boschimans à Cagn, la mante religieuse, chez les Bantous à l'araignée, chez les Algonquins au lièvre, chez les Huichol au daim, chez les Indiens de la Colombie Britannique au corbeau. Ces mythes nord-américains relatifs au corbeau sont d'ailleurs très intéressants ; je résumerai ici les textes haïda publiés par Swanton, afin de montrer comment dans cet ordre de légendes les épisodes sont enchaînés de manière à constituer comme un manuel d'histoire et de géographie locales.

Tout comme les Australiens centraux, les Haïda de la Colombie Britannique divisent leur histoire ancienne en deux périodes, l'une proprement mythique, où furent établies toutes choses de la terre et du ciel et où prirent naissance les ancêtres [94] premiers, c'est-à-dire les totems, et l'autre semi-mythique, semi-historique, où apparurent les ancêtres humains proprement dits et se firent les migrations et les établissements qui ont déterminé la localisation actuelle des divers clans et des diverses tribus. Et de même encore qu'en Australie, ces deux périodes sont données comme se balançant et se répondant de l'une à l'autre par leur tendance générale et leur arrangement. C'est là un fait digne d'être noté, car on peut le constater aussi dans les mythologies des peuples de l'antiquité et germaniques.

Je n'ai à m'occuper ici que de la première période. Aux temps les plus anciens, une étendue illimitée de ciel recouvrait une étendue illimitée d'eau, et au milieu de cette eau il y avait un récif unique où tous les êtres surnaturels se trouvaient empilés. Au sommet se tenait le plus tort d'entre eux et tout autour les plus faibles se laissaient comme ils pouvaient. Le Corbeau arriva là en volant et chercha en vain où se poser. Alors il regarda le ciel, y fit un trou avec son bec et y pénétra.

Dans le pays céleste il y avait une ville et la fille du chef de cette ville venait d'avoir un enfant. Quand la nuit fut venue, le Corbeau entra dans la, [95] maison, ôta l'enfant de son berceau et se mit à sa place. Mais l'enfant étant encore trop jeune pour recevoir de la nourriture solide, le Corbeau commença à sentir la faim. Chaque nuit il sortit

donc du berceau et dévora un œil de chacun des habitants de la ville. Or dans un coin de la maison il y avait une femme qui était en pierre depuis les hanches jusqu'aux pieds et qui jamais ne dormait. Le cinquième jour elle dénonça le Corbeau aux habitants de la ville.

Ceux-ci se réunirent et chantèrent un chant magique. Mais celui qui tenait le berceau le laissa échapper et, traversant le ciel, le berceau tomba dans l'eau infinie. Il y flotta longtemps, jusqu'au moment où une voix se fit entendre, disant : « Votre puissant grand-père vous invite à entrer. » Le Corbeau sortit sa tête et chercha d'où la voix venait, mais il ne vit rien. La voix se fit entendre à plusieurs reprises ; enfin le Corbeau vit un grèbe qui venant du fond de l'eau, prononçait les paroles d'invitation et replongeait.

Alors le Corbeau se leva et rit que son berceau était arrêté par le sommet d'un poteau totémique en pierre. Le Corbeau s'y posa, puis descendit au long, étonné de pouvoir voler dans l'eau aussi [96] librement que dans l'air. Au fond, il trouva une maison et entendit une voix qui disait : « Entre, mon fils, j'ai entendu dire que tu venais m'emprunter quelque chose. » Il entra et vit un vieillard, qui lui donna deux objets longs, l'un avec des taches brillantes et l'autre noir, en disant : « Mets d'abord cette pierre tachetée dans l'eau et garde la noire ; puis coupe avec tes dents un morceau de chaque pierre, crache ces morceaux et ils se réuniront. »

Le Corbeau remonta à la surface et agit d'abord en sens inverse des instructions données ; les morceaux crachés se joignirent. Mais la deuxième fois il les suivit et les morceaux de pierre noire crachés devinrent des arbres. Il mit la pierre noire dans l'eau et elle forma le pays des Haïda, l'île de la Reine Charlotte, où aussitôt vinrent se réfugier tous les Êtres Surnaturels empilés sur leur récif. L'autre pierre constitua la terre ferme.

Puis viennent les épisodes suivants :

Le Corbeau assigne aux Haïda et aux Tsimshian (peuple voisin) leur langue et leurs caractères distinctifs ;

Il s'empare de la maison et du barrage du castor pour les donner aux hommes ;

Il se procure sa femme Djilagons ;

[97]

Il se fait donner par l'Aigle de l'eau fraîche et en fait les lacs et les rivières ;

Il s'empare de la lune et en fait la lune actuelle, les étoiles et le soleil ;

Il se procure du lichen ;

Il s'en va avec sa mère vivre chez le père de celle-ci, Cape Ball, divinité marine qui fit le déluge universel.

Enfin le Corbeau fut adopté par une falaise, appelée Gîngi et pour faire honneur à son nouveau père, il fit sortir de terre quatre peuples, les Tsimshian, les Haïda, les Kwakiutl et les Tlingit.

J'arrête ici le récit des aventures du Corbeau. Elles sont innombrables et connues, non seulement chez les quatre peuples qui viennent d'être cités, mais aussi de certains Esquimaux et en Asie des Koryak, bien que ces derniers ignorent le totémisme et par suite n'aient pas, comme les Indiens de la Colombie Britannique, le Corbeau pour totem principal. Aussi, comme l'a montré Iochelson, les Koryak ont-ils dû adapter ce cycle du Corbeau à leurs propres institutions en en modifiant divers détails et en en ajoutant d'autres.

En tout cas, on voit bien, par cette citation, de quelle manière, étrange à nos yeux, les demi-civilisés [98] se représentent leurs demiurges et héros civilisateurs animaux : comme des êtres hybrides, doués d'une puissance presque divine et possédant une psychologie presque humaine. Aussi peut-on les considérer comme le noyau original de plusieurs catégories d'êtres surhumains dont j'examinerai maintenant les légendes.

[99]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

LIVRE IV
LES LÉGENDES
RELATIVES
AU MONDE
SURNATUREL

[Retour à la table des matières](#)

[98]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre IV. Les légendes relatives au monde surnaturel

Chapitre I

Les légendes relatives aux démons et aux dieux

[Retour à la table des matières](#)

« Au commencement était le chaos ». Ceci est à la fois vrai et inexact pour les conceptions et les sentiments d'ordre magico-religieux, selon qu'on se place au point de vue théorique général ou au point de vue pratique local. Chaque groupement s'est créé dès le début des notions précises sur les diverses forces naturelles et surnaturelles, animées et inanimées, qu'il s'agissait pour lui de diriger, de [100] propitier et d'utiliser afin de ne pas périr. Chacune de ces forces, les membres du groupe en connaissent la modalité, le lieu d'habitation et la spécialité d'action.

Mais le théoricien, qui a affaire aux conceptions et pratiques magico-religieuses depuis leurs débuts jusqu'à leurs formes les plus modernes, le théoricien, lui, constate que ces conceptions sont d'autant plus vagues, ces pratiques d'autant plus interchangeables, les personnalités surnaturelles d'autant moins délimitées dans leur puissance, que les groupements sont plus proches de la civilisation des débuts.

Les conceptions : il y a d'abord la notion confuse de *mana*, qui en se dissociant peu à peu a donné naissance à celle de saint, de divin, de

bénéficient, de maléficient, etc., par analyses et précisions successives. Pour les personnes : il y a d'abord l'être puissant de forme anthropo-animale d'où sont sortis : le démon, le héros civilisateur, le roi divin, le demi-dieu, le dieu spécial, le dieu-père-de-tout, les dieux hiérarchisés, le dieu suprême, le dieu unique.

Ces dissociations ne se sont pas faites partout dans la même direction, et n'ont pas parcouru partout [101] les mêmes étapes. Il importe ici seulement de noter que la localisation et la spécialisation fonctionnelle correspondent à une localisation géographique du groupe humain et, à l'intérieur de celui-ci, à des spécialisations professionnelles.

C'est à ce stade qu'en sont les Australiens, les Indiens de l'Amérique du Nord, etc. Seuls les Pygmées de l'Afrique Centrale, peut-être les Vedda de Ceylan et quelques tribus de Sumatra, Bornéo, Formose, etc., errent encore sur des territoires non définis et n'ont pas élaboré d'industries spécialisées. La seule spécialité vraiment primitive, c'est celle du magicien-médecin et chasseur-de-démons.

Or les démons constituent un monde à part, en état de fluctuation incessante. Leur nombre et les qualités de chacun varient à l'infini. Le moindre accident survenu en fait naître, comme la moindre réussite. Chaque maladie, chaque symptôme même de chaque maladie peut être un démon. Chaque rêve suggère le démon, comme chaque hallucination. Aussi les récits sur les démons ont-ils un caractère spécial : ils sont à la fois objet de croyance, merveilleux, instructifs, explicatifs et parfois même magiques, en tant que rites verbaux.

Partout ils sont localisés et présentent avant tout [102] une valeur actuelle et personnelle. Car ils se réfèrent à des expériences précises et ne peuvent, le monde des démons n'étant ni délimité, ni hiérarchisé, acquérir une valeur collective fixe. Ainsi les démons de l'épilepsie n'intéressent guère que les épileptiques.

Parfois, pourtant, quand il s'agit de revenants, d'épidémies (Peste, etc.), de maladies étranges, des collectivités peuvent prendre intérêt aux récits correspondants. De même certaines cérémonies d'exorcisation, avec les notions sous-jacentes, peuvent se transmettre de groupe à groupe, si on les juge en effet efficaces. Mais ce sont là en définitive des cas rares.

Très proches pour le contenu, mais d'une essence autre sont les légendes qui se rapportent à des divinités. Parmi elles je range, comme de juste, les totems et les ancêtres, objets d'un vrai culte. L'on rencontre ici le vaste groupe des légendes décrivant le voyage d'un vivant dans l'Autre Monde. Ce vivant peut être un homme ordinaire, un héros ou un dieu et ce monde peut être le séjour des morts de la tribu, des morts en général ou des divinités.

Comme de juste, ce thème n'a pas eu un centre [103] unique d'origine. Mais chaque population a de tout temps localisé quelque part ses morts et ses ancêtres et tout homme a toujours eu la curiosité du sort outre-tombe. Le monde des morts peut être au ciel, au delà de l'horizon ou sous terre, et dans les trois cas les moyens pour s'y rendre varient. Ce peut être le sommet d'une montagne, une Ile Fortunée, une région ceinte d'eau ou de murs, agréable ou terrible, identique ou non au monde des vivants.

Ces diverses conceptions ont été étudiées comparativement par plusieurs folkloristes et j'ai montré, dans mes *Rites de Passage*, comment les phases du voyage se suivent conformément à un même schéma. Ce qui nous importe ici, c'est de constater que l'entrée dans l'autre monde est calquée sur l'entrée de l'étranger sur le territoire de la tribu et que dans la légende il y a une transposition des institutions humaines et terrestres au monde extra-terrestre. De même que manger avec l'hôte crée un lien spécial d'appartenance à sa famille, de même accepter quelque nourriture dans le monde outre-tombe, c'est s'agrèger au monde des morts et oublier le monde des vivants, vers lequel le héros de la légende ne pourra ensuite [104] revenir que par des procédés spéciaux de séparation.

Le héros de ces légendes peut être : un homme quelconque (contes populaires, nombreux demi-civilisés), un magicien (Australiens, Turco-Mongols sibériens, etc.), un héros (Ulysse, etc.), une divinité (Ish-tar, Izanagi, etc.), un saint (saint Patrice, etc.) et dans les versions littéraires un héros militaire (Énée), un poète (Virgile), etc. Mais l'on aurait tort de vouloir classer ces légendes d'après seulement la qualité du personnage principal.

Elles n'ont pas été inventées comme à plaisir, pour la simple distraction terrifiée des auditeurs. Elles sont avant tout des explications et des sortes de guides de voyage. Les croyances et les notions eschato-

logiques y sont présentées d'une manière vivante et animée, comme partout où l'ensemble des croyances n'a pas été codifié en un catéchisme à l'usage des enfants. Il importe aux vivants de les connaître, afin de pouvoir, la mort venue, entreprendre le grand voyage et atteindre leur demeure définitive sans se tromper de route ni tomber dans les embûches que leur opposeront les démons et les morts malfaisants.

L'utilisation purement littéraire du thème a été, [105] dans chaque système culturel (Grèce, avec les *Dialogues des Morts* ; Rome avec l'*Énéide* ; Moyen Age avec la *Divine Comédie*, etc.), l'œuvre d'une période d'incroyance vis-à-vis de conceptions périmées.

Mais au début, le thème était si bien objet de croyance que, chez nombre de populations, une section entière des rites funéraires et une série spéciale d'actes magiques ont pour objet d'extérioriser la force vitale ou l'âme et de leur faire accomplir sans arrêts ni dangers le voyage de ce monde vers l'autre, puis d'assurer l'agrégation du défunt à la société extra-terrestre.

J'entends aussi par là la société constituée par les divinités (Olympe, Paradis, etc.). L'ensemble des légendes relatives aux dieux est d'ordinaire nommé *mythologie*, par un maintien, dans la terminologie scientifique, d'un vieux mot à sens vague. On a vu que je réserve le nom de mythes aux légendes qui se traduisent en actes, et dont il sera parlé plus en détail dans un chapitre suivant.

Mais ceci dit, je me trouve, comme mes devanciers, à peu près désorienté. Car : que faut-il entendre au juste par *dieu*, et en quoi le dieu se distingue-t-il du totem, de l'ancêtre, du héros civilisateur et [106] du démon ? Et, en supposant que le dieu dérive de l'une de ces catégories d'être surnaturels, suivant quelle direction s'est faite cette évolution ? Il importe pourtant de formuler ici, sur ces trois points, une opinion. Comment, sans cela, classer les légendes ?

Actuellement, je vois la chose ainsi. Le démon et l'ancêtre proprement dits doivent être mis hors de cause. Ils ne peuvent être des stades préparatoires du dieu : celui-ci ne peut venir que du héros civilisateur, lequel se présente dans le totémisme sous une forme zoomorphique.

La chaîne serait donc : *a*) totem — *b*) héros civilisateur animal — *c*) héros civilisateur humain — *d*) dieu à fonction spécialisée — *e*) Dieu. Quelques exemples. Le Bayamie australien est déjà entre *c* et *d* ;

Jahveh est en *c* ; Héraclès de *c* est devenu *d* ; Zeus passait de *d* à *e*, et Mithra était plus proche encore de *e*, qui est le Dieu chrétien moderne.

On pourrait, en analysant de près les représentations successives ou syncrétisées des divers personnages divins, dresser un tableau qui ferait comprendre les parallélismes, déjà constatés par quelques théoriciens, entre les rites et les légendes [107] relatifs aux dieux chez les divers peuples morts et vivants.

Ici, je n'ai à tenir compte que des légendes. Or une distinction doit être signalée. Les légendes relatives aux héros-dieux des demi-civilisés appartiennent à des sociétés magico-religieuses ou « fraternités ». C'est le cas en Australie, chez les Amérindiens, etc.

Chez les Maori, les Hébreux, les anciens Hindous, les anciens Égyptiens elles appartenaient à une classe spéciale, les prêtres. Chez les Grecs (sauf pour les légendes reliées aux mystères), les Germains, etc., elles appartenaient à des laïques : Homère, Hésiode, les aèdes, les chanteurs de sagas.

Parallèlement : chez les demi-civilisés, ces légendes héroïco-divines se transmettent oralement. Au Japon, en Egypte, dans l'Inde, en Palestine, en Perse, etc., elles ont été fixées en des écrits sacrés. En Grèce, chez les Germains, elles l'ont été dans les épopées, les traités didactiques et philosophiques.

Il est évident que cette triple forme de création et de transmission a influé à la fois sur la contexture et sur les tendances des légendes dont il s'agit. Aussi voit-on les thèmes varier de l'une de ces [108] catégories à l'autre et les personnages mis en scène revêtus de qualités différentes.

Dans la première, la récitation de la légende est en elle-même un rite. Dans la seconde, les rites sont décrits, et donnés comme très importants. Dans la troisième, l'élément rite n'est plus considéré que comme secondaire et c'est seule, si je puis dire, la psychologie des divinités qui importe. Ainsi la première catégorie de légendes comprend les légendes-rites ou mythes proprement dits ; la seconde, les légendes religieuses (héros divins, dieux, saints) ; la troisième, les légendes héroïques et généalogiques, lesquelles seront étudiées dans le LIVRE V.

[109]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre IV. Les légendes relatives au monde surnaturel

Chapitre II

La légende rituelle et dramatisée

[Retour à la table des matières](#)

« Trois Immortels naquirent à Xaslindin, en Californie. Ils se demandèrent ce qui arriverait quand les Indiens seraient nés à l'existence. L'un d'eux s'en alla vers la rivière Klamath. Les deux autres l'attendirent. L'un d'eux alla vers la rivière. Il pensa : « Qu'il y ait une coupe de pierre », et une coupe de pierre devint. « C'est fait », pensa-t-il ; « c'est accompli », dit-il à son frère. Il dit au saumon de nager par les rivières Trinity et Klamath jusqu'à l'Océan ; puis le long de la haie vers le Sud. Ayant fait le tour du monde, le saumon revint vers l'embouchure de la rivière Klamath, et il remonta les rivières jusqu'à son point de départ. Là le « créateur » lui demanda : « Que feras-tu si quelqu'un » avec un corps mauvais te mange ? » Le saumon [110] nagea sur place. Il lui demanda la même chose à propos de chaque catégorie d'individus, et le saumon chaque fois nagea quelque temps sur place. « Et que feras-tu si une femme qui a fait une fausse « couche te mange ? » Aussitôt le saumon mourut et monta à la surface de l'eau.

« Alors l'Immortel le prit et le mit sur le rivage pour cinq jours. Le cinquième jour les deux frères descendirent le long de la rivière jus-

qu'à l'endroit où était le saumon. L'un d'eux le coupa en morceaux et le fit cuire, en jetant de l'encens dans le feu. Puis ils le mangèrent. Après quoi ils tirèrent des flèches contre un objet marqué, et inventèrent toutes sortes de jeux... Puis ils remontèrent le long de la Klamath... Quand le troisième frère revint, il fut surpris de voir partout des saumons... et il se mit à l'affût des saumons en un certain endroit. « Quand les Indiens viendront au monde, « pensa-t-il, ils parleront de nous : c'est à cet « endroit, diront-ils, que nous fîmes telle chose ».

Ceci est la « formule magique du saumon » chez les Hupa de Californie. Elle appartient à une famille déterminée, où elle a passé de générations en générations et dont les membres la récitent pour le bien de la tribu aux moments voulus.

[111]

Tout en la récitant, le prêtre magicien pêche un saumon à l'endroit indiqué, le coupe avec un couteau de pierre, arrange un feu, y jette de l'encens, fait cuire le saumon, etc., bref exécute dans l'ordre indiqué par la « formule » tous les actes rituels nécessaires au succès général à la pêche. Lui-même ne mange plus de saumon pendant le reste de l'année. Chaque nuit il prononce des prières destinées à assurer la multiplication du saumon.

Le récit et le rite forment donc ici un tout indissoluble. Ni l'un ni l'autre ne sont du domaine public. Il en est exactement de même de bien d'autres « formules » chez les Hupa, les Cherokee, les Pieds-Noirs, les Kwakiutl, les Esquimaux, etc. de l'Amérique du Nord. Et dans cette même catégorie rentrent les cérémonies compliquées exécutées par les Indiens Pueblos (Zuni, Moki, etc.), les Indiens du Mexique (Huichol, Cora, etc.), puis les cérémonies totémiques des Haïda et Tlinkit, des Australiens et à un moindre degré des Néo-Guinéens, Mélanésien, etc.

Tous ces récits, qui sont objet de croyance et se traduisent en acte au fur et à mesure de leur récitation sont donc bien des *légendes dramatisées* ou *mythes* au sens précis du mot. Je renvoie à mes [112] *Mythes et légendes d'Australie* pour plus de détails.

Les cérémonies australiennes sont à plusieurs scènes, toutes jouées par des acteurs spéciaux, revêtus d'ornements rituels compliqués. Ils représentent les hauts faits des Ancêtres totémiques, tant tragiques,

cruels ou bienfaisants (création de sources, etc.) que comiques. Il y a là un mélange de réalisme et de conventionnel, de sérieux et de grotesque extrêmement curieux.

Le contenu de ces représentations sacrées australiennes n'est connu dans le détail, avec photographies et cinématographies à l'appui, que depuis une dizaine d'années, grâce surtout à Spencer et Gillen ; celles des Pueblos ont été décrites avec soin par les savants américains, mais depuis une quinzaine d'années seulement ; l'importance et le sens précis des « formules » n'ont été dégagés aussi que depuis peu par Boas, Mooney, Goddard, etc. Or cet ensemble de faits a obligé de reprendre toute la question des débuts de l'art dramatique d'une part et de l'autre celle de la signification des textes magico-religieux de l'antiquité classique et orientale.

C'est à K.-Th. Preuss que revient le mérite d'avoir montré le lien intime des cérémonies demi-civilisées [113] et du vieux drame magico-religieux du Mexique avec les processions religieuses et les drames sacrés de la Grèce. La démonstration de l'usage dramatique des hymnes dialogues Au Rig-Veda vient d'être faite par L. von Schröder, alors que dès 1879, sir Lewis Pelly avait étudié en détail le drame religieux persan de Hassan et Hossein.

Dans toutes ces représentations, il y a une combinaison continue du récit parlé, du récit chanté, de la formule d'incantation à rythme monotone, de la danse sautée, marchée, tournée, processionnelle, etc., et de jeux de scène, puis une collaboration du public (chœurs, refrains, exclamations magiques, etc.) avec les acteurs, toutes ces formes d'expression convergeant vers le même but essentiel : la coercition exercée sur la nature, les démons et les divinités par certains hommes au moyen de gestes appropriés et d'usage interdit au vulgaire.

Peu à peu, et suivant des voies différentes selon les peuples, il y a eu dissociation de tous ces éléments d'abord confondus, chacun d'eux cependant gardant encore très longtemps sa valeur rituelle primitive.

Ainsi la danse est encore chez les Huichol du Mexique la « prière » la plus efficace. Chaque père [114] de famille, pendant que les autres membres sont aux champs, danse devant sa maison sur une aire spéciale, et les indigènes sont d'accord pour regarder cette danse nécessaire « comme le travail de tous le plus pénible ». La valeur rituelle de la danse s'est même maintenue chez les Tarasques catholiques dont

Lumholtz a décrit en détail les curieuses cérémonies. Depuis, K.-Th. Preuss a retrouvé les mêmes faits tout aussi nets chez les Cora païens.

Du drame primitif s'est également désagrégé le récit des actes sacrés, jusqu'à devenir autonome. Ainsi la récitation des hymnes et des poèmes homériques lors des Panathénées était un acte sacré, rituel, mais ne s'accompagnait pas d'une représentation animée des hauts faits des divinités invoquées.

Le drame grec à chœurs et les représentations des mystères dionysiaques et orgiaques sont plus primitifs, mais déjà s'y sent une dissociation qui est accomplie dans les représentations mimées postérieures, où cette fois les actes seuls subsistent, le rite étant tombé.

Avec les mystères chrétiens et les passions du Moyen Age, nous revenons de nouveau vers les origines. [115] Tant il est vrai que toutes les civilisations passent à peu près par les mêmes phases d'évolution. En effet le drame sacré chrétien eut d'abord la valeur d'un acte pieux, pour les acteurs comme pour les spectateurs. Il la conserve encore en Espagne, à Alise Sainte Reine, en Bretagne, mais non pas à Oberammergau.

Le dernier reste de toute cette évolution se constate chez nous dans les cérémonies où le prêtre reproduit la mort et la renaissance du Christ, que les chantres racontent et que le prédicateur explique. Nulle part je n'ai senti si bien ce lien primitif encore vivant du récit, du chant et de l'acte religieux qu'en Russie, dans une église de village, certain jour de Pâques, où les moujiks, de leur long étendus, face contre terre, les bras écartés, gémissants, revivaient réellement la Passion.

Chez les protestants au contraire, il y a dissociation des actes, sinon des sentiments. On lit l'Ancien et le Nouveau Testament, on ne les « agit » plus.

Enfin dans notre théâtre laïque, on agit, on ne lit pas. Tout au plus Shakespeare, par un demi-retour à l'antiquité classique, et Wagner, par une adaptation moderne des vieilles tendances germaniques, [116] montrent-ils encore par endroits une volonté réfléchie de maintenir vivant l'ancien cycle essentiel, malgré la chute de son action magico-religieuse.

Comme on voit, la légende dramatisée a parcouru une évolution longue et compliquée, depuis la cérémonie totémique, les rites d'initia-

tion et les mystères jusqu'au théâtre moderne. De nos jours, toute relation entre la légende objet de croyance et la représentation théâtrale des actes et des sentiments est rompue.

Reste la question d'antériorité. Étant donné que dans le drame magico-religieux la représentation ne va pas sans le récit, ni le récit sans sa représentation en acte, est-ce le récit qui, inventé d'abord, a ensuite été agi, ou bien a-t-on commencé par mimer les actes des ancêtres, des héros et des dieux et le récit n'a-t-il été inventé qu'après, pour en expliquer la signification aux spectateurs ?

Naguère, à propos des Australiens, j'ai jugé cette question oiseuse et insoluble. À tort. Il est évident que, pour qu'une représentation dramatique soit possible, il faut d'abord que le scénario en ait été établi. J'ai démontré que les scénarios australiens sont inventés par des individus qu'on connaît. La [117] même démonstration vaut, bien que plus difficile à établir, pour les autres demi-civilisés. Un scénario, quelque simple qu'il soit, ne peut être inventé par une collectivité. Tout au plus admettra-t-on la collaboration de deux ou trois « auteurs dramatiques », chefs, magiciens, prêtres, hallucinés, poètes, etc.

Du moment que les éléments d'un scénario se sont combinés dans le cerveau de l'inventeur, à moins que le personnage en scène ne soit unique et qu'il ne soit lui-même l'acteur de son scénario, il faut bien qu'il le communique par ses paroles, pour le faire accepter ou pour l'expliquer, à ceux qui sont les « directeurs des cérémonies » en tant que chefs du groupe totémique, prêtres du dieu, etc. Ainsi le récit est nécessairement antérieur à l'acte.

Mais celui-ci accompli, il y a réaction sur le récit, de même que chez nous l'auteur dramatique se voit imposer des modifications scéniques et verbales lors des répétitions ou même des représentations, sous l'influence des acteurs et du public.

Or le fait important, c'est que là où nous dissociions, le demi-civilisé a combiné. Là où nous combinions, le demi-civilisé a dissocié. En effet nos acteurs racontent ou chantent la pièce en même temps qu'ils la miment, mais la danse est mise à [118] part. Dans les drames magico-religieux primitifs, les acteurs miment et dansent la pièce, et ce sont d'autres qui la racontent.

Avec l'imprimerie, nos pièces ne sont pas très soumises à la variation pour le texte des chants et des répliques, la variation portant sur les gestes. Les paroles restant les mêmes, chaque acteur rend autrement Othello ou Tartufe.

Par contre chez le demi-civilisé le geste est rituel et par suite immuable ; le texte est lui aussi religieux et par suite immuable aussi. Mais ceci en théorie seulement. Les ethnographes ont noté des variations dans l'une et l'autre parties et toutes deux, d'abord superposables, doivent nécessairement diverger à mesure qu'elles se transmettent de génération en génération.

En outre, et c'est là à mon sens le fait important : l'interprétation par les spectateurs d'un scénario représenté varie d'autant plus que les paroles sont moins comprises. Deux cas peuvent se présenter. Ou bien la cérémonie voyage d'une tribu à l'autre, comme je l'ai indiqué ailleurs pour la cérémonie relative au démon Molonga, qui est allée presque d'un bout à l'autre de l'Australie. Et comme chez les demi-civilisés le dialecte change de tribu à tribu, [119] le récit est vite incompréhensible. Ou bien le récit primitif reste dans la tribu, mais cesse d'être compris au bout de quelques générations, le langage ayant varié et les termes archaïques n'étant plus intelligibles que pour un petit groupe d'initiés.

Dans les deux cas, les spectateurs interprètent le spectacle à leur manière et le récit naît de la représentation dramatique.

On arrive ainsi à une hypothèse corollaire d'une hypothèse précédente : tous les récits ayant été au début des légendes dramatiques, les variantes sont les interprétations données successivement ou en diverses localités de représentations rituelles incomprises.

Il faut enfin considérer une troisième série d'interactions. Étant donné un groupe muni de drames religieux, si une nouvelle orientation se produit, ou si une nouvelle religion est introduite, les actes peuvent demeurer identiques alors que leur interprétation se modifie. J'ai cité le cas des Tarasques priant Jésus-Christ au moyen de danses. Dans le domaine littéraire, on voit les vieilles cérémonies interprétées par exemple au moyen de légendes hagiographiques.

C est ainsi que les cérémonies agraires, avec processions [120] et mascarades, ont été christianisées et leur description a été intégrée

dans certaines légendes catholiques. Fort instructive à ce propos est une étude d'un savant américain, M. Beatty, sur l'évolution des *Mummer's Plays* de Saint Georges, sortes de pantomimes sacrées d'origine préchrétienne, sans doute à but agraire, où se sont introduits des personnages chrétiens ou même purement littéraires, comme le marchand d'onguents à ressusciter les morts. (Cf. le drame liturgique français des *Trois Maries*, XII^e-XIII^e siècle.)

Là où les acteurs ne parlent ni ne chantent, c'est-à-dire dans la pantomime, c'est l'acte qui suggère le récit.

Mais, à considérer l'évolution générale du drame et les conditions techniques et psychiques universelles, il est évident que le mythe et la légende sont antérieurs au rite.

[121]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre IV. Les légendes relatives au monde surnaturel

Chapitre III

Légendes relatives aux héros civilisateurs et aux saints

[Retour à la table des matières](#)

Avec, pour personnages, Dieu le Père, son Fils, Satan, la Vierge et les Saints, le drame religieux a joui pendant tout le Moyen Age d'un succès considérable. De tous ces personnages, les plus goûtés du populaire furent Satan et les Saints. Ces derniers seuls furent encore au XIX^e siècle l'objet de cultes locaux autonomes.

Je n'ai pas à chercher ici en quoi le culte des saints dérive, localement et psychologiquement, de formes rituelles antérieures, et surtout du culte des héros. Il convient seulement de rappeler que si, par ses traits essentiels et généraux, l'un se rattache à l'autre, cependant la floraison du culte des saints au Moyen Age doit être considérée [122] comme une production originale, pour ses détails, et davantage en pays germaniques et slaves qu'en pays grecs et gallo-romains.

Il a été parlé déjà des formes de début des héros. Ce sont les totems ou les ancêtres civilisateurs, les « immortels » ou les « fils des dieux ou des déesses », et enfin tous individus ayant acquis, par ruse ou par

initiation, ou possédant de naissance une qualité spéciale, magico-religieuse, formée de sainteté ou de divinité : prêtres ou rois divinisés, ascètes, prophètes, mendiants inspirés, etc.

Dans la catégorie des légendes héroïques, rentrent donc en outre des légendes culturelles, celles où sont décrites les aventures et les actions merveilleuses de Bouddha et des saints propagateurs du Bouddhisme, de Mohammed et des saints propagateurs de l'Islam, de Jésus-Christ et des saints propagateurs du Christianisme, et les légendes d'Héraclès, Dionysos, Orphée, etc. Par définition, ce qu'on est convenu d'appeler le merveilleux — mais qui apparaît comme normal aux demi-civilisés et aux croyants — y occupe une place considérable.

Ce merveilleux est localisé, et d'autant plus que [123] le groupement où la légende a cours est moins civilisé et que sa religion est moins universaliste. Le cadre littéraire de cette catégorie de légendes est très précis et très simple, d'où des ressemblances même dans le détail des récits, ressemblances où parfois on a voulu voir des preuves d'emprunts. Quand, par exemple, un fondateur de religion ou de secte surgit, il se forme aussitôt autour de lui (v. les fondateurs de sectes persanes comme le Babisme, hindoues comme le Sikhisme et l'Arya-Samadj) un ensemble de légendes nécessairement coulées dans le cadre connu.

Qu'il s'agisse de la diffusion du feu, de l'invention des techniques agricoles ou industrielles, de l'organisation sociale, de l'institution des cérémonies magiques et religieuses ou de l'élaboration d'un système religieux et philosophique, l'attitude mentale des groupements est toujours la même. Ils en font honneur à quelque être doué de puissance surhumaine et divine et dont ils reportent dans un passé mythique les actes utiles à l'humanité.

Ainsi le personnage du héros civilisateur, comme il a été indiqué déjà, est proprement le noyau même d'où, par différenciations divergentes, sont sorties les diverses divinités.

[124]

Celui qui a la puissance de faire du bien possède aussi celle de faire le mal. Une dissociation différente a individualisé ces deux formes de la puissance : prêtres-magiciens d'une part et sorciers de l'autre,

Ahriman et Ormuzd, Dieu et Satan, etc. D'autre part, à mesure que la civilisation se complique, les valeurs relatives attribuées à chacun de ses éléments se modifient. Les biens auxquels on est habitué et dont le groupe se sait en possession depuis longtemps perdent de leur intérêt. Aussi la légende se désintéresse-t-elle peu à peu des conditions de leur origine ; elle se délocalise et se désindividualise. À ce stade, constaté chez les Indiens des Prairies, il court toute une série de récits relatifs à l'invention des biens culturels mais dont le lieu d'action et les personnages sont quelconques. La légende culturelle est devenue simple conte, d'abord explicatif, puis conte populaire, évolution dont Wundt n'a pas compris le sens, alors qu'il veut mettre un « conte culturel », *Kulturmärchen*, à l'origine des légendes à héros civilisateurs.

Ces héros sont zoomorphiques ou anthropomorphiques, et un reste de leur ancienne origine totémique se marque en ceci qu'ils peuvent d'abord [125] assumer l'une ou l'autre forme à volonté. Mais ce n'est là qu'une nuance de cette idée que, supérieurs à l'humanité dont ils sont les bienfaiteurs, ils sont supérieurs aussi à ses conditions ordinaires de vie.

Le héros civilisateur est d'ordinaire donné par les légendes comme l'ancêtre d'un groupement déterminé et auquel appartiennent d'abord en propre les inventions, les formules magiques, les cérémonies, etc., introduites par le héros. Puis ces biens se sont disséminés à travers la tribu par des échanges et des conciliabules.

Les légendes mêmes, en tant que rites, sont originellement, elles aussi, la propriété de familles, de clans, de « sociétés magiques », et ce n'est que plus tard, quand le héros se divinise, que le récit peut se répandre parmi des groupements de plus en plus vastes. Cette évolution est très visible pour Apollon, Héraclès, Dionysos, etc.

Au fur et à mesure que de tels héros tendent au dieu et se diffusent de peuple à peuple, ils absorbent les héros civilisateurs locaux, dont les légendes peuvent cependant subsister, le nom seul du héros se modifiant. D'où cette multitude de légendes grecques, d'abord indépendantes, ensuite juxtaposées et unifiées par les hiéroglyphes et les mythologues [126] classiques, avec introduction d'interprétations philosophiques et sentimentales nouvelles, conformes à de nouvelles tendances de la civilisation.

L'ancienne légende culturelle pénètre alors dans la littérature supérieure (le *Prométhée* d'Eschyle, etc.) et dans la « religion de la pitié », Bouddha, le Christ : pour être un héros ou un dieu véritable, il doit avoir souffert ; la civilisation humaine générale est le rachat de cette souffrance individuelle.

Nous arrivons ainsi à l'idée de *martyr*. Les légendes de martyrs sont fort nombreuses. Originellement elles sont localisées et individualisées, bien qu'utilisant parfois nombre de thèmes déjà courants dans l'Orient méditerranéen avant les persécutions. Mais il importe de rappeler que si tout martyr est un saint, tout saint n'a pas été martyr. Ce sont là deux notions différentes qui parfois se combinent.

Par saint, il faut entendre spécialement tout personnage chrétien qui est l'objet d'un culte et qui réside avec Dieu et les anges au Paradis. Le culte rendu est aussi la caractéristique des saints musulmans et bouddhistes.

[127]

Le saint se distingue du héros civilisateur en ce qu'il n'est jamais considéré comme l'ancêtre d'un groupement humain. Ceci seul suffit à différencier le culte des saints du culte des héros. Mais, comme ceux-ci, les saints ont une puissance localisée, et les légendes hagiographiques ont pour objet de justifier les cultes locaux dont les saints sont l'objet.

Les thèmes mis en œuvre sont partiellement originaux, partiellement empruntés. La tendance suivant laquelle ces thèmes sont agencés est très nettement le produit d'une période spéciale de la civilisation, le Moyen Age. Les recherches comparatives entreprises par les byzantinistes et les Pères Bollandistes, tels H. Delehaye, ont assez défriché le terrain pour qu'il soit possible aujourd'hui de voir clair dans l'extraordinaire frondaison des légendes hagiographiques chrétiennes. Aux savants d'Alger on doit de bonnes enquêtes sur les marabouts ou saints musulmans de l'Afrique du Nord. Il y a aussi des saints musulmans dans l'Inde, en Perse, au Turkestan, etc.

Cette catégorie de légendes, comme les autres passées en revue déjà, est essentiellement utilitaire. Ce n'est pas pour le plaisir qu'on dénombre [128] les souffrances, les aventures, l'héroïsme des saints, mais « dans un but d'édification ». A ce but large, s'adjoint le but pré-

cis et local : convaincre les auditeurs de la puissance du saint et assurer ainsi à son culte des fidèles et des ressources. Ce double but, général et spécial, explique les grandes tendances de la formation des légendes hagiographiques.

Le monde où elle se meut est, comme celui des héros civilisateurs, à la fois terrestre et supraterrrestre. Aussi allie-t-elle à une grande précision — réelle ou non, il n'importe — historique et géographique une merveilleuse imprécision dans la psychologie des personnages. Il y a un type idéal de saint, auquel tendent à ressembler tous les saints objets de légendes. C'est pourquoi les épisodes, les détails descriptifs, les noms même sont interchangeables.

Tout ce travail séculaire, enfin fixé dans les grands recueils des Bollandistes, n'est pas autant une « œuvre populaire » que l'affirme le P. Delehaye. La littérature hagiographique est en majorité savante, quoique anonyme. Elle est due surtout à un groupement spécial constitué, à l'intérieur de la vaste communauté chrétienne, par les [129] moines et les prêtres. En effet, les légendes hagiographiques n'ont que très rarement adopté les légendes sur les divinités, les héros et les démons celtiques, germaniques et slaves. Les thèmes classiques et orientaux qu'on y rencontre au contraire en abondance ont pu y pénétrer par les manuscrits ; ou bien ce sont des moines pèlerins qui les ont rapportés oralement des régions soumises à l'influence byzantine et copte.

Le peuple proprement dit, la masse des fidèles, des dévots et des pèlerins, n'a contribué à la formation de ces légendes que pour la partie relative aux guérisons miraculeuses, catégorie de thèmes qui ne peut se mouvoir que dans des limites restreintes. Aussi les ressemblances ne sont-elles pas ici, moins encore que pour d'autres thèmes, la preuve d'emprunts ou de survivances.

À lire les visions et descriptions de miracles gravées sur les ex-votos, récemment découverts, qu'offrirent au dieu-médecin Asclépios des paralytiques, des aveugles, et bien d'autres malades guéris par lui, on croirait, n'étaient les noms propres et certains termes liturgiques, lire le « légendaire » de nos vierges et de nos saints guérisseurs catholiques.

[130]

Il convient donc de restreindre ici le sens de « populaire » et de lui préférer « collectif restreint ». Il va sans dire que la psychologie du groupement « monacal » au travers des pays et des siècles n'est qu'une nuance spéciale de cette *Psychologie des Foules* dont le docteur Gustave Le Bon a déterminé la genèse, les éléments et les tendances générales.

Bref, il y a, pour les légendes hagiographiques, particularité non dans le mécanisme de la formation et de la modification des thèmes, mais seulement dans l'usage de certaines sources et dans l'orientation collective d'une activité mentale définie.

Ces sources sont de diverses sortes. Il en est de littéraires, d'orales et de matérielles, sur lesquelles on trouvera d'amples détails dans *Les saints successeurs des dieux*, de Pierre Saintyves. Certains saints proviennent de fausses interprétations d'inscriptions antiques, de statues, de bas-reliefs, de tableaux, etc. Pendant tout le Moyen Age, des motifs iconographiques ont ainsi déterminé la formation de cultes et de légendes explicatives. D'ordinaire, dans ce cas, il y a concordance entre le rite et le thème.

Cette concordance se rencontre aussi, le plus [131] souvent, pour les saints qui tirent leur origine d'un mot mal compris, ou d'une interprétation d'objets liturgiques, de reliques, vraies ou fausses, etc. Elle s'exprime d'ordinaire par les attributs dont on accompagne le saint (animal, etc.), mais quelquefois aussi la légende n'est qu'une interprétation de l'attribut.

Enfin la légende et le culte hagiographiques peuvent être à leur tour des sources d'autres légendes. C'est du moins ce qui ressort des intéressantes recherches de J. Bédier sur *Les Légendes Épiques*. Il a constaté que certains cycles épiques ont été inventés près des sanctuaires placés sur les voies des grands pèlerinages par des jongleurs pèlerins, sous l'influence intéressée des moines. C'est ainsi que le cycle de Guillaume d'Orange a eu pour centre d'origine Gellone et le sanctuaire de Saint-Guilhem du Désert.

[132]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre IV. Les légendes relatives au monde surnaturel

Chapitre IV

La légende d'Héraclès-Hercula

[Retour à la table des matières](#)

Un exposé aussi rapide et aussi clair que possible de la fortune subie par le cycle légendaire d'Héraclès permettra de saisir la qualité des facteurs en jeu dans cette catégorie de faits littéraires ici étudiés et de concevoir les modalités de leurs interactions. Les sources qui ont permis peu à peu aux savants modernes de voir à peu près clair dans l'étonnante complexité du cycle héracléen sont d'ordre : *a)* littéraire ; *b)* figuré ; *c)* rituel.

Naguère encore, il n'était tenu compte que des documents littéraires ; l'utilisation des documents de fouilles relatifs aux cultes ne date que de la formation, dans la science des religions, de ce qu'on peut appeler « l'école ritologique ». Quant aux documents figurés ou iconographiques, et surtout [133] des peintures sur vases, ils acquièrent de plus en plus d'importance à mesure que des fouilles systématiques dans les divers lieux sacrés de l'antiquité ont augmenté nos collections ; ces représentations ont ce grand intérêt de nous faire connaître des thèmes légendaires et des « travaux d'Hercule » dont aucune source littéraire ne fait mention.

Presque tous les auteurs anciens ont parlé d'Héraclès. Les uns, comme Homère et Hésiode, nous font connaître quelques éléments du cycle, lequel a été systématisé par Apollodore dans sa *Bibliothèque*, sous forme de narration suivie. On y trouve la répartition ordinairement connue des hauts faits d'Héraclès en douze, chiffre dont on voit le caractère artificiel par ceci que dix travaux sont exécutés, mais deux d'entre eux sont regardés comme nuls par le roi de Mycènes, Eurysthée, d'où les deux travaux supplémentaires qui complètent le chiffre fatidique.

En outre divers « travaux », qui dans d'autres documents sont donnés comme équivalents aux autres ont été abaissés par Apollodore au rang de simples épisodes accessoires. Des historiens comme Diogène Laerce, des ethnographes comme Pausanias, [134] des poètes comme Eschyle, Virgile, etc., se sont également intéressés à diverses composantes du cycle.

Pour servir de guide, je rappellerai d'abord les thèmes des douze travaux avec leur prologue et leur conclusion, en faisant remarquer que ce sont les noms propres et la localisation des personnages qui ont permis, par l'étude parallèle des sanctuaires consacrés à Héraclès et d'autres cycles légendaires (cycle des Argonautes, etc.), de discerner les strates successives de la formation du tout.

Comme ancêtres paternels, Héraclès a pour aïeul Persée, pour grand-père Alcée, pour père putatif Amphitryon exilé de sa patrie Argos pour avoir tué le roi de Mycènes Électryon. Réfugié à Thèbes, il épouse sa cousine Alcmène qui, visitée par Zeus, en a Héraclès. Deux serpents envoyés pour l'étouffer, sont étranglés par Héraclès, qui, nourri par Héra, la mord au point de faire jaillir du lait qui devient la Voie Lactée (légende explicative). Il a ensuite comme maîtres Rhadamanthe, Castor, le centaure Chiron (héros d'un cycle spécial). Il devient d'une taille et d'une force extraordinaires et acquiert un appétit formidable. Ces traits ont cette importance qu'on les retrouve dans un très grand nombre de [135] thèmes populaires, Gargantua en France, Ilya Muro-metz en Russie, etc., et que la caractéristique du cycle légendaire d'Héraclès est que le héros accomplit ses travaux non pas par des moyens magiques, comme il est de règle dans d'autres cycles, mais par lui-même, grâce à sa force musculaire et à son adresse personnelles. Il en est de même des héros de nos chansons de geste, de Roland par exemple.

Ensuite se place le célèbre apologue de Prodicus, d'Héraclès entre deux femmes, l'une belle qui est la Vertu, l'autre attrayante qui est le Vice ou la Volupté. Cet apologue est une composition littéraire surajoutée aux thèmes primitifs et n'a pas à être pris ici en considération.

S'étant rendu à la cour d'Eurysthée, roi de Mycènes, Héraclès se vit imposer par lui une série d'épreuves destinées à le faire périr. Car un oracle avait prédit que le fils d'Alcmène obtiendrait l'empire sur le fils de Sthénéus, c'est-à-dire sur Eurysthée. Ces deux thèmes, de l'oracle et des épreuves, appartiennent au folk-lore universel : ils sont des sortes de passe-partout, qui permettent de relier par un simple lien formel toutes sortes d'épisodes originellement indépendants.

[136]

Les douze travaux peuvent se classer sous deux rubriques : 1° la destruction d'animaux redoutables, normaux ou fantastiques : lion de Némée, sanglier d'Erymanthe, taureau de Crète et hydre de Lerne. oiseaux du lac Stymphale, cavales de Diomède ; 2° des travaux merveilleux : la biche aux pieds d'airain, les pommes d'or du jardin des Hespérides, le nettoyage des écuries d'Augias, la victoire sur les Amazones, l'enlèvement des bœufs de Géryon, la descente aux enfers pour en ramener Thésée.

Considérons d'abord les six premiers travaux. Ils ont entre eux un air de parenté qui frappe et qui donne à penser qu'il y a là des répliques ultérieurement ajoutées. Et surtout, fait remarquable, si Héraclès attaque tous ces êtres malfaisants, ce n'est pas pour en délivrer les populations voisines, mais seulement pour obéir aux ordres d'Eurysthée. Il s'inquiète fort peu du sort ultérieur du terrible sanglier d'Erymanthe, qu'il a rapporté vivant ; et au lieu de tuer sur place le taureau de Crète, il eut soin de l'amener au roi de Mycènes qui le laissa échapper ; le taureau s'enfuit vers Marathon, et si Héraclès le tua, c'est parce qu'il n'en pouvait venir à bout.

Les autres travaux ne présentent aucun avantage [137] pour les populations — je ne dis pas l'humanité, car cette notion moderne était inconnue des Grecs, comme elle l'est des demi-civilisés. Bref, Héraclès n'est pas ici à proprement parler un héros civilisateur : c'est un héros d'épopée et de conte. Il n'est héros civilisateur que quand, par exemple, il délivre Atlas qui pliait sous le poids du ciel qu'il portait sur ses épaules, c'est-à-dire quand il sépare le ciel de la terre, rappel

d'un vieux thème cosmogonique très répandu (Égypte, Maoris, etc.) ; il l'est aussi comme fondateur de la ville d'Abdère, en souvenir d'Abdéros, son ami, dévoré par les cavales de Diomède et quand il change le cours du fleuve Alphée pour le faire passer par les écuries d'Augias.

Pendant le combat contre l'hydre de Lerne dont, les sept, neuf ou cinquante têtes repoussaient, intervint Héra, qui envoya un cancre marin piquer Héraclès au pied ; le héros l'écrasa, Héra plaça l'animal parmi les astres et ce fut le signe de l'Écrevisse (légende étimologique). Dans la rédaction d'Apollodore, Héra est l'ennemie d'Héraclès ; on verra plus loin que tel n'était pas le cas au début.

Je passe aux six autres thèmes. La biche aux pieds d'airain et aux cornes d'or, qui vivait sur la [138] mont Ménale en Arcadie appartenait à Artémis. Héraclès la prit à la course et la légende a cet intérêt de rappeler le contact, à un certain moment, entre deux cultes d'abord indépendants. Je reparlerai des troupeaux de Géryon. La victoire sur les Amazones met tout le cycle d'Héraclès en contact avec un autre cycle autonome ; il en est de même du jardin des Hespérides et de la recherche de Thésée. Ce dernier thème, qui est celui de la Descente aux Enfers, est l'un des plus répandus qui soient, sinon universel. Ulysse, Orphée, etc., descendirent aux Enfers et dans le cycle d'Héraclès ce thème a reçu diverses formes : le héros est allé chercher Cerbère, ou encore Alceste.

D'autres épisodes encore ont été intégrés dans le cycle qui s'étaient d'abord développés en dehors de lui. On a fait délivrer Prométhée par Héraclès et aussi Hésione (cycle de Persée et Andromède).

Certes, il est impossible de déterminer quels étaient les éléments primaires du cycle. C'est ainsi que, abstraction faite des allusions à divers épisodes, les poèmes homériques ne connaissent, en fait de « travaux », que la recherche de Cerbère. Dans sa *Théogonie*, Hésiode parle de trois travaux : le combat avec Géryon, celui avec l'hydre et celui [139] avec le lion de Némée. Mais, comme l'a fait remarquer Gruppe, cela ne prouve pas que le cycle n'ait pas existé comme tel aux temps d'Hésiode ou d'Homère. En tenant compte de ? représentations figurées, on doit admettre qu'il était formé au VI^e siècle avant J.-C. ; mais dès le VI^e il commença à subir des modifications profondes ; ces représentations sont déjà très nombreuses au VII^e siècle et procèdent

par allusion, ce qui fait supposer que le cycle d'Héraclès jouissait alors dans le populaire d'une vogue étendue.

Il en était de même de son culte. Héraclès était un dieu guérisseur ; un dieu médical à attributs guerriers comme la plupart des divinités de cette catégorie. Il y en avait un grand nombre de ce genre en Béotie, qui furent rapidement absorbées par Héraclès lorsque sa légende s'y répandit. On lui consacrait des sources minérales et thermales, des plantes médicinales, des cérémonies médicales, d'où le grand nombre de ses sanctuaires. C'est donc vraisemblablement l'une des divinités les plus anciennes de la Grèce.

Il se pourrait que son culte fût venu de Crète, île civilisée, comme on sait par les découvertes de ces dernières années, bien avant le continent. Cet [140] Héraclès crétois était un tueur de serpents, d'où sans doute le thème postérieur des deux serpents venus l'étouffer au berceau ; il avait pour compagnon un certain Alkon, le Guillaume Tell de l'époque, qui fendait les cheveux de ses flèches et traversait un anneau tenu sur la tête d'un homme. D'autres souvenirs de ces origines se marquent dans le thème des Hespérides et dans celui du taureau qui dévastait la Crète sous le roi Minos.

Héraclès est encore en relations rituelles avec Tirynthe puis avec Ochalie, ville de l'Eubée spécialement consacrée à Déméter et où se localise le cycle de Jason (c'est-à-dire des Argonautes : or, Héraclès fit partie de cette expédition merveilleuse). Mais le lieu principal du culte d'Héraclès, c'est en Thessalie, au mont OEta que nous le trouvons : la légende l'y fait mourir, après l'envoi par Déjanire de la tunique empoisonnée du centaure Nessus ; il s'y trouvait un verger sacré dont les pommes constituaient l'objet rituel principal.

Il semble, d'après les renseignements fragmentaires qu'on possède, que la cérémonie rituelle comprenait la représentation d'un voyage au delà de l'océan et d'une descente aux Enfers (comme dans les mystères d'Eleusis et Orphiques), la défaite [141] d'un dragon (d'une tarasque) qui gardait le verger et les pommes sacrés et la cueillette d'une branche chargée de fruits (cf. la cueillette du gui). Ce rituel ayant disparu bientôt, les rites cessèrent d'être exécutés mais continuèrent à être décrits (Groupe). Ainsi, plusieurs thèmes du cycle d'Héraclès (Descente aux Enfers, Jardin des Hespérides) auraient été originaires ce que j'ai nommé des « mythes » ; puis ils seraient devenus des légendes.

L'évolution paraît avoir été la même en ce qui concerne le thème de Géryon. Le mot signifie « le mugissant » ; les représentations les plus anciennes le montrent formé de trois corps, avec ou sans ailes. Il habitait, dit la rédaction classique, en Érythie, contrée d'Espagne, voisine de l'Océan. Mais les autres rédactions ne sont pas d'accord sur ce point. Ce pays semble primitivement avoir été voisin de l'OËta, sur le golfe malique ; puis on en fit une île quelque part dans l'Océan où Héraclès se rendit dans une coupe d'or que lui avait donnée le Soleil. Une autre version place l'Érythie en Épire, d'autres du côté du Pont-Euxin (mer Noire), d'autres en Espagne et même en Lusitanie.

Ceci est intéressant, car on peut suivre ainsi [142] l'extension progressive du cycle d'Hercule, toutes les légendes ultérieures (par exemple les légendes italiques et gauloises) faisant exécuter des prouesses localisées à Hercule à son retour du pays d'Érythie, alors qu'il chassait devant lui les bœufs de Géryon. On remarquera en outre que ces troupeaux étaient gardés par le chien Orthos, comme le jardin des Hespérides par le dragon et l'Enfer par Cerbère, cas de parallélisme comparable à celui des six premiers travaux.

Ceux-ci sont tous localisés dans le Péloponèse, et peut-être dans des sanctuaires. Faut-il y voir aussi d'anciens mythes devenus légendes ? Némée était un sanctuaire de Dionysos ; à Lerne on exécutait des cérémonies pour faire tomber la pluie, au cours desquelles on sacrifiait un serpent, comme animal aquatique ; à Stymphale il y avait un sanctuaire de Héra, dont le nom est apparenté à celui d'Héraclès et qui, dans les anciennes versions est l'amie et l'aide, mais non, comme chez Apollodore, l'ennemie d'Héraclès ; la biche était, je l'ai déjà dit, consacrée à Artémis ; enfin le sanglier d'Érymanthe rappelle le sanglier de Calydon, envoyé par Artémis et tué par Méléagre, dont Homère raconte le sort tragique ; de sorte que le [143] thème Héracléen pourrait n'être qu'une réplique ou une adaptation locale.

Quant aux Amazones, elles furent d'abord localisées en Béotie et ce sont sans doute les colonies parties d'Eubée qui les ont implantées en Thrace, d'où les font venir les légendes postérieures.

Telle est « l'héracléide argienne », qui atteint son apogée après que Phédon eût conquis l'Arcadie, l'Achaïe, la Béotie orientale, l'Élide et était parvenu jusqu'en Étolie et en Épire. Or sa famille se prétendait descendue d'Héraclès et la diffusion de ce premier ensemble de thè-

mes avec l'extension des localisations répondit aux progrès politiques et militaires des Héraclides. C'est alors que vinrent s'intercaler le thème des écuries d'Augias, le combat d'Héraclès contre les Néréides. Tout le thème qui a pour héroïne Déjanire l'Amazone, sœur de Méléagre, et divers thèmes où Hercule combat contre des fleuves personnifiés sont d'origine épirote et ont été intégrés dans le cycle d'Héraclès lors de la conquête argienne. Il en fut de même pour des cycles locaux de l'Acarnanie et des îles voisines.

Mais avec la décadence politique des Héraclides [144] d'Argos il y eut à la fois extension et démembrement du cycle, qui vint englober des légendes locales de Sparte, de Cyrène, de Corinthe, de Thèbes, et surtout de Trachine. En ce dernier endroit, le cycle d'Héraclès prit un caractère historique accusé dans les récits relatifs à son fils Hyllus, qui tua Eurysthée puis combattit Atrée, chef des Pélopidés dont la victoire interdit aux Héraclides pendant cent ans d'entrer dans le Péloponèse (légende étiologique) ; trachinien aussi le thème de Célyx et d'Alcyone (légende explicative des alcyons).

Diverses colonies grecques transportèrent le cycle d'Héraclès en Asie Mineure, ceci dès le VII^e siècle (Rhodes, etc.). Il se développa surtout en Lydie, à la cour du roi Crésus, de souche héraclide (thème d'Hylas rattaché au cycle des Argonautes, etc.). Très intéressantes sont enfin les légendes relatives aux combats et aux rencontres d'Héraclès avec divers Centaures.

Je n'insisterai pas sur d'innombrables épisodes secondaires qui ont été attirés par ce cycle, ni sur les variantes des thèmes principaux, conservées par les représentations figurées, d'ailleurs décrites et analysées en détail par Furtwängler dans le *Dictionnaire* de mythologie de Roscher. Il n'en [145] ressortirait guère d'éléments utiles au but du présent chapitre.

À n'examiner que le mécanisme de formation, on voit que la cristallisation de mythes et légendes d'origine et de localisation variées s'est faite uniquement sur un nom. Le cycle d'Héraclès, en effet, n'a jamais été combiné conformément à un plan préétabli, comme l'est une épopée. Ulysse aussi eut toutes sortes d'aventures, et dans l'*Odyssée* aussi ont été intercalés des thèmes de provenance diverse. Mais d'un bout à l'autre du poème il y a une sorte de trame qu'on sent même alors que la broderie est surchargée de fils d'or et de soie, comme le

sont les broderies arabes. Le roman des aventures d'Ulysse se déroule devant nos yeux émerveillés d'une manière continue ; celles d'Hercule apparaissent consécutivement, comme les films sursautant d'un cinématographe. Rien ne fait autant sentir la différence essentielle entre une épopée, œuvre d'un individu, comme l'Odyssée, et l'œuvre collective, anonyme et séculaire qu'est un cycle légendaire. Je ne conçois même pas comment on a pu s'y tromper.

Et notez que s'il y a quelque unité dans le récit d'Apollodore, c'est parce qu'une famille régnante, [146] descendue d'Héraclès, avait intérêt à ce que le cycle fût le mieux combiné possible, pour justifier des prétentions politiques et des conquêtes. Mais hélas, ces Argiens n'avaient pas à leur cour, d'Homère. Plus tard, Apollodore ne fut en somme qu'un folkloriste enquêteur, ou peut-être un nouvelliste dénué d'originalité.

Bien mieux, les Héraclides ne surent même pas exploiter une veine pourtant bien connue en Grèce, de tout temps ; ils ne surent pas en tirer parti pour en faire un système généalogique cohérent.

Ceci pour la Grèce. Voici maintenant quelques thèmes occidentaux qui ont été surajoutés au cycle grec originel.

La fortune d'Héraclès en Italie fut double. D'une part il fut identifié à un héros, ou peut-être à une divinité italique ancienne, de l'autre il acquit, mais bien plus tard seulement, droit de cité dans le panthéon romain en même temps que les autres divinités de la Grèce. Cette deuxième période ne nous intéressera pas ici, car aucun trait nouveau n'a été ajusté à une figure qui se trouvait déjà pour ainsi dire stylisée et pétrifiée à cette époque en Grèce même. Cette tendance à l'immobilisation continua d'agir [147] pendant toute la durée de l'Empire romain, du moins dans les conceptions ; car Hercule fut, au point de vue du culte, identifié en des lieux innombrables à des divinités locales mais les rites constitutifs de son culte furent presque identiques partout.

Or c'est un cas de localisation légendaire et rituelle que fournit déjà le vieux récit d'Hercule et Cacus, élément fondamental de la vie sociale et religieuse de la Rome ancienne, puis littérisé comme tel par Virgile. Il y a dans ce récit deux parties, l'une simplement descriptive et édifiante, l'autre explicative.

S'étant emparé des troupeaux de Géryon, Hercule revint en Grèce, en passant par l'Italie, et s'arrêta à l'endroit où plus tard s'éleva Rome et où s'était établi l'Arcadien Évandre. Il laissa ses troupeaux paître en liberté et s'endormit. Or, non loin de là vivait dans une caverne de l'Aventin un pâtre d'une force peu commune, d'autres disent un monstre horrible à demi homme. Il s'empara de quelques bœufs et pour dérouter Hercule les emmena dans sa caverne en les tirant par la queue. Hercule s'éveille, compte ses bêtes, voit qu'il lui en manque et se met à leur recherche. Il arrive [148] près de la caverne, mais trompé par la direction des pas, va pour s'en aller quand les animaux enfermés se mettent à mugir, en appelant leurs camarades. Cacus ayant fermé sa grotte, Hercule arrache le rocher qui surplombait l'entrée et attaque Cacus, qui crache sur le dieu des flammes et de la fumée. Hercule l'assomme de sa massue, débouche l'entrée et sort de la caverne ses bœufs, le corps de Cacus et les trésors accumulés par lui. Tel est le premier épisode. Je laisse de côté les variantes des détails et crois inutile de discuter l'interprétation qui a été longtemps à la mode : on a rapproché ce récit de celui du vol des vaches du dieu hindou Indra parle serpent à trois têtes Vritra, que les Védas donnent comme un mythe naturiste. Indra serait le ciel bleu, ses vaches seraient les nuages, et Vritra serait la tempête. Les ressemblances entre le récit hindou et le récit italique sont frappantes et tous deux remontent certainement à un original antérieur inconnu. Mais l'interprétation naturiste que donne le Vêda est très postérieure et ce fut une grande erreur de vouloir transposer cette interprétation savante au récit d'Hercule et de Cacus. Il s'agit d'un simple fait divers comme il s'en produit à chaque instant dans la vie des [149] peuples pasteurs et éleveurs et précisément idéalisé à cause de sa fréquence.

En Italie, cette idéalisation a porté très peu sur le personnage du voleur de bestiaux, mais beaucoup sur le personnage volé et sur le lieu de l'action. Sans doute Aulu-Gelle a voulu faire de Cacus un ambassadeur du roi Marsyas ; fait prisonnier par le Tyrrhénien Tarchon, il se serait échappé et aurait conquis la Campanie, qu'il aurait mise à feu et à sang. Mais Aulu-Gelle a simplement rationalisé et idéalisé une variante campanienne localisée de la légende qui avait cours aussi à Rome. Innombrables sont dans le monde entier les légendes qui se rattachent à des cavernes, la tentation étant grande d'en faire des repaires de voleurs, fait souvent réel. On peut visiter en Savoie les grottes

où se réfugia Mandrin, qui cependant ne fut pas une divinité de la terre.

Car Cacus a été interprété ainsi par les mythographes, cependant que sa victime était également identifiée à un dieu. Même encore aux temps d'Auguste, il courait à Rome des versions archaïques de la légende où le volé était non pas Hercule mais un certain Garanus. On a beaucoup discuté sur ces noms de Cacus et de Garanus : il semble démontré [150] qu'ils désignaient tous deux des sortes de génies, locaux, des divinités d'ordre inférieur. En tout cas les deux personnages sont franchement italiques.

Or c'est ce Garanus qu'a remplacé Hercule et toute la légende primitive a été entraînée dans le cycle légendaire de ce demi-dieu par adjonction de détails spéciaux. Ainsi ce ne sont plus des bœufs ordinaires, mais les bœufs de Géryon qui sont volés. Que le nom latin Hercule soit une déformation, peut-être par l'intermédiaire de l'étrusque, du nom grec Héraklès, cela ne fait plus aujourd'hui de doute. Il y a donc eu grécisation de plusieurs éléments de la légende italique.

Mais on ne s'en est pas tenu là. L'endroit où s'arrêta Hercule était occupé par l'Arcadien Évandre et ses compagnons, c'est-à-dire par des Grecs. Enchantés d'être débarrassés de Cacus, ces braves gens firent fête à Hercule et d'autant plus que la femme d'Évandre, douée du don de prophétie, avait dévoilé le sort futur du héros, destiné à venir siéger dans l'Olympe parmi les dieux. Heureux de cette prédiction et de l'accueil qu'il avait reçu, Hercule éleva un autel à Juppiter Inventor et fit un sacrifice qui fut répété par les générations suivantes [151] au même endroit. Cette seconde légende, dont il existe plusieurs variantes (Tite-Live, Denys, Servius, etc.), est simplement explicative du culte rendu à Rome dans l'*Ara maxima* à Juppiter Inventor et à Hercule. Or ici Hercule est nettement le remplaçant d'un génie local ou même, selon Reif-ferscheid, le Genius Iovis, c'est-à-dire Juppiter lui-même.

Hercule joue encore un rôle dans une légende relative à Latinus, qu'il aurait eu de la femme du dieu Faune ; la gens Fabia le regardait comme son ancêtre premier ; il aurait été le père du roi aborigène Aventinus, qui a donné son nom à l'Aventin, etc. Bref, toutes sortes de légendes attachées à diverses localités successivement englobées par Rome ont été introduites au cours des âges dans le cycle d'Héraclès,

qui devint ensuite sous le nom d'Hercule l'une des divinités principales de la Ville.

Je n'ai pas à décrire l'extension ultérieure du culte d'Hercule en Europe : car il nous est connu surtout par des inscriptions, mais non par des légendes. Hercule assimila diverses divinités germaniques qui survivent dans les épithètes : Hercule Saxanus, Deusoniensis, Magusanus, etc. On [152] l'a surtout identifié à Donar, le dieu qui portait un marteau comme Hercule une massue et il semble qu'une légende justificative ait eu cours, d'après laquelle Héraclès serait venu en Germanie et aurait élevé des colonnes dans le pays des Frisons.

Plus nombreuses sont les légendes relatives aux aventures d'Héraclès en Gaule. Étant arrivé dans la région de Marseille, non loin de l'embouchure du Rhône, Héraclès eut à soutenir un violent assaut des populations locales, les Ligyens. Il résista longtemps, épuisa toute sa provision de flèches et de fatigue tomba sur les genoux ; alors son père Zeus fit pleuvoir une grêle de pierres, grâce auxquelles le héros mit ses ennemis en fuite. C'est là, on le voit, une légende explicative des déserts caillouteux de la Crau.

On le vit aussi à Alésia, ou plutôt ce fut lui qui fonda Alésia, dont le nom s'expliquerait par un jeu de mots en grec. Enfin la légende suivante en fait l'ancêtre premier du peuple celtique. Chassant devant lui les troupeaux conquis sur Géryon, Héraclès arriva dans le pays de Brettanos (la Bretagne). Celui-ci avait une fille appelée Keltine qui se prit d'amour pour le héros, cacha ses troupeaux et ne [153] voulut le laisser partir qu'après qu'il eût partagé sa couche. Héraclès finit par y consentir, car après tout la jeune fille était belle. Elle en eut un fils, Keltos, qui fut la souche des Celtes, donc aussi des Bretons.

[155]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

LIVRE V

LES LÉGENDES HISTORIQUES

[Retour à la table des matières](#)

[155]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre V. Les légendes historiques

Chapitre I

**La valeur du témoignage
et la mémoire collective**[Retour à la table des matières](#)

Nous n'avons eu jusqu'ici à considérer, dans les contes, légendes et récits de toute sorte dits populaires, que leur contexture et leur usage. On peut aussi, pour un certain nombre d'entre eux, se demander quelle est leur véracité.

Cette question ne se pose ni pour les contes proprement dits, ni pour les légendes mettant en scène des personnages surnaturels, imaginés par crainte, par utilitarisme magique et économique, ou par sentiment religieux, au sens moderne du [156] mot. Elle ne se pose pas pour nous, parce que la constitution des sciences depuis la Renaissance à peu à peu fait rejeter toutes ces inventions dans la région de la « fable ». Mais elle ne se pose pas davantage pour les demi-civilisés, ni pour les anciens, parce que les légendes étant objet de croyance, leur véracité ne pouvait même être mise en doute, pas plus qu'un croyant chrétien ne peut douter de la véracité des relations de miracles.

Ceci pour les légendes considérées en bloc. Mais si on les considère isolément, soit par cycles, par thèmes ou par détails séparés, il faut résoudre le problème de véracité pour divers cas particuliers. Ainsi, certaines légendes explicatives ne contiendraient-elles point, présentés sous une forme spéciale, des éléments vrais, étant donné qu'elles peuvent partir de l'observation d'un fait réel ? Beaucoup de légendes locales du Déluge, par exemple, se rapportent à des événements qui se sont passés en effet, et le surnaturel, le merveilleux, ne s'y marquent que dans la cause originelle et la valeur pénale assignées au cataclysme.

Dans certains cas, la concordance entre le thème légendaire et la réalité scientifique est plus frappante encore. Par exemple, on rencontre un [157] peu partout des légendes relatives à des populations anciennes de nains, qui ensuite auraient été refoulées par des envahisseurs de stature normale dans des grottes et des forêts : fées, korrigans, nuttons, etc. Dans ce cycle, rentrent les légendes anciennes sur les Pygmées.

Or, des Pygmées ont été en effet retrouvés au centre de l'Afrique et en quelques régions des Indes néerlandaises et des îles de l'Extrême-Orient. De plus, il semblerait, d'après des découvertes récentes d'ossements préhistoriques, que l'Europe a été habitée, à un moment donné, par une race d'hommes très petite. Ainsi tout ce cycle de légendes ne serait qu'un écho déformé d'un fait exact. Ce fait cependant remonte pour l'Europe à une telle antiquité qu'il y a lieu de s'étonner que la mémoire collective ait pu être si tenace.

Avant donc d'étudier les diverses catégories de légendes historiques, il convient de délimiter, fût-ce approximativement, les limites de la déformation, par les individus et par les groupes, de l'observation, et celles de la mémoire collective.

L'étude de cette déformation n'a été entreprise que depuis quelques années à peine, à la fois par suite de son intérêt psychologique et de son importance [158] pour la valeur en justice du témoignage. La première expérience fut celle de Liszt, à Berlin, il y a dix ans. Elle fut le point de départ de toute une série de recherches de plus en plus minutieuses et compliquées.

Je citerai de préférence l'expérience instituée à Göttingue, lors du Congrès de Psychologie, à cause de la qualité spéciale des témoins,

tous psychologues, juristes et médecins, plus maîtres de leur pensée et de leur plume qu'un public ordinaire.

Non loin de la salle des séances, il y avait une fête publique, avec bal masqué. Tout à coup, la porte de la salle s'ouvre, un clown se précipite comme un fou, poursuivi par un nègre, revolver au poing. Ils s'arrêtent au milieu de la salle, s'injurient, le clown tombe, le nègre lui saute dessus, tire, et brusquement tous deux sortent de la salle. Le tout avait à peine duré vingt secondes. Le président pria les membres présents d'écrire de suite un rapport, parce que sans doute il y aurait enquête judiciaire. Quarante rapports furent remis. Un seul avait moins de vingt pour cent d'erreurs relatives aux actes caractéristiques ; quatorze eurent de vingt à quarante pour cent d'erreurs, douze de quarante à cinquante et treize plus de [159] cinquante pour cent. De plus, dans vingt-quatre rapports, dix pour cent des détails étaient purement inventés, et cette proportion de l'invention fut plus grande encore dans dix rapports, elle fut moindre dans six. Bref, un quart des rapports dut être regardé comme faux.

Il va sans dire que toute la scène avait été contenue et même photographiée d'avance. Les dix rapports faux sont donc à ranger dans la catégorie des contes et des légendes, les vingt-quatre sont semi-légendaires, les six ont presque une valeur de témoignage exact. Mais avec un public ordinaire, les proportions sont autres et l'on peut admettre une proportion de cinquante pour cent d'invention pure au moins.

Dans ces expériences, les témoins écrivent de suite leurs impressions et leurs observations, au lieu que dans la réalité quotidienne, ils se les communiquent oralement. Il se forme ainsi, à propos d'une même série de faits réels, plusieurs courants d'interprétation, c'est-à-dire en somme plusieurs thèmes de légende ou de conte. Et chacun de ces thèmes principaux présente, pour les détails, plusieurs variantes.

La production des cycles thématiques, des thèmes [160] et des variantes, répond donc à une nécessité psychologique spécifique. Elle n'est pas un résultat occasionnel, sporadique ni pathologique, mais bien la forme normale de l'activité mentale.

Les expériences sur la certitude conduisent à des résultats analogues. Parfois on a prié les témoins de souligner les passages de leurs relations dont ils affirmeraient l'exactitude sous serment devant les

tribunaux. On constata qu'il y avait autant d'erreurs dans les passages soulignés que dans les autres. Ce qui importe ici, c'est que ces passages soulignés sont de même type que les légendes : ils étaient objet de croyance.

En somme, la proportion des descriptions vraies par rapport aux fausses, en présence d'un événement extraordinaire, est de cinq ou six à peine sur cent. C'est-à-dire que la fantaisie et l'erreur sont normales, même chez nous, et que la tendance à la déformation, tant individuelle que collective, agit dès le moment de l'observation. Elle agit davantage encore lorsqu'il y a transmission par récits oraux. Il ne semble même pas qu'il y ait des limites précises à cette tendance, pas plus qu'il n'y en a à la déformation successive d'un dessin passant de main en main (expériences de Verworn).

[161]

Si en tout cas il y a une limite, ce ne peut être que celle qu'assignent aux observations les bornes de la mémoire. Les rapports dont j'ai parlé avaient été faits aussitôt après l'observation. Ils étaient bien faits déjà « de mémoire », mais si l'on avait laissé passer huit jours, par exemple, en empêchant les observateurs de communiquer entre eux, les variations et les erreurs eussent été plus nombreuses encore. Or très souvent, dans la vie quotidienne, un fait, un acte, un mot n'ont pas d'importance immédiate, et n'en acquièrent une que plus tard, par contre-coup imprévu.

De même, il est rare qu'une légende se forme aussitôt après l'événement. Du temps se passe, et ce n'est que peu à peu que le récit se modifie, se complique et se fixe relativement. Mais alors la notion de temps est déjà rétrécie et le récit donne comme contemporains des faits qui se sont succédé à des intervalles parfois très éloignés.

À moins de posséder par ailleurs des points de repère précis, par exemple des inscriptions datées, il est impossible de restituer à un récit historique et moins encore à une légende historique sa valeur réelle au point de vue du temps. Aux principes de la localisation et de la délocalisation, de [162] l'individualisation et de la désindividualisation, il convient ici d'ajouter — qu'on excuse tous ces mots barbares — les principes de la *temporation* et de la *détemporation*.

C'est-à-dire que, dans la légende, on précise le lieu, le personnage et le moment ; dans le conte, le lieu, le moment et le personnage sont quelconques. Mais ni l'indication du lieu, ni l'indication du temps ni celle du personnage ne peuvent être considérées comme ayant une valeur exacte et rigoureuse.

Parfois des faits séparés dans le temps sont juxtaposés par la légende en un seul moment. Parfois aussi des faits strictement contemporains sont écartés les uns les autres et répartis sur un nombre, souvent considérable, d'années et même de siècles. Il y a donc dans la légende tantôt rétrécissement, tantôt extension de l'élément temporel. Ceci n'empêche pas la légende, avant tout utilitaire, de prétendre à une valeur chronologique. Ou plutôt : pour les populations dénuées de documents proprement historiques (inscriptions, annales, etc.), c'est la légende qui fait office de manuel chronologique.

Étant donnée cette prétention de la légende, [163] jusqu'à quel point est-elle justifiée ? On ne saurait donner à cette question une réponse absolument précise. Il est évident que bien des facteurs peuvent modifier le rapport de l'affirmation légendaire à la vérité historique. Mais l'on peut déterminer les limites approximatives de la mémoire collective.

Des recherches que j'ai entreprises sur la valeur historique du folklore, il ressort que le souvenir d'un fait historique ne se maintient chez les collectivités ne faisant pas usage de l'écriture que pendant une durée de cinq à six générations, soit cent cinquante ans en moyenne et deux cents au maximum. Ce résultat a été obtenu : 1° par l'étude de tableaux généalogiques de quelques familles régnantes chez plusieurs populations demi-civilisées ; 2° en contrôlant les traditions de divers demi-civilisés (Esquimaux, Océaniens, etc.) relatives à l'arrivée de navigateurs européens (Cook, Tasman, etc.), dont la date est connue d'autre part.

Cette limite de la mémoire collective se rapporte à des faits très précis, mais d'une portée restreinte. Il va de soi que le souvenir des faits passés est d'autant plus tenace que ces faits ont présente, [164] ou présentent encore, plus d'importance pour la collectivité. Tels de grands cataclysmes, une guerre heureuse ou une mise en esclavage générale, une famine terrible ou une abondance de biens naturels exceptionnelle.

Pour le souvenir des migrations, il semble à la fois tenace quant aux lignes principales du déplacement (cause profonde, direction générale, combats en cours de route, etc.) et fugitif pour les détails.

Très tenace, enfin, semble être la mémoire des faits d'ordre culturel : techniques anciennes aujourd'hui abandonnées, rites magiques et religieux, interdictions depuis abolies, systèmes anciens d'organisation matrimoniale ou politique. Même dans les légendes et contes populaires, comme je le montrerai en détail dans un chapitre ultérieur, consacré au *Combat du Père et du Fils*, il subsiste des traits de mœurs et des détails juridiques et rituels qui remontent certainement à une époque bien antérieure à l'introduction du christianisme.

À ce point de vue, les légendes locales, celles, par exemple, qui adhèrent à une source sacrée, à un monument mégalithique, à une chapelle, etc., constituent même de vrais documents ethnographiques. [165] C'est là seulement que s'est parfois conservé tel trait typique, tel rite de détail d'un ensemble dont des relations plus anciennes ou des enquêtes directes modernes donnent la description. Mais la date des rites et institutions ainsi intégrés dans des légendes ne saurait, le plus souvent, être découverte, fût-ce approximativement : et ceci empêche de dater ces légendes elles-mêmes. Il convient donc de rester sceptique en présence des reconstitutions d'événements historiques à l'aide des « traditions ». Ce procédé a été très en honneur au XIX^e siècle et, même aujourd'hui, nombreux sont encore ceux qui pensent que les légendes attribuant à César certains murs de grosses pierres ou aux Druides des dolmens et des rochers à rainures doivent être prises au pied de la lettre. Tout récemment, M. Wossidlo a pensé retrouver dans les légendes actuelles du Mecklembourg des renseignements précis sur les temples, les divinités et les cultes des anciens habitants slaves de la région de la Rethra, les Wendes. Ce qui donnerait des « traditions » de mille à trois mille ans d'existence. De-ci, de-là, bien rarement, la légende et l'histoire concordent, soit sur quelques grands points, très généraux, soit sur quelque détail infime. Mais, [166] pour ces concordances sporadiques, que d'oublis ! Que reste-t-il, dans la mémoire collective et dans les légendes des paysans de la Mésopotamie, que reste-t-il des puissants empires de Babylone et d'Assyrie ? Qui donc, à entendre les fellahs d'Égypte se conter de petites histoires érotiques ou drôles, soupçonnerait qu'ils sont, de race, les descendants

des Égyptiens des dynasties héroïques, aux merveilleux palais, aux divinités innombrables ?

À considérer en bloc les légendes historiques, on constate qu'elles obéissent à deux tendances opposées, soit qu'elles vieillissent, soit qu'elles rajeunissent les faits. Voici d'abord quelques cas de *vieillessement*. Un peu partout en France on rencontre des murs ruinés, des restes de fondations, des éboulis de pierres qui sont des restes de forteresses du Moyen Age. Aux questions, les paysans des environs répondent volontiers que ces murs datent des Romains. De même en Savoie, on attribue d'ordinaire aux Sarrasins la ruine ou l'incendie des villages dont les chartes et actes de toute sorte mentionnent l'existence ou notent la destruction à une date de trois ou quatre siècles postérieure aux incursions des Arabes dans le pays. En Westphalie a cours une légende où l'on [167] explique que les Suédois luthériens furent combattus par le catholique Charlemagne muni d'un grand canon de fer.

Cette tendance ne s'exprime cependant que rarement sous une forme aussi précise. D'ordinaire le report dans le passé est vague et confus, et de telle sorte que l'on attribue tous les actes remarquables à des êtres mythiques vivant aux débuts du monde ou du moins à une époque si reculée qu'aucun souvenir exact n'a pu en subsister. C'est ainsi que dans la Genèse, les migrations des Hébreux d'Arabie dans le pays d'Ur puis dans la Mésopotamie supérieure et enfin en Canaan sont reportées à une époque indéterminée, laquelle cependant peut être définie aujourd'hui par nous approximativement grâce aux travaux des assyriologues.

Ce même livre de la Bible fournit un exemple de la tendance à la concentration si caractéristique des légendes historiques. À considérer les distances parcourues par Abraham et la rapidité de déplacement des nomades, il est évident que la migration soi-disant dirigée par Abraham a duré plusieurs siècles et non pas quelques années seulement. L'œuvre de plusieurs générations, la Bible la concentre dans une seule vie d'homme. Cette [168] tendance est universelle ; mais si les migrations des Hébreux, comme celles des tribus qui colonisèrent la Grèce peuvent être contrôlées par les découvertes archéologiques, celles des Japonais, des Polynésiens, des Nègres, etc., ne nous sont connues que par des récits légendaires sans contrôle proprement historique possible.

Chez les peuples dénués d'écriture, ce report dans le passé mythique est extrêmement rapide, car pour eux l'actualité historique ne dure, comme je l'ai dit, que deux à trois siècles au maximum. Au delà, c'est une sorte de chaos du temps, où la durée ne présente plus aucune limite distincte. D'où l'autre tendance, inverse de la première, la tendance au rajeunissement. C'est ainsi qu'un grand nombre de merveilles, de constructions, de ruines, d'armes et d'ossements enfouis, etc., sont attribués en Espagne, en Allemagne, en Russie aux armées de Napoléon. Böckel a réuni plusieurs légendes allemandes de ce type : il note que dans la Hesse subsistent beaucoup de lieux-dits se rapportant à des villages déjà détruits, les documents historiques le prouvent, avant le XIV^e et le XV^e siècles : mais le peuple en attribue la destruction à la guerre de Trente Ans. Ou encore, un [169] tumulus contemporain des Grandes Invasions, sinon antérieur, abrite soi-disant les ossements des soldats tombés au cours d'un combat pendant la guerre de Sept Ans.

Si donc dans le passage de la légende au conte il y a détemporation, par suppression absolue du temps, dans la légende historique même, il n'y a qu'un processus de déplacement des rapports temporels.

[170]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre V. Les légendes historiques

Chapitre II

**La valeur documentaire
des légendes historiques**[Retour à la table des matières](#)

Le temps n'est pas éloigné où les « épopées populaires » étaient regardées comme en majeure partie des « documents historiques ». Ce point de vue s'appliqua d'abord aux épopées grecques comme l'Iliade et l'Odyssée, aux Chansons de geste françaises, aux Sagas Scandinaves et germaniques. Puis il fut, sans plus de discussion, regardé comme valable aussi pour les bylines des Russes, pour les Épopées héroïques des Slaves du Sud, pour les Chants historiques des Ostiaks de la Sibérie, pour les poèmes des Arabes et des Turcs sibériens.

Cette opinion sera sans doute soutenue encore longtemps à propos des populations pour lesquelles manquent des documents historiques proprement [171] dits, détaillés et précis. Jamais nous n'arriverons à reconstituer les migrations anciennes des premiers envahisseurs du Japon ou des Polynésiens, ni les déplacements des tribus arabes pré-islamiques avec une précision telle que le départ puisse être fait avec sécurité entre ce qu'il y a d'exact et ce qu'il y a d'imaginaire dans leurs poèmes épiques, héroïques et mythologiques.

Pour l'Europe du Moyen Age par contre la situation est meilleure. Jusque, souvent, dans les petites villes, il existe des archives où s'est fixé au cours des siècles le détail de l'histoire locale, et ceci par des voies différentes : chartes de fondations et donations, registres municipaux, livres de raison, cahiers familiaux et généalogiques, traités proprement politiques. Les châteaux, les hôtels de ville, les monastères, les études de notaires, etc., contiennent des trésors dont le dépouillement systématique permet d'acquérir une vue de jour en jour plus exacte de la vie réelle au Moyen Age, en toute sa complexité.

Constatation banale ? Que non pas ! La preuve en est que là où le dépouillement des archives et documents anciens n'est pas fort avancé, comme en Russie et dans l'Europe balkanique, on continue à [172] se faire sur la valeur historique des poèmes dits populaires une opinion toute différente de celle à laquelle on est arrivé, à propos des chansons de geste, sagas, etc., dans l'Europe Centrale.

Quelle que soit, par exemple, la portée des théories de Bugge sur la contamination chrétienne dans les sagas Scandinaves, sa théorie de l'origine anglaise de plusieurs d'entre elles ne saurait faire de doute, parce qu'en effet les suites d'événements notées dans ces sagas répondent à celles qui se trouvent consignées dans les « documents historiques » de l'Angleterre septentrionale. A de même été renouvelée l'étude des légendes héroïques irlandaises par leur contrôle à l'aide des annales et chroniques.

Bref le jugement qu'on porte sur la valeur historique des « épopées », sur leur date de composition et sur leur formation s'est rapidement modifié dès qu'on a adjoint à l'étude unique des thèmes celle des faits historiques et géographiques. La méthode thématique s'étant montrée insuffisante, on a élaboré la méthode historico-géographique et sociologique.

L'un des contre-coups de ce changement d'attitude et de méthode a été indiqué déjà, dans le [173] chapitre sur les légendes hagiographiques. Des recherches de J. Bédier sur les personnages épiques de Guillaume d'Orange, de Girard de Roussillon, d'Ogier le Danois, de Raoul de Cambrai, de Roland et de tant d'autres preux, il ressort qu'ils ne répondent nullement à ce que les documents historiques nous apprennent de leurs soi-disant prototypes réels. Sans doute, cette contradiction n'a pas laissé d'être relevée à plusieurs reprises.

On s'en tirait en prétendant que le héros épique était une combinaison de plusieurs personnages historiques : à lui seul, Guillaume d'Orange aurait incarné seize Guillaume vivants ! On a trouvé aussi plusieurs Girards et bien des Aïmons et des Ogiers, le seul résultat ayant été d'accumuler toutes sortes d'hypothèses et d'impossibilités. Celles-ci, on les expliquait à l'aide de formules comme : « Ce sont là les déformations nécessaires de l'histoire par la légende ».

Or la question est justement : à quelles lois obéissent, dans quelles voies se dirigent, sur quels faits portent ces « déformations nécessaires ». Toute l'école allemande, dans laquelle je range Gaston Paris et ses adhérents, s'est ici contentée de formules vagues, comparables à celles d'Hégel [174] en philosophie, à celles d'Adolphe Bastian en ethnographie.

Il convient, pour réagir, d'entreprendre les enquêtes précises déjà signalées sur la mémoire collective et d'ajouter systématiquement d'autre part à l'étude des conditions de temps, celle des conditions d'espace. Ceci a été reconnu nécessaire même dans l'étude des thèmes de contes populaires, pour la détermination des « provinces thématiques ».

Appliquée aux chansons de geste, aux sagas, aux bylines, aux poèmes homériques, etc., la méthode géographique a conduit à des résultats inattendus. Inexactes au point de vue historique, ces poèmes sont au contraire d'une exactitude frappante au point de vue géographique et topographique. Pour l'Odyssée, la démonstration a été donnée par V. Bérard dans ses travaux sur *l'Odyssée et les Phéniciens*.

Pour la chanson de geste, c'est à J. Bédier (*Les légendes épiques*) qu'on doit d'avoir exposé comment le cycle de Guillaume d'Orange a son centre à Gellone, dans les Cévennes et pour points d'appui plusieurs stations du chemin de pèlerinage de Paris à Saint-Jacques-de-Galice. La légende de Girard de [175] Roussillon se rattache aux abbayes de Vézelay et de Pothières ; celle d'Ogier le Danois à Saint-Faron de Meaux, celle de Raoul de Cambrai à plusieurs abbayes du Cambrésis. Quant à la Chanson de la Conquête de la Bretagne par Charlemagne, elle a pour lieu d'action la région d'Aleth (Saint-Malo) et déjà Joüon de Longrais avait été frappé de l'exactitude topographique des détails. Toute une série de chansons de geste, enfin, est étroi-

tement liée aux diverses stations de pèlerinage entre la Maurienne et Rome.

Fort importantes sont ces constatations de M. Bédier. Elles ont une portée générale qui cependant ne sera reconnue que quand, ainsi que je l'ai dit, le dépouillement des archives en pays slaves et Scandinaves aura été effectué au même degré qu'en Allemagne et en France. Les noms de lieux ont, comme on sait, parfois varié énormément au cours des siècles et bien des détails topographiques et descriptifs ne sont obscurs que parce que les noms propres ne peuvent être identifiés.

Avec les bylines russes, le problème de la formation, de la conservation et de la valeur historique des épopées dites populaires se pose en termes spéciaux. D'une part, ces bylines se racontent [176] encore de nos jours dans le peuple, et il ne se passe pas d'année où l'on ne publie des variantes nouvelles ou des fragments appartenant à l'un ou à l'autre des cycles légendaires. D'autre part, si la plus ancienne allusion à des faits historico-héroïques se trouve dans le chant d'Igor (XII^e siècle), les renseignements directs n'apparaissent qu'au XVI^e et les spécimens recueillis de la bouche du peuple qu'au XVII^e.

Ces questions de date ont plus d'importance qu'on ne leur en accorde généralement. Car si le problème de l'historicité de nos chansons de geste ne porte que sur un écart de 200 à 300 ans (entre les événements réels et la première rédaction connue), en Russie l'écart va du X^e ou XI^e siècle au XVIII^e, soit 600 ans au moins, sauf pour les poèmes relatifs à la conquête de la Sibérie par Iermak (XVI^e siècle).

L'inexactitude historique de nos chansons de geste a été si bien démontrée, qu'on serait porté à attribuer aux bylines russes un caractère plus fantaisiste encore. En définitive, on n'y découvre en effet d'historique que quelques noms propres, la difficulté du contrôle augmentant de ce que les documents historiques russes du Moyen Age ne sont [177] comparables aux nôtres ni par le nombre, ni par le détail du récit.

Par contre le stade de civilisation propre à la formation et à la conservation des poèmes historico-héroïques s'est maintenu bien plus longtemps en Russie que chez nous. Comme l'a remarqué Jdanov, dans son *Cours de Littérature Russe*, au cours des siècles les Russes eurent à lutter contre un grand nombre d'ennemis qui se répartissent en deux catégories : 1^o les représentants de la civilisation orientale

(Byzance) ou occidentale (Polonais) ; 2° les barbares et demi-civilisés soit proches voisins (Finnois de divers groupes) soit envahisseurs (Tatars, Mongols). Or la lutte contre Byzance ne dura qu'un temps, et les chansons épiques relatives à cette lutte disparurent très vite et presque en entier.

Tout au plus est-il demeuré des allusions plus ou moins précises. Au contraire le combat contre les païens du sol européen (Mordvines, Tchéré-misses) ou venus d'Asie (Turcs sibériens, Turcs de Crimée, Tatars, tribus mongoles) s'est continué des siècles, d'abord en Europe, puis, au fur et à mesure de l'expansion au dehors de l'Empire, en Sibérie et au Caucase. Aussi voit-on les poèmes où [178] sont chantés les combats contre les « nomades » et les « païens pillards » passer de génération en génération, se chanter encore aujourd'hui, et se renouveler par adjonction de thèmes nouveaux. Fort instructives sont à ce point de vue les bylines recueillies ces années dernières en Sibérie (Cycle de Iermak, etc.)

A cette cause d'ordre externe, il convient, dès qu'il s'agit des Russes, d'ajouter la cause personnelle : le don poétique qui leur est propre, et qui est si marqué chez les paysans, qu'instinctivement ils rythment leurs phrases même dans la conversation banale, la langue, par ses flexions et sa sonorité, s'y prêtant étonnamment. C'est à dessein que je rappelle aussitôt l'existence de cet élément. Sinon on m'accuserait aisément d'exprimer une tautologie. Car il va de soi que la poésie épique ne peut naître et vivre que dans un état de civilisation où le combat à main armée est la règle et non, comme chez nous, l'exception. La paix tue l'épopée. Mais on ne peut dire que toujours la guerre la crée. En définitive, les expéditions d'Alexandre et les guerres de Napoléon n'ont pas entraîné une vraie renaissance de la poésie épique ni savante, ni « populaire ». Dans les épopées des demi-civilisés, de même [179] que dans la plupart des bylines russes, il s'agit de luttes entre des groupements (clans, tribus) mais non pas, comme d'ordinaire dans nos chansons de geste, de duels entre des individus, les « Sarrasins » par exemple n'étant nullement comparables aux tribus Tatares des bylines.

Comme nos chansons de geste — et c'est là un fait dont les savants russes ne semblent pas avoir vu la portée, — les bylines sont attachées à des lieux sacrés : grottes où se sont retirés des ermites et des saints, grands centres de pèlerinage (Petchora, Kiew, etc.). Tel est le cas par exemple des bylines du cycle de Vladimir. Soi-disant, l'action se passe

dans la Russie méridionale et avant l'invasion mongole. Mais ces bylines ont toutes été recueillies dans la Russie septentrionale et les héros finissent par devenir saints, ermites ou moines, tel Ilia Murometz. L'hypothèse naturelle serait donc que ces bylines étaient destinées au public des pèlerins et ont été combinées sous l'influence de divers monastères pour faire reporter dans le passé le plus lointain des droits territoriaux et une prééminence religieuse.

Enfin, comme dans nos chansons, l'élément géographique et topographique y est par endroits d'une [180] exactitude remarquable (cycles septentrionaux). Les bylines semblent donc devoir leur formation à des tendances utilitaires très nettes, locales et momentanées, mais non pas au respect et à l'admiration éprouvés par le peuple comme tel pour un passé lointain dont la mémoire s'était depuis longtemps obscurcie en lui.

Par contre les épopées des Slaves du Sud (Serbes fit Bulgares) sont nettement historiques : mais elles se rapportent à des événements peu éloignés (luttres contre les Turcs, razzias de tribu à tribu ou de région à région), consignés par les annalistes et les écrivains et décrivent une forme de civilisation qui ne tend à disparaître que depuis bien peu d'années seulement. Les travaux de Talvj, de Fr.-S. Krauss, de Murko fournissent des renseignements détaillés sur les lieux de formation et les conditions de transmission de ces poèmes épiques (cycle de Marko Kravevitch, cycle des Haïduques, etc.)

La plupart des cycles épiques ont, en outre de leur but général psychologique (célébrer la bravoure, la force et l'amour) ou clérical, pour objet de rattacher, par un lien généalogique, les membres vivants d'une famille noble aux héros épiques et ceux-ci à des ancêtres renommés. Chez les Grecs, [181] ces généalogies légendaires remontent de proche en proche jusqu'à Zeus et dans l'Islam à un « compagnon » ou à un parent du Prophète. Au Balou-tchistan, les tribus se donnent pour ancêtre commun Mir Hamza, oncle de Mohammed ; en outre chaque tribu se prétend descendue d'un ancêtre de même nom qu'elle, dont les poèmes célèbrent les hauts faits. Inutile de dire que ces individus sont inventés de toutes pièces et que les noms des tribus Baloutchi sont antérieurs à l'époque où les légendes font vivre ces héros éponymes.

De même, les tableaux généalogiques des Chansons de Geste ne répondent à aucune réalité. Charlemagne n'a pas eu pour neveu Roland et les tableaux du cycle de Guillaume d'Orange sont fantaisistes.

De ces faits on rapprochera le suivant, relevé par A. Nutt. Les anciens Irlandais et les Gallois possédaient à la fois un corps très élaboré de traditions généalogiques et un ensemble imposant de poèmes épiques, cycle d'Arthur dans le pays de Galles, cycle de Cuchulainn et de Finn en Irlande. Or, ces trois cycles sont entièrement indépendants des traditions généalogiques et les contredisent même sur nombre de points essentiels. Dans le [182] pays de Galles, c'est du poète et barde Cunedda que prétend descendre la race royale, mais non d'Arthur, « dont la gloire emplit le monde ».

La tendance à grouper les personnages en familles est si puissante que même les hagiographes n'ont pu y échapper. Ainsi les légendes des martyrs de Rome « forment une série de cycles englobant chacun un certain nombre de saints qui n'ont souvent eu rien de commun que le lieu de leur sépulture », cycles qui eussent pu donner matière à une vaste épopée. Mais nul homme de génie ne s'est trouvé pour harmoniser ce tout informe.

[183]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre V. Les légendes historiques

Chapitre III

Les légendes relatives aux personnages historiques

[Retour à la table des matières](#)

Il est remarquable que dans les chansons épiques tant françaises ou russes qu'arabes, les personnages de premier plan sont pour la plupart des personnages historiquement secondaires. Roland fut un chevalier quelconque, Ogier le Danois un seigneur peu remarquable et le héros principal de la geste nord-africaine des Beni Hilal n'était que le lieutenant d'un petit prince de Tlemcen. C'est peut-être parce que les vrais rois, les vrais chefs, les vrais preux ont une individualité trop connue de leurs contemporains et des générations immédiatement suivantes pour que les poètes osent en faire les héros de leur fantaisie.

Cependant, parmi les grands personnages historiques, [184] il en est plusieurs dont la légende s'est emparée. À étudier de près les légendes qui se rapportent à des personnages historiques anciens, on peut distinguer plusieurs procédés de formation savante et populaire.

La catégorie de légendes la plus considérable est due à l'interprétation du nom d'un personnage historique réel accolé après coup à un phénomène naturel ou artificiel ou à un événement. Si l'on prenait au

sérieux toutes les dénominations et toutes les légendes françaises relatives à César, on serait obligé de reconnaître à nos paysans une mémoire collective d'une ténacité admirable.

Mais, comme le montre en détail P. Sébillot dans le t. IV de son *Folk-Lore de France*, les formules sur Annibal, Marius et César ont, pour une petite partie, été accréditées par les historiens de la Renaissance et pour la plupart par les archéologues des XVIII^e et XIX^e siècles, par les guides et par les touristes. À Felletin, dans la Creuse, il y a un dolmen qui s'appelait la Cabane des Fées ; en 1771, le président de Saint-Fargeau lui imposa le nom de Cabane de César. Les sauts et les pas d'Annibal, les bains et les portes de Marius, les ponts, les chemins et les camps de César n'ont pas [185] d'autre origine. Et dès que le nom a été fixé en une localité, les habitants ont eu vite fait, l'école primaire aidant, de prouver par une légende explicative qu'en effet ces grands capitaines ont « passé par là » et livré en ce lieu même des combats héroïques.

Souvent aussi des découvertes archéologiques, mal interprétées par les paysans, ont reporté jusque dans l'époque romaine des squelettes du Moyen Age ou plus récents encore.

Charlemagne est peu connu. Par contre Roland tient dans les traditions populaires une place presque aussi importante que Gargantua. Que ce dernier ait été emprunté au peuple par Rabelais, cela ne saurait faire de doute. Je ne puis décider si ce n'est pas parce qu'il était déjà populaire que les jongleurs et les moines ont mis Roland au premier rang des héros carlovingiens.

La plupart des grands personnages historiques du Moyen Age sont inconnus du peuple. Par contre Cilles de Retz, par identification à Barbe-Bleue, est le centre d'un cycle de légendes répandues dans tout l'Ouest de la France. Après avoir lu la brochure de Salomon Reinach, je suis persuadé que le procès qu'on lui intenta fut une infâme [186] manœuvre pour le dépouiller de ses richesses, et que toute cette littérature orale est d'origine judiciaire et politique.

Louis XI survit à Plessis-lès-Tours, le roi René en Provence, la reine Anne en Bretagne. À partir de François I^{er}, et ceci vaut pour Henri IV, Mazarin, etc., c'est par des chansons que les personnages historiques ont duré dans la mémoire populaire.

On pourrait croire que certaines histoires de réceptions burlesques, d'actes de générosité, de parties de chasse, de hauts faits de bravoure et de force mettant en scène des rois de France sont interchangeables, et s'appliquent aussi bien à Dagobert ou à saint Louis, qu'à Henri IV ou à Louis XIII. Il n'en est rien.

Seul le Petit Homme Rouge circule à travers l'histoire de France, fidèle annonciateur des calamités royales. Peut-être originaire de Vendée, l'Homme Rouge apparaît au Louvre dans la nuit du 14 mai 1610, veille de l'assassinat d'Henri IV ; puis il annonce les troubles de la Fronde ; le matin qui suivit le départ de Louis XVI pour Varennes, on le vit couché dans le lit du roi ; il apparut plusieurs fois en 1793, notamment lors de la mort de Marat [187] (lequel, soit dit en passant, était déjà confondu avec Murât moins de vingt ans après sa mort). D'abord sédentaire, le Petit Homme Rouge se prit d'amitié pour Napoléon et le suivit dans toutes ses campagnes ; aux Pyramides, au 18 Brumaire, à Wagram... mais il le laissa partir seul pour la campagne de France (ce thème a été utilisé par Balzac, *Histoire de l'Empereur racontée par un vieux soldat*, 1842). Il se montra ensuite plusieurs fois avant l'assassinat du duc de Berry, puis à Louis XVIII à son lit de mort. Il semble avoir disparu depuis.

Par contre, dans les recueils semi-littéraires, comme les *Ana*, il y a un déplacement continu des thèmes anecdotiques. L'étude de ces thèmes ne rentre pas dans le plan du présent volume. Encore convient-il de remarquer que le mécanisme du transfert y est aussi illimité que dans les contes populaires. Tel trait de générosité est attribué, selon les recueils, à Henri IV, à Napoléon I^{er}, à Frédéric II de Prusse, à Joseph II d'Autriche, à Alexandre I^{er} ou II de Russie, etc. Plusieurs d'entre ces anecdotes proviennent, sous bénéfice de petites modifications de détail, de l'antiquité classique. Notamment le thème du [188] grand roi déguisé en simple particulier, tel Haroun-al-Raschid, est un leitmotiv de cette littérature calmante et sentimentale.

Ce qui a été dit pour la France de Marius, César et Roland s'applique également en bien d'autres pays aux rois et conquérants fameux. La fortune d'Alexandre le Grand, héros de roman, a été singulière. Il est devenu en Orient l'Homme aux Deux Cornes et des romans, parfois des poèmes, racontent ses exploits. Aussi nombre d'accidents de terrain bizarres et de monuments ruinés sont-ils attribués à Isfender-Dhou-1-Karnein.

De même, d'un bout à l'autre de l'Orient, on fait de Timour-Lenk et de Tchinghis-Khan des géants merveilleux et des constructeurs sans pareils. Chaque région possède ainsi ses héros de prédilection.

Il arrive souvent qu'au cours des siècles l'un d'entre eux en détrône localement un autre. Mais ce phénomène de remplacement est en définitive plus rare qu'on ne croirait, et d'autant plus qu'un cycle plus compliqué de légendes s'est attaché à la localité. Ainsi Henri IV n'a pas déplacé Roland dans les Pyrénées.

À ce principe du *remplacement*, il convient d'ajouter celui de la *convergence*. Quelques exemples [189] suffisent. Partout où un prince ou un conducteur d'hommes a su grouper autour de lui un certain nombre de fidèles, désintéressés ou intéressés, sa mort n'a pas été regardée comme réelle. L'idée a pris différentes formes, selon qu'il s'agissait d'un chef religieux ou laïque. Religieux, ce chef devait proprement renaître, soit sous forme réincarnée (Bouddha, Grand Lama, etc.), soit momentanément (Jésus-Christ, etc.), puis reprendre un jour la direction des choses humaines. Ou bien le héros est légendaire, comme le roi Arthur, et dans ce cas sa survie n'est qu'une déformation d'anciennes croyances religieuses. Puis viennent les légendes de la survie de Frédéric Barberousse, de Charles le Téméraire, de Charles XII, etc., qui ont duré un temps seulement. Les légendes des faux Démétrius de Russie, du fils de Jacques II, de Louis XVII sont d'ordre moins merveilleux encore. Et la légende de Napoléon, revenant à la tête de deux millions de nègres, d'abord merveilleuse, a vite disparu. On prétendait que sa mort avait été annoncée à faux, et c'est aussi pour l'établir définitivement dans l'opinion populaire qu'on fit la translation de ses cendres.

[190]

Psychologiquement, tous ces cycles ont une même source : l'incapacité de l'homme ordinaire, à personnalité absorbée par autrui de supposer que la personnalité absorbante ait pu disparaître. C'est exactement la situation du soldat à qui un boulet vient de couper les deux jambes : il essaie d'abord de se mettre debout.

Il n'y a donc pas lieu de croire à une contamination entre les légendes de survie de Jésus-Christ, de Mahomet, etc., de César, de Barberousse, de Napoléon, etc., de Louis XVII, etc., mais des tendances psychiques semblables ont suggéré des interprétations semblables, de

même que des conditions identiques de sol, d'altitude, d'humidité, etc., tendent à donner à toute la flore d'une région, par exemple à la flore alpestre, un même faciès général. C'est ce qu'on nomme la *convergence*.

Un mot encore à propos de la « légende napoléonienne ». Ce terme a pris dans le langage courant un sens étendu fort bien exposé par le D^r Gustave Le Bon dans sa *Psychologie des Foules* :

« Il n'est pas besoin que les siècles aient passé sur les héros pour que leur légende soit transformée par l'imagination des foules. La transformation [191] se fait parfois en quelques années. Nous avons vu de nos jours la légende de l'un des plus grands héros de l'histoire se modifier plusieurs fois en moins de cinquante ans. Sous les Bourbons, Napoléon devint une sorte de personnage idyllique, philanthrope et libéral, ami des humbles, qui, au dire des poètes, devaient conserver son souvenir sous le chaume pendant bien longtemps. Trente ans après le héros débonnaire était devenu un despote sanguinaire qui, après avoir usurpé le pouvoir et la liberté, fit périr trois millions d'hommes uniquement pour satisfaire son ambition. De nos jours nous assistons à une nouvelle transformation de la légende. Quand quelques dizaines de siècles auront passé sur elle, les savants de l'avenir, en présence de ces récits contradictoires, douteront peut-être de l'existence du héros, comme ils doutent parfois de celle de Bouddha, et ne verront en lui que quelque mythe solaire [on s'est amusé à faire de Napoléon Apollon Soleil né à l'Orient, mort à l'Occident, entouré de ses maréchaux comme planètes, etc.] ou un développement de la légende d'Hercule. Ils se consoleront aisément, sans doute, de cette incertitude, car, mieux initiés qu'aujourd'hui à la [192] psychologie des foules, ils sauront que l'histoire ne peut guère éterniser que des mythes. »

Les publications récentes de Mémoires, les recherches minutieuses de Fr. Masson, de G. Lenôtre, etc., par la multiplicité des détails qu'elles nous fournissent sur l'homme réel rendent maintenant impossibles les simplifications psychologiques de naguère.

Mais il faut insister ici sur ceci : que ces simplifications ont été d'origine littéraire. Elles ont été imposées à la bourgeoisie par les partisans ou les ennemis de systèmes politiques précis, utilisant les sentiments et les idées exprimés par Victor Hugo, Béranger et Erkmann-Chatrian d'une part et Barbier de l'autre.

Le peuple des usines et des champs, lui, ne s'est pas intéressé à ces constructions psychologiques. Paul Sébillot a constaté, avec quelque stupéfaction, que la plupart des éléments vraiment populaires de la légende napoléonienne seraient totalement inconnus s'ils n'avaient été relevés dans la période comprise entre le Premier et le Second Empire. Actuellement il ne survit que quelques désignations se rapportant à des choses physiques (la tête de Napoléon sur le Mont-Blanc, [193] l'arbre de Napoléon ou saule pleureur, etc.), des dictons, et encore sporadiquement.

En réalité, l'humble toit, en cinquante ans, a tout à fait oublié son histoire. Ainsi en Nivernais « on ne connaît presque plus les chants de l'épopée napoléonienne encore très répandus il y a une quarantaine d'années » (A. Millien). Il n'existe qu'un seul proverbe sur Napoléon, en provençal.

Semi-populaire seulement d'origine, la « légende napoléonienne » n'a jamais circulé que dans des milieux très restreints, politiques et littéraires, et c'est à cela sans doute qu'il faut attribuer les fluctuations indiquées. Ailleurs, en Europe, il s'est également constitué une légende, parfois favorable (populations affranchies de leurs tyranneaux), parfois hostile à Napoléon, et qui a été soumise aussi à l'influence de la littérature et de la politique : Italie, Tyrol, Suisse, Allemagne, Russie, Espagne et aussi en Angleterre et en Orient.

Contraste frappant : la mémoire des grands empereurs et des puissants seigneurs féodaux s'est au contraire conservée avec ténacité dans les classes rurales de l'Allemagne. La mythologie, le folk-lore et les rites populaires sont d'ailleurs bien plus riches en pays germaniques — et slaves aussi [194] — qu'en pays touchés profondément par la civilisation romaine, qui semble avoir tué d'une part plus qu'elle n'a créé de l'autre.

Les légendes dont il s'agit constituent un cycle spécial, celui des « légendes impériales ». Elles sont formées de deux thèmes d'abord indépendants qui ensuite ont convergé et fusionné, le thème déjà cité de l'individu puissant qui ne saurait mourir mais reviendra un jour secourir ses amis et défaire ses ennemis, puis le thème du héros enfermé dans une grotte ou une montagne. Chacun d'eux est universel, mais leur fusion semble bien dater du XV^e siècle, localisée au Kyffhäuser, sommet qu'on aperçoit de loin, centre de pèlerinage, autrefois lieu de

séjour des empereurs germaniques et couronné, dès cette époque, d'un château fort en ruines.

Les deux thèmes se rapportent d'abord à Frédéric II de Hohenstaufen, qui avait été l'objet de légendes dès une période très proche de sa mort. D'où l'apparition de faux Frédéric. Cette légende du Retour se mélangea aux courants de la Réforme, de sorte que Frédéric II fut regardé dans le peuple comme le réformateur attendu de l'Église, croyance dont font mention plusieurs écrivains du XIV^e siècle. [195] D'autres thèmes autonomes convergèrent à ce moment vers ce thème du retour (thèmes de la Conquête du Saint Sépulcre, de la Fin du Monde, de la Dernière Bataille, etc.), de sorte que vers le milieu du XV^e siècle Frédéric II était le centre d'un cycle considérable de légendes à caractère messianique et consolateur.

Le tout vint donc se localiser au Kyffhäuser, où vivait le thème du héros enfermé souterrainement : ce héros chevaleresque devint Frédéric II, lequel disparut à son tour au XV^e siècle, pour devenir Frédéric Barberousse, par un processus dont témoigne une vieille feuille de colportage (1537) rééditée récemment par O. Böckel.

Un sénateur romain demande à un Allemand le sens des récits qui courent en Italie sur le retour d'un certain empereur Frédéric. L'Allemand répond qu'il s'agit de Frédéric II, qui fut fait prisonnier par les Turcs. Le sultan des Turcs lui offrit la liberté à condition qu'il s'emparerait de quatre pierres précieuses assurant à leur possesseur l'invisibilité, l'impassibilité, l'agilité et l'immortalité (thème des Objets Magiques), pierres qui se trouvaient en la possession d'animaux féroces, et les lui donnerait. Frédéric réfléchit que la première pierre lui permettrait [196] de s'échapper et de garder les autres. Il accepte donc la proposition (thème de l'Épreuve), se fait donner des étoffes et creuser un trou qui débouche aux endroits où les animaux jouent avec les pierres. Il saute sur une d'elles au hasard, constate par expérience que c'est la pierre d'invisibilité, s'empare des autres sans difficulté et revient en Allemagne, où depuis il erre sans qu'on le voie, et où il habite sans que nul ne sache au juste où.

D'aucuns cependant, continue l'Allemand, affirment qu'après son retour il s'est établi longtemps à Kaiserslautern. Il avait là un étang et un jardin zoologique et bien qu'on fît chaque soir le lit de l'empereur, ce lit était défait chaque matin sans qu'on eût vu âme qui vive. Près de

Kaiserslautern est aussi un rocher, dans lequel il y a un grand trou, très bizarre, et l'opinion des gens est que l'empereur habite au fond de ce trou. Un homme s'y fit descendre par une corde, vit l'empereur avec une grande barbe grise, assis sur un trône d'or, entouré de toute sa cour. L'empereur lui dit de ne rien craindre et de raconter à ses maîtres ce qu'il avait vu.

C'est là, dit l'Allemand au sénateur romain, une [197] version. Mais d'autres disent que quand Frédéric fut mort, on habilla de ses vêtements un charbonnier qui lui ressemblait beaucoup, mais qu'on dut laisser aller parce qu'il ne cessait de répéter « Ah ! qu'il ferait bon de faire du charbon ! » ; le charbonnier retourna donc dans son bois et le Diable l'emporta, car oncques on ne le revit (convergence du thème de « Si j'étais roi » et du « Diable des bois »).

D'autres encore croient que Frédéric II habite dans une montagne près Franckenhausen, en Thuringe. Un berger fut mené dans le palais souterrain par l'empereur lui-même, qui lui donna un morceau d'or et lui montra toutes sortes d'armes en disant : « Va dire aux gens qu'avec ces armes je conquerrai le Saint Sépulcre. »

En outre il court des prophéties selon lesquelles Frédéric viendra en aide à Charles-Quint et lui fera conquérir Constantinople, Jérusalem et le Saint Sépulcre ; Frédéric mènera lui-même les troupes innombrables comme les mouches à la victoire et fera de Charles l'empereur du monde entier.

Tel est, très résumé, le contenu de cette pièce intéressante. Or non seulement les deux Frédéric y sont déjà identifiés, mais de plus ce cycle se rattache [198] vers la fin au cycle populaire de Charlemagne, par le personnage de Charles-Quint. Au XIII^e siècle, Jordan d'Osna-brück, dans un ouvrage sur l'Empire Romain, parle d'une opinion courante dans le peuple, suivant laquelle un empereur du nom de Charles et de la race de Charles se lèvera d'entre les morts, deviendra prince et monarque de l'Europe entière et reformera l'Église et l'Empire : « Mais après lui nul autre ne régnera comme empereur. » Or des restes de ce cycle de Charles subsistent encore aujourd'hui dans l'Odenberg hessois et ailleurs. Ainsi entre Nuremberg et Furth, une légende parle de Charles assis à une table et endormi, tout comme Frédéric Barberousse. Ce Charles primitif a été ensuite remplacé par Charles-Quint, qui demeure soi-disant dans l'Untersberg près de Salzbourg et règne sur

ses habitants souterrains ; sa barbe a déjà encerclé deux fois la table ; quand elle l'aura entourée trois fois, Charles-Quint se réveillera et le monde sera proche de sa fin.

D'autres empereurs encore ont été entraînés dans ce cycle intéressant, Henri IV, Othon, etc., ainsi que des rois anonymes, des princesses, des héros locaux, tel André Hofer dans le Tyrol.

Tout ce cycle impérial allemand, où tant de [199] thèmes se sont successivement juxtaposés et fusionnés, présente donc un grand intérêt théorique. Il a, en se modifiant dans ses détails, passé de génération en génération et n'a pas peu contribué — car sa diffusion et son succès ont été immenses — à la constitution de l'empire allemand moderne.

Mais il y a mieux : Napoléon I^{er} lui-même, s'étant rendu maître de l'Europe centrale, parut à quelques-uns l'empereur prédit par la légende impériale. Au cours du deuxième quart du XIX^e siècle, en effet, la légende suivante commença de circuler dans la région du Kyffhäuser, c'est-à-dire là où précisément dormait Barberousse :

Après que le puissant César fût mort à Sainte-Hélène, personne ne voulut croire à sa mort. Partout on prétendait l'avoir vu, en Egypte, à Jérusalem, en Turquie. La vérité, c'est que le jour même de sa mort, deux paysans de chez nous virent un homme au visage jaunâtre, enveloppé dans un manteau gris, avec un petit tricorne sur la tête, monter jusqu'au château fort et disparaître dans ses ruines. « Mon Dieu, s'écria l'un, c'était Napoléon ! » Aussitôt il entendit dans les entrailles de la montagne un bruit d'armes et de soldats en marche. Le mont trembla, les restes de murs au sommet et [200] la chapelle s'écroulèrent. L'empereur Frédéric-Barberousse était délivré, et à sa place, voici qu'est assis l'Empereur des Francs modernes, aux cheveux noirs retombants, rêveusement accoudé sur la table de marbre.

[201]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

LIVRE VI

LES LÉGENDES ET LA LITTÉRATURE

[Retour à la table des matières](#)

[201]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre VI. Les légendes dans la littérature

Chapitre I

La formation des épopées

[Retour à la table des matières](#)

Jusqu'ici, nous n'avons considéré que le contenu des récits, sans tenir compte de leur forme. Le phénomène constaté pour les thèmes se remarque aussi pour la manière de les présenter, c'est-à-dire qu'au début il n'y a pas de distinction tranchée entre la prose et la poésie.

Sans doute, les demi-civilisés n'ont élaboré ni une métrique ni une prosodie aussi précises que les nôtres, ou que celle des Hindous anciens, des Arabes ou des Turcs. Aussi, par poésie, convient-il d'entendre d'abord la forme rythmique.

[202]

C'est une erreur, commise aussi par W. Wundt, de croire que le récit en prose est le plus primitif de tous, duquel découleraient toutes les autres variétés par spécialisations successives. Qu'il s'agisse d'un thème de conte populaire, de légende explicative, de légende héroïque ou divine, etc., il n'y a aucune prédilection pour la prose au sens moderne.

On comprendra ce que je veux dire si l'on se rappelle que le paysan russe, grâce à la flexibilité et à la sonorité de sa langue, parle cou-

ramment en prose rythmée, avec tendance à la rime ou au vers blanc. Beaucoup d'écrivains français entremêlent une prose très simple de vers qu'on pourrait mettre en valeur par un artifice typographique. Pour les demi-civilisés, à cet élément inconscient, il convient d'ajouter l'élément conscient, soit que le récit ait une valeur magique, et il tend alors à prendre l'allure rythmée de l'incantation et de la prière ; soit qu'il appartienne à un ensemble dramatisé.

C'est pourquoi le terme répandu n'est pas qu'on « récite » ou qu'on « dit » des légendes et des contes, mais bien qu'on les « chante ».

Il y a d'abord le « ton » du récitant. Sera considéré comme bon conteur, non pas seulement celui [203] qui connaît beaucoup de thèmes et sait les relier l'un à l'autre, mais aussi celui qui, par le ton rythmé et divers saura fixer sans la fatiguer l'attention auditive des assistants. Cette observation a été faite par presque tous les collecteurs et la théorie de l'antériorité du récit en prose me semble simplement fondée sur une illusion. Cet élément rythmique et le ton musical ne peuvent être sentis qu'avec le texte original même, et non sur la traduction, ou en ayant soi-même entendu réciter des indigènes. L'élément rythmique se retrouve encore dans la répétition des thèmes, d'ordinaire exactement dans les mêmes termes. Dans tous les récits, tant contes que mythes ou légendes, des Indiens de l'Amérique du Nord, il y a des répétitions intentionnelles de phrases et de thèmes. Il en est de même chez les nègres Bantous de l'Afrique centrale. Si, par exemple, un héros accomplit plusieurs jours de suite la même série d'actes, là où nous dirions : « Et le lendemain il fit de même », le nègre, lui, répète mot pour mot l'épisode entier ; plus il y a de répétitions, plus le conteur est apprécié (H. Nassau).

Des survivances de cette tendance se rencontrent dans les chants épiques et dans les épopées [204] et c'est à tort que nombre de critiques littéraires ont voulu y voir des interpolations. La répétition, j'y insiste, est une forme spéciale du rythme large. C'est le principe du *leitmotiv*.

D'autres répétitions, par exemple de formules ou de clichés, servent, soit de chevilles, comme dans nos alexandrins, soit, par exemple chez les Indiens Pied-Noirs, de « marque de propriété ». Chez ces Amérindiens, chaque conteur introduit dans ses récits des tournures

qui lui sont propres et qu'il répète à chaque occasion favorable, fait noté par Clark Wissler.

Bref, même le récit en prose contient des éléments appartenant à la technique poétique et d'autant plus : *a)* que le peuple considéré est plus primitif ; *b)* que sa langue est plus sonore et plus riche en flexions.

La source même de toutes les formes littéraires modernes, je la vois dans la *cante-fable*. On appelle ainsi une combinaison, très goûtée au Moyen Age, de prose récitée et de vers chantés. Originellement, la *cante-fable* s'accompagne, comme il a été dit à propos de la légende dramatisée, de danses et de pantomimes sacrées.

La cante-fable est encore d'un usage courant au [205] Baloutchistan, dans l'Inde, dans l'Amérique du Nord, en Australie et chez la plupart des demi-civilisés. Sa « primitivité » nous est prouvée par le caractère d'abord magique des parties rythmées. Ainsi, dans une légende australienne destinée à expliquer la différence de coloration de deux tribus voisines, on voit une mère à la recherche de ses enfants volés « chanter » chacun de ses actes, l'idée étant que c'est par son « chant » qu'elle marche, s'élève en l'air, descend sous terre, etc. De même les « formules » rythmées des Hupa, des Cherokee et des Pima, les récits à large rythme verbal et descriptif des Haïda, Esquimaux, etc., sont certainement des formes de début.

Aussi verrais-je volontiers, avec Jacobs, et quoi qu'en dise Mac Culloch, dans ces cante-fables magiques le noyau d'où sortirent, par différenciation postérieure, à la fois le récit en prose (conte, légende), le poème religieux et dramatique, le chant épique (ballade), l'épopée même. Le fait certain, en tout cas, c'est que chez les populations les plus primitives connues, les diverses formes littéraires existent déjà, tout comme les divers thèmes, mais que comme ceux-ci, elles sont amalgamées.

[206]

Le chœur, lui aussi, s'y rencontre. L'auditoire, parfois, reprend une sorte de refrain, ou bien répète une formule, ou répond à une question posée. L'expression rythmée des sentiments et des idées est un phénomène primitif, qui disparaît à mesure que la civilisation se complique et que le concept acquiert une valeur supérieure au sentiment.

Il a été parlé, déjà, des formes qu'a prises successivement l'expression du sentiment religieux (drame magico-religieux, mystères, drame liturgique chrétien) par utilisation d'un groupe déterminé de légendes. Un autre grand groupe est constitué par les légendes épiques, qui ont pour noyau sentimental le patriotisme.

D'abord tissées dans la cante-fable primitive, elles se sont ensuite exprimées par des formes spéciales, les ballades et les épopées.

Par ballade ou romance, on entend une courte légende épique en vers. Contemporaine en Ecosse, cette forme de production littéraire a été cultivée autrefois en Espagne et au Portugal. Pour la France, on ne la reconstitue que par analogie, car les courts chants épiques dont les chansons de geste sont soi-disant sorties n'ont pas été retrouvés. Dans le nord de l'Europe et chez les Slaves du Sud, on rencontre, [207] encore vivantes, des ballades ou romances, ainsi qu'au Baloutchistan et chez les Turcs de Sibérie.

Son analyse des ballades écossaises a conduit Gummere à distinguer quatre types : 1° celles dont le texte n'est guère qu'un « refrain progressif » ; 2° celles qui combinent cet élément choral avec une narration simple mais continue ; 3° celles qui sont formées par le seul récit ; elles sont plus longues ; 4° la combinaison de plusieurs ballades en un poème épique. Ce sont là les grandes distinctions. En réalité, on trouve tous les intermédiaires entre la ballade dramatique, chantée et dialoguée et le poème épique. La place occupée par la répétition diminue en passant du premier type au dernier.

Ces ballades ont été transmises par des individus du commun, quelconques, mais non par des jongleurs ou chanteurs professionnels. Il semblerait donc, par analogie avec ce qu'on voit chez les demi-civilisés, où le chanteur professionnel n'existe en effet pas encore, que les ballades écossaises montrent les stades successifs de la formation de l'épopée.

Les Baloutchi, qui habitent, eux aussi, un pays [208] montagneux et qui sont, comme l'étaient les Écossais, répartis en clans très séparés, possèdent des ballades. Mais ici le tableau est tout autre, d'après les remarquables recherches de Longworth Dames.

La plupart des poésies épiques baloutchi sont en vers, mais il en est aussi en prose. Elles remontent, le plus souvent, au XVI^e siècle et ra-

content les migrations, à l'époque moderne, des divers clans jusqu'en leurs habitats actuels dans le Baloutchistan. Plusieurs poèmes en prose répondent à des poèmes en vers qu'on a pu recueillir aussi. Mais d'autres comprennent des épisodes qui proviennent de poèmes en vers aujourd'hui oubliés. D'autres récits en prose, enfin, sont d'importation hindoue ou persane. Il semble donc que dans cette production épique, la prose soit un signe de dégénérescence.

Il existe encore, actuellement, des faiseurs de ballades. Ils les composent dans la forme traditionnelle et elles se chantent en public. Les poètes sont toujours des Baloutchi pur sang qui, parfois, chantent eux-mêmes leurs poésies. Mais ceci est rare. La règle ordinaire est qu'ils enseignent leurs œuvres à des jongleurs professionnels. Ceux-ci constituent des clans spéciaux, les Dom ou Lori, [209] peut-être aborigènes, dont plusieurs familles vivent avec chaque clan baloutchi, mais sans qu'il y ait entre eux de relations continues, surtout pas matrimoniales. Cette division du travail poétique est très caractéristique, et d'autant plus qu'autrefois, en Perse, les poètes chantaient eux-mêmes leurs vers à la cour des khalifes. Certains poèmes épiques sont très longs et contiennent un grand nombre d'épisodes arrangés autour d'un thème central. Telle l'Iliade des Baloutchi, le long récit de la guerre, qui dura trente ans, entre deux clans, les Rind et les Lashari, pour la possession de la belle Gohar.

Enfin, chez les Turcs sibériens, ce sont des poètes professionnels qui, en règle générale, chantent eux-mêmes les récits épiques de leur composition.

Voici donc déterminées trois formes contemporaines du chant épique. Dans les trois cas, il y a organisation de clan, avec aristocratie guerrière primitive. L'organisation en clans très individualisés et à hiérarchie aristocratique et guerrière est la condition indispensable de la formation des ballades épiques. Partout où cette organisation n'a pas existé, ou a cessé d'exister aux temps historiques, [210] la production épique est due, je crois, à l'emprunt et à l'imitation.

Il y a, surtout, dans chaque groupement, des individus plus ou moins doués pour l'œuvre de poésie. Si un vieil auteur, Lesley (vers 1570) dit des Écossais, qu' « ils composaient eux-mêmes leurs ballades sur les hauts faits de leurs ancêtres », une telle affirmation ne doit être prise que dans un sens restreint. Rien ne permet de croire que tous

les Écossais fussent aussi doués que cela. Mais les auteurs de ces ballades écossaises nous sont inconnus nominativement ; c'est donc dans ce sens d'une accumulation de retouches anonymes que, avec Andrew Lang, je reconnâtrai à la ballade, du moins aux ballades écossaises sous leur forme actuelle, un caractère « populaire ».

Mais, à moins d'assimiler les ballades écossaises au couteau de Jeannot et d'admettre qu'elles ne contiennent plus aucun de leurs éléments primitifs, il faut les regarder comme des productions individuelles qui ont été soumises, par la transmission orale, à des modifications d'une amplitude limitée.

Aussi ne saurait-on admettre des théories comme celles de Gummere et de Hart, sur l'origine « communiste » [211] de la ballade. On possède, grâce aux ethnographes, des renseignements précis sur l'invention des drames, poésies et légendes liturgiques demi-civilisés. Comme on verra plus loin, ces inventions sont dues à des hallucinations ou à des rêves individuels, dont l'interprétation est acceptée ou rejetée par les communautés intéressées. Il ne s'agit pas là de « rêveurs professionnels » mais d'individus momentanément doués de plus d'activité mentale.

À plus forte raison l'épopée n'est-elle pas populaire au sens d'« inconscient » et de « collectif ». Ni l'Iliade ni l'Odyssée ne sont une production collective, une combinaison de lais ou chants épiques par un nombre illimité d'arrangeurs. Le mode de composition a dû être exactement celui du Shah Nameh par Firdousi, lequel a utilisé, lui aussi, des légendes antérieures et n'a craint ni les « inconséquences », ni les répétitions.

Par *épopée*, on entend un récit d'une certaine longueur, divisé en parties à peu près égales, mettant en scène des personnages remarquables par leur lignage et leur ascendance, portant un nom ou un surnom personnel, dont l'action est localisée dans le temps et l'espace, et qui glorifie [212] les qualités dites héroïques : courage, générosité, cruauté, ruse, passion amoureuse, grandeur d'âme et patriotisme.

Pour la forme, l'épopée se caractérise par l'emploi d'un mètre uniforme ou d'un petit nombre de mètres fixes, groupés ou non en strophes. L'allitération, l'assonance et la rime ne sont que des éléments secondaires.

C'est donc, en définitive, une tendance à l'harmonie continue et au groupement synthétique des détails qui distingue l'épopée de la ballade. Mais une ballade peut déjà contenir, plus ramassés, tous ces éléments. Ainsi, l'épopée peut sortir de la ballade soit par développement, soit par combinaisons.

La théorie courante, c'est que l'épopée se forme par la combinaison de plusieurs légendes épiques : lais, chants, chansons, ballades, romances, etc. Cette combinaison serait l'œuvre « spontanée », séculaire, de nombreuses générations d'aèdes, de bardes, de jongleurs, etc. Inutile de dire que cette assimilation aux perfectionnements successifs de l'automobile ou à la prétendue formation d'un organisme est inadmissible.

En laissant de côté les cas anciens, qui ne sont [213] reconstruits hypothétiquement qu'à l'aide de théories aprioriques, et en observant les conditions de la production épique actuelle, on constate que toute combinaison de plusieurs thèmes épiques est une invention individuelle. Les recherches de Fr.-S. Krauss chez les Guslars de Bosnie-Herzégovine ont démontré que chaque Guslar a sa manière personnelle de procéder pour allonger ou raccourcir son chant épique et que les divers thèmes sont rattachés les uns aux autres par des sortes de chevilles poétiques.

Mais ce ne sont encore que des juxtapositions de chants épiques, non pas une épopée au sens, par exemple, des poèmes homériques, des Niebelungen, des chansons de geste, œuvres conçues suivant un plan systématique. On comprendra la différence que j'indique, en comparant à un roman bien fait un recueil de nouvelles réunies par un lien artificiel comme le motif de la veillée de chasse.

Wundt a pensé trouver la solution du problème en partant des chants épiques des Kirghizes, recueillis par Radloff. Il y a, chez les Turcs sibériens, des chanteurs professionnels qui composent, en mètres et suivant des procédés fixés traditionnellement, des chants en l'honneur de tel chef de tribu, de tel [214] pillard heureux, etc. Depuis la conquête russe, cette production s'est à peu près arrêtée, mais Radloff put encore connaître plusieurs de ces aèdes improvisateurs.

Ayant constaté que ces chants épiques peuvent se classer par cycles et que chaque aède a sa provision de formes et de thèmes, Wundt suppose que ces cycles *pourraient* fort bien s'adapter les uns aux au-

tres par quelques chevilles de transition et préparer ainsi la formation d'une véritable épopée, par collaboration spontanée de plusieurs aèdes. Il suffirait de grouper les chants autour d'un héros ou d'un thème principal.

C'est là une pure hypothèse, qu'on rangera à côté des théories connues sur la formation de l'Iliade et de l'Odyssée, puis de certaines chansons de geste, par juxtaposition spontanée de lais et de chants. Or, chez les Kirghizes et les Turcs, ces chants ont encore toute leur individualité. Il eût mieux valu prendre au moins pour exemples les poèmes des Slaves du Sud, comme le cycle de Marko Kralewitch.

Mais le résultat eût encore été le même : ces cycles épiques, quelque étendus qu'ils puissent être, sont toujours des *juxtapositions*. Ce qui caractérise [215] au contraire l'épopée, c'est la *coordination*. Il y a loin de l'algue, qui est un chapelet de cellules, au moindre organisme doué d'un système nerveux central.

Ce système directeur, cette coordination intentionnelle, aucune suite d'individus, aucun groupement professionnel ne saurait le remplacer, à moins qu'il n'y ait contemporanéité et entente concertée, avec division du travail bien établie.

Le vrai procédé de formation de l'épopée, c'est le Finlandais Lönnrot qui l'a montré : il a récolté toutes sortes de chants magiques chez les paysans des rives de la Baltique, et, croyant y découvrir des fragments d'une ancienne épopée, il les a combinés, suivant l'ancien plan supposé. Fort heureusement, Lönnrot était un vrai génie : croyant juxtaposer, il a coordonné ; croyant reconstituer, il a créé. Si son poème, le *Kalevala*, ne vaut pas les autres épopées, c'est au contenu des vieux chants magiques qu'en est la faute et à la nuance de sensibilité, peu raffinée, des anciens Finnois.

De même, La Villemarqué a créé l'épopée bretonne.

[216]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre VI. Les légendes dans la littérature

Chapitre II

**La littérisation
des thèmes populaires**[Retour à la table des matières](#)

L'entrée des thèmes populaires dans la littérature date de bien plus loin qu'on ne le supposait il y a une trentaine d'années. Les textes les plus anciens sont ceux de l'Assyro-Babylonie ; puis viennent les papyrus égyptiens. Dans l'une et l'autre régions on a noté il y a plusieurs milliers d'années des légendes et des contes populaires qui, sans aucun doute, ne sont qu'une minime partie de ce que l'on se racontait alors de vive voix.

Nous ne possédons le plus souvent que des fragments des légendes et des contes assyro-babyloniens et égyptiens. On rencontre dans les textes des allusions à d'autres thèmes non encore retrouvés.

Des recherches des archéologues, complétées par celles de quelques folkloristes, il ressort [217] aujourd'hui que dès cette haute antiquité ont eu cours des thèmes dont on a depuis retrouvé des parallèles en maintes régions de la terre, mais sans qu'une dérivation des formes anciennes aux modernes puisse être déterminée absolument. A cela rien d'étonnant. Des milliers d'années ont passé, de puissants groupe-

ments ont été détruits ou démembrés, des tribus de races, de langues et de civilisations diverses se sont mélangées ou juxtaposées. Toutes les hypothèses sont ainsi permises, mais toutes restent également indémonstrables.

Il est impossible d'évaluer exactement la part de la littérature orale dans les littératures écrites. C'est à grand'peine que les savants ont réussi à déterminer la filiation de tels ou tels thèmes ou groupes de thèmes particuliers dans des formes littéraires bien définies comme les récits merveilleux anciens ou arétologies, les romans grecs, les contes italiens de la Renaissance, les fabliaux, les grands recueils orientaux des Mille et Une Nuits, des Cent Nuits, des jatakas bouddhiques, etc.

Mais jusqu'ici on n'a pu arriver à des résultats d'ensemble bien importants. Il reste toujours dans toutes ces comparaisons de thèmes une part d'hypothèse [218] que complique souvent une sorte d'équation personnelle, une « superstition des textes » plus ou moins prononcée.

La plus ancienne recension d'une légende n'est pas nécessairement le point de départ de toutes les versions recueillies postérieurement. Maints contes populaires notés depuis peu conservent des traits plus archaïques que des versions déjà littérisées pendant la Renaissance.

À ce point de vue l'étude comparative des *Contes* de Perrault, entreprise systématiquement, est fort instructive. La version donnée par Perrault du Chat Botté est très ancienne, car le chat parle et agit comme tel, au lieu que dans d'autres versions, c'est un homme métamorphosé en chat, ou même un ami humain qui tirent d'affaire le fils du meunier. Cette version provient d'une toute autre source que celle donnée bien avant par Straparola. Par contre la version de Grimm de Cendrillon, bien que recueillie un siècle et demi après celle de Perrault, en diffère essentiellement et est plus ancienne.

Bref, les variantes d'un même thème dans les recueils italiens (Straparola, Basile, etc.), français (Perrault, M^{me} d'Aulnoy, etc.) et allemands (Grimm, etc.) ne dérivent pas d'une source antérieure [219] unique ni ne dérivent les unes des autres et leur date de composition est indépendante de celle de leur collection et de leur rédaction. Il en est de même des légendes, par exemple des légendes hagiographiques, quelquefois.

Le folk-lore est si récent que bien des versions se sont perdues et qu'on est loin d'avoir recueilli toutes les versions actuellement vivantes. On voit un thème connu en Egypte 1.500 ans av. J.-C. (Les Deux Frères), surgir à nouveau chez quelque conteur italien, puis dans tel récit contemporain recueilli en un coin reculé d'Europe ou d'Asie.

Ou bien une version recueillie en une région déterminée ne s'y retrouve plus quelques siècles plus tard, mais bien à des centaines de lieues de là. Telle la version de Straparola des Trois Fileuses savantes en Magie, disparue aujourd'hui en Italie, mais courante au Chili.

Aussi, comme il a été dit dans un chapitre précédent, les folkloristes les plus avisés laissent-ils de côté maintenant les discussions à propos de thèmes isolés. Ils préfèrent ne s'occuper que des thèmes ordonnés suivant une série déterminée, en séquences thématiques.

Des séquences de ce genre ont été très souvent [220] transportées tout entières dans la littérature, en donnant cette fois à ce mot le sens moderne d'œuvres littéraires conçues avec un souci esthétique. Les Contes de Boccace tendent déjà à être plus qu'un simple recueil d'histoires amusantes. Juxtaposées. Plusieurs d'entre eux sont ciselés et finis. La simplicité des Contes de Perrault est certainement très cherchée : il faut les lire dans une bonne édition, pour voir combien les phrases sont cadencées et harmonieuses — fait dont je ne me suis aperçu que tout récemment en lisant à mes enfants *La Belle au Bois Dormant*.

Le recueil des frères Grimm est lui aussi très travaillé ; le style a été amélioré de la première édition à la quatrième, jusqu'à devenir une merveille de simplicité rythmée. Chez Andersen, ces qualités semblent plus naturelles, mais aux thèmes primitifs (voir les recherches de Christensen) est venu s'ajouter un sentimentalisme moralisateur souvent agaçant.

Mais il n'y a pas que le thème : il y a aussi son contenu. Ce contenu, aventures héroïques ou surnaturelles, explications préscientifiques ou fantastiques, peut répondre à diverses sortes de logique et de sensibilité.

[221]

Au début, on prend la légende à la lettre. Elle est en son entier objet de croyance et nul n'y met plus qu'elle ne doit contenir. Elle a la

valeur d'un acte de foi, d'un fragment d'annales, d'un chapitre de manuel cosmographique ou biologique. Sous l'influence des actions et des réactions sociales, tantôt un élément, tantôt un autre perde de leur valeur admise d'exactitude et de véracité.

À ce moment commence l'interprétation des composantes de la légende. Au lieu d'admettre pour ancêtre un animal, par exemple, on regardera cet animal comme un homme métamorphosé. Au lieu du dieu se promenant sur terre, c'est un homme qui, ayant inventé toutes choses utiles, sera devenu dieu.

Le thème peut rester exactement le même : on le comprendra autrement. C'est ainsi que l'héroïsme sanguinaire des preux de la *Légende des Siècles* est un artifice, alors qu'il répondait à la réalité quotidienne (Croisades) dans les chansons de geste.

Le Romantisme entier, anglais, français ou allemand, puis le naturalisme rural des écrivains Scandinaves et russes montrent comment la littérature peut utiliser des cadres légendaires pour y disposer, [222] suivant des combinaisons variables, des nuances nouvelles de pensée.

Firdousi déjà avait, dans son *Shah Nameh*, mieux que n'avaient fait Homère et Virgile, montré comment un génie puissant peut compliquer la psychologie de personnages placés dans une situation dramatique indiquée par la légende populaire en quelques mots à peine, précis et brutaux.

Il n'est pas de l'objet du présent livre d'étudier dans le détail ces enrichissements internes des thèmes populaires. Seule ici nous préoccupe « l'affabulation ». Pourtant il convient, à l'aide de deux ou trois exemples typiques, de montrer les grandes lignes de cette ascension de la légende localisée au thème littéraire de portée largement humaine.

[223]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre VI. Les légendes dans la littérature

Chapitre III

Don Juan et Faust.

[Retour à la table des matières](#)

C'est à tort qu'on a voulu, surtout en Allemagne, dériver la légende de Don Juan Tenorio et celle de Faust d'une source commune. Dans le Faust de Goethe, le libertinage n'est qu'un épisode. C'est l'élément central du cycle de Don Juan. Et les deux personnages diffèrent du tout au tout.

Toutes deux cependant proviennent de thèmes populaires ensuite littérisés. *Tenorio* était un surnom commun à Séville, où vécurent plusieurs Don Juan Tenorio qui jouèrent un rôle historique. Mais rien ne prouve que l'un d'eux ait été le héros réel des aventures amoureuses qu'on sait. C'est simplement autour de ce nom, peut-être justement parce qu'assez répandu, que se sont cristallisées les histoires d'amour, d'enlèvements et de libertinage [224] systématique, avec défis blasphématoires à la morale publique, qui, vraies ou imaginaires, couvraient les diverses villes d'Espagne.

Ce qui prouve qu'à Séville même on se contait l'histoire d'un débauché enfin puni, c'est que dès le XVI^e siècle Juan de la Cueva, Sévillan d'origine, écrivit un drame, *El Infamador*, dont le héros, Leucino, présente déjà les traits caractéristiques du Don Juan de Tirso de

Molina. La différence principale est que Leucino ne séduit qu'une seule jeune fille, Eliodora, et que celle-ci, condamnée par le juge, est sauvée par la déesse Diane, sur l'ordre de laquelle Leucino est jeté dans le fleuve. Curieux est dans cette pièce le rôle des divinités grecques : Vénus et Morpheus sont pour Leucino, Diane et Némésis protègent la vierge Eliodora.

Tirso de Molina, pour son *Burlador de Sevilla y convivado de Piedra* (1630), a puisé à une autre source orale. Au thème primitif, il en a joint un autre, lui aussi populaire, celui de la Statue de pierre dont le contact brûle et tue, utilisé aussi par d'autres dramaturges espagnols, d'après des sources orales différentes, et dont A. de Cock vient de montrer la grande diffusion en Europe.

Le sort ultérieur de la combinaison des deux [225] thèmes dus à Tirso de Molina est fort intéressant, La pièce passa très tôt en Italie, où diverses troupes de comédiens la traduisirent en l'adaptant. Une de ces adaptations parvint à Paris et dès 1668 l'acteur Dorimond fit représenter son *Festin de Pierre*, titre fondé, comme on voit, sur un double contre-sens.

Molière utilisa la pièce espagnole, mais modifia le caractère, d'abord brave et chevaleresque, du héros. De France, la combinaison passa en Angleterre. Elle y tomba dans le mélodrame avec Shadwell (1676). Puis Don Juan y devint un voleur de grand chemin et échoua enfin dans les théâtres de marionnettes et les guignols. Individualisée par Tirso de Molina, une combinaison définie des deux thèmes locaux redevenait ainsi populaire.

Au XVIII^e siècle, il y eut une ascension nouvelle. Goldoni, d'après une traduction exacte du *Burlador*, rendit à *Don Giovanni* (1736) quelque ampleur ; mais il supprima le second thème fondamental, en faisant mourir son héros d'un coup de foudre. Le thème de la Statue de pierre réapparut pourtant dans le *Don Juan* de Da Ponte et Mozart (1787)

Nouvelles modifications au XIX^e siècle. Le premier coup fut porté par Hoffmann (1813), dont le [226] récit eut un succès énorme en Allemagne et en France. De 1819 à 1824, Byron écrivit un *Don Juan* qui n'a plus de commun avec le *Burlador* que le nom du héros. En *Don Juan*, Byron fixa ses propres tendances ; il en a la beauté, la fatalité et l'immoralisme érigé en système. Les *Don Juan* de Musset, de Th. Gau-

tier (*Comédie de la Mort*), de Balzac (*L'Élixir de Longue Vie*), de Flaubert (esquisse posthume d'une nouvelle), s'éloignent de plus en plus du type originel. Le nom lui-même s'est modifié. Les Français inventèrent un Don Juan de Marana dont ensuite on tenta de justifier l'existence.

Mérimée, avec *Les Ames du Purgatoire* (1834) introduisit un élément nouveau, celui du repentir final. Ce fut le point de départ d'une floraison nouvelle, même en Espagne.

Alexandre Dumas amalgama Tirso de Molina, Molière et Mérimée dans son *Don Juan de Marana ou la Chute d'un ange* (1836). Deux personnages d'abord secondaires arrivent au premier plan, le frère vengeur et la dame pieuse au bon cœur, qui veut amender le libertin.

C'est de Dumas père que procède Zorilla, dont le *Don Juan Tenorio* (1846) avait d'abord été regardé [227] comme original. Zorilla a redonné au héros son nom et son caractère altier et courageux primitifs. Mais il a exagéré l'élément religieux introduit par Dumas, modification à laquelle il a dû son grand succès en Espagne. Il a d'ailleurs traité ce même sujet dans deux poèmes (1846).

Entre temps, Espronceda, le grand romantique espagnol, avait lancé son *Estudiante de Salamanca* (1840), à la fois poème et drame lyrique. Le retour au Don Juan de Tirso de Molina est très net. Seule subsiste la tendance byronienne, avec sa même valeur de justification après coup autobiographique. Campoamor (1863) se chargea même de terminer le poème de Byron en plaçant la seconde partie au ciel, à la grande édification des héros comme des spectateurs.

En Allemagne, il y a eu convergence de Don Juan et de Faust (Grabbe, Lenau, Heynze, etc.) sur le thème de Marguerite. De là sans doute la théorie allemande d'une origine commune. Il ne manquait plus à Don Juan que d'être parodié et ridiculisé. C'est, dans son *Man and Superman* (1903), Bernard Shaw qui s'en est chargé.

Cet exposé rapide — S.-M. Waxman donne une liste de quatre-vingt-dix-sept auteurs, dont quelques-uns [228] ont traité le thème de Don Juan plusieurs fois — permet d'établir le schéma suivant. Au début, deux thèmes populaires, l'un localisé, l'autre merveilleux, sont combinés par un dramaturge de génie, Tirso de Molina, en cette pièce du moins aussi grand que Shakespeare.

Chacun de ces thèmes était utilisé aussi à l'état isolé par d'autres écrivains dramatiques du même pays. Exportée, la combinaison de Molina subit des modifications légères en Italie, profondes en France et en Angleterre. Aux deux thèmes fondamentaux s'en adjoint un troisième de provenance à la fois hagiographique et littéraire, le thème du repentir, qui chasse le thème merveilleux. Cette combinaison nouvelle de deux thèmes revient au pays d'origine, y vit quelque temps d'une vie propre, puis fusionne avec la combinaison primitive.

La plupart des écrivains ont donc été, au cours des siècles, le jouet des tendances générales, quelques-uns d'entre eux seuls ayant la puissance soit de réagir contre le courant par un retour aux sources, soit de le dévier dans une direction nouvelle.

En outre, le premier thème de Tirso de Molina a [229] contaminé le thème de Marguerite dans Faust, ou a été contaminé par lui, ce même thème de Marguerite ayant aussi des points de contact avec un autre thème dramatique espagnol, celui du Magicien prodigieux de Calderon. Ce dernier est d'origine hagiographique : c'est la mise au théâtre de la légende de saint Cyprien et de sainte Justine.

Faust et Cyprien sont tous deux des magiciens qui ont conclu un pacte avec Satan, le premier pour le retour à la jeunesse, la possession des jouissances de la chair et de l'esprit, le second pour la possession d'une belle chrétienne. C'est uniquement sur les thèmes du magicien et du pacte qu'il y a contact entre Faust et Don Juan. Tout le reste diffère, de tendance et d'affabulation, sans compter que les amours de Faust et de Marguerite ne sont qu'un épisode du poème, au lieu que la poursuite de saint Cyprien et le refus de sainte Justine sont le noyau même du drame de Calderon.

Les thèmes du pacte avec Satan et du magicien sont nettement populaires et remontent, par leurs formes de début, très haut, peut-être à une époque antérieure à l'ère chrétienne. Il n'est pas un sorcier ou shaman demi-civilisé qui ne conclue, soit pendant son initiation, soit au moment même où il [230] va commencer ses incantations, un pacte avec l'une ou l'autre des puissances surnaturelles, pacte dont la rançon est à la fois un tempérament hystérique et un sort spécial en l'autre monde. Les magiciens, en effet, ne sont pas, en règle générale, dans le même monde d'outre-tombe que les morts ordinaires. Ils ont leur paradis ou, si l'on veut, leur enfer à eux.

C'est des protecteurs surnaturels dont j'ai parlé que les magiciens demi-civilisés obtiennent leurs connaissances et leurs pouvoirs spéciaux. Le christianisme au Moyen Age n'a fait que réduire à un seul, le Diable ou Satan, cette nuée de démons, de héros, de divinités, de totems entre lesquels les demi-civilisés et les anciens peuples païens répartissaient le gouvernement de la nature visible et invisible.

Le motif littéraire du personnage, déjà bien doué mais désireux d'acquérir plus de puissance encore, fût-ce au prix de son sort outre-tombe, a donc des racines profondes. Il date des premiers âges intellectuels de l'humanité. C'est dans les conceptions populaires que Calderon, Goethe et bien d'autres ont été puiser une idée qu'ils ont singularisée en compliquant, conformément à la leur, la psychologie de leurs héros.

[231]

Le peuple, lui, a agi en sens inverse. C'est-à-dire que croyant à une catégorie de magiciens vendus à Satan, il a introduit dans cette catégorie tous les individus que, pour une raison ou une autre, il avait sujet d'estimer supérieurs au commun des mortels : Virgile, Dante (que le peuple accusait d'être descendu en personne aux Enfers), les papes Sylvestre II et Grégoire VIII, Albert le Grand, devenu l'auteur du *Grand Albert*, Raymond Lulle l'alchimiste, Roger Bacon, les Templiers, si puissants et si riches, Jacques Cœur, le financier, Melancthon, je crois, et nombre d'hérétiques intraitables — en vertu d'une tendance dont fit déjà justice Gabriel Naudé dans son *Apologie pour tous les Grands Hommes qui ont été accusés de magie* (1669).

Incessamment, au cours des siècles, des individus bien vivants vinrent alimenter cette tendance populaire. Ce n'est pas d'aujourd'hui que les savants et les poètes sont plutôt fantasques, bizarres et déconcertants. Le vrai docteur Faust, dont on a pu reconstituer à force de recherches la vie véritable, était certes un type curieux, de conformation, de costume et d'allures cocasses, doué d'une manie prononcée de déambulation, d'un caractère inquiet, [232] d'un abord désagréable et hautain — bref, une sorte de maniaque, sans doute intelligent mais dénué de cette largeur d'intelligence que Goethe lui a si généreusement attribuée, la sienne propre.

Un tel personnage a comme de juste servi d'excellent cristal générateur. A ses aventures réelles, le populaire a ajouté toutes celles qui

couraient anonymes. Rien de plus intéressant, à ce point de vue, que la lecture du *Faustbuch*, recueil imprimé à Francfort par Johann Spies en 1587. Faust y est proprement un héros civilisateur et le théoricien de la magie. « S'étant renseigné auprès du Diable sur le cours des astres, sur l'été et l'hiver, sur les mystères de la végétation, il établit des almanachs et des calendriers bien supérieurs à tous autres et s'acquit le renom mérité d'un astronome sans pareil.

« Ses calendriers n'étaient pas comme ceux des astronomes ordinaires sans expérience qui vous disent qu'en hiver il fait froid, il y a des glaces et des neiges, et qu'en été, pendant la canicule, il fait chaud, le tonnerre et les orages font rage. Lui, il vous indiquait le temps et l'heure où se produirait quelque chose et il prévenait chaque pays, celui-ci d'une guerre, cet autre d'un renchérissement, cet [233] autre encore d'une épidémie mortelle, et ainsi de suite ». Ce travail, il le poursuivit deux années durant.

Tel est le Faust populaire de la fin du XVI^e siècle, résultat d'une synthèse dont on citera comme éléments : l'enchanteur Merlin (V^e siècle), Robert le Diable (X^e-XI^e siècles), Mariken de Nimègue (début du XV^e), Paracelse (XV^e-XVI^e), le Polonais Twardowski (vers 1550), plus tard le maréchal de Luxembourg (XVII^e siècle) et antérieurement peut-être Gilles de Rais — dont cependant S. Reinach a nié récemment les crimes et la qualité de magicien. D'autre part, on transporta à Faust des récits populaires relatifs à Moïse, à Salomon, à Simon de Samarie, à quelques thaumaturges comme Hermès Trismégiste.

On arriverait à des résultats semblables en suivant, à travers les siècles et les pays, d'autres cycles de légendes entrés, plus ou moins déformés, dans la littérature de premier ordre. Voyez ce que les anciennes sagas germaniques sont devenues avec Richard Wagner, des contes italiens et des légendes irlandaises et anglo-scandinaves avec Shakespeare, nos chansons de geste avec Victor Hugo. Voyez surtout comment les thèmes de l'Ancien et du Nouveau [234] Testament se sont modifiés à la fois dans le peuple et sous la plume des écrivains, par exemple dans les complaintes et la légende du Juif Errant.

A la considérer ainsi dans son ensemble millénaire, l'activité littéraire, pour la variété de ses formes et l'ampleur de ses remous, donne comme une sensation de vertige. Peu à peu cependant, grâce aux travaux de critique et d'érudition littéraire, on se rend compte que, à tout

prendre, le mécanisme de cette activité est relativement simple, beaucoup moins complexe par exemple que le mécanisme de la formation, de la transmission, de la modification et de la tendance syncrétique des rituels.

Car dans le domaine littéraire, des noms glorieux servent de points de repère. Du sein de cette végétation folle et touffue se dressent par endroits de grands chênes du haut desquels, comme dans les contes, l'humble savant peut voir au loin scintiller la lumière prometteuse d'une certitude, fût-elle instable, et d'un repos, fût-il éphémère.

[235]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre VI. Les légendes dans la littérature

Chapitre IV

Le Combat du Père et du Fils

[Retour à la table des matières](#)

À plusieurs reprises j'ai parlé de l'application de la méthode ethnographique à l'étude des légendes et de la ténacité avec laquelle les légendes conservent le souvenir des institutions périmées. Le thème bien connu du Combat du Père et du Fils fournit un bon exemple de cette ténacité et je vais montrer brièvement comment de vieilles coutumes ont pénétré dans la légende, puis dans le conte, puis dans l'épopée et enfin dans la littérature moderne, processus déjà plus compliqué que celui dont il vient d'être parlé à propos de Faust et de Don Juan.

Je rappelle les motifs centraux du cycle dont il s'agit. Un homme part à la guerre, en quête d'aventures, ou faire du commerce et quitte une [236] femme enceinte d'un fils ou un fils déjà presque adolescent. Son absence dure pendant plusieurs années. L'enfant grandit et part à la recherche de son père ou bien celui-ci revient. Dans les deux cas, le père et le fils se rencontrent sans se reconnaître et combattent. Dans certaines versions, il y a une explication au cours du combat et tous deux tombent dans les bras l'un de l'autre ; dans d'autres, le lien de parenté n'est découvert que lorsque l'un des combattants est mortelle-

ment blessé. C'est là la forme type. Parfois les héros peuvent être des frères, des cousins, des amis, etc.

Ce thème est extrêmement répandu. On le trouve, sous l'une de ses variantes, dans le *Mahabharata*, l'histoire d'Ulysse et de Télégone, la saga irlandaise de Cuchulainn, le *Shah Nameh* de Firdousi (Sohrab et Rustem), le chant germanique de Hildebrand, les bylines russes d'Ilia Murcmetz, les chansons de geste et les romances françaises et dans une infinité de contes populaires modernes, puis dans le XII^e chant de la *Jérusalem Délivrée* (Tancrede et Clorinde), *Henri VI* de Shakespeare, la *Henriade* (les deux d'Ailly) dans *Der neun-und-zwanzigste Februar* de Müllier et dans *Der vier-und- [237] swanzigste Februar* de Werner, dans *The Fool's revenge* de Tom Taylor et le *Rigoletto* de Verdi, qui sont tous deux des adaptations du *Roi s'amuse*. Victor Hugo, avec sa prédilection pour les antithèses, a d'ailleurs utilisé ce thème à plusieurs reprises, dans *Lucrèce Borgia* (dernier acte), les *Burgraves* (Job et son fils), *Notre-Dame de Paris* (la Recluse et Esmeralda). Et l'on pourrait à cette liste ajouter d'innombrables feuillets et romans d'aventures.

Aussi plusieurs folk-loristes se sont-ils intéressés aux variantes et aux vicissitudes du thème, en France Edelestand du Ménil, en Russie Oreste Miller, en Allemagne Liebrecht, Köhler, etc., et récemment en Angleterre Anthony Potier, auquel revient le mérite d'avoir vu la portée sociologique primitive de tout ce cycle.

Il a, avec raison, regardé la version du *Shah Nameh* comme la plus caractérisée de toutes. Un jour Rustem se leva de bon matin, s'arma, monta sur son cheval Raksh et partit vers les frontières du Turan ; près de la ville de Semengan, il vit une plaine où paissait un troupeau d'ânes sauvages. Il en tua un, le mangea, puis s'endormit.

Huit Turcs, passant par là, s'emparèrent du cheval [238] et Rustem à son réveil se mit à sa recherche. IL arriva à Semengan et fut reçu par le roi en hôte de distinction. Pendant la nuit, la porte de sa chambre s'ouvrit et Tehmineh, la fille du roi, se présenta à lui dévoilée. Elle était, dit-elle, tombée amoureuse de lui sur le bruit de ses exploits : « Je suis à vous si vous voulez de moi et Dieu permettra sans doute que je mette au monde un fils qui deviendra fort et brave autant que vous. »

Rustem envoya aussitôt demander au roi la main de sa fille et en la quittant, il lui donna un onyx qu'elle devait attacher au bras de son fils, s'il en naissait un ; puis l'embrassant maintes fois, il s'en retourna dans le Kaboulistan, sans parler à personne de son aventure.

Tehmineh, en effet, mit au monde un fils, qui bientôt devint plus fort et plus grand que tous ses compagnons. Quand il eut dix ans, il exigea de sa mère qu'elle lui fît connaître, le secret de sa naissance. « Vous êtes, répondit-elle, fils de Rustem, mais prenez garde qu'Afrasiab ignore votre secret, car il est l'ennemi de votre père et vous tuerait ». Sohrab jure de placer son père sur le trône d'Iran et réunit une grande armée. Malgré les précautions prises par Tehmineh, et grâce aux manœuvres [239] d'Afrasiab, les deux chefs d'armée se rencontrent, Rustem cachant son identité.

Trois jours de suite, ils combattent avec fureur. A la troisième rencontre, Sohrab est blessé mortellement. Il se lamente de n'avoir pu retrouver son père avant de mourir. Rustem alors se doute de la vérité, qui lui est confirmée par l'onyx que Sohrab porte au bras. A son tour il se lamente violemment, il arrache ses cheveux, il se couvre la tête de cendres et sur son visage ruissellent des flots de larmes.

« Ne pleure pas, dit Sohrab. J'ai vu les signes que ma mère m'avait indiqués, mais je n'en croyais pas mes yeux. Mon sort était écrit là-haut et je devais mourir de la main de mon père. Je suis venu comme l'éclair. Je passe comme le vent. »

Il est aisé de concevoir, même sans avoir lu ni *le Shah Nameh*, ni les œuvres littéraires citées, à quels développements poétiques les situations mises en œuvre dans cet antagonisme entre un père et un fils égaux en valeur et en grandeur d'âme peuvent donner naissance. Mais le savant, de ses gros doigts, dépouille l'œuvre poétique de ses images, de son chatoiement nuancé, pour ne considérer que le squelette des thèmes utilisés.

[240]

Jusqu'au départ de Sohrab à la tête de son armée, ces thèmes se formulent sèchement ainsi : *a)* voyage au loin du héros ; *b)* une femme s'offre à lui et en désire un fils ; *c)* le héros laisse un signe de reconnaissance ; *d)* l'enfant exige de connaître sa naissance. Puis vien-

nent les thèmes : *e*) des traîtres ; *f*) des sentiments inconscients de consanguinité ; *g*) du combat ; *h*) de l'identification réciproque.

Pour qui n'est pas au courant des recueils de légendes et de contes, ces divers thèmes semblent n'avoir que la valeur poétique qu'a la gradation de l'antithèse. Antithétiques sont l'offre que fait d'elle-même à un étranger la fille d'un roi, la méconnaissance des liens qui unissent le père et le fils, et surtout leur combat. Or non seulement tous ces thèmes, soit isolément soit plus ou moins groupés comme ils le sont dans le *Shah Nameh*, sont répandus dans le folk-lore de tous les peuples. Mais les situations antithétiques énumérées sont chez toute une catégorie de peuples des situations quotidiennes normales. Avant de démontrer ceci, je crois bon de résumer d'autres versions de la même opposition.

Kokako, dit une légende maori de la Nouvelle-Zélande, partit en voyage. Il vit en une certaine [241] localité une fort jolie fille, à laquelle il demanda ses faveurs et dont il eut un fils que, sur sa demande, elle nomma Tama-inu-ko. Puis Kokako s'en fut. Or l'enfant grandit et devint plus fort que tous ses camarades qui, pour se venger d'une défaite, l'appelèrent bâtard. Il vint trouver sa mère et lui demanda qui était et où habitait son père. Et quand il fut devenu homme, il partit à la recherche de Kokako. Il rencontra un parti de gens et la fille de l'ennemi mortel de son père, laquelle le trouva beau garçon et se le fit donner pour mari. Mais Tama-inu-ko se garda de dévoiler sa naissance. Un jour, dans un combat, il poursuivit son père et s'empara de sa natte rouge. Son beau-père le loua de son courage et lui demanda le nom de son père : « Je suis, dit-il, fils de Kokako. » Mais eu égard à sa bravoure et parce qu'il avait déjà un fils, le chef ne le tua pas.

Mais Tama-inu-ko désirait connaître son père. Il s'en alla donc dans le village de Kokako, entra dans sa maison et s'assit à sa place. Et Kokako, qui ignorait qu'il eût eu un fils se dit : « Qui peut bien être cet homme ? » Le lui ayant demandé, Tama-inu-ko lui dit qu'il était son fils, né de telle femme, à tel endroit. Alors Kokako se mit à pleurer, [242] fit sortir tout le monde et exécuta les cérémonies maori de reconnaissance de la filiation. Sur quoi Tama-inu-ko retourna chez son beau-père. Tels sont les thèmes. Mais il convient de remarquer que le combat n'est ici qu'un épisode et que le fait par Kokako d'avoir été père au loin et d'abandonner sa femme est normal dans les coutumes maori, où la filiation prépondérante se compte par les femmes, non

par les hommes. On remarquera que la fille du chef (et il en est de même dans bien d'autres récits maori) fait des avances au fils, tout comme Tehmineh à Rustem.

Voici maintenant une légende des Arawak de la Guyane anglaise. Un jeune et courageux Arawak s'empara un jour d'un vautour royal magnifique, qui n'était autre qu'une fille d'Anuanima, souverain des habitants du ciel ; là-haut, ces oiseaux perdaient leur plumage et redevenaient des êtres humains. Prise d'amour pour le jeune Arawak, la captive mit de côté ses plumes et se montra à lui sous la forme d'une jeune fille admirablement belle. Elle devint sa femme, mais remonta bientôt au ciel et à grand'peine persuada son père et sa famille de recevoir son amant. Il monta donc au ciel, y vécut longtemps heureux puis désira [243] revoir sa mère. On le mit donc au sommet d'un arbre élevé, au tronc couvert d'épines terribles. Il fit alors appel à tous les animaux : des oiseaux l'aidèrent à descendre et des araignées lui tissèrent des cordes.

Ayant vu sa mère, il s'efforça pendant plusieurs années de remonter au ciel mais en vain. La famille de sa femme essaya par tous les moyens possibles de le tuer, mais sa force et sa ruse le rendirent victorieux dans chaque rencontre. Les oiseaux prirent parti pour lui et unissant leurs forces le portèrent jusqu'au ciel. Là, il eut à lutter contre un jeune guerrier d'une vaillance à toute épreuve qui lui ressemblait de traits et de corps, et qui finit par le tuer. C'était son fils, né après son départ des régions célestes.

Dans l'épopée irlandaise de Cuchulainn, celui-ci tue son fils Conlaoch ; de même, le plus souvent, dans la byline russe d'Ilya Murometz, tuant son fils Falcon, au lieu que dans celle de Ieruslan Lazarevitch, celui-ci reconnaît son fils au moment de le tuer et l'accompagne dans la ville de Dobri retrouver sa mère Anastasie.

Laissant de côté les variantes grecques (Ulysse et Télégone, Ulysse et Euryale) et Scandinaves (An [244] et Drisa, Bui et Fridr), hindoues (Arjuna et Chitrangada), je rappelle que dans le *Lai de Doon*, ce chevalier a épousé une demoiselle d'Edimbourg puis s'en est retourné chez lui le quatrième jour après les noces :

« Dame, fait-il, je m'en irai
Ne sais si mais vous trouverai.
Vous êtes enceinte de moi
Un fils aurez, si comme je crois ;
Mon anneau d'or lui garderez
Quand il sera grand lui donnerez
Bien lui commandez de garder
Par l'anneau me pourra trouver. »

En effet, devenu grand, l'enfant va en France et bat son père dans un tournoi. Doon lui demande à voir ses mains et reconnaît son fils, et celui-ci, comme dans la byline de Ierouslan, ramène son père à sa mère.

Un certain nombre de lais, de chansons, de ballades, etc., présentent tous ce même thème du père qui s'est marié au loin et a quitté sa femme pour revenir chez lui. Dans une autre classe rentrent les variantes où le père est marié dans son pays et où l'union contractée est regardée comme permanente. Tels sont le *Hildebrandslied* (VIII^e siècle) [245] la byline du roi Saül et de son fils Constantin, des variantes sibériennes et turco-mongoles, quelques lais et romances, etc. Cette deuxième série de motifs finit par dégénérer en simples contes ou historiettes comme la suivante, dans les *Mille et une Nuits* :

Un marchand part de chez lui laissant sa femme enceinte. Il reste éloigné si longtemps que sa femme part à sa recherche avec ses deux fils. Ils finissent par arriver tous trois dans un grand port, et pendant que la mère parcourt la ville, les enfants montent sur un vaisseau et jouent parmi les ballots. Un marchand, agacé par leurs cris et les soupçonnant en outre de lui avoir volé sa bourse, les jette par-dessus bord. Mais la mère arrive, reconnaît en lui son mari, qui se lamente sur son meurtre involontaire... Puis tous deux retournent à terre et finissent par retrouver leurs enfants, qui n'avaient pas été noyés, après bien des péripéties. Comme on voit, c'est le point extrême de toute la série, où le vieux thème épique n'a plus que l'allure d'un fait divers agrémenté d'épisodes romanesques.

Puis vient une troisième classe de récits, où le début est tout autre, dont l'histoire d'Œdipe qui tua son père Laïus sans le reconnaître est le type [246] qu'a étudié L. Constans. La légende d'Œdipe est trop connue pour qu'il soit utile de la résumer ici et je me contente de rappeler qu'elle a convergé avec celle de Judas Iscariote, au Moyen Age, ou en outre se retrouvent des éléments du cycle de Moïse :

À Jérusalem vivait Ruben Siméon, de la race de David. Sa femme Cyborée rêva qu'elle mettait au monde un fils qui ferait le malheur de sa famille, C'est pourquoi elle mit le nouveau-né dans une boîte qu'elle livra à la merci des flots de la mer. La boîte aborda dans l'île d'Ischariote, dont la reine éleva l'enfant comme son fils. Plus tard elle eut aussi un fils que Judas malmena tant qu'elle le traita d'enfant trouvé.

Furieux, Judas tua le fils de la reine et s'embarqua pour Jérusalem où il réussit à plaire à Ponce Pilate. Un jour Pilate éprouva un désir irrésistible de manger des pommes qui se trouvaient au-dessous de son balcon, dans un jardin voisin. Judas pénétra dans ce jardin et en tua le propriétaire qui voulait s'opposer au vol. En récompense, Ponce Pilate donna à Judas les propriétés du défunt et la main de sa veuve, qui n'était autre que Cyborée. Mais bientôt Judas apprit qu'il avait tué son père et [247] épousé sa mère ; il se jeta aux pieds du Christ, confessa ses péchés et se convertit. Mais plus tard sa méchante nature reprit le dessus et il vendit son maître.

Des variantes rentrant dans le cycle d'Œdipe se retrouvent chez les Finnois, les Slaves du Sud, dans les Mille et une Nuits et, comme on sait, dans la légende de saint Julien l'Hospitalier, littérisée par Flaubert.

Inutile, je crois, de continuer une énumération qui nous éloigne de plus en plus du cycle spécial tel qu'il s'exprime dans les versions de la première classe. À les comparer toutes en détail, il ressort avec une évidence que je ne puis qu'affirmer ici, sans la démontrer pas à pas, que c'est bien cette première série qu'il faut regarder comme la plus ancienne et la plus complète.

En soi, un combat et plus encore une rencontre funeste entre un père et un fils sont des événements possibles chez tous les peuples et dans toutes les civilisations, surtout dans des milieux guerriers, féodaux et commerçants, où l'homme mène davantage une vie d'aventu-

res. Aussi le thème du combat entre le père et le fils est-il proprement universel.

[248]

Mais ce qui n'est plus universel, c'est la combinaison de ce thème avec d'autres tout aussi caractérisés. Aussi, en nous en tenant à la première classe de légendes, convient-il de regarder les épisodes du *Shah Namek*, du cycle de *Cuchulainn* et des deux cycles russes d'Ilia et d'Ierusalan comme provenant d'une même source, sinon contaminés réciproquement. Par contre les légendes maori et la légende arawak, quoique rentrant dans le cycle de Rustem et de Sohrab, sont nées indépendamment.

Comme je l'ai dit, les thèmes du début de la version du *Shah Namek* (voyage au loin du héros, offre d'elle-même par l'héroïne, départ précipité du héros, signe de reconnaissance, exigence de l'enfant à connaître son père) sont fondamentaux. Le premier précise la forme de civilisation : militaire et féodale, disons barbare (dans le sens de forme intermédiaire entre demi-civilisé et civilisé).

Le deuxième thème implique un état social où la jeune fille est maîtresse d'elle-même et choisit à son gré son mari. Cet état social a été très répandu. On l'appelle communément matriarcat, mais il s'agit plutôt d'une civilisation où la filiation maternelle est seule valable. Innombrables sont les [249] populations demi-civilisées actuelles où tel est encore le cas.

Chez un grand nombre d'entre elles, les mariages ne sont pas fixes, mais seulement temporaires. Ainsi chez les Banyai de l'Afrique du Sud, l'homme va vivre dans le village et la maison de sa femme, dont il n'est guère plus que le serviteur ; quand il en a assez de cet esclavage domestique, il a le droit de retourner dans son village d'origine et d'abandonner femme et enfants.

Ainsi le fait que dans notre première série de légendes le héros s'en va sans qu'on le poursuive ni lui veuille de mal n'est pas une invention poétique mais la survivance d'une ancienne coutume, actuellement encore répandue chez les demi-civilisés.

Le droit pour la femme à choisir son mari et à lui demander sa main, la filiation utérine et le mariage temporaire existèrent aussi chez diverses populations germaniques et se maintinrent sporadiquement

en Europe pendant le haut Moyen Age. Mais il y eut peu à peu, par suite de toutes sortes d'influences, surtout romaines, un renversement complet, de sorte que la filiation paternelle en vint à primer l'autre, que ce fut à l'homme à [250] choisir sa femme, et que le mariage, en tant que consacré par l'Église, devint indissoluble, la loi romaine exigeant en outre la cohabitation continue afin que le mari subvînt aux besoins de la famille.

Ce renversement n'eut pas lieu subitement. Et des restes des anciennes conceptions survécurent de-ci de-là, soit dans les mœurs, soit dans les chansons de geste primitives. Les survivances furent ensuite mal interprétées et l'on voit dans les rédactions postérieures la femme qui s'offre à un chevalier presque assimilée à une femme de mauvaise vie. Blanchefleur s'offre à Perceval, Lutine, fille d'Isoré à Anseis de Carthage ; Lancelot a toutes les peines du monde à garantir sa chasteté ; une jeune fille se donne à Gawain dans un pavillon situé en plein bois, etc. Mais quand la duchesse de Bourgogne propose à Girart de Roussillon de l'épouser :

Dame, fait-il, merveilles ouïs conter.
Or pouvez-vous bien dire et afier
Que or commence le siècle à retourner,
Quand les dames vont or les maris demander ¹.

[251]

Et quand sa propre fille lui demande un mari, il s'écrie scandalisé :

Dieu... qui en croix fus peiné,
Qui ouît mais pucelle ainsi parler ² ?

¹ Or, maintenant.

² Mais, jamais.

Pauvre Girart, c'est lui qui ne comprenait plus rien aux anciennes coutumes de sa race ! Chez les populations où la filiation se compte en ligne utérine, l'enfant ne se reconnaît aucun lien de parenté avec son père. Et cependant nous voyons Sohrab et quelques autres fils furieux d'être traités de bâtards, d'enfants trouvés ou de père inconnu et partir à la recherche de ce père lointain. Ils éprouvent parfois même à l'égard de leur mère de la colère ou du mépris. C'est là une preuve que plusieurs légendes de cette première classe appartiennent à un stade de transition, au moment où la filiation paternelle tend à prendre le pas sur la maternelle.

Non que cette dernière soit en règle générale plus primitive que l'autre. Mais là où elle existait, elle a souvent été évincée par suite de l'infiltration de conceptions étrangères, de conquêtes, de modifications [252] dans l'organisation politique et juridique. La victoire de la loi salique pour la succession du trône en France est un fait bien connu de cet ordre.

En laissant de côté le thème du signe de reconnaissance, qui est de nouveau universel, il reste que les légendes du cycle du Combat du Père et du Fils dans la série qui comprend la version du *Shah Nameh* sont une mise en œuvre poétique du conflit entre de vieilles institutions à peu près périmées et de nouvelles institutions non encore intégrées dans la civilisation ni la sensibilité générales d'une certaine période de l'histoire persane, maori, irlandaise, russe, etc.

[253]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

LIVRE VII

LA FORMATION ET LA TRANSMISSION DES LÉGENDES

[Retour à la table des matières](#)

[253]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre VII. La formation
et la transmission des légendes

Chapitre I

La genèse des légendes

[Retour à la table des matières](#)

Comme le prince de Pücler-Muskau se trouvait à Amphissa, le capitaine d'un bateau lui affirma qu'il existait en Grèce des serpents à cornes. Il avait été, disait-il, mordu, il y avait deux ans, tout près d'une source, par un serpent verdâtre ; l'ayant saisi par le cou, il essaya de l'étrangler ; mais le serpent lui glissa de la main, abandonnant à terre ses cornes. Le capitaine les avait ramassées et promit de les montrer au prince : mais celui-ci les reconnut aussitôt pour les cornes d'un coléoptère [254] que le serpent avait rendues alors que le capitaine essayait de l'étrangler.

Ainsi naissent les légendes. Jamais le fait réel ne manque ; et l'exemple cité, noté par Dieterich d'après Politis, est loin d'être unique. Mais les cas aussi nets sont rares, tout juste suffisants pour permettre de généraliser par induction.

Il faut rapprocher de ces légendes celles dont la véracité apparaît subitement comme démontrée par un fait réel. La plupart des Austra-

liens méridionaux et orientaux pensent que les morts ont la peau d'un blanc sale et qu'ils vivent dans une île ou quelque part sur la mer. Quand les Blancs firent leur apparition en ces régions, on les prit en conséquence pour des Revenants. Le cas le plus connu est celui d'un forçat anglais, Buckley, qui en 1803 s'échappa de Fort-Gollins et fut reconnu par les Wudthaurung comme un des leurs, mort depuis quelque temps. Dans la plupart des tribus, le nom qui désigne les Blancs est celui-là même qui s'applique aux esprits des morts.

Ainsi le fait de voir venir des Blancs par mer a renforcé de vieilles croyances locales en en « démontrant » la véracité.

Mais il n'y a pas, pour les demi-civilisés, que la [255] réalité objective : il y a aussi la réalité subjective, laquelle est considérée comme exactement équivalente à l'autre. Ou plutôt, les demi-civilisés ne font pas de distinction entre les deux.

E.-B. Tylor a longuement insisté sur l'importance du rêve dans la formation des croyances et des thèmes. Je renvoie en conséquence à sa *Civilisation Primitive* pour les faits anciens, de manière à pouvoir en discuter ici quelques-uns plus récents.

J'ai montré ailleurs comment certains individus Arunta imaginent en rêve des scénarios de cérémonies d'initiation totémique, en attribuant ces rêves à une catégorie spéciale d'esprits, les Iruntarinia. Le procédé d'invention est exactement le même chez les Kwakiutl de la Colombie Britannique, au témoignage de Boas. Les hallucinations des demi-civilisés ont été étudiées par plusieurs savants. Et l'on trouvera dans les travaux relatifs au culte d'Asclepios à Épidaure, aux diverses formes du rite de l'incubation (dormir dans le sanctuaire), aux diverses visions des saints et des dévots bouddhistes et chrétiens des cas nombreux de cérémonies vues d'abord en rêve ou à l'état second et ensuite exécutées soit par l'individu, soit par sa [256] communauté, de telles visions ayant une valeur impérative.

Or, comme il a été dit, ces cérémonies sont toujours accompagnées de légendes, qui les expliquent et les justifient. En fait, c'est le récit du rêve ou de l'hallucination qui constitue cette légende, qu'ensuite on traduit en actes par les rites.

« Je crois que la source du rituel et des légendes qui s'y rapportent, dit Boas des Indiens de la Colombie Britannique, n'est autre que

l'avantage qu'il y a à faire partie d'une société magique. Sans doute, l'Indien n'a pas inventé les légendes consciemment et intentionnellement. Mais ses désirs ont excité son imagination et les jeûnes prolongés ayant facilité les hallucinations il n'a eu qu'à puiser des matériaux parmi les idées existantes ou parmi celles des tribus voisines.

« Il est facile de se rendre compte comment le spectacle excitant des cérémonies d'une société (magique) cannibale peut avoir poussé tel ou tel jeune homme en état de jeûne à croire qu'il a vu dans ses hallucinations, le même Esprit sous des conditions nouvelles et à raconter sa vision à ses compagnons. Comme on admet qu'un esprit qui s'est montré à quelqu'un tend à réapparaître à ses [257] descendants, une occasion est ainsi fournie pour la formation d'une nouvelle société magique », ainsi que d'un cycle nouveau de légendes. Dans tous ces cas, — il en est d'identiques en Nouvelle-Guinée, etc., la légende n'est pas, comme le croit Boas « d'un caractère secondaire ». Elle est née plus tôt que le rite. Il va sans dire qu'ensuite tel ou tel geste rituel, par exemple accompli d'abord par hasard, peut être interprété par une légende formée sur le modèle des légendes primordiales et intercalée parmi elles.

Comme motif psychologique de l'invention, Boas cite, on le voit, en première ligne un désir de puissance magique et sociale. Ce motif du désir est en effet très important et le D^r Riklin a eu le mérite d'en mettre en lumière plusieurs nuances et plusieurs effets dans une brochure récente.

Élève du psychiatre viennois Freud, bien connu par ses études sur le mécanisme et la contexture des rêves, c'est sa méthode d'interprétation des rêves que le D^r Riklin a appliquée aux légendes et aux contes populaires. L'idée est neuve et intéressante.

Elle l'est au point qu'on me permettra d'y insister quelque peu. L'idée principale de Freud est que [258] notre « psyché » a tendance à se représenter le monde conformément à nos désirs et à nos besoins. Cette tendance s'exprime sans restriction chaque fois que la pensée conditionnée par les circonstances extérieures est troublée dans son lien logique avec la réalité. Tel est notamment le cas dans le rêve, puis dans toutes les activités psychiques à l'état de veille non dirigées par l'attention. Tel serait le cas aussi, à un degré moindre, dans la littérature populaire.

D'où les objets merveilleux qui augmentent l'étendue du pouvoir des hommes ; d'où le caractère royal, princier, etc., des héros, les bergères épousant des rois et des princes, les petits victorieux des grands, les faibles des forts, les Cendrillon, les Petit Poucet, et les Jean sans Peur, et les Pauvre Soldat...

Frappante est aussi l'analogie du symbolisme dans les contes et légendes et du symbolisme dans les rêves, les hallucinations ordinaires et les images psychopathiques. Mais peut-être convient-il d'y voir parfois des ressouvenirs de la symbolique légendaire apprise pendant l'enfance. En tout cas le mécanisme est identique dans les deux séries, surtout pour les images d'ordre sexuel.

[259]

Et, même en tenant compte de ces survivances inconscientes émergeant de nouveau dans certaines conditions psychiques, il n'en reste pas moins qu'en comparant les récits de rêves et d'hallucinations recueillis directement et interprétés par les psychiatres aux contes et légendes, on constate des ressemblances proprement étonnantes.

Voici un rêve hallucinatoire, avec tendance à l'obsession. Un jeune homme ayant fait connaissance d'une jeune fille qui lui plut beaucoup et devint plus tard sa femme vit la scène suivante, avec une grande netteté : il se trouvait devant un portail orné de grosses guirlandes de fleurs, deux d'entre elles tombant en manière de rideaux. D'abord grand comme la bouche, ce portail grandit peu à peu et devint un portail d'église sous lequel le jeune homme passa, se sentant tout petit, et en y conduisant quelqu'un d'autre. Cette description pourrait être transportée d'un bloc dans un conte, à la fin, quand le héros mène la princesse sa fiancée à l'autel.

Je sais bien que toute activité poétique, et surtout sa forme caractérisée, l'inspiration, procède de l'hallucination. Mais ce que je tenais à faire voir, à propos des recherches de Riklin, c'est que ces [260] hallucinations poétiques sont individuelles et que par suite il est vraiment enfantin de s'imaginer, comme on l'a fait trop souvent jusqu'ici, que la légende et le conte sont des productions collectives nées toutes faites un beau jour, et sans qu'on pût en déterminer les conditions psychologiques.

J'ai dit ci-dessus que l'observation de la réalité que nous appelons objective peut donner naissance à des thèmes. Parfois cette observation ne s'intègre dans des thèmes qui restent inchangés pour l'essentiel que par des épisodes ou de petits détails. Ceci est frappant surtout quand les conteurs sont des femmes. Elles ont soin, par des descriptions minutieuses, de montrer leur connaissance des choses domestiques. Et comme la civilisation change, des restes de cette intervention sont bientôt mal interprétés et donnent naissance à des déformations thématiques qui peuvent ensuite réagir sur le thème fondamental.

À ces formations d'ordre culturel ou verbal, il convient d'ajouter les formations d'ordre iconographique, dont j'ai déjà parlé, à propos des légendes des saints. Des recherches de Perdrizet sur *La Vierge de Miséricorde*, il ressort par exemple que des lieux communs de sermons peuvent donner [261] naissance à des motifs iconographiques qui sont ensuite le point de départ de thèmes explicatifs. Tel le motif de la Vierge montrant son sein nu à Jésus-Christ pour l'apitoyer en faveur de ses protégés.

Il ne faudrait pas croire que la formation des légendes soit un phénomène du passé. Il en naît à chaque instant à propos de visions et d'apparitions, surtout de soi-disant revenants et démons. Les Européens eux-mêmes ont inventé à propos des pseudo-géants Patagons de la République Argentine des légendes dont le D^r Hervé a relevé les variantes et fait l'historique. Et Kaindl a noté en Autriche des cas de formation actuelle de légendes.

En général, il faut du temps pour que les légendes se forment. Malgré d'actives recherches, P. Sébillot n'a pas réussi à en découvrir une seule qui se rattache à la guerre de 1870 ni aux inventaires consécutifs à la séparation de l'Église et de l'État. Cependant un grand nombre de récits, tant allemands que français, sur des actes d'héroïsme individuel ou collectif en 1870 sont tout au moins des amplifications de caractère légendaire.

Parmi les facteurs les plus puissants de formation des légendes, il convient de ranger le [262] patriotisme sous ses formes familiale, locale ou nationale. Si dans certains cas il a contribué à la conservation de la vérité historique, dans la plupart cependant il a été une cause d'altération de cette vérité. Comme exemples, il s'en présente une quantité considérable : batailles perdues que la tradition prétend au

contraire gagnées ; chefs couards dépeints comme doués d'un courage indomptable ; occupation restreinte et temporaire transformée en conquête définitive et étendue.

Dans les chansons de geste, cette tendance patriotique à la déformation se marque, comme dans les sagas et bylines, en traits relativement rares, peu nombreux et sans grande importance. Au lieu que dans les poèmes épiques des Balkans elle joue un rôle considérable, et d'autant plus qu'à l'heure actuelle encore c'est à l'aide d'arguments « historiques » que Monténégrins, Serbes, Bulgares, Grecs, Turcs, Roumains s'opposent les uns aux autres pour leur conservation à la fois et leur extension désirée.

Entre le patriotisme politique et ethnique et l'utilitarisme monastique local, vient se placer une sorte de « patriotisme chrétien » c'est-à-dire un ensemble de sentiments qui assurait au Moyen Age [263] la cohésion de la chrétienté en face de l'Islam. Les luttes entre chrétiens et Orientaux ont été elles aussi déformées par toutes sortes de légendes : les occidentales au profit des chrétiens, les orientales au profit des musulmans. Cette tendance s'est exprimée encore récemment dans les luttes entre Grecs ou Slaves et Turcs au XIX^e siècle. Et plus anciennement, on en trouve des formes dans la lutte séculaire entre païens et chrétiens, de même que dans les légendes sur l'extension du bouddhisme.

Plus générale enfin serait — mais elle s'est très peu exprimée jusqu'ici dans la littérature populaire — l'opposition sentimentale et intellectuelle entre Blancs, Noirs et Jaunes. Il semble que les débuts de cette tendance se marquent dans les légendes actuellement en formation en Russie, au Japon et en Chine, dans le peuple, sur la guerre russo-japonaise.

On remarquera qu'ici encore la légende a la valeur d'une explication et d'une justification. Il n'est pas toujours facile de discerner si une légende déterminée ou un cycle de légendes doivent leur genèse à cette double tendance psychique et utilitaire.

Aussi convient-il de regarder les légendes en [264] général comme un produit de ce que Th. Ribot nomme le raisonnement mixte, où « la logique des sentiments cherche tantôt à découvrir, tantôt à démontrer ». Mais ce raisonnement mixte ne s'exerce ici que sous l'un de ses modes seulement, celui où l'on est convaincu de la légitimité de la

thèse, puisque c'est comme « objets de croyance » que les mythes et les légendes se différencient des autres formes de la production littéraire.

[265]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre VII. La formation
et la transmission des légendes

Chapitre II

Les agents de la variation et de la transmission des légendes

[Retour à la table des matières](#)

Lorsque vers le début du XIX^e siècle, on se mit à recueillir de la bouche populaire toutes sortes de récits : contes, fragments de légendes, restes d'épopées, incantations magiques rythmées, traditions plus ou moins historiques, poésies brèves et chansons rituelles, récréatives ou pieuses, on se contenta d'abord de donner les textes sans trop s'occuper de la personnalité des conteurs, aèdes et chanteurs. Tout au plus les savants et les collecteurs jugèrent-ils équitable de témoigner, par quelques phrases bien senties, la reconnaissance qu'ils devaient à l'un ou l'autre de leurs informateurs.

L'opposition rencontrée dans le milieu des critiques littéraires, le progrès de la psychologie individuelle et collective, l'accumulation si rapide des [266] matériaux d'origine populaire, l'intérêt grandissant du public cultivé entraînèrent sur ce point d'abord négligé, ou considéré

comme secondaire, une évolution importante. Aujourd'hui tout collecteur de matériaux populaires vraiment conscient des exigences scientifiques donne des indications précises sur chacun de ses informateurs : sexe, âge, localité habitée et localité d'origine, biographie rapide, instruction, psychologie générale.

Il est clair en effet qu'il convient d'attacher une tout autre valeur à des récits contés par une vieille femme qui n'a jamais bougé de son hameau qu'à ceux provenant d'un soldat rentré dans ses foyers après des campagnes en divers pays ou maints changements de garnison. Si je cite ce dernier cas, c'est à dessein. La collection des récits populaires a débuté trop tard pour qu'on puisse estimer à sa portée vraie ce facteur important de transmission.

Avec le système de recrutement ancien, où un homme de l'Europe centrale pouvait, si les circonstances s'y prêtaient, courir autant d'aventures que Candide, des thèmes avaient bien des chances de circuler d'un bout à l'autre du continent, et plus loin encore. Je rappelle l'institution des gardes [267] écossaises ou suisses, la vente à ses confrères par le roi de Wurtemberg de ses paysans de la Forêt Noire. Que les soldats aient transporté ainsi des chansons, cela est hors de doute, par exemple pour la chanson du *Joli Tambour* étudiée par J. Bolte.

Ce phénomène est très marqué encore dans l'Empire Russe et ainsi s'explique qu'on ait recueilli dans le fond de la Sibérie des fragments de bylines appartenant à des cycles de noyau originel localisé exactement par les savants russes. Des thèmes anglais, écossais ou irlandais ont été importés dans l'Inde pour y prendre des nuances nouvelles et y acquérir une vitalité rajeunie.

Avec l'institution de l'école primaire et le succès des cafés-concerts, ce facteur de transmission a sans doute perdu de son importance, mais elle devait être plus grande au temps des corps de garde d'autrefois. Pour les légendes pseudo-historiques, par exemple pour le cycle légendaire qui a pour noyau Napoléon et ses maréchaux, leur élaboration et leur diffusion proviennent sans aucun doute de soldats rentrés dans leurs foyers et créant par leurs récits des tendances collectives soit strictement locales, soit générales.

Autre facteur important : le degré d'intelligence [268] et le don littéraire du conteur. Le mot de « populaire » doit être pris ici dans un

sens très restreint. Il ne faudrait pas croire que chaque homme et chaque femme du peuple soit capable de conter des histoires quelconques, ou des légendes, bien moins encore de réciter des fragments d'épopées. Presque chaque village possède quelques spécialistes et la difficulté pour un collecteur, c'est précisément de les rencontrer à point nommé et de gagner leur confiance.

En règle très générale, les vieillards et hommes faits récitent plutôt des fragments épiques, les vieilles femmes et sages-femmes content des récits merveilleux à personnages démoniaques et les jeunes femmes des contes ordinaires. Dans les pays slaves, c'est souvent le membre le plus âgé de la famille qui possède comme privilège spécial le droit de conter, de même que chez les demi-civilisés ce sont les vieillards qui sont les dépositaires du trésor mythologique, légendaire et rituel du groupement. Encore une fois, ceci est dit d'une manière très générale ; il ne saurait y avoir en ces matières de règle absolue. Là par exemple où les hommes sont très occupés par les travaux des champs, ce seront les femmes qui réciteront les [269] contes, les hommes préférant, le soir ou pendant les veillées, se reposer.

Mais si un individu, quel que soit son sexe, est doué d'une bonne mémoire et d'un talent spécial, il aura vite la préférence et bientôt c'est à lui que l'on s'adressera pour se distraire des fatigues et des peines quotidiennes. Un même thème peut être *dit* de bien des manières et depuis qu'on a étudié d'un peu plus près les informateurs comme tels, on a reconnu qu'ils se recrutent parmi les individus les plus intelligents, je ne dis pas les plus instruits, de la localité. Dans les préfaces d'un grand nombre de recueils folk-loriques récents, on trouvera tracés les portraits d'hommes et de femmes dont la qualité d'esprit et la nuance de sensibilité ont fait l'admiration d'enquêteurs pourtant peu portés, pour la plupart, à voir autre chose dans les récits recueillis que de la « documentation ».

Or, cette constatation définit un facteur important de variation. Si, comme on le croyait, les conteurs se recrutaient parmi des individus quelconques, d'une mentalité et d'une sensibilité identiques à celles de leurs voisins et parents, la transmission des récits se serait faite pour ainsi dire mécaniquement.

[270]

Tout individu moyen doué d'une bonne mémoire réceptive agissant comme conteur transmet à autrui sans y rien changer ce qu'il a appris d'autrui. L'individu ordinaire se caractérise par le soin qu'il met à suivre la voie traditionnelle et la crainte qu'il éprouve, aux carrefours, à s'engager en des sentiers à peine frayés. Le caractère de l'individu intelligent est précisément inverse et tout homme intelligent, qu'il s'occupe d'agriculture ou de mécanique, qu'il chante ou qu'il conte, tend à apporter au bien transmis des modifications personnelles.

Ainsi s'explique ce fait au premier abord étrange : ce qui est populaire varie peu, et pourtant la littérature populaire varie énormément. C'est, tout simplement, qu'elle n'est populaire que par le milieu où elle pousse ses racines et développe ses frondaisons. Pour le reste, elle ne diffère de la littérature savante qu'en ce qu'elle n'est pas écrite, mais orale et que l'action de l'individu s'y marque dans des limites plus resserrées.

Mais cette action est telle que dans des recueils récents, on voit les récits groupés non plus d'après leurs thèmes essentiels, mais d'après les différents conteurs dont ils proviennent. J'ai fait l'expérience : les variations individuelles dans un même [271] village peuvent être relativement considérables.

Je n'ai employé jusqu'ici que le terme d'*intelligent*, que je ne considère nullement comme équivalent à *instruit*. Le soldat, le colporteur, le marin, sont, par rapport aux terriens sédentaires, des gens instruits. Sont de même plus instruits les vagabonds, les Tsiganes, les ouvriers périodiquement nomades (terrassiers, moissonneurs, sabotiers, bûcherons, chaudronniers, ferblantiers, pêcheurs sur fleuves, etc.)

Cette instruction pratique, cette accumulation de connaissances techniques et, par conversations, théoriques, est, elle aussi, une acquisition individuelle, qui a pour effet, dans le domaine dont il s'agit ici, d'incorporer dans des récits courants : *a*) une tendance à la localisation, à l'individualisation et à la temporation ; *b*) des rectifications et des adjonctions de détail.

Celles-ci sont constituées par ces nombreuses allusions à des types de palais ou de maisons, de barques, d'outils, de costumes, de manières de vivre, d'organisation familiale et sociale qu'on rencontre à chaque pas dans les récits de tous genres, et où l'on a parfois voulu voir des preuves de l'origine locale de tel ou tel cycle de thèmes.

[272]

Je ne m'engagerai pas dans une discussion qui n'intéresserait que des spécialistes. Ce que je tiens à mettre en lumière, c'est que les allusions et descriptions dont je parle peuvent dans certains cas être des survivances de formes de civilisations locales antérieures, mais que dans d'autres ce sont des éléments adventices, introduits pas des individus « cultivés » ou « expérimentés », comme Ulysse, et dont les compatriotes incrédules ont tissé les « racontars » dans leurs récits traditionnels.

Vient enfin l'instruction au sens moderne, acquise à l'école ou dans les livres. Son action est extrêmement difficile à évaluer. Polivka a reconnu dans beaucoup de combinaisons thématiques une influence livresque ; R. de Gourmont et Paul Sébillot ont attiré mon attention sur la diffusion des brochures de colportage, parmi lesquelles, comme de juste, les Contes de Fées, non seulement de Perrault, mais aussi de M^{me} d'Aulnoy et les contes de La Fontaine, puis l'histoire du Juif Errant, etc., occupent une place d'honneur.

De même J. Bolte publie en ce moment sa collection d'images de colportage anciennes et modernes, images accompagnées de légendes et de chansons qui se sont ainsi diffusées dans les populations allemandes. [273] Par contre beaucoup d'enquêteurs ont constaté que souvent le peuple trace une distinction absolue entre ce qui est transmis oralement et ce qui lui vient par « l'imprimé ». Ce terme a même quelque chose de méprisant et un conteur qui se respecte aurait honte d'y avoir recours, ou même d'y faire allusion.

Mais supposons qu'en un village, un enfant fier de son savoir ait lu à des illettrés un thème imprimé, conte, légende ou fragment d'épopée. Il est évident qu'un de ces illettrés, ayant retenu ce récit mot à mot ou quant à son contenu seul, peut, dans un atelier, une chambrée, en wagon, à l'auberge, pendant la sieste, son tour étant venu de conter, dire à ses auditeurs admiratifs ce même récit qui, devenu oral, jouira alors de l'approbation commune et se transmettra de proche en proche. En sorte que le changement d'individu et de localité est la condition suffisante pour l'influence de la littérature littéraire sur la populaire.

Ainsi se trouvent conciliées, par une étude plus précise de la vie réelle, les deux catégories d'opinions énumérées, qui semblaient

contradictoires. L'action individuelle n'est plus ici immédiate, mais, si je puis dire, à étapes successives.

[274]

Ceci pour la variation. La transmission des contes et des légendes a pour agents principaux les marchands, les marins, les pèlerins, les missionnaires et les conteurs professionnels. L'influence des marchands et des pèlerins surtout a dû être considérable. Non seulement chacun racontait les légendes et contes de son pays, le soir aux haltes de caravanes. Mais surtout les marchands entraient en contact direct avec les populations. De même les pèlerins sont logés par leurs coreligionnaires en cours de route. On va à la Mekke, à pied, du centre de la Chine ou du bout du Maroc ; les pèlerins bouddhistes ont parcouru l'Asie en tous sens, et l'Europe, les pèlerins chrétiens.

Or, il faut penser ici aux marchands et aux pèlerins pauvres, non pas à d'opulents négociants ni aux pieux chevaliers. Actuellement encore, il y a en Russie et en Asie toute une population flottante d'errants et voici des siècles que cela dure.

De même un Indien de l'Amérique du Nord ou un Australien circule sur des espaces considérables de son continent, partout reçu par les gens de même totem que lui, ou d'un totem apparenté au sien.

Nul besoin, pour s'expliquer les voyages de ce [275] que Cosquin nomme si joliment des « cailloux roulés », de faire intervenir des facteurs extraordinaires. Il est normal au contraire que les thèmes voyagent, car l'homme est spécifiquement atteint de la manie déambulatoire, j'entends l'homme de goûts primitifs. Mais ces « cailloux » ne roulent pas tout seuls. Ce sont des torrents, ou même de simples filets d'eau, qui les charrient, et suivant des directions conditionnées par les pentes et les obstacles rencontrés en chemin. D'où précisément la constitution des provinces et des cycles thématiques.

Quant aux Tsiganes, leur rôle n'a jamais pu être bien considérable, parce qu'ils ne se mêlent pas aux populations sédentaires. L'action des missionnaires se marque par la diffusion des légendes bibliques (Paradis, Adam et Eve, le Déluge, etc.). Enfin les explorateurs et les collecteurs, pour amorcer la confiance, commencent souvent par raconter des légendes de chez eux, ou des thèmes recueillis quelques jours auparavant chez des familles ou tribus antérieurement enquêtées. Je ne

sais si ces récits, sans doute considérés avec la même méfiance que des imprimés, s'implantent. Par contre M. Maspéro, ayant raconté à des instituteurs [276] égyptiens le vieux conte des *Deux Frères*, ces instituteurs le racontèrent à leur tour à leurs élèves et par là se sont créés, en plusieurs localités d'Égypte, des centres de diffusion. Les Fellahs sont ainsi, grâce à la fantaisie, peut-être voulue comme expérience, d'un membre de l'Institut de France, rentrés en possession de l'histoire merveilleuse qui fit la joie de leurs ancêtres d'il y a trois mille ans.

[277]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

Livre VII. La formation
et la transmission des légendes

Chapitre III

Les lois de la formation des légendes

[Retour à la table des matières](#)

Dans l'état actuel de l'histoire comparée des littératures, il semblerait prématuré de parler de *lois*, n'était que des disciplines connexes ont fait assez de progrès ces temps derniers pour qu'on ait pu y dégager des tendances et des règles générales. C'est ainsi que les lois de l'évolution de l'art ornemental sont à peu près définies déjà. De même l'étude des cérémonies agraires a permis à J. G. Frazer, dans son *Rameau d'Or*, de préciser les lois suivant lesquelles se groupent tous les éléments constitutifs de ces cérémonies. Récemment, j'ai formulé les lois de groupement des *Rites de Passage* dans les cérémonies de la naissance, de l'adolescence, de l'initiation, du mariage, des funérailles, etc.

[278]

Mais les thèmes légendaires sont une matière beaucoup plus fluide que les ornements, les techniques ou les rites. Bien mieux : il est presque impossible de classer les formes littéraires en genres et en familles bien caractérisés.

En combinant cependant à la méthode des transpositions, la méthode de l'analyse logique et sentimentale, on peut arriver à établir des formules approximatives.

Notre logique moderne est l'œuvre des meilleurs d'entre les cerveaux indo-européens. Mais avant d'atteindre à nos catégories logiques et aux formes légitimes de raisonnement et de jugement, l'humanité a parcouru un grand nombre d'étapes, qui se voient encore en activité chez nous dans les diverses couches de la population, et ailleurs chez les peuples aux divers degrés du développement intellectuel. Les catégories logiques des Australiens, des Amérindiens, des Nègres et des Chinois diffèrent entre elles, et toutes diffèrent des nôtres.

C'est là un premier fait qui explique la diversité à la fois de la forme et de l'enchaînement des thèmes dans les légendes de l'antiquité et demi-civilisées.

Même différence pour la sensibilité, comme l'a [279] si bien montré Th. Bibot dans sa *Psychologie* et dans sa *Logique des sentiments*. Les variations sont ici plus considérables encore que dans le domaine logique. Malheureusement, elles ont été très peu étudiées en ce qui concerne les peuples « sauvages ». Rares sont les ethnographes qui se sont même doutés qu'il y a là une catégorie de recherches à entreprendre, d'une bien autre portée scientifique que l'étude unique de la civilisation matérielle.

On m'excusera donc de ne pas montrer ici une trop grande assurance et d'éviter les affirmations catégoriques. Si, même dans des sciences aussi définies que les sciences mathématiques, physiques et naturelles, des esprits éminents comme H. Poincaré, G. Le Bon, G. Bohn — ils l'ont exposé dans la présente collection — redoutent le dogmatisme, combien plus devrai-je me montrer prudent. Car je traite précisément d'une catégorie d'activités où l'intervention individuelle se marque incessamment, mais toujours d'une manière qu'on ne saurait mesurer ni localiser avec précision, ni dater.

C'est à dessein que dans mes *Rites de Passage*, j'ai évité le mot de *loi* et lui ai préféré celui de *schéma*. Je ferais volontiers de même ici, n'était qu'un Français, Raoul Rosières, des Allemands, Schurtz, [280] Frobenius, Wundt, etc., un Italien, Benigni, un Danois, Olrik et quelques autres ethnographes et folk-loristes n'ont pas éprouvé le même scrupule.

J'appellerai donc maintenant *lois*, les principes déjà indiqués ci-dessus de la *localisation* ex de la *délocalisation* ; — de l'*individualisation* et de la *désindividualisation* ; — de la *temporation* et de la *détemporation* ; — de la *convergence* et de la *dissociation* des thèmes.

Ce dernier terme signifie qu'étant donnée une série de motifs thématiques *a, b, c, d, e*, unis en une série définie *O*, si cette série sort de son milieu d'origine, chacune des composantes peut abandonner la série *O* pour s'intégrer à d'autres séries définies *X, Y, Z...*, la série *O* disparaissant parfois entièrement en tant que tout organique.

Ces lois agissent soit séparément, soit toutes en même temps pour divers éléments. Ainsi, dans la série définie *O* : le thème *a* non localisé, se localise en passant en *X* ; *b*, non individualisé, s'individualise ; *c* non temporisé, se tempore, et tous convergent en *X* avec des thèmes *a' b' c'* analogues, au lieu que *d* n'est pas intégré en *X* et que *c'* vient converger avec son analogue *c* pour donner une série *O'* nouvelle comprenant alors *d, c'...* Le [281] nombre des combinaisons est ainsi illimité, *a priori*.

En effet, il y a des limites, comme le prouve l'existence des provinces, des cycles et des séquences thématiques.

Chaque peuple, selon ses tendances à la gaieté ou à la mélancolie, à la brutalité ou à la tendresse, aux longueurs ou à la sécheresse littéraires choisit parmi les thèmes qui viennent à sa connaissance, les combine et les arrange suivant sa nuance personnelle de sensibilité.

Une preuve très nette de ce fait vient d'être donnée par M. Ontchoukov pour les contes, légendes et bylines qu'il a recueillis dans la Russie, de l'extrême nord, gouvernements d'Arkhangel et d'Olonetz. On y vit de chasse et de pêche, le climat étant trop rigoureux pour l'agriculture ; la nature est sauvage et dure, les centres habités sont rares ; la plupart des paysans sont hérétiques. « Tous les récits du recueil ont un coloris commun, une allure commune ; ils sont tous à peu près dans le même : dialecte et expriment tous l'opinion sévère et triste qu'a de la vie et du monde le Russe de l'Extrême Nord. Dans les détails, on distingue ensuite des différences, qui répondent aux différences des conditions d'existence et de vie qui caractérisent [282] les diverses régions du Nord ». En quelques pages du plus haut intérêt, Ontchoukov expose ensuite les concordances de détail entre le sol, le

climat, la nature et la psychologie des populations observées directement et leur psychologie telle qu'elle s'exprime dans leurs récits.

Parmi les thèmes qui lui sont apportés par des étrangers (commerçants, etc.), ou rapportés par des membres du groupe revenant de voyage, un peuple gai ne conservera que les thèmes gais, un peuple triste que les thèmes tristes ; ou bien le premier rendra gais des thèmes principalement tristes, et le second, tristes des thèmes principalement gais. Ce n'est là qu'une expression extrême d'un processus qui admet bien des oscillations.

Ainsi les Esquimaux ignorent le conte simplement amusant ou récréatif, bien que leurs voisins, au sud, avec lesquels ils ont été et sont encore en contact, comme le prouvent plusieurs concordances dans la civilisation matérielle, aient, des contes de ce genre et même des sortes de farces. Aux récits arabes introduits chez eux par l'islamisation, les Nègres du Soudan donnent une orientation tout autre, plus naïve, plus franche, plus simple. Il s'exerce ainsi, de groupe à groupe, une [283] sorte d'élimination parmi les nombreux thèmes et cycles thématiques d'importation.

Ceci vient d'être démontré par les recherches de Dixon sur les légendes des Algonquins de l'Amérique du Nord.

Cette grande nation se répartit en quatre groupes géographiques, Occidental, Central, Oriental et Nord-Oriental. Au point de vue thématique, le groupement est tout autre. Ainsi, les tribus Mississagua et Ottawa qui constituent le groupe central ont moins d'affinités thématiques entre elles qu'elles n'en ont chacune avec diverses tribus du groupe occidental. D'autre part, plusieurs tribus sont éloignées entre elles au point de vue thématique mais se rapprochent des tribus de la nation voisine, les Hurons-Iroquois. Toutes ces tribus se sont déplacées au XVIII^e siècle et au début du XIX^e, et malgré un contact de plusieurs décades, il n'y a pas eu unification thématique à l'intérieur de chaque groupement géographique.

C'est à l'aide d'enquêtes précises comme celles que je viens de citer qu'on arrivera à formuler de vraies lois. Les principes auxquels Raoul Rosières donne ce nom sont, à mon sens, beaucoup trop vagues. Il distingue :

[284]

1° La *loi des origines* : chez tous les peuples de même capacité mentale, l'imagination procède pareillement et arrive parfois à la création de légendes semblables ;

2° La *loi des transpositions* : à mesure que la mémoire d'un héros faiblit, la légende qui avait été créée pour l'honorer le quitte et s'attache à un héros plus fameux ;

3° La *loi des adaptations* : toute légende qui change de milieu se transforme pour s'adapter aux conditions ethnographiques et sociales de ce nouveau milieu.

La première et la troisième de ces lois sont une application directe aux légendes de principes bien connus des ethnographes. La première est la vieille formule du *Völkergedanke* de A. Bastian, reprise et développée, avec la maîtrise que l'on sait, par Richard Andree, E.-B. Tylor et toute l'école « anthropologique » anglaise.

Pour le troisième processus, les savants américains ont inventé un mot commode, accepté de plus en plus, celui d'*acculturation*. L'ethnologue Mac Gee en a étudié une forme intéressante, l'*acculturation piratique*, c'est-à-dire les modifications introduites dans les civilisations par [285] les guerres de tribu à tribu, de peuple à peuple.

Le fait de l'adaptation au milieu, dont la découverte fut autrefois un grand progrès, doit en effet être aujourd'hui non pas constaté seulement, mais expliqué dans son mécanisme et dans ses effets de détail. En outre, toutes les légendes ne s'adaptent pas : il en est qui se superposent simplement, de même qu'un haute-forme vient couvrir le chef d'un roi nègre en pleins pays tropicaux.

Chaque groupement humain possède une sorte d'individualité spécifique qui s'exprime, et se consolide même, par la transmission, de génération en génération, de mythes, de légendes et de contes. Pendant sa période de vigueur, il n'admet, en ce domaine comme dans d'autres (arts, religion, droit, etc.), que des éléments conformes à ses tendances vitales essentielles et transforme suivant ces tendances les apports de l'extérieur. Ainsi le processus de l'adaptation des thèmes

acceptés, le rejet des thèmes jugés contraires n'est qu'une des formes d'un processus général dans l'évolution des civilisations. Et, sans doute, si Rosières avait vécu ³, [286] il aurait, en utilisant les ouvrages de J. de Gaultier sur le *Bovarysme*, montré la portée générale de ses formules.

Reste la deuxième loi de Rosières. Elle présente, en effet, un caractère d'utilité et de généralité tel qu'il convient de l'adopter. C'est ainsi qu'Alexandre, Tchinghiz-Khan, Charlemagne. etc. ont remplacé un nombre considérable de héros locaux. De même Héraclès, Zeus, Jupiter, etc. ont assimilé des divinités locales. En magie, un rite considéré comme plus puissant a absorbé d'autres rites de forme différente mais ayant le même objet. En technologie, un même instrument peut s'adapter à des fins nouvelles et les anciens instruments spécialement destinés à ces fins sont jetés au rebut.

Il va de soi que le mécanisme des trois séries de faits définies par Rosières est régi par les lois que j'ai énumérées au début de ce chapitre. Pour la troisième loi de Rosières, le mécanisme suit parfois la loi de la *crystallisation*.

[287]

J'entends par là la juxtaposition successive de thèmes autour d'un noyau originel simple et suivant un ordre régulier. La cristallisation est donc un processus ordonné, alors que la transposition, la contamination et la convergence sont irrégulières et désordonnées.

Des exemples-types de cristallisation sont fournis par les chansons de geste. Certains cycles ont, en effet, un point de départ local, à personnages individuels, aux actions remarquables. Le sujet ayant du succès, des jongleurs successifs ont développé ce noyau primitif, y ont adjoint d'autres gestes, ont donné au héros des ascendances et des descendances, dont les membres sont, à leur tour, les héros de gestes spéciales. Tels les cycles des quatre Fils Aimon, de Guillaume d'Orange, etc.

³ Ces lois ont été écrites par M. Sébillot (auquel je dois ces détails) peu après la séance du Congrès des Traditions populaires à Paris, en 1900, où Rosières les communiqua. Il promit de publier ses matériaux et ses preuves, mais mourut six semaines après le Congrès et son héritier mit simplement à la porte MM. Cordier et Sébillot, venus pour demander communication des notes sans doute laissées par Rosières. Raoul Rosières était un savant de premier ordre.

Ce procédé de développement est toujours plutôt factice, disons individualiste et littéraire. Il exige, tout comme l'épopée, une mentalité synthétique et classificatrice. Les productions populaires, au contraire, se compliquent, s'étendent et s'étrécissent plutôt au hasard, comme au petit bonheur.

La technique des combinaisons de détail a été étudiée par Axel Olrik, du moins pour les contes, légendes, poèmes épiques et ballades d'Europe.

[288]

C'est d'ailleurs par un étrange abus de mots qu'il nomme lois épiques (*episke love*) les règles techniques qu'il a déterminées. Les voici, d'après le résumé de J. Bolte et la *Nordisk Tidsskrift* (1908) :

1. On obtient l'idée d'ensemble en restreignant le nombre des personnages et celui des thèmes.
2. Il n'y a jamais que deux personnages qui agissent en même temps ;
3. On n'indique que les traits nécessaires ;
4. Le réalisme est obtenu par des antithèses brutales et le maintien prolongé d'une même situation ;
5. On se restreint aux thèmes les plus importants ;
6. On concentre l'action en un seul acte ;
7. L'unité d'action s'obtient d'ordinaire en recourant au lien de cause à effet, parfois en joignant deux thèmes différents.
8. L'action se développe en ligne droite sans retours à des événements passés ;
9. Unité du personnage principal ;
10. Rarement il y a deux héros, le mari et la femme ;
11. Deux personnages qui prennent part en même temps à l'action sont distingués par leur caractère ou leur sort ;

[289]

12. Les personnages secondaires sont, par suite, toujours spécifiquement différenciés du héros principal ;
13. Les jumeaux sont faibles et étriqués, en tant que personnages secondaires ;
14. On affectionne la trinité des personnes, des objets et des actes ;
15. Importance spéciale du troisième frère, ou du troisième acte ;
16. Ou bien du premier frère.
17. L'action se déroule de l'unité à la pluralité, du repos au mouvement ;
18. La conclusion ne brise pas brusquement l'action.

J'avoue ne comprendre ni en quoi ces dix-huit paragraphes forment des *lois*, ni en quoi ces lois seraient *épiques*. Ce sont des constatations de détail, auxquelles on en pourrait ajouter une centaine d'autres analogues en tenant compte des techniques dans les contes, légendes et poèmes épiques classiques, orientaux, africains, océaniens et amérindiens. Je ne vois pas non plus pourquoi les « lois épiques » de M. Olrik ne s'appliqueraient pas à la *Comédie humaine* de Balzac, aux *Rougon-Macquart* de Zola, ou même à *Bel-Ami* de Maupassant et à [290] *Un Cœur virginal* de R. de Gourmont. En fait, j'ai essayé : elles s'appliquent ; mais bien d'autres de même ordre aussi... et pour cause.

Il s'agit, en somme, de rouages isolés arbitrairement, de pièces composantes de la technique littéraire. Dans le même ordre d'idées, R.-M. Meyer a défini plusieurs dominantes. Telle la série de thèmes à base trois plus un : il y a trois choses insatiables et une quatrième qui ne dit jamais « assez » : le malade, la femme, la terre — et le feu qui ne dit jamais « assez » (*Proverbes XXX, 15, 16*) ; ou bien les formules comme : *Mille et une nuits* ; Cent et un coups de canon, etc. — Puis la série comme : tous les hommes périssent, sauf Noé ; Achille est invulnérable partout, sauf au talon ; tous les fuseaux du royaume sont détruits, sauf celui d'une vieille femme vivant au haut d'une tour (*La Belle au Bois dormant*), etc.

Il va de soi que des coïncidences techniques de cet ordre entre des thèmes éloignés dans le temps et l'espace ne sont que rarement dues à l'emprunt.

Les prétendues *lois* de Léo Frobenius sont plus inutilisables encore. Sa *loi du changement des motifs d'action* (Wandel der Beweggründe) est transposée de la technologie ethnographique (Schurtz) aux [291] légendes : « Une coutume reste souvent inchangée dans sa *forme* alors que son *but* se modifie ». Sa *loi de l'intercalation* (der Einschaltung) est incompréhensible, sauf si l'on entend par là que dans une série thématique formée de plusieurs thèmes il peut s'introduire entre deux d'entre eux un thème indépendant. Mais la *loi* devrait définir le pourquoi et le comment de cette intercalation, ce que ne saurait fournir « l'histoire du mot miniature, venu de *minium* et contaminé par *minor*, d'où le sens de petitesse ». De cet exemple, et de quelques autres donnés par Frobenius, il ressortirait qu'il s'agit d'une loi du changement de sens des thèmes, donc d'une variété de la première loi.

Enfin, sa *loi du renversement des thèmes* est absurde. Gomme exemples, Frobenius donne le suivant : à Hawaï, Akea est le dieu du monde outre-tombe et des morts ; mais beaucoup de gens prétendent descendre d'Akea. Ou encore : l'âme des morts va dans le soleil ; par renversement du motif ; l'homme a le soleil pour premier ancêtre.

On voit aisément qu'il n'y a pas là renversement mais cycle : les êtres passent du monde des vivants au monde des morts et *vice versa*, sans fin. C'est l'idée centrale de la doctrine de la réincarnation. [292] En outre, il faudrait déterminer le détail : peut-être Akea n'a-t-il été regardé que récemment comme dieu du monde des morts, par spécialisation ; ou bien les diverses tribus, toutes se regardant d'origine divine, se sont partagé les diverses divinités et le choix d'Akea par une certaine tribu n'a pas une valeur spéciale.

Il faut donc se garder d'énoncer une loi générale mais examiner dans chaque cas les moindres détails.

Le plus qu'on puisse admettre, c'est que parfois un épisode secondaire est, en effet, retourné. Dans un très grand nombre de contes, une jeune femme à la recherche de son mari doit se chauffer de souliers de fer et ne peut retrouver son mari que quand elle les aura usés, dans certaines variantes que quand elle en aura usé sept paires. Ce thème, M. Cosquin l'a trouvé dans l'Inde et aussi chez les Kalmyks,

dont les récits sont, sans aucun doute, d'origine hindoue. Or, chez les Kalmyks, l'idée de *souliers à user* s'est « renversée » en idée de *souliers usés* et a été transférée au mari : on le voit donc arriver portant sur son dos un paquet de bottes qu'il a usées au service des héros et des [293] dieux. Mais des cas aussi précis et qu'on peut suivre d'aussi près sont si rares que le principe du renversement n'a ni une généralité ni une nécessité qui lui mériteraient le nom de *loi*.

Avec une terminologie plutôt barbare, M. Benigni donne des points d'appui plus solides. Voici, d'après lui, les tendances qui règlent la déformation de la réalité historique par la légende :

- 1° *La mégalosie*, ou grossissement imaginaire. On distingue :
 - a) *La mégalosie quantitative* ou *mégalosie* proprement dite. Ainsi, les luttes de tribu à tribu, de cité à cité, etc., sont identifiées à de vastes guerres ! mettant en question le sort de peuples considérables ou de l'humanité entière (demi-civilisés, Juifs, Grecs, etc.) ;
 - b) *La mégalosie dramatisante* ou *dramatosie* ; de tout récit le peuple fait un drame, de tout épisode, une scène dialoguée ;
 - c) *La mégalosie symboliste* ou *symbolosie* : d'un personnage célèbre on fait le symbole d'une qualité, puis on lui prête toutes sortes d'aventures propres à faire ressortir cette qualité (Roland, Attila, Pierre le Grand, Saladin, Sixte-Quint, Henri IV, etc.).
- 2° *L'archéosie*, ou recul chronologique d'un fait [294] historique ou d'un événement plus ou moins légendaire. Par exemple le report aux débuts de l'humanité des diverses inventions techniques ;
- 3° *La thaumatosie* ou miraculisation des faits naturels, c'est-à-dire l'explication par le miracle des faits insolites. En littérature, c'est la technique du *deus ex machina*.

Comme on voit, les principes de M. Benigni sont à base psychologique. Et c'est en effet en tenant compte des lois de l'association des idées, de l'imitation (Tarde, Beck), de la sensibilité (Ribot), de la psy-

chologie collective (Le Bon, Wundt) qu'on arrivera à déterminer les limites à l'intérieur desquelles naissent et évoluent les légendes.

[295]

LA FORMATION DES LÉGENDES.

CONCLUSIONS

[Retour à la table des matières](#)

Cette revue rapide des aspects que revêt chez les divers peuples, aux divers moments de leur développement mental et social, la production littéraire permet de concevoir la place qu'elle occupe dans l'évolution générale de la civilisation. J'ai évité d'accumuler des faits de détail et d'entrer dans des discussions théoriques ardues. Mais les points de vue ici proposés et l'attitude adoptée pour les problèmes controversés reposent sur l'étude directe des faits d'après les sources documentaires mêmes, condition d'ailleurs indispensable pour voir clair et exact.

Bien des problèmes, pourtant, ont été laissés de côté. Leur discussion et leur mise au point eussent exigé la production des textes : contes, légendes, mythes, fragments d'épopées, de chansons de geste, de ballades, de chansons, de poèmes, de poésies.... Etant donné l'état actuel de la littérature comparée, l'important c'est de connaître les quelques notions générales déjà acquises et de savoir qu'il en est d'autres en formation.

L'activité déployée au XIX^e siècle par les folkloristes et les mythographes a été proprement formidable. C'est par centaines que se comptent les recueils de légendes et de contes récoltés aux quatre coins de la terre. Des revues spéciales sont aujourd'hui consacrées à leur publication ou à l'étude comparative de leurs thèmes.

On est parti d'abord des légendes de l'antiquité classique dont, à la suite des écrivains anciens, on a tenté d'interpréter les composantes conformément aux théories générales successivement imposées par la mode du moment : l'interprétation rationaliste et légèrement ironique du XVIII^e siècle fut, vers le début du XIX^e, remplacée par l'explication symboliste. Puis vint une orientation nouvelle, due à l'étude de plus en plus approfondie des littératures anciennes de l'Asie, et en premier lieu de l'Inde. On constata que des concordances se retrouvaient, non seulement entre les langues de la Grèce, de l'Italie, de la Perse et de l'Inde [297] anciennes mais aussi entre leurs légendes héroïques et divines. Et le pas fut bientôt franchi qui consistait à chercher dans l'Asie méridionale la patrie de toutes ces légendes en bloc, d'autant plus aisément qu'on croyait alors pouvoir assigner aux livres sacrés des « Aryens » une très haute antiquité.

Le caractère de ces légendes hindoues étant de personnifier les forces de la nature, on pensa qu'il en devait être de même des légendes classiques et toute une école de mythographes, ayant pour protagoniste Max Muller, chercha quelles forces naturelles et quels phénomènes célestes se cachaient sous les légendes relatives aux dieux et aux héros de la Grèce et de Rome.

Entre temps on avait découvert l'existence des contes populaires et on s'était mis à les recueillir. Là encore on constata des concordances entre l'Occident et l'Orient, et on transposa purement et simplement aux contes en général les méthodes d'interprétation déjà élaborées pour celle des légendes et des mythologies. On découvrit donc, sous les personnages aimables de Cendrillon, du Petit Chaperon Rouge et de tous les héros de contes populaires des phénomènes naturels comme le soleil, l'orage, la terre, le feu, etc.

[298]

Les savants de tous pays luttèrent à qui montrerait le plus d'ingéniosité. Il y eut des controverses acerbes entre les partisans de l'orage et ceux de l'aurore, entre ceux de la terre et ceux des eaux.... Hélas, il ne reste presque rien de cet amas de volumes, qui encombre inutilement aujourd'hui les bibliothèques. Seuls survivent les recueils de textes : les préfaces victorieuses et les annotations laborieuses, on ne les lit même plus, et les éditeurs futurs, ou bien ne les conserveront que pour permettre de tracer l'historique du folk-lore, ou bien les laisseront

tomber comme des feuilles desséchées et jaunies. C'est vers le haut des armoires ou dans des cabinets obscurs qu'ont été relégués tour à tour les travaux, souvent volumineux, des trois écoles vaincues : les évhéméristes, les symbolistes et les naturalistes.

Pour Evhémère, qui vivait au IV^e siècle avant J.-C., les mythes et légendes n'étaient qu'une déformation de l'histoire : les dieux et les héros auraient été d'abord des hommes dont les générations suivantes auraient ensuite poétisé les hauts faits réels, en les dénaturant de plus en plus. Cette théorie fut adoptée par les Pères de l'Église, qui s'en servirent pour attaquer la foi des païens en [299] ces hommes divinisés, au lieu que Jésus-Christ était au contraire Dieu apparu momentanément sur terre sous forme humaine. L'évhémérisme persista surtout dans les milieux de théologiens et, concurremment avec la théorie de la Révélation primitive, parmi les mythologues chrétiens et les ethnographes missionnaires. Herbert Spencer lui donna une forme nouvelle en faisant dériver toutes les religions du culte d'ancêtres dont le nom aurait ensuite été interprété à faux par les générations postérieures. Il combinait ainsi la théorie évhémériste à la théorie philologique.

Des Grecs date également la théorie allégorique : les mythes et légendes de la Grèce contenaient tant d'éléments absurdes et répugnants que les philosophes jugèrent indigne de l'intelligence humaine de leur accorder créance. C'est ainsi que Théagène interpréta le thème de la lutte des dieux comme un récit allégorique de la lutte des éléments. Ce point de vue persista lui aussi au travers des siècles et prit deux formes divergentes au XIX^e.

L'occultisme aidant, toute une école de mythologues systématisa l'interprétation symboliste : Bryant (1774) vit partout des symboles de l'Arche de Noé. Thomas Taylor (1794) expliqua par des [300] allégories mystiques toutes les légendes de la Grèce notées par Pausanias ; enfin Creuzer en Allemagne et Guigniaut en France développèrent en dix volumes (1825-1851) la théorie symboliste jusque dans ses conséquences extrêmes.

Mieux accueillie du monde savant fut la théorie philologique : on examina un à un tous les noms des dieux et des héros, on les compara dans les diverses langues indo-européennes et l'on en chercha les formes les plus anciennes, qu'on pensait découvrir dans le sanscrit. Ainsi *Athéné* serait la forme grecque du mot *Ahand* qui signifie Aurore en

sanscrit et Athéné aurait été par suite à l'origine la divinité de l'Aurore ou l'Aurore divine. Quant aux divers motifs des légendes, ils ne proviendraient que de l'interprétation, par les générations postérieures, des épithètes et noms divins et héroïques. La transformation des légendes se serait placée à une période déterminée de l'humanité, à l'âge « mythopœique ».

Aujourd'hui, nous ne pouvons guère nous rendre compte de l'enthousiasme que suscita ce système. De toutes parts on se mit à l'œuvre et parmi les partisans de l'école philologique et naturaliste se rangèrent la plupart des savants connus de l'Europe. [301] Les dieux grecs, toutes les divinités hindoues, germaniques, Scandinaves, slaves, sauvages même, Bouddha et Zeus, Hercule et Cacus, Donar et Balder, Perun, etc., etc., furent tour à tour interprétés conformément à la mode du moment. Plusieurs partisans de l'école de Max Muller vivent encore, et ce n'est pas, je crois, sans un étonnement secret qu'ils doivent considérer aujourd'hui les œuvres de leur jeunesse.

Les philologues eux-mêmes furent les artisans de la faillite de leur système : car chaque fois que l'un d'eux proposait une étymologie ou une chaîne de rapprochements, il s'en trouvait un plus savant encore pour proposer, avec de meilleures raisons, une étymologie différente et pour briser la chaîne en ses éléments afin d'en forger une autre. De sorte, en fin de compte, que chaque hypothèse nouvelle n'était plus acceptée qu'avec un scepticisme général.

Il est difficile de décider lequel, de ces systèmes d'interprétation, est le plus artificiel et dépend davantage de l'équation personnelle de chaque savant. Il n'y a aucune limite à l'ingéniosité individuelle dès qu'on veut expliquer des faits, quels qu'ils soient, par l'évhémérisme, l'allégorie, [302] le symbole ou le nom qu'ils portent. Aussi les adversaires de ces théories ont-ils eu la partie facile : il leur a suffi de décrire en détail les faits mêmes, sans tenter à leur tour de les expliquer, pour montrer les inconséquences, les contradictions et les erreurs manifestes commises. On s'en convaincra en lisant la critique décisive que fit des travaux de Max Muller l'écrivain anglais Andrew Lang.

Depuis une quinzaine d'années les ethnographes et les historiens des mythologies classiques ont cessé même de discuter toutes ces théories périmées, sauf en Allemagne, où, comme je l'ai dit, l'école dite « astrale » s'entête à suivre une voie que d'autres plus alertes

avaient avant elle suivie jusqu'au bout, pour découvrir enfin qu'elle n'est qu'une impasse.

La défaite des naturalistes est due à deux faits indépendants. D'une part, les égyptologues trouvèrent et déchiffrèrent des contes et des légendes remontant à 1000 ou 1500 ans avant J.-C. ; puis vinrent les assyriologues, avec des textes plus anciens encore. On n'a pas, sans doute, découvert encore en Mésopotamie de briques racontant en caractères cunéiformes les aventures de véritables [303] héros de conte : mais nombreux sont les textes assyro-babyloniens où il est parlé de celles des dieux. Et ces aventures présentent une analogie frappante avec celles que prête la Bible à divers personnages mythiques (thèmes de la Genèse, du Paradis, du Serpent, du Déluge, de Caïn et Abel, etc.). De toutes manières, les récits assyro-babyloniens et égyptiens sont de beaucoup antérieurs à ceux de l'Inde et il est devenu impossible de regarder l'Inde ancienne comme la patrie de tous nos contes et de toutes nos légendes.

Le deuxième fait qui a contribué à la défaite de l'école naturaliste, c'est l'essor de l'ethnographie. A étudier de près les populations si diverses de la terre, on a constaté que toutes possèdent des légendes et des contes qui rentrent dans les mêmes catégories bien définies que les légendes et les contes de notre Occident classique, de l'Inde, de l'Égypte et de l'Assyro-Babylonie anciennes.

Au début, on ne fit remarquer l'existence de ces concordances aux naturalistes que timidement ; et, profitant de leur succès momentané, ceux-ci proclamèrent qu'il n'y avait à ces concordances rien d'étonnant, car, disaient-ils, les Nègres, les Indiens américains, les Polynésiens, bref tous les peuples [304] « sauvages », ont emprunté leurs contes et légendes au trésor hindou ou méditerranéen. Les ethnographes alors se mirent à étudier de près le mécanisme de l'emprunt par une population à ses voisines, non seulement des contes et légendes, mais aussi des divers éléments de la civilisation matérielle et sociale. Le résultat fut que les emprunts n'ont lieu que dans des limites très étroites et dans des circonstances très définies.

En outre, l'archéologie préhistorique et l'anthropologie vinrent démontrer que les six ou huit mille ans d'histoire proprement dite, c'est-à-dire écrite, ne sont que bien peu de chose à côté des milliers d'années qu'il a fallu aux diverses races pour se constituer. Même en profi-

tant des recherches et des théories de De Vries sur la mutation, il faut regarder les diverses races comme bien plus vieilles que les 6 à 8000 ans que nous font connaître les hiéroglyphes égyptiens ou les cunéiformes assyro-babyloniens. Dans les limites où la théorie de la mutation est applicable aux races humaines, la race blanche est de toutes l'une des plus récentes ; la race mongole d'une part et de l'autre la race nègre, irréductibles l'une à l'autre, sont de beaucoup les plus anciennes, comme plus [305] proches des types à demi-humains, à demi-animaux dont est issue l'espèce humaine.

Ce serait donc plutôt chez les Nègres et les Mongols qu'ont pris naissance les premières légendes et les premiers contes. Et qui donc oserait alors prétendre que les Mongols et les Nègres actuels ont totalement oublié les récits de leurs lointains ancêtres, pour adopter en bloc ceux de leurs frères cadets, les hommes blancs de l'Europe centrale et septentrionale, des vallées du Tigre et de l'Euphrate et de la vallée du Nil !

Ainsi le problème de l'origine et par suite de l'interprétation exacte des contes et légendes a reculé de plus en plus, d'abord de siècles en siècles, puis de millénaires en millénaires. Aussi les folkloristes sont-ils devenus de plus en plus prudents. Ils craignent aujourd'hui de construire des systèmes généraux d'explication d'un aspect simple, mais décevants et fragiles, et préfèrent rechercher des solutions partielles aisément contrôlables.

C'est sur ce point que s'est précisée, depuis quelques années, une orientation nouvelle qui, en attendant les synthèses futures, vise à classer les thèmes et les récits entiers, non d'après leur forme [306] extérieure, leurs petits détails constitutifs ou leurs motifs pris isolément, mais d'après leur arrangement en série, leur fonction sociale, leur mécanisme de formation et leur contenu interne, c'est-à-dire leur signification et leur tendance psychologiques.

Cette méthode a été appliquée à divers cas spéciaux au cours du présent livre. De nos jours on se demande : où, quand et à qui se raconte une histoire déterminée ? Si c'est n'importe où, dans la maison, dans les champs, en voiture, etc., à n'importe quel moment de la journée et dans n'importe quelle occasion, aux enfants pour les faire rester sages et aux grandes personnes qui conservent, au fond d'elles-mêmes,

quelque peu de leur naïveté enfantine : il s'agit d'un conte proprement dit.

Mais si cette même histoire est accompagnée d'une pantomime représentant les personnages et les phases successives du thème ; si les acteurs qui représentent les héros sont revêtus d'une qualité sacrée ou si ce sont des magiciens ; si les animaux mis en scène sont révévés ou adorés par la population d'une localité déterminée ; si certains personnages se retrouvent dans d'autres récits ou [307] cérémonies où on explique la formation du monde, le renouveau de la végétation, les origines de la tribu ; si toute cette représentation n'a lieu qu'à un moment solennel de la journée, n'a pour spectateurs que des hommes adultes et initiés aux mystères, et qui se sont soumis d'abord à des rites de purification, qui enfin seraient punis de mort s'ils racontaient aux femmes, aux enfants et aux étrangers ce qu'ils ont vu — dans ce cas, l'histoire considérée n'est plus un simple conte : c'est une partie essentielle du système religieux, un drame sacré, un mythe.

La forme de l'histoire est la même dans les deux cas, avec tous ses détails demeurant identiques ; mais la fonction, c'est-à-dire le rôle social, diffère. Il y a en outre différence sur un autre point, le facteur proprement interne ou psychologique. L'enfant à qui on conte les Contes de Perrault croit à peine à leur réalité et à leur possibilité. Et s'il y croit au début, quelques sourires, quelques réponses déconcertantes comme : « non, il n'y a pas de fées », lui auront vite ôté ses illusions primitives. Mais il s'agit là d'enfants civilisés, pour qui des phénomènes aussi étranges que la lumière électrique, les automobiles, les aimants, [308] la photographie ne présentent rien de merveilleux. Ils n'en comprennent pas le mécanisme, mais savent qu'il existe des gens qui le comprennent, et cela leur suffit. On m'a cité le cas d'un enfant qui n'avait pas peur des éclairs parce qu'il les prenait pour le reflet, sur les nuages, des étincelles qui jaillissent, la nuit, de la roulette et des fils d'un tramway électrique.

Quand il arrive par hasard qu'un de nos enfants essaie d'appliquer à ses expériences quotidiennes ce qu'ont pu lui suggérer les contes et légendes, c'est plutôt par une activité mentale poétique au sens courant du mot. Un soir d'été, dans un bois des environs de Paris, ma fille aînée vit le soleil se coucher, tout rouge, d'un côté de l'horizon alors que de l'autre se levait la pleine lune. « Oh papa, dit-elle, regarde donc, le loup emporte dans le bois le Petit Chaperon Rouge, qui a laissé tom-

ber sa galette ». Mais le sourire qui accompagnait cette interprétation signifiait : « Tu sais, papa, c'est pour rire ; je sais bien que ça n'est pas vrai ! ». L'enfant avait trois ans, à peu près, et elle a conservé une imagination très vive. Il s'agit donc bien ici, non de la formation d'une légende qui serait objet de croyance, mais d'une animation imagée de la [309] nature, de même ordre que celle dont font un usage ordinaire les poètes.

Chez le demi-civilisé, au contraire, l'élément essentiel et constant c'est la foi, la croyance. Il n'est guère besoin, je crois, de démontrer longuement que cette orientation mentale est d'autant plus puissante que l'intelligence et l'instruction sont moindres. Mais, de même que celles-ci varient d'individu à individu et de groupement à groupement, de même varient, avec les individus et les groupements, la texture, le nombre, le rôle social des récits objets de croyance, c'est-à-dire des légendes et des mythes. Aussi n'y a-t-il pas un seul peuple qui ne possède des légendes auxquelles il croie, mais il n'y a pas de peuple non plus dont des portions plus ou moins considérables n'ont pas foi dans ces légendes et ne les regardent que comme des contes. Ainsi s'explique psychologiquement cette contemporanéité, dont j'ai parlé, des contes, des mythes et des légendes dans une même collectivité.

En étudiant séparément les diverses catégories de récits, nous avons eu à passer d'une population à une autre, au travers des temps et des espaces. Et sans doute l'on aura remarqué que chez toutes les [310] populations, les évolutions littéraires se sont faites suivant des directions presque identiques.

Ce qui conduit à admettre que, dans ce domaine, comme dans les autres, les formes, quelque variées et diverses qu'elles puissent être, se combinent suivant un très petit nombre de mécanismes et dépendent d'un très petit nombre de règles générales, de *lois*.

FIN

[311]

LA FORMATION DES LÉGENDES. TABLE DES NOMS PROPRES

[Retour à la table des matières](#)

A

- Aarne, 44.
 Abraham, 167.
 Achille, 52, 58, 290.
 Adam, 17, 80, 90, 275.
 Afrique, 9-10, 48, 85, 87, 90, 91, 183.
 Aimon (Les quatre fils), 287.
 Akea, 291-292.
 Albert le Grand, 231.
 Alexandre le Grand, 188, 286.
 Alexandre de Russie, 187.
 Alise-Sainte-Reine, 115, 152.
 Allemagne, 165, 167, 169, 193-200.
 Amazones, 143.
 Amérindiens, 37, 40, 44, 63, 92, 93, 101, 107, 111, 114, 203-205, 242-243, 274, 278, 283.
 Ananzi, 58. Andersen, 229.
 Andre (Richard), 83, 284.
 Anne de Bretagne, 186.
 Annibal, 184.
 Aphrodite, 60.
 Apocryphes, 90-91.
 Apollodore, 133.
 Apollon, 125-133.
 Arabes, 84, 183.
 Arawak, 242-243.
 Argonautes, 134, 144.
 Artémis, 142.
 Arthur, 181, 182, 189.
 Asclepios, 129, 255.
 Asie, 4, 6, 83, 90, 144, 263, 274, 296-297.
 Assyro-Babyloniens, 32, 36, 38, 78, 166, 216, 302-303.
 Athéné, 300.
 Atlas, 137.
 Attila, 44, 293.
 Aulu-Gelle, 149.
 Auseis, 250.
 Australiens, 23, 25, 37-39, 40, [312] 73, 75, 88, 92-94, 101, 104, 107, 111, 116, 118, 234, 255, 274, 278.

B

- Baloutchi, 181, 207-209.
 Balzac, 187, 289.
 Barbe-Bleue, 51, 185.
 Basile, 6, 218.
 Basset (René), 10, 91.
 Bastian (Adolphe), 49, 174, 284.
 Bayamie, 106.
 Beatty (A.), 120.
 Beck, 294.
 Bédier (Joseph), 53, 61, 131, 173, 174.
 Belle au bois dormant (La), 220, 290.
 Benigni, 28, 293-294.

Benfey, 36.
 Béni Hilal, 183.
 Béranger, 192.
 Bérard (Victor), 174.
 Bible (La), 32, 91, 107, 115,
 167, 233-234, 303.
 Boas (Franz), 73, 112, 255-256.
 Boccace, 6, 220.
 Böckel (Otto), 168, 195.
 Bogoraz, 44.
 Bonn (G.), 279.
 Bolte (J.), 10, 267, 272.
 Bouddha, 122, 126, 189, 191, 274,
 301.
 Breton, 115, 152-153.

 Bryant, 299.
 Bugge (S.), 172.
 Byron, 226.

C

 Cacus, 147-150, 301.
 Cagn, 93, 303.
 Caïn, 81, 303.
 Calderon, 229.
 Campoamor, 227.
 Canadiens, 74.
 Caucase, 55, 65.
 Celtes, 62.
 Cendrillon, 7, 28, 31, 53, 66, 218, 258,
 297.
 Centaures, 134, 144.
 César, 165, 184, 188, 190.
 Charlemagne, 62, 167, 175, 181, 185,
 198, 286.
 Charles XII, 189.
 Charles-Quint, 197, 198.
 Charles le Téméraire, 189.
 Chat Botté (Le), 51, 218.
 Chili, 219.
 Chinois, 278.
 Christensen, 220.
 Cosquin (E.), 36, 47, 54, 63, 275, 292.
 Cordier (Henri), 286.

Coxe (miss Roalfe), 53.
 Crète, 139.
 Creuzer, 300.
 Crooke (W.), 44.
 Cuchulainn, 181, 236.
 [313]

D

Dagobert, 186.
 Dähnhardt (Oskar), 10, 53, 91.
 Danaé, 58.
 Dante, 20, 105, 231.
 De Cock (A.), 224.
 De Goeje, 54.
 Delehaye (Hippolyte), 127, 128.
 Déluge (Le), 52, 53, 83, 156, 275.
 Déméter, 60.
 Denham Rouse, 58.
 Dieterich (A.), 254.
 Dionysos, 122, 125.
 Dixon (R.), 283.
 Donar, 152, 301.
 Don Juan, 53, 223-229.
 Doon, 244.
 Dumas (Alexandre), 226.
 Du Méril (E.), 237.

E

Ecossais, 4, 207.
 Eddas, 4.
 Égyptiens, 10, 39, 47-48, 78, 82, 92,
 107, 137, 166, 217, 219, 276,
 302-303.
 Ehrenreich, 63, 83.
 Eleusis, 60.
 Ellis (H.), 40.
 Enée, 104.
 Esope, 6, 23.
 Espronceda, 227.
 Esquimaux, 73, 163, 282.
 Esther, 54.
 Eve, 80.
 Evhémère, 298.

F

Faust, 6, 13, 20, 53, 223-234.
 Finnois, 4, 39, 44, 177, 215, 247.
 Firdousi, 203, 211, 222, 236-240, 248.
 Flaubert (Gustave), 226, 247.
 Florian, 18.
 François I^{er}, 186.
 Frazer (J.-G.), 277.
 Frédéric Barberousse, 189, 190, 194, 195, 198.
 Frédéric II de Hohenstaufen, 194, 195.
 Frédéric II de Prusse, 187.
 Freud, 257.
 Frobenius, 81, 83, 280, 290-293.
 Furtwängler, 144.

G

Gargantua, 135.
 Gautier (Théophile), 226.
 Gaule, 152.
 Gaultier (J. de), 286.
 Gawain, 250.
 Germain, 107.
 Geryon, 141, 152.
 Gilgamesch, 80.
 Gilles de Retz, 185, 233.
 [314]
 Girard de Roussillon, 173, 250, 251.
 Goethe, 5-6, 222, 223, 227.
 Goldoni, 225.
 Gourmont (Remy de), 272, 290.
 Grecs, 32, 39, 55, 58-60, 77, 92, 105, 107, 112, 113, 181, 253.
 Grimm, 218, 220.
 Gruppe (H.), 139.
 Gubernatis (A. de), 31.
 Guigniaut, 300.
 Guillaume d'Orange, 173, 181, 287.
 Guillaume Tell, 140.
 Gummere, 207, 210.

H

Haïda, 93-97, 111.
 Haroun-al-Raschid, 188.
 Hart (W. M.), 210.
 Hawaï, 291.
 Hébreux, voir Bible.
 Henri IV, 186-188, 293.
 Hésiode, 107, 133, 138, 139.
 Hespérides, 141.
 Héra, 134, 137, 142.
 Héraclès, 106, 122, 125, 132-153, 286, 301.
 Hermès Trismégiste, 233.
 Hervé (D^r), 261.
 Hofer (Andréas), 198.
 Hoffmann, 126.
 Homère, 7, 26, 55, 107, 133, 138, 139, 170, 203, 211, 214, 222, 236, 243.
 Hugo (Victor), 192, 221, 233 237.
 Hupa, 109-110.
 Hyllus, 144.

I

Iermak, 176, 178.
 Ierusan Lazarevitch, 243.
 Igor, 176.
 Iliade, voir Homère.
 Ilya Murometz, 135, 179, 233, 243.
 Inde, 9, 44, 64, 107, 113, 123, 127, 148, 236-244, 292.
 Indonésie, 101.
 Iochelson, 97.
 Irlandais, 172, 181, 243.
 Isfender, 188.
 Italie, 146.

J

Jacobs, 205.
 Jahveh, 106.
 Japonais, 32, 104, 107, 168, 171.
 Jdanov, 177.
 Jensen, 80.

Jésus-Christ, 122, 126, 189, 190, 261, 299.
 Jonas, 53.
 Joseph II, 187.
 Jouön de Longrais, 175.
 Juan de la Cueva, 224.
 Judas, 246-247.
 Juif Errant, 234, 272.
 [315]

K

Kaindl, 261.
 Kalevala, voir Lönnrot.
 Kirghizes, 213.
 Kohler (R.), 237.
 Kokako, 240-242.
 Koryaks, 97.
 Krauss (Fr. S.), 180, 213.
 Krøber (A. L.), 52, 73.
 Krohn (K.), 44.
 Kwakiutl, 73, 97, 111, 255, 256.
 Kyffhäuser, 194, 199

L

La Fontaine, 18, 23, 74, 272.
 Lancelot, 250.
 Lang (Andrew), 56, 72, 82, 89, 210, 302.
 La Villemarqué, 215.
 Le Bon (D^r G.), 130, 190, 279, 294.
 Lenôtre (G.), 192.
 Leslay, 210.
 Le Tasse, 236.
 Liebrecht, 237.
 Liszt, 158.
 Lönnrot, 4, 215.
 Louis XI, 186.
 Louis XVI, 186.
 Louis XVII, 189, 190.
 Lowie (E.), 52, 63.
 Lumholtz (F.), 114.

M

Mac Culloch, 62, 205.
 Mac Gee, 284.
 Madagascar, 88.
 Mandrin, 149.
 Maori, 82, 107, 137, 240-242.
 Marat, 186.
 Mariken de Nimègue, 233.
 Marius, 184, 188.
 Marko Kravevitch, 180, 214.
 Maspéro (Georges), 275-276.
 Masson (Fr.), 192.
 Maupassant (Guy de), 289.
 Max-Müller, 81, 297, 301-302.
 Mazarin, 186.
 Mercure, 81, 297-299.
 Mérimée (Prosper), 226.
 Merlin, 233.
 Meyer (R. M.), 61, 290.
 Michaboço, 36.
 Mille et une Nuits, 54, 63, 245, 247, 290.
 Miller (Vsevolod), 237.
 Millien, (A.), 193.
 Mithra, 106.
 Mohammed, 122, 181, 190.
 Moïse, 233.
 Molière, 225.
 Mongols, 305.
 Mooney, 112.
 Mozart, 225.
 Müller, 236.
 Murât, 187.
 Murko (M.), 180.
 Musset (A. de), 226.
 [316]

N

Napiwa, 36.
 Napoléon I^{er}, 168, 178, 187, 189, 193, 199, 267.
 Nassau (H.), 203.
 Naudé (F.). 231.

Nègres, 23-24, 58, 168, 203, 249, 278, 305.
 Niebelungen, 4, 213.
 Noé, 293.
 Nutt (Alfred), 181.

O

Oberammergau, 115.
 Océaniens, 163, 168, 171, 291-292.
 Odyssée, voir Homère.
 Œdipe, 245-246.
 Œta, 140.
 Ogier le Danois, 173, 183.
 Olik (Axel), 280, 287-289.
 Olympe, 105.
 Ontchoukof, 281-282.
 Orphée, 52, 122.
 Othello, 118.

P

Paracelse, 233.
 Paradis, 80, 105, 126, 275
 Patagons, 261.
 Peau d'Ane, 20.
 Pelée, 58.
 Pelly (L.), 113.
 Perceval, 250.
 Perdrizet, 260.
 Perrault, 7, 25, 91, 218, 228, 272, 307-308.
 Persans, 32, 64, 84, 91, 113, 123, 124, 127, 237-240.
 Persée, 138.
 Petit Homme Rouge (Le), 186, 187.
 Petit Poucet (Le), 28, 52, 258.
 Philippines, 66.
 Pierre le Grand, 293.
 Pilate, 246.
 Poincaré (H.), 279.
 Politis, 56, 254.
 Polivka, 44, 272,
 Polyphème, 7, 54, 65.
 Potanine, 44.

Potter, 237.
 Preuss (K. Th.), 40, 112, 114.
 Prodicus, 135.
 Prométhée, 126.
 Pucler-Muskau, 253.
 Pygmalion, 59.
 Pygmées, 101, 157.

R

Radloff, 213.
 Reifferscheid, 151.
 Reinach (Salomon), 185, 233.
 René, 186.
 Ribot (Th.), 279, 294.
 Riklin (D^r), 257-259.
 Robert le Diable, 233.
 Roger Bacon, 231.
 [317]
 Roland, 62, 173, 181, 183, 185, 188, 293.
 Romantisme (Le), 3, 4, 6, 221.
 Rome, 77, 150, 182.
 Rosières (Raoul), 279, 283-286.
 Rousseau (J.-J.), 3-4.
 Russes, 19, 44, 115, 170, 175-180, 243, 245, 263, 267, 274, 281-282.
 Rustem, 237-240.

S

Saint Cyprien, 229.
 Saint Georges, 120.
 Saint Julien, 247.
 Saint Patrice, 104.
 Saint Louis, 186.
 Saint Sépulcre (Le), 195, 197.
 Saintyves (Pierre), 130.
 Saladin, 293.
 Salomon, 53, 233.
 Samson, 53.
 Sarrasins, 166, 179.
 Satan, 57, 84, 90, 121, 124, 202, 229, 230.

Scandinaves, 244.
 Schéhérazade, 54.
 Schurtz (H.), 279.
 Sébillot (Paul), 184, 192, 261, 272,
 285-286.
 Shah-Nameh, voir Firdousi.
 Shakespeare, 20, 115, 233, 236.
 Shaw (B.), 227.
 Shuswap, 74.
 Sibériens, 9, 44, 84, 104, 170, 171,
 176, 177, 179, 209, 263, 292.
 Siecke (E.), 81.
 Sixte-Quint, 293.
 Slaves du Sud, 8, 44, 84, 165, 180,
 213, 214, 247, 262.
 Sohrab, 237-240.
 Spencer (H.), 299.
 Straparola, 218, 219.
 Struck (B.), 85.
 Swanton (H), 74, 93.

T

Tagalog, 66.
 Talvij, 180.
 Tama-inu-ko, 241-242.
 Tarasques, 114, 119.
 Tarde, 294.
 Tartufe, 118.
 Taylor (Th.), 299.
 Tchinghiz-Khan, 188, 286.
 Templiers, 231.
 Théagène, 299.
 Timour-Lenk, 188.
 Tirso de Molina, 224-228.
 Titans, 85.
 Troie, 58.
 Trois-Maries (Les), 120.
 Turco-Mongols, voir Sibérie.
 Tylor (E. B.), 255, 284.
 Twardowski, 233.

Tsiganes, 275.

U

Ulysse, 55, 104, 145.
 Usener, 83.
 [318]

V

Van der Burgt, 89.
 Verdi, 237.
 Verlaine, 20.
 Vesselovsky, 44, 91.
 Vierge (La), 260-261.
 Virgile, 104, 105, 203, 222, 231.
 Vladimir, 179.
 Voltaire, 236.
 Von den Steinen, 79.
 Von Schröder, 113.
 Vries (H. de), 304.

W

Wagner, 115, 233.
 Walter Scott, S.
 Warundi, 89.
 Waxman, 227.
 Wendes, 165.
 Werner (Miss Alice), 58.
 Winternitz, 83.
 Wissler (Clark), 204.
 Wossidlo, 165.
 Wundt (W.), 33, 36-38, 40, 65,
 72, 124, 202, 213, 214, 280, 290

Z

Zeus, 106, 134, 181, 286, 301
 Zola (Émile), 289.
 Zorilla, 226.

Fin du texte