

BIBLIOTHÈQUE

des

HISTOIRES

**Pour un autre
Moyen Age**

**Temps, travail
et culture en Occident :
18 essais**

par

JACQUES LE GOFF

mrf

Éditions Gallimard

*Culture cléricale
et traditions folkloriques
dans la civilisation mérovingienne*

« La pression des représentations populaires sur la religion des doctes est un phénomène bien connu de tous les historiens du christianisme médiéval. Ses premières manifestations remontaient vraisemblablement beaucoup plus haut. Est-il admissible de poser le problème de la « décadence » de la civilisation intellectuelle antique sans se demander si cette « culture », née dans les sociétés très particulières de quelques petites cités hellènes, adoptée ensuite et adaptée par l'oligarchie romaine, n'était pas, d'avance condamnée à de singulières déformations, à partir du moment où, bornée encore, il est vrai, à une élite, mais à une élite désormais répandue à travers un monde immense, elle se trouva, bon gré mal gré, entrer en contact avec des foules imprégnées de tout autres traditions mentales? » (Marc Bloch, *Annales d'Histoire sociale*, 1939, p. 186.)

Le désir de mettre en relation les groupes ou les milieux sociaux et les niveaux de culture au moment du passage de l'Antiquité au Moyen Age en Occident n'est pas nouveau. Sans remonter plus haut, il faut rappeler le célèbre article de Ferdinand Lot : « A quelle époque a-t-on cessé de parler latin? »¹ — auquel a fait plus tard écho Dag Norberg². Je suis bien incapable de suivre ces deux savants auteurs sur le terrain philologique où ils se sont placés. Mais, si j'admire beaucoup les remarques pertinentes dont leurs articles foisonnent, si je leur suis reconnaissant d'avoir ancré leur étude linguistique dans l'analyse plus large des conditions sociales, je crois que l'essentiel, pour notre débat, est ailleurs.

1. Cf. Bibliographie, n° 25.

2. Cf. Bibliographie, n° 33.

Sans doute l'outillage linguistique fait partie, à un niveau fondamental, de l'outillage mental et intellectuel et se trouve donc englobé dans le contexte social qui marque profondément celui-ci. Mais, du point de vue central de la communication culturelle entre les milieux sociaux, pour les ve-vi^e siècles en tout cas, Dag Norberg me semble avoir raison contre Ferdinand Lot : « D'un point de vue social il n'y avait pas deux langues à cette époque, mais plusieurs formes de la même langue selon les différents milieux de la société »³.

Donc, au niveau linguistique, le peuple et l'aristocratie se comprennent — avec cette importante réserve : là où ils parlent latin. Or si le clergé parle partout latin, les laïcs continuent souvent à parler les langues « barbares » — qu'il s'agisse des langues vulgaires de populations entrées depuis longtemps dans l'aire politique et culturelle romaine, ou des langues des Barbares proprement dits, des immigrants ou envahisseurs nouvellement installés dans les limites de l'Empire romain. Dans le premier cas, c'étaient surtout les paysans qui avaient conservé leurs langues traditionnelles — copte, syriaque, thrace, celte, berbère — comme l'a rappelé A.H.M. Jones dans une remarquable étude⁴. Pour s'en tenir à l'Occident, la persistance des parlers celtiques est attestée par différentes sources, notamment par saint Jérôme⁵ et par Sulpice Sévère⁶. En ce qui concerne les nouveaux venus, la permanence de l'utilisation des dialectes germaniques se rencontre du bas en haut de la société. Il y a bien une certaine romanisation des Barbares, mais elle reste très limitée⁷.

On voit ainsi s'affirmer deux phénomènes essentiels : l'émergence de la masse paysanne comme groupe de pression culturelle⁸, l'indifférenciation culturelle croissante — à part

3. *Loc. cit.*, p. 350.

4. « The social background of the struggle between paganism and christianity », in Momigliano (cf. Bibliographie, n° 47).

5. *Comm. in Ep. Gal.*, II.

6. *Dialogi*, I, 27.

7. « Les comtes, les *saiones* envoyés en mission auprès des fonctionnaires romains, connaissaient nécessairement quelques phrases latines, ce que savent à la longue n'importe quel officier ou même soldat, dans un pays occupé » (P. Riché, Bibliographie, n° 37, p. 101). « Il est certain que des aristocrates barbares se sont romanisés assez rapidement. Mais il est bien évident qu'il ne peut s'agir que d'une minorité, la masse des Barbares ayant conservé ses usages propres » (*ibid.*, p. 102).

8. Il s'agit d'un phénomène différent de celui qui s'est produit aux origines de la culture romaine. Là, le fond rural a imprégné à jamais une culture qui s'urbanisait et se dilatait sans cesse (cf. par exemple W. E. Heitland, *Agricola*, Cambridge, 1921; et les remarques de J. Marouzeau sur le latin « langue de paysans »,

quelques exceptions individuelles ou locales — de toutes les couches sociales laïques face au clergé qui monopolise toutes les formes évoluées, et notamment écrites, de culture. Le poids de la masse paysanne, le monopole cléricale sont les deux formes essentielles qui agissent sur les rapports entre milieux sociaux et niveaux de culture dans le haut Moyen Age. Le meilleur terrain où l'on puisse étudier ces rapports ne me paraît pas être celui de la langue, mais celui — plus large et plus profond — de l'outillage intellectuel et mental.

Pour mieux comprendre le rôle des supports sociaux de la culture dans le haut Moyen Age, il faut rappeler l'évolution des infrastructures qui amène brusquement le christianisme au premier plan de la scène historique au iv^e siècle. A.H.M. Jones⁹ a montré que la diffusion du christianisme dans le monde romain du iv^e siècle n'était pas un fait purement politique ou spirituel — conséquence de la conversion de Constantin et du zèle missionnaire des chrétiens désormais soutenus par les pouvoirs publics. Au début du iv^e siècle, le christianisme était surtout répandu dans les classes urbaines moyennes et inférieures, alors que les masses paysannes et l'aristocratie étaient à peine touchées. Or la contraction économique et le développement de la bureaucratie amènent la promotion de ces *middle and lower urban classes* où le christianisme était déjà fort. Cette promotion entraîne la percée chrétienne. Mais quand le triomphe du christianisme se précise, les classes qui l'ont porté sont en plein recul. Le christianisme échappe à l'effondrement des superstructures fragiles du Bas-Empire, mais en se désolidarisant des classes qui ont assuré son succès et que l'évolution historique fait disparaître. Le relais social de l'aristocratie, puis des masses paysannes implante le christianisme — mais au prix de nombreuses distorsions, particulièrement sensibles dans le domaine de la culture. Entre un clergé de plus en plus colonisé par une aristocratie formée par la *paideia* gréco-romaine¹⁰ et un laïcat à dominante rurale que le recul du paganisme officiel rend plus

in *Lexique de terminologie linguistique*, 2^e éd., 1943). Ici, le paysan, évacué et tenu à l'écart de l'univers culturel (cf. J. Le Goff, « Les paysans et le monde rural dans la littérature du haut Moyen Age (ve-vi^e siècle) », in *Agricoltura e mondo rurale in Occidente nell'alto medioevo*. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, XIII. Spolète, 1965 [1966], p. 723-741) fait peser sur cette culture une menace qui oblige les clercs à opérer un mouvement inverse, de haut en bas, à jeter du lest.

9. *Loc. cit.*, n. 6.

10. Cf. l'ouvrage classique de H. I. Marrou, Bibliographie, n° 30 ; et pour les fondements grecs de la culture gréco-romaine : W. Jaeger, *Paideia. The Ideals of Greek culture*, I-III, Oxford, 1936-1945.

vulnérable aux poussées d'une culture primitive renaissante, la religion chrétienne mise en place par des catégories sociales urbaines moribondes parviendra-t-elle à se définir en une culture commune à travers un jeu subtil d'acculturations internes ¹¹ ?

I. Les caractères fondamentaux de l'histoire de la culture occidentale, du v^e au viii^e siècle, peuvent se définir ainsi :

a) le laminage des classes moyennes se retrouve dans le domaine de la culture où le fossé s'élargit entre la masse inculte et une élite cultivée;

b) mais le clivage culturel ne coïncide pas avec la stratification sociale parce que la culture intellectuelle devient le monopole de l'Église. Même s'il y a de grandes différences de degré de culture parmi les clercs, la nature de leur culture est la même et la ligne de séparation essentielle est celle qui sépare clercs et laïcs;

c) la culture ecclésiastique, quelles que soient les réponses individuelles ou collectives des clercs au problème de l'attitude à adopter à l'égard du contenu de la culture profane païenne, utilise l'outillage intellectuel mis au point, du iii^e au v^e siècle, par des auteurs didactiques qui systématisent, à un niveau simplifié et médiocre, l'héritage méthodologique et scientifique de la culture gréco-romaine ¹². De cet outillage intellectuel, l'essentiel est probablement le cadre des « arts libéraux » et l'auteur le plus important Martianus Capella (*De nuptiis Philologiae et Mercurii*, première moitié du v^e siècle) ¹³. Il serait important d'avoir une bonne connaissance d'ensemble de cette première couche de « fondateurs du Moyen Age », souvent encore païens, tel Macrobie ¹⁴;

11. Sur la problématique de l'acculturation l'exposé de référence est celui d'A. Dupront, « De l'acculturation », in *Comité international des sciences historiques*, XII^e Congrès international des sciences historiques (Vienne, 1965). Rapports : I, Grands thèmes (1965), p. 7-36. Traduit en italien avec des additions dans : *L'acculturazione. Per un nuovo rapporto tra ricerca storica e scienze umane* (Turin, 1966). Les problèmes d'acculturation interne nés de la coexistence de niveaux et d'ensembles culturels distincts à l'intérieur d'une même aire ethnique constituent un domaine particulier et particulièrement important de l'acculturation.

12. Par exemple, l'essentiel des connaissances ethnographiques que la culture gréco-latine légua à l'Occident médiéval viendra des *Collectanea rerum memorabilium*, médiocre compilation de Solinus au iii^e siècle (éd. Mommsen, 2^e éd., Berlin, 1895).

13. Cf. W. H. Stahl, « To a better understanding of Martianus Capella », in *Speculum*, XL, 1965.

14. C'est à Macrobie que les clercs du Moyen Age ont tardivement emprunté par exemple la typologie des rêves — si importante dans une civilisation où l'univers onirique tient une si grande place; cf. L. Deubner, *De Incubatione*, Giessen, 1899.

d) les chefs ecclésiastiques reçoivent d'autant plus facilement cette formation intellectuelle que, surtout aux v-vi^e siècles, la grande majorité d'entre eux appartient aux aristocraties indigéno-romaines. Mais les prélats barbares, les évêques et les abbés d'origine barbare qui ont pu faire carrière, adoptent d'autant mieux ce type de culture que son acquisition est précisément un des meilleurs moyens d'assimilation et d'ascension sociales. Le type hagiographique du saint évêque comporte en général une origine « illustre » et presque toujours, avant ou après la « conversion », la formation des arts libéraux (ainsi Paulin de Milan dans la *Vita Ambrosii*, vers 422; Constance de Lyon dans la *Vita Germani*, vers 470-480, etc.);

e) malgré la tendance à la régionalisation, cette culture ecclésiastique a, à peu près partout, la même structure et le même niveau (cf. deux exemples, parmi les plus opposés : Isidore de Séville et la culture wisigothique au début du vii^e siècle, la culture monastique irlandaise à Ynis Pyr à l'époque d'Iltud, dans la première moitié du vi^e siècle, d'après la *Vita Samsonis*) ¹⁵;

f) en face de cette culture ecclésiastique, la culture laïque manifeste une régression beaucoup plus forte, amorcée depuis le ii^e siècle, renforcée par la désorganisation matérielle et mentale rendue catastrophique par les Invasions et par la fusion des éléments barbares avec les sociétés indigéno-romaines. Cette régression culturelle s'est surtout manifestée par des résurgences de techniques, de mentalités, de croyances « traditionnelles ». Ce que la culture ecclésiastique a trouvé en face d'elle, c'est, plus qu'une culture païenne de même niveau et de même type d'organisation, vite vaincue malgré les derniers sursauts du début du v^e siècle, une culture « primitive », à coloration plus guerrière chez les Barbares (surtout dans la couche supérieure : cf. mobilier funéraire) ¹⁶, à colora-

15. La *Vita Samsonis* a été soumise à la sévère critique de son éditeur R. Fawtier (Paris, 1912). Mais, même si les additions et les remaniements postérieurs sont notables dans le texte qui nous est parvenu, les historiens du monachisme irlandais tendent à considérer la culture « libérale » des abbés irlandais (saint Iltud ou saint Cadoc sont à même enseigne que saint Samson) comme une réalité et non comme une fiction carolingienne (cf. P. Riché, *op. cit.*, p. 357; et O. Loyer, *Bibliographie*, n° 26, p. 49-51).

16. Bien que l'archéologie nous révèle une culture guerrière (cf. E. Salin, *Bibliographie*, n° 45), l'aristocratie militaire du haut Moyen Age demeure éloignée de la culture écrite en attendant sa poussée à l'époque carolingienne et pré-carolingienne (cf. n. 25, p. 232) où elle s'engluie d'ailleurs dans la culture cléricale avant de faire sa percée à l'époque romane avec les chansons de geste (cf. J. P. Bodmer, *Bibliographie*, n° 6).

tion surtout paysanne dans l'ensemble des couches inférieures ruralisées.

II. En laissant donc de côté le témoignage des documents archéologiques, on peut tenter de définir les rapports entre ces deux niveaux de culture à travers les rapports entre culture cléricale et folklore.

Le fait que cette esquisse se fonde sur des documents appartenant à la culture ecclésiastique écrite (surtout vies de saints et ouvrages pastoraux tels que les *Sermons* de Césaire d'Arles, le *De correctione rusticorum* de Martin de Braga, les *Dialogi* de Grégoire le Grand, les textes des synodes et conciles, les pénitentiels irlandais) risque d'en fausser sinon l'objectivité, du moins les perspectives. Mais on ne cherche pas ici à étudier la résistance de la culture folklorique et les diverses formes qu'elle a pu prendre (résistance passive, contamination de la culture ecclésiastique, liaison avec des mouvements politiques, sociaux et religieux, bagaudes, arianisme, priscillianisme, pélagianisme, etc.). On se contente d'essayer de définir l'attitude de la culture ecclésiastique face à la culture folklorique¹⁷.

17. Par culture folklorique j'entends surtout la couche profonde de culture (ou civilisation) traditionnelle (au sens de A. Varagnac, *Bibliographie*, n° 48) sous-jacente dans toute société historique et, me semble-t-il, affleurant ou près d'affleurer dans la désorganisation d'entre Antiquité et Moyen Age. Ce qui rend l'identification et l'analyse de cette couche culturelle particulièrement délicates, c'est qu'elle est truffée d'apports historiques disparates par leur âge et leur nature. Ici on ne peut guère que tenter de distinguer cette strate profonde de la couche de culture « supérieure » gréco-romaine qui l'a marquée de son empreinte. Ce sont, si l'on veut, les deux paganismes de l'époque : celui des croyances traditionnelles de très longue durée, et celui de la religion officielle gréco-romaine, plus évolutive. Les auteurs chrétiens de la basse Antiquité et du haut Moyen Age les distinguent mal et semblent d'ailleurs (une analyse, par exemple, du *De correctione rusticorum* de Martin de Braga, *Bibliographie*, nos 13 et 27, et texte ap. C. W. Barlow, « Martin de Braga », *Opera omnia*, 1950, le montre) plus soucieux de combattre le paganisme officiel que les vieilles superstitions qu'ils distinguent mal. Dans une certaine mesure leur attitude favorise l'émergence de ces croyances ancestrales plus ou moins purgées de leur habillage romain, et pas encore christianisées. Même un saint Augustin, pourtant encore attentif à distinguer l'*urbanitas* de la *rusticitas* dans les aspects sociaux des mentalités, des croyances et des comportements (cf. par exemple son attitude discriminante à l'égard des pratiques funéraires dans le *De cura pro mortuis gerenda*, *PL*, XL — *CSEL* 41 — Bibliothèque augustinienne, 2; et plus généralement le *De catechizandis rudibus*, *PL*, XL, Bibliothèque augustinienne, 1, 1) ne fait pas toujours la distinction. Ainsi le célèbre passage du *De Civitate Dei*, XV, 23, sur les *Silvanos et Faunos quos vulgo incubos vocant*, acte de naissance des démons incubes du Moyen Age, comme l'a bien vu Ernest Jones dans son essai pionnier sur la psychanalyse des obsessions collectives médiévales, in *On the nightmare* (2^e éd., Londres, 1949), p. 83.

Dans la pratique, je considère comme éléments folkloriques les thèmes de la littérature mérovingienne qui renvoient à un motif de Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-literature* (6 vol., Copenhague, 1955-1958).

Il y a sans doute un certain accueil de ce folklore dans la culture cléricale :

a) il est favorisé par certaines structures mentales communes aux deux cultures, en particulier la confusion entre le terrestre et le surnaturel, le matériel et le spirituel (par exemple attitude en face des miracles et culte des reliques, usage des phylactères, etc.);

b) il est rendu obligatoire par la tactique et la pratique évangélisatrices; l'évangélisation réclame un effort d'adaptation culturelle des clercs : langue (*sermo rusticus*), recours aux formes orales (sermons, chants), et à certains types de cérémonies (culture liturgique, processions : le cas des Rogations¹⁸ et des processions instituées par Grégoire le Grand)¹⁹, satisfaction des requêtes de la « clientèle » (miracles « à la demande »).

La culture ecclésiastique doit souvent s'insérer dans les cadres de la culture folklorique : emplacement des églises et des oratoires, fonctions païennes transmises aux saints, etc.

Sur l'historicité du folklore, cf. l'article lumineux, de portée générale malgré son titre, de G. Cocchiara, « Paganitas. Sopravvivenze Folkloriche del Paganesimo siciliano », *Atti del I° congresso internazionale di studi sulla Sicilia antica*. ΚΩΚΑ ΔΟΣ. Studi pubblicati dall' Istituto di storia antica dell' Università di Palermo (X-XI, 1964-1965, p. 401-416).

18. On sait que les Rogations datent des v^e-vi^e siècles. Elles ont été instituées, selon la tradition, par saint Mamert, évêque de Vienne († 474), dans un contexte de calamités et se sont rapidement étendues à toute la Chrétienté, comme en témoigne saint Avit († 518), *Homilia de rogationibus* (*PL*, LIX, 289-294). Il n'est pas sûr qu'elles aient été le substitut direct et voulu des *Ambarvalia* antiques : cf. article « Rogations » in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (XIV-2, 1948, col. 2459-2461, H. Leclercq). Il est certain au contraire qu'elles ont accueilli des éléments folkloriques. Mais il est difficile de savoir si ces éléments ont donné tout de suite, dès notre époque, leur coloration à la liturgie des Rogations, ou s'ils ne s'y sont pas introduits, ou en tout cas développés plus tard. Nos témoignages concernant par exemple les dragons processionnels ne datent que des xii^e-xiii^e siècles pour les textes théoriques (les liturgistes Jean Belet et Guillaume Durand) et des xiv^e-xv^e siècles pour les mentions individuelles concrètes. J'ai étudié le problème des dragons processionnels depuis l'époque mérovingienne dans un essai, « Culture cléricale et folklore au Moyen Age : saint Marcel de Paris et le dragon », *Mélanges Barbagallo* II, 51-90 et ici *infra* p. [236-279]. Sur les caractères folkloriques des Rogations, cf. les belles pages de A. van Gennep, au titre significatif : « Fêtes liturgiques folklorisées », in *Manuel de Folklore français contemporain* (I / 4-2, 1949, p. 1637 sqq.).

19. Leur origine est urbaine, leur nature proprement liturgique, comme le montre la lettre d'institution adressée par le pape aux Romains après son élévation au pontificat lors de l'épidémie de peste noire de 590 — lettre que Grégoire de Tours a insérée dans l'*Historia Francorum* parce qu'un diacre de Tours, alors à Rome pour y acquérir des reliques, la lui avait rapportée (*HF*, X, 1). Mais leur insertion dans le calendrier liturgique comme *liturgiae majores* à côté des *liturgiae minores* des Rogations les a sans doute exposées aussi à une dégradation populaire.

Mais l'essentiel est un *refus* de cette culture folklorique par la culture ecclésiastique :

a) *par destruction*

Les nombreuses destructions de temples et d'idoles ont eu pour pendant dans la littérature la proscription des thèmes proprement folkloriques dont la récolte, même dans la littérature hagiographique *a priori* privilégiée à cet égard, est mince. La récolte est encore plus mince si on élimine les thèmes folkloriques issus de la *Bible* (à cet égard il serait important de distinguer la tradition vétéro-testamentaire riche en motifs folkloriques et la tradition néo-testamentaire où ces thèmes sont rares). D'autre part il faut soigneusement distinguer dans les récits hagiographiques les diverses couches chronologiques d'éléments folkloriques dues aux remaniements successifs. Des auteurs (par exemple P. Saintyves, *En marge de la Légende Dorée*, ou H. Günther, *Psychologie de la Légende*) n'ont pas suffisamment distingué ces strates et ont eu tendance à faire remonter au très haut Moyen Age des éléments folkloriques introduits à l'époque carolingienne et surtout lors de la grande vague folklorique des XII^e-XIII^e siècles qui vient déferler dans *La Légende Dorée* de Jacques de Voragine.

b) *par oblitération*

La superposition des thèmes, des pratiques, des monuments, des personnages chrétiens à des prédécesseurs païens n'est pas une « succession » mais une abolition. La culture cléricale couvre, cache, élimine la culture folklorique.

c) *par dénaturation*

C'est probablement le plus important des procédés de lutte contre la culture folklorique : les thèmes folkloriques changent radicalement de signification dans leurs substituts chrétiens (exemple du dragon, par exemple dans la *Vita Marcelli* de Fortunat²⁰; exemple des fantômes dans la *Vita Germani*

20. Le dragon folklorique — symbole des forces naturelles ambivalentes qui peuvent tourner à notre avantage ou à notre détriment (cf. E. Salin, *op. cit.*, IV, p. 207-208) — continue à exister tout au long du Moyen Age, à côté du dragon chrétien identifié avec le diable et réduit à sa signification mauvaise. A l'époque (fin VI^e siècle) où Fortunat écrit la *Vita Marcelli* (cf. Bruno Krusch, *MGH, Scriptores Rerum Merovingiarum*, IV-2, 49-54), le thème du saint vainqueur du dragon demeure à mi-chemin de ces deux conceptions, dans la lignée de l'interprétation antique qui, attribuant à des héros une victoire sur un dragon, hésitait entre la domestication et la mort du monstre. Sur les aspects folkloriques de ce thème, cf. Stith Thompson, *op. cit.*, Motif A 531 : *Culture hero (demigod) overcomes monsters*. J'ai essayé de présenter ce problème dans l'article cité à la n. 8, p. 224. « L'ambivalence des animaux rêvés » a été soulignée par Jean Györy, *Cahiers de Civilisation médiévale* (1964, p. 200). Pour une interprétation psychanalytique de cette ambivalence, cf. E. Jones, *On the nightmare*, p. 85.

de Constance de Lyon, par comparaison avec le modèle gréco-romain de Pline le Jeune et le thème folklorique des morts sans sépulture)²¹ et même de nature (par exemple les saints ne sont que des thaumaturges auxiliaires, Dieu seul faisant les miracles)²².

Le fossé culturel réside ici surtout dans l'opposition entre le caractère fondamentalement ambigu, équivoque, de la culture folklorique (croyance en des forces à la fois bonnes et mauvaises et utilisation d'un outillage culturel à *double tranchant*) et le « rationalisme » de la culture ecclésiastique, héritière de la culture aristocratique gréco-romaine²³ : séparation du bien et du mal, du vrai et du faux, de la magie noire et de la magie blanche, le manichéisme proprement dit n'étant évité que par la toute-puissance de Dieu.

On a ainsi affaire à deux cultures diversement efficaces,

21. Constance de Lyon, *Vie de saint Germain d'Auxerre*, éd. R. Borius (Paris, 1965, p. 138-143); Pline le Jeune, *Lettres*, VII, 27.

22. Il faut ici distinguer. La thèse de P. Saintyves, qui s'exprime dans le titre suggestif de son livre marqué de l'empreinte « moderniste » : *Les Saints successeurs des dieux* (Bibliographie, n° 43), paru en 1907, est fautive dans la mesure où les ancêtres antiques éventuels des saints sont non les dieux mais les demi-dieux, les héros et où l'Église a voulu faire des saints non les successeurs mais les remplaçants des héros et les situer dans un autre système de valeurs. En revanche la thèse de G. Cocchiara, *loc. cit.*, qui affirme le triomphe de l'Église en cette matière, ne tient pas compte du fait que la grande majorité des chrétiens, au Moyen Age, et plus tard, ont eu à l'égard des saints le même comportement que leurs ancêtres à l'égard des héros, des demi-dieux, et même des dieux. En particulier, contrairement à ce que pense G. Cocchiara, l'attitude, si fréquente chez les collectivités médiévales, de rudoyer un saint (ou sa statue) coupable de n'avoir pas exaucé les prières de ses fidèles, relève bien d'une mentalité « primitive » persistante, et non de je ne sais quelle mutation affectueuse de la piété. Ce qui reste c'est que la distinction entre le rôle de Dieu et celui des saints — purs intercesseurs — dans les miracles offre à la psychologie individuelle et collective une soupape qui sauvegarde, dans une certaine mesure, la dévotion envers Dieu.

23. C'est sans doute simplifier le rôle intellectuel et mental du christianisme que d'insister sur les progrès de la rationalisation qu'il a apportée en ces domaines. Dans le moyen terme de l'histoire des mentalités collectives il semble davantage relever d'une réaction mystique, « orientale » face à un certain « rationalisme » gréco-romain auquel il ne faudrait pas d'ailleurs réduire la sensibilité critique : bien des aspects de la sensibilité hellénistique ont fait le lit du judéo-christianisme, et les chrétiens du Moyen Age percevaient une certaine continuité en attirant Virgile et Sénèque au bord du christianisme. Il reste que, dans le domaine des structures mentales et intellectuelles, le christianisme me paraît avoir marqué surtout une nouvelle étape de la pensée rationnelle — comme P. Duhem l'avait soutenu pour le domaine de la science, où, selon lui, le christianisme, en désacralisant la nature, avait permis à la pensée scientifique des progrès décisifs. A cet égard l'opposition folklorique au christianisme (plus fondamentale, me semble-t-il, que les amalgames et les symbioses) représente la résistance de l'irrationnel, ou plutôt d'un autre système mental, d'une autre logique, celle de la « pensée sauvage ».

à des niveaux différents. Le barrage opposé par la culture cléricale à la culture folklorique ne vient pas seulement d'une hostilité consciente et délibérée mais tout autant de l'incompréhension. Le fossé qui sépare de la masse rurale l'élite ecclésiastique dont la formation intellectuelle, l'origine sociale, l'implantation géographique (cadre urbain, isolement monastique) la rendent imperméable à cette culture folklorique, est surtout un fossé d'ignorance (cf. l'incompréhension étonnée de Constance de Lyon en face du miracle des coqs muets opéré par saint Germain à la demande de paysans) ²⁴.

Ainsi assiste-t-on dans l'Occident du haut Moyen Age plus à un *blocage* de la culture « inférieure » par la culture « supérieure », à une stratification relativement étanche des niveaux de culture, qu'à une hiérarchisation, dotée d'organes de transmission assurant des influences unilatérales ou bilatérales, entre les niveaux culturels. Mais cette stratification culturelle, si elle aboutit à la formation d'une culture aristocratique cléricale ²⁵, ne se confond pas avec la stratification sociale.

24. Constance de Lyon, *Vie de saint Germain d'Auxerre*, éd. cit., p. 142-143. Germain, hébergé par des villageois, cède à leurs supplications et rend la voix à des coqs devenus muets en leur donnant à manger du blé béni. Le biographe ne comprend visiblement pas l'importance et la signification de ce miracle, qu'il s'excuse de mentionner. *Ita virtus diuina etiam in rebus minimis maxima praeminet. Ces res minimae* dont parlent souvent les hagiographes du haut Moyen Age sont précisément des miracles de type folklorique — entrés par la petite porte dans la littérature cléricale. Dans le cas cité ici il y a combinaison de plusieurs thèmes folkloriques englobés dans ce miracle de sorcier de village remettant en marche l'ordre magique de la nature. Cf. Stith Thompson, *Motif-Index, op. cit.*, A 2426 : *Nature and meaning of animal cries* (notamment A 2426.2.18 : *origin and meaning of cock's cry*); A 2489 : *Animal periodic habits* (notamment A 2489.1 : *Why cock wakes man in morning*; A 2489.1.1 : *Why cock crows to greet sunrise*); D 1793 : *Magic results from eating or drinking*; D 2146 : *Magic control of day and night*; J 2272.1 : *Chanticleer believes that his crowing makes the sun rise*.

25. Cette culture aristocratique cléricale s'épanouit à l'époque carolingienne en une mainmise réciproque de l'Église sur les valeurs laïques et de l'aristocratie laïque sur les valeurs religieuses. Si, à notre époque, aux V-VI^e siècles, l'aristocratie colonise socialement l'Église, elle ne le fait qu'en abandonnant sa culture laïque, non comme outillage technique, mais comme système de valeurs. Parmi d'autres l'exemple de Césaire d'Arles est significatif (*Vita Caesarii*, I, 8-9, éd. G. Morin, *S. Caesarii opera omnia*, t. II, 1937). Césaire, affaibli par ses pratiques ascétiques à Lérins, est envoyé à Arles dans une famille aristocratique qui le confie à *quidam Pomerius nomine, scientia rhetor, Afer genere, quem ibi singularem et clarum grammaticae artis doctrina reddebat... ut saecularis scientiae disciplinis monasterialis in eo simplicitas poliretur*. Pomère, auteur du *De vita contemplativa* appelé à une grande vogue au Moyen Age, est d'ailleurs un chrétien qui n'a rien de « rationaliste ». Mais, une fois acquise la technique intellectuelle, Césaire se détourne de cette science profane, comme le lui suggère un rêve dans lequel il voit un dragon lui dévorer l'épaule appesantie sur le livre sur lequel il s'est endormi. A l'autre bout de notre période (VII-VIII^e siècle), on voit l'idéal aristocratique (nous n'entrons pas ici dans les discussions sur l'existence d'une noblesse à cette époque)

A partir de l'époque carolingienne la « réaction folklorique » sera le fait de toutes les couches laïques. Elle fera irruption dans la culture occidentale à partir du XI^e siècle, parallèlement aux grands mouvements hérétiques ²⁶.

SÉLECTION BIBLIOGRAPHIQUE

1. J.-F. Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Rome, 1955.
2. E. Auerbach, *Literatursprache und Publikum in der lateinische Spätantike und im Mittelalter*, Berne, 1958.

envahir la littérature hagiographique au point de lui imposer un type aristocratique de saint; cf. F. Graus, *Bibliographie*, n° 22; et F. Prinz, *Bibliographie*, n° 36, notamment les p. 489, 501-507 : *Die Selbstheiligung des frankischen Adels in der Hagiographie*, 8. *Heiligenvita-Adel-Eigenkloster*, 9. *Ein neues hagiographisches Leitbild*; et les travaux cités *ibid.*, p. 493-494, n. 126 et 127, auxquels il faut ajouter K. Bosl, « Der "Adelsheilige", Idealtypus und Wirklichkeit, Gesellschaft und Kultur im Merowingerzeite. Bayern des 7. und 8. Jh. », in *Speculum historiale, Geschichte im Spiegel von Gedichtsschreibung und Gedichtsdeutung* (éd. Cl. Bauer, 1965, p. 167-187).

26. J'interprète la renaissance de la littérature profane aux XI^e-XII^e siècles, à l'instar d'Erich Köhler, comme le produit du désir de la petite et moyenne aristocratie des *militēs* de se créer une culture relativement indépendante de la culture cléricale dont s'étaient fort bien accommodés les *proceres* laïcs carolingiens (Cf. E. E. Köhler, *Trobadorlyrik und höfischer Roman*, Berlin, 1962. *Id.*, « Observations historiques et sociologiques sur la poésie des troubadours », *Cahiers de civilisation médiévale*, 1964, p. 27-51). Je crois aussi, avec D.D.R. Ower, « The secular inspiration of the "Chanson de Roland" » (*Speculum*, XXXVII, 1962), que la mentalité et la morale du Roland primitif sont toutes laïques, « féodales ». Et je pense que cette nouvelle culture féodale, laïque, a largement emprunté à la culture folklorique sous-jacente parce que celle-ci était la seule culture de rechange que les seigneurs pouvaient sinon opposer, du moins imposer à côté de la culture cléricale. Marc Bloch avait d'ailleurs pressenti l'importance de cette nature folklorique profonde des chansons de geste (« L'intrigue du *Roland* relève du folklore plutôt que de l'histoire : haine du beau-fils et du parâtre, envie, trahison ». *La Société féodale*, I, p. 148. Cf. *ibid.*, p. 133). Certes, la culture cléricale parviendra assez aisément et rapidement à un compromis, à une christianisation de cette culture seigneuriale laïque à fond folklorique. Entre Geoffroy de Monmouth, par exemple, et Robert de Boron, on a à peine le temps d'apercevoir un Merlin sauvage, prophète non chrétien, fou étranger à la raison catholique, homme sauvage fuyant le monde chrétien, issu d'un Myrddin en qui la culture semi-aristocratique des bardes celtes avait laissé apparaître un sorcier de village. Mais, au contraire de l'époque mérovingienne, l'âge romano-gothique n'a pu refouler tout à fait cette culture folklorique. Il a dû composer avec elle et lui permettre de s'implanter avant la nouvelle poussée des XV^e-XVI^e siècles. Le thème, éminemment folklorique et porteur d'aspirations venues du tréfonds collectif, du pays de Cocagne apparaît dans la littérature du XIII^e siècle avant de faire sa percée décisive au XVI^e siècle (cf. Cocchiara, *Il paese di Cuccagna*, 1954). A cet égard les XII^e-XIII^e siècles sont bien la première étape de la Renaissance.

3. H. G. Beck, *The pastoral Care of Souls in South-East France during the sixth Century*, Rome, 1950.
4. C. A. Bernoulli, *Die Heiligen der Merowinger*, Tübingen, 1900.
5. H. Beumann, *Gregor von Tours und der « sermo rusticus »*. *Spiegel der Geschichte*. Festgabe Max Braubach, Münster, 1964, p. 69-98.
6. J.-P. Bodmer, *Der Krieger der Merowingerzeit und seine Welt*, 1957.
7. R. Boese, *Superstitiones Arelatenses e Caesario collectae*, Marburg, 1909.
8. I. Bonini, « Lo stile nei sermoni di Caesario di Arles », *Aevum*, 1962.
9. M. Bonnet, *Le Latin de Grégoire de Tours*, Paris, 1890.
10. R. Borius, *Constance de Lyon : Vie de saint Germain d'Auxerre*, Paris, 1965.
11. W. Boudriot, *Die altgermanische Religion in der amtlichen kirchlichen Literatur vom 5. bis 11. Jahrhundert*, Bonn, 1928.
12. S. Cavallin, *Literarhistorische und textkritische Studien zur « Vita S. Caesari Arelatensis »*, Lund, 1934.
13. L. Chaves, « Costumes e tradicoes vigentes no seculo VI e na actualidade », *Bracara Augusta*, VIII, 1957.
14. P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore*, Paris, 1943.
15. *Id.*, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Paris, 1948.
16. F.-R. Curtius, *La Littérature européenne et le Moyen Age latin*, trad. franç., Paris, 1956.
17. H. Delehaye, *Les Légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1905.
18. *Id.*, « Sanctus ». *Essai sur le culte des saints dans l'Antiquité*, Bruxelles, 1954.
19. A. Dufourcq, *La Christianisation des foules. Étude sur la fin du paganisme populaire et sur les origines du culte des saints*, 4^e éd., Paris, 1907.
20. *Études mérovingiennes*, Actes des journées de Poitiers, 1-3 mai 1952, Paris, 1953.
21. J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, Paris, 1959.
22. F. Grauss, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Prague, 1965.
23. H. Grundmann, « "Litteratus-illiteratus". Der Wandlung einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter », *Archiv für Kulturgeschichte*, 40, 1958.
24. C. G. Loomis, *White Magic. An Introduction to the Folklore of Christian Legends*, Cambridge, Mass., 1948.
25. F. Lot, « A quelle époque a-t-on cessé de parler latin? », *Archivum Latinitatis Medii Aevi, Bulletin Du Cange*, 1931.
26. O. Loyer, *Les Chrétientés celtiques*, Paris, 1965.
27. S. Mc Kenna, *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic kingdom*, Washington, 1938.
28. A. Marignan, *Études sur la civilisation mérovingienne. I. La Société mérovingienne. II. Le Culte des saints sous les Mérovingiens*, Paris, 1899.

29. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (2^e éd., Paris, 1937) et *Retractatio*, 1959.
30. *Id.*, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 5^e éd., Paris, 1960.
31. *Id.*, *Nouvelle Histoire de l'Église. I. Des origines à Grégoire le Grand* (avec J. Daniélou), Paris, 1963.
32. L. Musset, *Les Invasions. I. Les Vagues germaniques* (Paris, 1965). *II. Le Second Assaut contre l'Europe chrétienne* (Paris, 1966).
33. Dag Norberg, « A quelle époque a-t-on cessé de parler latin en Gaule? », *Annales, E.S.C.*, 1966.
34. G. Penco, « La composizione sociale delle comunità monastiche nei primi secoli », *Studia Monastica*, IV, 1962.
35. H. Pirenne, « De l'état de l'instruction des laïcs à l'époque mérovingienne », *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 1934.
36. F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung, IV bis VIII Jahrhundert*, Munich-Vienne, 1965.
37. P. Riché, *Éducation et Culture dans l'Occident barbare*, Paris, 1962.
38. M. Roblin, « Paganisme et rusticité », *Annales, E.S.C.*, 1953.
39. *Id.*, « Le culte de saint Martin dans la région de Senlis », *Journal des Savants*, 1965.
40. J.-L. Romero, *Sociedad y cultura en la temprana Edad Media*, Montevideo, 1959.
41. *Saint Germain d'Auxerre et son temps*, Auxerre, 1960.
42. « Saint Martin et son temps. Mémorial du XVI^e Centenaire des débuts du monachisme en Gaule », *Studia Anselmiana*, XLVI, Rome, 1961.
43. P. Saintyves, *Les Saints successeurs des dieux*, Paris, 1907.
44. *Id.*, *En marge de la Légende Dorée. Songes, miracles et survivances. Essai sur la formation de quelques thèmes hagiographiques*, Paris, 1930.
45. E. Salin, *La Civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire*, Paris, 4 vol., 1949-1959.
46. *Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo* (1954 sqq.), et plus particulièrement : IX. *Il passaggio dell'Antichità al Medioevo in Occidente*, 1962.
47. *The Conflict between Paganism and Christianity in the IVth century*, éd. A. Momigliano, Oxford, 1963.
48. A. Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris, 1948.
49. G. Vogel, *La Discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du XII^e siècle*, Paris, 1952.
50. *Id.*, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Age*, Spolète, 1965.
51. J. Zellinger, *Augustin und die Volksfrömmigkeit. Blicke in den frühchristlichen Alltag*, Munich, 1933.

*Culture ecclésiastique et culture folklorique
au Moyen Age : saint Marcel
de Paris et le dragon **

Saint Marcel, évêque de Paris au ^ve siècle, après avoir forcé le destin, semble être retombé dans l'obscurité où aurait dû le maintenir son humble origine. Alors en effet que l'épiscopat du haut Moyen Age se recrutait essentiellement dans l'aristocratie, au point que la naissance illustre figurait parmi les lieux communs hagiographiques que les auteurs des *Vitae* répétaient, sans grand risque de se tromper, même quand ils étaient mal renseignés sur la généalogie de leurs héros — Marcel de Paris est une exception ¹. Aussi lorsque Venance Fortunat ², à la demande de saint Germain, évêque de Paris et du vivant de celui-ci, donc avant le 28 mai 576, écrit la biographie de son prédécesseur ³, Marcel, mort probablement en 436 et que, parmi les rares renseignements tous oraux qu'il recueille, il trouve la mention de la médiocrité de son origine, il doit reconstruire la carrière du saint à coups de

* Pour les illustrations auxquelles il est fait allusion dans ce texte, se reporter à l'article original.

1. Sur les origines aristocratiques de saints dans l'hagiographie mérovingienne, excellentes remarques de F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger*, Prague, 1965, p. 362 et sqq. Sur le milieu monastique cf. F. Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, Munich-Vienne, 1965, p. 46 et sqq. : « Lerinum als "Flüchtlingskloster" der nordgallischen Aristokratie ».

2. Sur Fortunat cf. W. Wattenbach-W. Levison, *Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger*, I. Weimar, 1952, p. 96 et sqq.

3. La *Vita S. Marcelli* de Fortunat a été éditée par Bruno Krusch dans les *MGH, Script. Rer. Mer.*, IV/2, 1885², p. 49-54. Nous reproduisons en appendice le x^e et dernier chapitre de la *Vita*, selon cette édition. Sur saint Marcel de Paris cf. « Acta Sanctorum ». Nov., I, 1887, p. 259-267 (G. van Hoof) où se trouve le texte de la *Vita* de Fortunat, reproduisant celui de Migne, *PL*, LXXXVIII, p. 541-550; et *Vies des Saints et des Bienheureux selon l'ordre du calendrier avec l'histoire des fêtes* par les RR.PP. Bénédictins de Paris, t. XI, novembre, Paris, 1954, p. 45-49. Ces deux articles ne contiennent rien sur le dragon processionnel.

miracles. Chaque étape du cursus ecclésiastique de Marcel suit un miracle, et la succession de ces miracles est elle aussi qualitative : chacun est supérieur à celui qui l'a précédé. Texte précieux donc pour nous introduire dans une psychologie du miracle à l'époque mérovingienne. Le premier miracle qui élève Marcel au sous-diaconat (*Vita*, v) est un miracle de la vie quotidienne et de l'ascétisme : défié par un forgeron de dire ce que pèse un morceau de fer porté au rouge, il le prend en main et en évalue très exactement le poids. Le second miracle (*Vita*, vi) qui revêt déjà une allure christologique, mais qui rappelle un des premiers miracles du Christ avant l'apostolat décisif de ses dernières années, le miracle des noces de Cana, se produit quand, Marcel puisant de l'eau dans la Seine pour permettre à son évêque de se laver les mains, cette eau se change en vin et enflé de volume au point de permettre à l'évêque de donner la communion à tout le peuple présent; son auteur devient diacre. Le troisième miracle, qui ne marque pas un progrès qualitatif (« miraculum secundum ordine non honore », *Vita*, vii), entoure Marcel d'un parfum sacerdotal. L'eau que, dans ses fonctions liturgiques, il tend une fois de plus à l'évêque, se met à embaumer comme du saint chrême, ce qui fait de Marcel un prêtre. L'évêque mettant sans doute de la mauvaise volonté à reconnaître les miracles de Marcel, il faut qu'il soit le bénéficiaire du miracle suivant pour que son hostilité ou que ses réticences cessent. Devenu muet, il recouvre la parole par la vertu thaumaturgique de son prêtre qui est enfin jugé digne — malgré son obscure naissance — de lui succéder (*Vita*, viii). Devenu évêque, Marcel accomplit les hauts faits que l'époque réclame à ses chefs ecclésiastiques, devenus, dans presque tous les domaines, les protecteurs de leurs ouailles : il procède à une double libération miraculeuse, physique en faisant tomber les chaînes d'un prisonnier, spirituelle en délivrant du péché cet enchaîné qui est aussi et surtout un possédé (*Vita*, ix).

Voici enfin le couronnement de la carrière terrestre et spirituelle, sociale et religieuse, ecclésiastique et thaumaturgique de saint Marcel (*Vita*, x) : « Venons-en à ce miracle (mystère) triomphal qui, bien qu'il soit le dernier dans le temps est le premier par la valeur. » Un monstre — serpent-dragon — qui vient, dans les environs immédiats de Paris, semer la terreur parmi les populations, est chassé par le saint évêque, qui, en présence de son peuple, lors d'une confrontation dramatique, le soumet à son pouvoir d'essence surnaturelle et le fait disparaître.

Ultime haut fait dont le souvenir, nous dit l'hagiographe, survit dans la mémoire collective. Dans ses recueils de miracles, Grégoire de Tours, en effet, à la fin du VI^e siècle, un peu après le récit de Fortunat et un siècle et demi environ après la mort de Marcel, rapporte ce seul miracle d'un saint auquel il n'accorde par ailleurs aucune attention⁴.

Un bel avenir semblait donc s'ouvrir au culte de saint Marcel. Pourtant dès le début ce culte se restreignit à une aire locale. Il se heurtait en effet à la vénération pour d'autres Marcel, dont le saint pape Marcel (probablement martyrisé sous Maxence en 309) et saint Marcel de Chalon dont le culte venait concurrencer le sien dans la région parisienne même⁵.

Comme saint parisien saint Marcel parut réussir. Bien que l'histoire de son culte — en dehors même de son traditionnel dragon, objet de cette étude — soit pleine d'obscurités et de légendes, nous savons que le théâtre de son dernier miracle fut l'emplacement de sa sépulture et d'une église suburbaine qui lui fut dédiée et qui demeura dans la tradition « la première église » de Paris et donna en tout cas jusqu'à nos jours son nom à un des faubourgs les plus actifs — économiquement et politiquement — de l'histoire de Paris, le bourg ou faubourg Saint-Marcel⁶. Ses reliques ayant été transportées à une date difficile à déterminer, entre le X^e et le XII^e siècle, peut-être en relation avec une épidémie de mal des ardents, à Notre-Dame de Paris⁷, elles jouèrent désormais un rôle de premier plan dans la dévotion parisienne. Couplées avec celles de sainte Geneviève, — les unes et les autres ne sortaient que de concert — elles furent jusqu'à la Révolution les protectrices les plus populaires de Paris et les insignes reliques

4. *Gloria Confessorum*, c. 87 (MGH, *Script. Rer. Mer.*, 1/2, p. 804).

5. Sur saint Marcel de Chalon-sur-Saône et son culte dans la région parisienne (ce culte aurait été favorisé au VI^e siècle par le roi Gontran; saint Marcel de Chalon est au IX^e siècle le patron de la plus grande paroisse du domaine de Saint-Denis) cf. M. Roblin, *Le Terroir de Paris aux époques gallo-romaine et franque*, Paris, 1951, p. 165.

6. Deux thèses de l'École des Chartres ont été consacrées au bourg Saint-Marcel de Paris. J. Ruinaut, *Essai historique sur les origines et l'organisation de l'église de Saint-Marcel de Paris* (V^e s.-1597), 1910 (« Positions des thèses... de l'École des Chartres » 1910, p. 179-184) et, sur le bourg lui-même M. L. Concasty, *Le Bourg Saint-Marcel à Paris, des origines au XVI^e siècle*, 1937 (*ibid.*, 1937, p. 26 sqq.). Sur l'église et cimetière de Saint-Marcel cf. « Les églises suburbaines de Paris du IV^e au X^e s. » par M. Vieillard-Troiekourov, D. Fossard, E. Chatel, C. Lamy-Lassalle, in *Paris et Ile-de-France*, Mémoires publiés par la Fédération des Sociétés historiques et archéologiques de Paris et de l'Ile-de-France, t. XI, 1960, p. 122-134-136 sqq.

7. Sur l'histoire du culte de saint Marcel de Paris cf. P. Perdrizet, *Le Calendrier parisien à la fin du Moyen Age d'après le bréviaire et les livres d'heures*, Paris, 1933, s.v. *Marcel*.

pour lesquelles Saint Louis construisit la Sainte-Chapelle parurent même incapables de les supplanter dans la piété des Parisiens⁸. Devenu, avec sainte Geneviève et saint Denis, patron de Paris, saint Marcel fut gratifié dès le Moyen Age d'une maison légendaire, naturellement située dans l'île de la Cité⁹. Aussi Le Nain de Tillemont put, au XVII^e siècle, admirer cette réussite historique de saint Marcel de Paris : « ni le long espace de temps », écrit-il, « ni la célébrité de ses successeurs n'a pu empêcher que le respect que cette Église (celle de Paris) a pour lui ne surpasse celui qu'elle a pour tous les autres, et qu'elle ne le considère comme son protecteur et son premier patron après saint Denys »¹⁰.

Pourtant le retour de saint Marcel à une obscurité presque complète n'allait pas tarder. Dès le XVIII^e siècle son culte reflua et, après la Révolution, il fut victime de l'épuration progressive de la dévotion qui, dans le cadre parisien, vit la contraction de la piété locale : saint Marcel finit par être, après des siècles, éclipsé par saint Denis et surtout par sainte Geneviève. Son dragon, comme on le verra, fut une des premières victimes de sa disgrâce et depuis le XIX^e siècle il est rarement cité parmi les dragons hagiographiques et folkloriques dont il partagea longtemps la fortune.

Pourquoi donc tenter de le ressusciter dans cet essai scientifique? Parce que son cas, banal au premier coup d'œil jeté au texte de Fortunat et à sa survie médiévale, se révèle à un examen plus attentif, complexe, instructif et peut-être exemplaire.

Au premier abord les deux aspects sous lesquels apparaît le dragon de saint Marcel dans l'histoire médiévale, n'ont rien de très original. Au VI^e siècle, sous sa forme littéraire, dans le texte de Fortunat, il semble n'être qu'un de ces dragons, symboles du diable et du paganisme, qui servent d'attributs à de nombreux saints, et spécialement à de saints évêques évangélisateurs. A partir d'une date, peu vraisemblablement

8. Quand Saint Louis demanda à toutes les reliques de Paris de venir accueillir à l'entrée de la ville en 1248 la couronne d'épines venant de Saint-Denis où elle avait attendu la consécration de la Sainte-Chapelle, les reliques de saint Marcel et de sainte Geneviève ne vinrent pas. Cf. Don Michel Félibien, *Histoire de la ville de Paris*, revue, augmentée et mise à jour par Dom G. A. Lobineau, Paris, 1725, t. L, I, p. 295. Sur Saint Louis et les reliques de sainte Geneviève cf. Carolus-Barré, « Saint Louis et la translation des corps saints », in *Études d'Histoire du Droit canonique dédiées à Gabriel Le Bras*, t. II, Paris, 1965, p. 1110-1112.

9. C'est là que se tint par exemple le concile de la province de Sens à Paris en 1346. Cf. par ex. Berty, *Les Trois Îlots de la Cité*, 1860, p. 29.

10. Le Nain de Tillemont, *Histoire de Saint Louis*, 1693, t. X, p. 415.

antérieure au XII^e siècle, et située entre le XII^e et le XV^e siècle, il semble alors n'être plus qu'un de ces dragons processionnels que la liturgie des Rogations promène un peu partout.

Il n'est peut-être pourtant pas dépourvu d'intérêt de se livrer à son sujet à quelques investigations et de poser à son propos quelques questions susceptibles d'éclairer l'histoire de la dévotion, de la culture, de la sensibilité dans l'Occident médiéval, et plus précisément dans un des grands foyers de sa civilisation : Paris.

Le dragon mérovingien de saint Marcel est-il seulement ce symbole diabolique en lequel l'Église a changé un monstre porteur d'une des charges symboliques les plus complexes de l'histoire des cultures ¹¹ ?

Le dragon de saint Marcel du Moyen Âge classique est-il le même que son ancien prédécesseur et les significations qui s'unifiaient tant bien que mal en lui ne se séparent-elles pas alors en révélant des tensions, des divergences, des antagonismes socioculturels ?

Ces tensions ne peuvent-elles pas être regroupées autour de deux pôles — celui d'une tradition savante, dégagée par les clercs, qui assigne au symbole draconien un rôle de fixation des forces du mal, celui d'une tradition « populaire » qui, à travers une série de contaminations et de métamorphoses, lui conserve une valeur ambiguë ? Si nous pouvions esquisser avec vraisemblance une réponse affirmative à cette question, la structure et la courbe de la culture médiévale pourraient en recevoir quelque lumière.

Du riche texte de Fortunat dont nous partons nous laisserons de côté les éléments qui ne touchent pas à notre propos ou nous les réduirons à l'aspect schématique qui les relie au symbolisme du dragon.

Nous distinguerons d'abord les deux thèmes ici mêlés, celui du serpent qui dévore le cadavre d'une femme adultère et celui du dragon sur qui le saint remporte une éclatante victoire. Le premier, qui n'est pas sans intérêt, se poursuivra

11. Il ne peut être question de traiter ici du symbolisme polyvalent du dragon d'une façon qui se voudrait exhaustive et on ne cherchera pas à citer l'immense littérature consacrée à ce sujet. M. Eliade, notamment, insiste sur « le polysymbolisme du dragon, du serpent » (*Traité d'histoire des religions*, nouv. éd., Paris, 1964, p. 179). On trouvera d'intéressantes indications dans deux articles consacrés au symbolisme du dragon : celui de L. Mackensen, in *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, t. II, 1929-1939, col. 364-405 et celui de R. Merkelbach in *Reallexicon für Antike und Christentum*, t. IV, 1959, col. 226-250. Du dragon de saint Marcel ce dernier déclare « nicht ganz klar ist die Legende vom Drachensieg des heiligen Marcellus » et il résume le texte de Fortunat sans donner d'interprétation. On reviendra, n. 139, sur l'article de L. Mackensen.

tout au long du Moyen Âge et deviendra le symbole iconographique de la luxure ¹². Mais il est ici plus ou moins artificiellement lié (par la tradition ou par l'habileté littéraire — il ne nous importe pas) au thème du saint draconoctone. Nous ne nous en occuperons pas mais nous retiendrons — par-delà les deux anecdotes différentes — l'identité serpent-dragon.

Nous n'entrerons pas non plus dans l'étude détaillée des « antiquités parisiennes » sur lesquelles ce texte peut apporter des lueurs, souvent obscures. Les traditions de culture suburbaine, de sépulture *extra-muros* par ailleurs documentées par l'archéologie et par les textes sont hors de notre propos. Mais les marécages de la basse vallée de la Bièvre qui sont le théâtre géographique de ce combat, et plus encore le caractère local de l'aventure nous fourniront matière à réflexion pour l'interprétation de ce récit.

On pourrait étudier aussi la composition de l'histoire et l'habile mise en scène de cet épisode qui, à travers le terrain, le public, les gestes, fait de ce combat un morceau de bravoure où ont dû se délecter un auteur — formé à Ravenne — et des lecteurs encore nostalgiques des jeux du cirque et des triomphes antiques et lui substituant volontiers ceux d'un théâtre chrétien. Nous ne garderons de ce combat de gladiateurs chrétiens que le type de relation qu'il définit entre le saint et le monstre.

Nous ne ferons enfin que noter la comparaison à laquelle se livre Fortunat entre l'épisode romain du dragon dompté par le pape Sylvestre ¹³ et l'épisode parisien ici raconté. Un historien du sentiment national pourrait peut-être y trouver une des plus vieilles expressions médiévales d'un patriotisme

12. Sur le symbolisme médiéval du serpent-luxure et la représentation de la femme dévorée par un serpent cf. notamment E. Mâle, *L'Art religieux du XII^e siècle en France*, Paris, 1953^e. La Femme aux Serpents, p. 374-376 (qui néglige tout l'arrière-plan archaïque d'un thème qui se relie au mythe de la Déesse-Mère) et V. H. Debidour, *Le Bestiaire sculpté en France*, Paris, 1961, p. 48, 309, 317, 320 et ill. 438 et 440. Quant aux variations serpent-dragon (qui, dans les bestiaires médiévaux, quand il s'agit du tentateur de la Genèse, sont des variations serpent-dragon-griffon), elles sont très anciennes et l'on rencontre dans la tradition grecque le couple *δρακων-επις* et dans la tradition hébraïque le couple *tannin-nâhâsh*. On expliquait même au Moyen Âge par un texte de la Genèse, II, 14 (« Et ait Dominus Deus ad serpentem : quia fecisti hoc, maledictus es inter omnia animantia et bestias terrae; super pectus tuum gradieris »), la perte des ailes et des pattes qui transformait le dragon-griffon en serpent. Cf. F. Wild, *Drachen im Beowulf und andere Drachen*, Vienne, 1962.

13. Sur cet épisode cf. W. Levison, « Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende » (*Studi e Testi* 38), Rome, 1924, p. 155-247; repris dans *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*, Düsseldorf, 1948, p. 390-465 et G. de Tervarent, *Les Énigmes de l'art du Moyen Âge*, 2^e série, Art flamand, Paris, 1941, VI^e. Le pape au dragon, p. 49-50.

chrétien gaulois. Ce parallèle ne nous intéresse que dans la mesure où il nous montre que l'auteur est conscient dans une certaine mesure du caractère typique et pas seulement particulier de l'histoire qu'il raconte.

Avant d'analyser l'épisode du point de vue qui nous intéresse — que signifie le *dragon* dans ce texte? — écartons d'emblée une hypothèse qui rendrait cette étude inutile : l'historicité de l'épisode ici raconté. Si le dragon dont saint Marcel a débarrassé les Parisiens a bien existé, ces pages sont sans objet. Par dragon, nous entendons bien sûr un serpent, un animal réel mais assez extraordinaire par ses dimensions notamment pour qu'il soit devenu dans l'imagination des indigènes et de la postérité un monstre que seul un personnage doué de pouvoirs surnaturels a pu réduire miraculeusement.

Cette hypothèse, on le sait, a été avancée pour l'ensemble des cas de cette espèce et le dragon de saint Marcel a reçu, à Paris même, du clergé au moins, une interprétation concrète en ce sens. Il y avait en effet, suspendu aux voûtes de l'église Saint-Marcel dans le faubourg parisien de ce nom, à la veille de la Révolution, un animal empaillé — serpent, crocodile ou lézard géant, amené là peut-être par un voyageur originaire de la paroisse¹⁴ et évidemment destiné à donner une incarnation réaliste, scientifique, du dragon de saint Marcel. Retenons que le clergé d'Ancien Régime a favorisé cette interprétation *scientiste* que les mythologues et folkloristes rationalistes des XIX^e et XX^e siècles devaient reprendre, notamment, et en appliquant cette explication au dragon de saint Marcel entre autres, Eusèbe Salverte dont l'étude primitivement intitulée *Légendes du Moyen Age — serpents monstrueux*¹⁵, remaniée sous le titre *Des dragons et des serpents monstrueux qui figurent dans un grand nombre de récits fabuleux ou historiques*¹⁶ fut incorporée dans son ouvrage « Des sciences occultes ou Essai sur la magie, les prodiges et

14. Sur ces animaux exotiques dans les églises cf. P. Perdrizet, *op. cit.*, s.v. *Marcel* et E. Mâle, *L'Art religieux du XII^e siècle...* cit. p. 325-326. (Aucun document ne permet d'affirmer à ma connaissance que les églises du Moyen Age étaient « de véritables musées d'histoire naturelle » — ce phénomène me paraît postérieur.) E. Mâle cite J. Berger de Xivrey, *Traditions tératologiques*, 1836, p. 484. Mais la griffe de griffon suspendue à la voûte de la Sainte-Chapelle ne se trouve pas chez Barthélemy l'Anglais ni dans la traduction qu'en fit Jean de Corbichon pour Charles V. C'est une addition du manuscrit transcrit par Berger de Xivrey, écrit en 1512.

15. *Lettre adressée à M. Alexandre Lenoir au sujet de son Mémoire sur le dragon de Metz appelé Graouilli*, extrait du « Magasin encyclopédique », t. I, 1812.

16. In *Revue encyclopédique*, 88^e et 89^e cahiers, t. XXX, 1826.

les miracles » dont la 3^e édition, en 1856, reçut une introduction d'Émile Littré, dont le seul nom en trahit l'esprit *positiviste*¹⁷. Louis Dumont, entre autres¹⁸, a fait justice de cette théorie scientiste, pseudoscientifique, qu'il nomme *naturaliste* et qui ne s'applique, à tout le plus, qu'à un nombre très restreint de faits légendaires¹⁹. Les bêtes monstrueuses, et spécialement les dragons, sont des phénomènes légendaires réels. Leur explication scientifique ne peut être donnée dans le cadre d'un scientisme événementiel. Ce sont des faits de civilisation — que l'histoire ne peut tenter d'élucider qu'à l'aide de l'histoire des religions, de l'ethnographie, du folklore. Elles relèvent du mental collectif²⁰, ce qui ne veut pas dire, au contraire, qu'elles se situent hors du temps et de l'histoire. Mais le niveau de leur réalité est celui des profondeurs du psychisme et le rythme de leur évolution chronologique n'est pas celui de l'histoire événementielle traditionnelle.

La première remarque que suggère le texte de Fortunat est l'absence presque complète de toute interprétation symbolique de la part de l'auteur. La portée de la victoire du saint sur le dragon est de nature matérielle, psychologique, sociale, non religieuse. Il s'agissait de reconforter le peuple terrorisé (« *perterriti homines* », « *hinc confortatus populus* »). L'évêque sauroctone apparaît ici dans son rôle terrestre de chef d'une communauté urbaine, non dans ses fonctions spirituelles de pasteur. Il est le rempart national (« *propugnaculum patriae* »), le vainqueur de l'ennemi public (« *inimicus publicus* »). Son caractère religieux n'est ici évoqué que pour exprimer un thème cher à l'hagiographie chrétienne depuis la fin du IV^e siècle : dans la désorganisation des institutions publiques, le « *vir sanctus* » pallie leur carence par

17. Paris, 1829, Paris, 1842², précédé du discours de François Arago sur la tombe de Eusèbe Salverte le 30 octobre 1839; Paris, 1856³, avec une introduction d'Émile Littré.

18. L. Dumont, *La Tarasque. Essai de description d'un fait local d'un point de vue ethnographique*, Paris, 1951, p. 213 et sqq.

19. C'est peut-être le cas du crocodile de Nîmes, qui aurait été apporté d'Égypte par les légionnaires romains. Mais cette explication donnée par L. J. B. Féraud, *Superstitions et survivances étudiées au point de vue de leur origine et de leurs transformations*, Paris, 1896, est sujette à caution; car l'auteur est un rationaliste de la lignée de Salverte.

20. Sur la « psychologie des profondeurs » cf. les propositions d'exploration d'A. Dupront, « Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective », *Annales, E.S.C.*, 1961. Sur l'historicité du folklore cf. G. Cocchiara, « Paganistas. Sopravvivenze folkloriche del paganesimo siciliano », *Atti del 1^o congresso internazionale di studi sulla Sicilia antica*, in ΚΩΚΑΛΟΕ. Studi pubblicati dall'Istituto di Storia Antica dell'Università di Palermo, X-XI, 1964-1965, p. 401-416.

l'usage de ses armes spirituelles, privées et non publiques, mais mises à la disposition de la communauté civile, les « arma privata » servant à protéger les « cives », le léger bâton épiscopal s'avérant une arme de poids, grâce à la transmutation matérielle que produit le pouvoir miraculeux du saint — « Dans le bâton léger duquel le poids du pouvoir thaumaturgique se montra » — et les fragiles doigts de Marcel aussi solides que des chaînes — « cuius molles digiti fuerunt catenae serpentis ».

Ainsi, c'est dans une fonction civique, non religieuse, que nous est présenté Marcel triomphant du dragon. Quant à celui-ci sa nature est aussi imprécise que celle de l'*episcopus* Marcel semble définie. Il est appelé trois fois « bestia », qui évoque le combat du *bestiarius*, du gladiateur, une fois « belua » qui fait allusion à l'énormité et au caractère sauvage, exceptionnel du monstre, quatre fois « serpens », et une fois « coluber », qui est l'équivalent poétique de serpent, et trois fois seulement « draco ». En revanche certaines particularités physiques du monstre sont mises en valeur : sa grosseur (« serpens immanissimus », « ingentem beluam », « vasta mole »), et les trois parties de son corps : ses courbes sinueuses (« sinuosis anfractibus ») entre les deux extrémités nettement individualisées : la tête et la queue, d'abord dressées et menaçantes, puis abaissées et vaincues (« cauda flagellante », « capite supplici », « blandiente cauda »). Le narrateur insiste même sur un point précis du corps du monstre, la nuque, car c'est en cet endroit que se produit le miraculeux dressage : le saint dompteur, après avoir frappé trois fois la tête de la bête de son bâton, dompte l'animal en passant son étole autour de la nuque (« missa in cervice serpentis orario »). Détails décisifs, car ils définissent le symbolisme de l'animal, le blason de son corps et du même coup un rite et un cérémonial de dressage. On y reviendra ²¹.

Reste dans ce récit une phrase qui nous oblige à chercher malgré tout, par-delà le symbolisme même de l'animal et de son domptage, une signification cachée au fait divers qui nous a été décrit : « ainsi dans le théâtre spirituel sous les yeux du peuple spectateur seul il combattit contre le dragon ». Le spectacle qui nous a été donné n'est que le double d'un autre spectacle plus vrai. Quittons le théâtre matériel pour nous transporter dans le théâtre spirituel.

Que peuvent être à cette époque, entre la mort de saint

21. L'importance de ces détails physiques a été particulièrement bien mise en valeur par L. Dumont, *op. cit.* (dans le rite, p. 51-53, dans la légende, p. 155-163, dans l'interprétation, p. 207-208).

Marcel et la rédaction de sa *Vita* par Fortunat, en négligeant provisoirement le problème de savoir si, du milieu du v^e à la fin du vi^e siècle et de la légende orale à la biographie littéraire, il n'y a pas eu changement d'interprétation — que peuvent donc être alors ce théâtre et ce combat?

L'œuvre de Venance Fortunat relevant d'un genre littéraire bien défini à son époque, l'hagiographie ²², il faut d'abord rechercher la signification du combat contre le dragon dans la littérature chrétienne, et plus proprement hagiographique — à la fin du vi^e siècle. On essaiera ensuite de voir comment ce lieu commun hagiographique a pu s'appliquer à une histoire que Fortunat aurait recueillie lors de son enquête parisienne.

La grande source de toute la littérature chrétienne étant la Bible, cherchons-y d'abord des dragons ou des serpents susceptibles d'apparaître aussi comme des dragons ²³. Les serpents-dragons sont nombreux dans l'Ancien Testament. Trois d'entre eux se détachent : le serpent tentateur de la Genèse (III) ²⁴, Béhémot et Léviathan traités avec plus de dureté par Isaïe (xxvii, 1), qui les identifie comme des serpents, qu'ils ne l'avaient été dans le Livre de Job (xl-xli) où aucun nom d'animal ne leur avait été donné ²⁵. Des dragons moins individualisés s'agitent dans les Psaumes ²⁶. Enfin si les Évangiles ignorent le dragon, l'Apocalypse lui donne un essor décisif. Dans ce texte qui va offrir à l'imagination médiévale le plus extraordinaire arsenal de symboles ²⁷,

22. Le meilleur travail sur l'hagiographie mérovingienne est celui de F. Graus cité n. 1 où l'on trouvera une ample bibliographie.

23. Cf. F. Spadafora, *Dizionario Biblico*, Rome, 1955, s.v. *Dragone*.

24. Sur le « deux Genèse » et les « deux serpents » dont on trouverait la trace dans certaines contradictions ou divergences du texte biblique cf. J. G. Frazer, *Le Folklore dans l'Ancien Testament*, éd. franç. abrégée, Paris, 1924, p. 15 sqq.

25. Parmi les signes caractéristiques qui les rapprochent du dragon de saint Marcel, on notera : 1) L'habitat dans les lieux humides (« in locis humentibus », Job, xl, 16; au xii^e siècle sur une miniature de l'*Hortus deliciarum* de Herrade de Landsberg des traits ondulés indiquent que le dragon est dans la mer; cf. M. M. Davy, *Essai sur la symbolique romane*, Paris, 1955, p. 167). 2) La queue (Béhémot : « stringit caudam suam quasi cedrum », Job, xl, 12). 3) Le cou (et plus généralement la tête chez Léviathan : « in collo ejus morabitur fortitudo », Job, xli, 13). Sur les dragons, et spécialement le dragon de Daniel, dans les Apocryphes bibliques cf. F. Graus, *op. cit.*, p. 231, n. 204 et R. Merkelbach, *op. cit.*, col. 247.

26. Par ex. Ps. LXXIII, 13; Ps. XC, 13; Ps. CXLVIII, 7.

27. Apocal., xii, 3. Sur les commentaires médiévaux de l'Apocalypse on consultera l'inestimable répertoire de F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*. M. R. Sanfaçon, professeur à l'Université Laval de Québec et M^{lle} G. Vezin préparent des travaux sur l'iconographie de l'Apocalypse. Les dragons de l'Apocalypse ont été utilisés à des fins multiples, morales, esthétiques, politiques.

le dragon reçoit en effet l'interprétation qui va s'imposer à la chrétienté médiévale. Ce dragon, c'est le serpent de la Genèse, c'est le vieil ennemi de l'homme, c'est le diable, c'est Satan : « *Ce grand dragon, l'antique serpent, qu'on appelle le Diable et Satan* » (XII, 9). Ce dragon-là ce sera le dragon ecclésiastique. Reléguant dans l'ombre les autres dragons dont l'Apocalypse ne niait pas l'existence, il devient le grand dragon, le dragon par excellence, chef de tous les autres — et il est l'incarnation de tout le mal du monde, il est Satan.

A la fin du VI^e siècle, l'interprétation apocalyptique du dragon est-elle devenue l'interprétation habituelle des auteurs chrétiens²⁸? Interrogeons deux autorités : saint Augustin et, quoique postérieur d'un demi-siècle environ à Fortunat, Isidore de Séville, le premier encyclopédiste du Moyen Âge. En fait on nous permettra d'étendre cette rapide enquête jusqu'à Bède le dernier « fondateur » du Moyen Âge, selon le mot de K. Rand, car les clercs demeurent jusque vers le milieu du VIII^e siècle dans le même monde culturel. Saint Augustin accorde peu d'attention au dragon. Ce n'est que

28. Il y a peu à glaner dans l'article *dragon* (H. Leclercq) du *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, IV/2, 1921, col. 1537-1540, tributaire de travaux anciens, d'ailleurs méritoires en leur temps et qui permettent de suivre le cheminement historiographique de la question. Selon Dom Jérôme Laurent par ex. in *Sylva allegoriarum totius sacrae Scripturae*, Venise, 1575, « pour les Pères de l'Église le dragon est une espèce de serpent de grande dimension, vivant dans l'eau, pestilentiel et horrible; les dragons signifient d'ordinaire Satan et ses compagnons; Lucifer est appelé « grand dragon ». Avec Marangoni, *Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso e ad ornamento delle chiese*, Rome, 1744, le lien est établi entre dragons païens et dragons chrétiens d'une part, les textes et les documents archéologiques et iconographiques de l'autre. Les méthodes de l'histoire des religions et de l'anthropologie naissantes se retrouvent dans A. Longpérier, « Sur les dragons de l'antiquité, leur véritable forme, et sur les animaux fabuleux des légendes », in *Comptes rendus de la 2^e session du Congrès international d'anthropologie et d'archéologie préhistorique*, 1867, p. 285-286 et dans M. Meyer, « Ueber die Verwandtschaft heidnischer und christlichen Drachentödter », in *Verhandlungen der XL Versammlung deutscher Philologie*, Leipzig, 1890, p. 336 et sqq. Cet article a aussi le mérite d'attirer l'attention sur le texte de Grégoire le Grand (*Dialogi*, II, c. XXV) : « De monacho qui, ingrato eo de monasterio discedens, draconem contra se in itinere invenit » qui montre l'usage ancien du dragon dans la symbolique disciplinaire bénédictine et sur l'utilisation politique du symbolisme du dragon à l'époque carolingienne, à partir d'un texte de la *Vita* de saint Eucher (*MGH, Script. Rer. Mer.*, VII, p. 51), dans le cadre de la campagne ecclésiastique de discrédit à l'encontre de Charles Martel spoliateur des églises : en 858 Louis le Germanique reçoit des évêques des provinces de Reims et de Rouen l'avis que son trisaïeul Charles Martel est sûrement damné car saint Eucher d'Orléans le vit un jour au beau milieu de l'enfer et qu'un dragon s'échappa de son tombeau — thème dont la parenté avec le dragon de la *Vita S. Marcelli* est frappante (d'après A. de Bastard, « Rapport sur une crose du XII^e siècle », in *Bulletin du Comité de la langue, de l'histoire et des arts de la France*, 1860, t. IV, p. 450 et 683, n. 206).

dans la mesure où le mot se présente dans la Bible qu'il se sent tenu, en tant qu'exégète, d'en expliquer à l'occasion le sens. C'est surtout dans son *Commentaire des Psaumes (Enarratio in Psalmos)* qu'il rencontre le dragon. Il n'ignore pas l'identification dragon = Satan et elle lui fournit l'explication de Ps. XV, 13, « *Tu fouleras le lion et le dragon* » et de Ps. CIII, 27, « *Ce dragon que tu as imaginé pour le tromper.* » Augustin voit dans ce dragon « notre antique ennemi »²⁹. Mais il est plus embarrassé pour interpréter les dragons du Psaume CXLVIII. Là en effet le Psalmiste, exhortant toute la création à louer le Seigneur, invite les dragons à se joindre à ce chœur de louanges :

*Louez le Seigneur, dragons de la terre*³⁰ et vous tous, abîmes » (Ps. CXLVIII, 7).

Augustin, conscient de la contradiction qu'il y aurait à faire louer Dieu par des créatures dont la nature maléfique et rebelle est par ailleurs connue, s'en tire en expliquant que le Psalmiste ne cite ici les dragons que comme les plus gros des êtres vivants terrestres créés par Dieu (« *majora non sunt super terram* ») et que ce sont les hommes, saisis d'admiration pour les prouesses d'un Dieu capable de créer des êtres aussi considérables, qui associent les dragons à l'hymne que le monde, par seule existence, adresse au Seigneur³¹. Ici donc le dragon est présenté sous un aspect essentiellement réaliste, scientifique : c'est le plus gros animal.

Sans doute les commentateurs de l'Apocalypse du haut Moyen Âge ont été naturellement conduits à identifier le dragon avec le diable. Par exemple Cassiodore³², Primasius, évêque d'Adrumète, mort en 586³³ et Bède chez qui l'on trouve bien la double identification du diable avec le serpent de la Genèse, d'une part, le dragon de l'Apocalypse de l'autre³⁴.

Pourtant chez Isidore de Séville le dragon est essentiellement traité d'une façon scientifique, non symbolique. Il est « le plus grand de tous les animaux » : « *le dragon est le plus grand de tous les serpents et de tous les animaux de la terre* »³⁵.

29. S^t Augustin, *Enarratio in Ps. CIII, 27, PL, 36-37, 1381-1383.*

30. Il s'agit ici du dragon terrestre.

31. S^t Augustin, *Enarratio in Ps. CIII, 9, PL, 36/37, 1943.*

32. Cassiodore, *Complexiones in Apocalypsim, PL, 70, 1411; et Expositiones in Psalterium, ibid., 531 (commentaire du Ps. LXXIII, 13).*

33. Primasius, *Commentarium in Apocalypsim, PL, LXVIII, 873-875.*

34. Bède, *Hexameron, PL, 91, 53; Commentarii in Pentateuchum, ibid., 210-211; Explanatio Apocalypsis, ibid., 93, 166-167.*

35. Isidore, *Etymologiae, XII, iv, 4, PL, LXXXII, 442.*

Deux détails importants définissent ses mœurs : c'est un animal à la fois souterrain et aérien, qui aime quitter les cavernes où il se cache pour voler dans l'air; sa force réside non dans sa gueule, dans ses dents, mais dans sa queue³⁶. Deux problèmes scientifiques préoccupent Isidore à propos du dragon. Le premier est celui de ce qui le distingue d'animaux voisins, et d'abord du serpent. La réponse semble précise. Isidore, utilisant surtout Virgile, établit la différence entre *anguis*, *serpens* et *draco*: *anguis* vit dans la mer, le serpent sur la terre, le dragon dans l'air³⁷. Mais Isidore se heurte alors au deuxième problème : celui de l'habitat du dragon. Il ne peut en effet ignorer la multiplicité des éléments où habite et se meut le dragon et en particulier ses liens avec l'eau qui n'apparaissent dans aucune des deux définitions ci-dessus. Il est ainsi amené à distinguer un type particulier de dragon : le dragon marin, « draco marinus »³⁸.

En revanche, le dragon échappe chez Isidore au symbolisme moral et religieux. Dans un passage des *Sententiae* (III, v, 28, *PL.*, 83, 665) il énumère les formes animales que prend le diable selon qu'il incarne tel ou tel vice ou péché capital : animal, sans précision, quand il se fait luxure (« luxuria »), serpent (« serpens ») quand il se transforme en cupidité ou malice (« cupiditas ac nocendi malitia »), oiseau (« avis ») quand il est orgueil (« superbiae ruina »), il n'est jamais dragon. Pourtant, Isidore, savant complet, n'ignore pas d'autres aspects du dragon peu utiles, croyons-nous, à l'éucidation du texte de Fortunat, mais très précieux pour l'ensemble du dossier que nous nous efforçons de réunir et de présenter. Isidore connaît trois autres dragons : le dragon tutélaire qui veille sur les pommes d'or du jardin des Îles Hespérides³⁹; le dragon-étendard qui figure sur les insignes militaires et dont Isidore, rappelant l'usage qu'en ont fait les Grecs et les Romains, fait remonter l'origine à la commémoration de la victoire d'Apollon sur le serpent Python⁴⁰;

36. « Qui saepe a speluncis abstractus fertur in aerem, concitaturque propter eum aer... Vim autem non in dentibus, sed in cauda habet, et verbere potius quam rictu nocet » (*ibid.*).

37. Isidore, *Differentiae*, I, 9 (*PL.*, LXXXIII, 16) : « in mari angues, in terra serpentes, in templo dracones ». Isidore reproduit en fait le commentaire par Servius de Virgile, *Enéide*, 2, 204.

38. Isidore, *Etymologiae*, XII, iv, 42, *PL.*, LXXXII, 455.

39. « In quarum hortis fingunt fabulae draconem pervigilem aurea mala servantem » (*Etym.* XIV, vi, 10, *PL.*, LXXXII, 14).

40. « Draconum signa ab Apolline morte Pythonis serpentis inchoata sunt. Dehinc a Graecis et Romanis in bello gestari coeperunt » (*Etym.*, XVIII, iii, 3, *PL.*, LXXXII, 643).

le dragon annulaire qui, se mordant la queue, représente l'année, le temps rond, le temps circulaire, le temps de l'éternel retour et dont Isidore assigne l'invention aux vieilles civilisations et explicitement à l'égyptienne⁴¹.

Enfin Isidore connaît le combat d'un évêque contre le dragon. Le cas qu'il cite est celui de Donat, évêque d'Épire à l'époque des empereurs Arcadius et Honorius, qui aurait tué un énorme dragon dont l'haleine empuantissait l'air et dont huit paires de bœufs auraient eu de la peine à traîner le cadavre jusqu'au bûcher où il fut brûlé⁴². Isidore ne donne aucune interprétation symbolique à ce haut fait.

Il est très difficile de dresser un catalogue chronologique des combats de saints, et plus spécialement d'évêques, contre les dragons. Les travaux existants sont à la fois imprécis et sujets à caution⁴³. L'historien des faits de civilisation traditionnelle se fraie malaisément un chemin entre les positivistes qui négligent ces phénomènes ou leur appliquent des méthodes inadéquates et les parahistoriens qui oublient la chronologie, entre le mépris et la naïveté, l'érudition myope et la curiosité brouillonne. L'histoire des mentalités, des sensibilités et des croyances se meut dans des temps longs, mais soumis

41. « Annus quasi annulus... Sic enim et apud Ægyptis indicabatur ante inventas litteras, picto dracone caudam suam mordente, quia in se recurrit » (*Etym.*, V, xxxvi, 2, *PL.*, LXXXII, 222). Sur le dragon « enroulé » dans l'art des steppes et dans l'art mérovingien cf. E. Salin, *La Civilisation mérovingienne d'après les sépultures, les textes et le laboratoire*, IV, Paris, 1959, p. 241-244, où l'auteur, à la suite de J. Grimm, donne à ce thème l'interprétation peu vraisemblable et en tout cas dérivée, du dragon gardien de trésor. Cf. M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour: Archétypes et répétition*, Paris, 1949.

42. « Per idem tempus Donatus, Epiri episcopus, virtutibus insignis est habitus. Qui draconem ingentem, expuens in ore ejus, peremit, quem octo juga boum ad locum incendii vix trahere potuerunt, ne aerem putredo ejus corrumpere ». (*Chronicon*, 107, *PL.*, LXXXIII, 1051). On trouve aussi, dans un contexte différent, mais plus explicitement diabolique, un dragon dans la *Vita* de St Césaire d'Arles (éd. G. Morin, Maredsous, 1942, t. II, p. 299-300); quand Césaire après avoir quitté le monastère de Lérins pour raisons de santé, s'adonne à Arles à la science profane, il s'endort une nuit sur son livre et voit un dragon lui dévorer le bras.

43. Cf. les travaux cités par le *Dictionnaire d'Archéologie...* cit., et mentionnés à la n. 28. Il est regrettable que l'ouvrage de C. G. Loomis, *White Magic. An Introduction to the Folklore of Christian Legend*, Cambridge, Mass., 1948, soit difficilement utilisable à cause de sa confusion et notamment du manque de distinctions chronologiques. Le P. Delehaye dont les travaux sur l'hagiographie demeurent fondamentaux malgré leur problématique souvent dépassée, n'a pas abordé systématiquement ce thème. Selon F. Graus, *op. cit.*, p. 231, n. 203, une étude d'ensemble du thème du dragon et du combat contre le dragon a été récemment entreprise par V. Schirmunski (cf. *Vergleichende Epenforschung I* « Deutsche Ak. der Wiss. zu Berlin. Veröff. des Instituts für Deutsche Volkskunde », vol. xxiv, Berlin, 1961, p. 23 et sqq., que je n'ai pu consulter).

eux aussi à une diachronie dont les rythmes sont particuliers. Bornons-nous, dans cette esquisse, à quelques points de repère importants.

La victoire du saint (et, redisons-le, surtout du saint évêque) sur un dragon remonte aux sources de la tradition hagiographique chrétienne. On la trouve en effet dans la première hagiographie qui, avec la *Vita* de saint Ambroise par Paulin de Milan, puis avec la biographie de saint Martin par Sulpice Sévère, servira de modèle à tout le genre : la *vie* de saint Antoine écrite par saint Athanase⁴⁴. On y trouve l'interprétation diabolique du dragon. Mais, soit que l'atmosphère érémitique de l'*Historia monachorum* d'Athanase ait déconcerté la chrétienté occidentale, soit que l'effacement de la connaissance du grec dans l'Église latine ait limité, au moins pour un temps, l'influence de la *Vie* d'Antoine, cet épisode, parmi d'autres, ne semble pas avoir eu en Occident un succès étendu ni une influence directe sur saint Césaire et le dragon. Le seul épisode de saint sauroctone qui ait eu, semble-t-il, un grand retentissement dans le haut Moyen Age, est celui du dragon du pape saint Sylvestre, qui est précisément évoqué par Fortunat et donne lieu à une comparaison à l'avantage de saint Marcel.

Cet épisode de la légende de Sylvestre a malheureusement retenu l'attention des historiens surtout en liaison avec le rôle et le moment historiques de Sylvestre⁴⁵. Pape au temps de la conversion de Constantin, il a de ce fait orienté les historiens vers l'interprétation politique de son pontificat. Dans ce contexte, le combat contre le dragon devenait naturellement le symbole de la victoire contre le paganisme. Pourtant une autre interprétation — plus romaine qu'œcuménique — et qui, à Rome même, semble avoir eu au Moyen Age⁴⁶ plus de faveur que l'interprétation catholique, place ce miracle dans un autre contexte. Dans cette perspective le dragon de Sylvestre est assimilé à un serpent géant échoué lors d'une inondation du Tibre et évoquerait en fait le rôle du pape évêque dans la lutte contre les calamités naturelles à Rome⁴⁷. Cet épisode s'insère alors dans une tradition

44. PG, XXVI, 849. Sur l'influence de la *Vie de St Antoine* par Athanase sur l'hagiographie occidentale du haut Moyen Age cf. S. Cavallin, *Literarhistorische und textkritische Studien zur Vita S. Caesarii Arelatensis*, Lund, 1934.

45. C'est le cas de l'étude de W. Levison, citée n. 13.

46. Cf. A. Graf, *Roma nella memoria e nell'immaginazione del medio evo*, Turin, 1923, p. 177 et 442.

47. Cf. Ch. Cahier, *Caractéristiques des saints dans l'art populaire*, 1867, p. 316 et G. de Tervarent, *op. cit.*, n. 13, p. 50. Il est curieux que Sylvestre et Marcel ont été par ailleurs gratifiés tous deux d'un même miracle, proche de celui du combat

romaine, celle des prodiges liés aux calamités naturelles⁴⁸ et préfigure un épisode de la carrière de Grégoire le Grand : celui du monstre rejeté par le Tibre lors d'une inondation en 590 au moment même où, selon le témoignage de Grégoire de Tours, Grégoire, qui s'est déjà fait remarquer dans son rôle social, notamment dans le domaine du ravitaillement, devient évêque de Rome et inaugure son pontificat en protégeant la population romaine des calamités naturelles (inondation et peste) et de leurs conséquences⁴⁹.

Donc, à la fin du XI^e siècle, le symbolisme chrétien du dragon et du combat du saint-évêque contre un dragon n'est pas fixé. Il tend à identifier, dans le sens de l'exégèse de l'Apocalypse, le dragon-serpent avec le diable et donner à la victoire du saint le sens d'un triomphe sur le mal, c'est-à-dire, en cette phase de christianisation de l'Occident, d'un épisode décisif dans la victoire du christianisme sur le paganisme dans une région et plus spécialement dans une *civitas*. Mais il laisse encore transparaître d'autres traditions dans lesquelles la signification du dragon est différente. Ces traditions sont celles dont le christianisme a lui-même hérité. Elles sont en général déjà marquées par des évolutions, des contaminations, une histoire qui en rendent l'analyse difficile. On peut toutefois — on voit qu'Isidore de Séville s'y essayait — tenter d'y distinguer plusieurs apports culturels : l'héritage gréco-romain, l'héritage germano-asiatique, l'héritage indigène.

Les éléments que nous extrayons de cet immense et complexe héritage sont, bien entendu, le résultat d'un tri, d'un choix. Nous espérons cependant ne pas fausser la signification de ces traditions.

Dans la tradition gréco-romaine⁵⁰ trois aspects du dragon et du combat héroïque contre le dragon nous semblent essentiels. Le premier apparaît à travers les rites, les croyances et les légendes liés à l'incubation. On sait l'importance prise à l'époque hellénistique par cette pratique, dont l'Asklépéion

contre le dragon ; ils auraient dompté un taureau furieux échappé (cf. pour Sylvestre *La Légende dorée* et pour Marcel J. A. Dulaure, *Histoire physique, civile et morale de Paris*, 1837^e, I, p. 200 et sqq.). Simple coïncidence, souvenir commun de lutte contre le culte de Mithra, symbolisme plus large lié au symbolisme archaïque du taureau?

48. Cf. R. M. Grant, *Miracle and natural Law in graeco-roman and early christian thought*, Amsterdam, 1952 et R. Bloch, *Les Prodiges dans l'Antiquité classique*, Paris, 1963.

49. Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, X, 1.

50. Cf. E. Küster, « Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion », in *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, XIII, 2, 1913.

d'Épidaure fut le grand centre, et qui se poursuivit dans le monde romain, surtout dans sa partie orientale⁵¹. Cette attente, dans une enceinte sacrée, d'une vision ou d'un songe porteurs de la réponse posée par un souffrant ou un inquiet au dieu, n'était que le prolongement d'une tradition de relations sexuelles surnaturelles entre une femme et un dieu qui engendraient un héros. L'apparence traditionnelle du dieu fécondateur était celle d'un serpent-dragon. Le plus célèbre des enfants de ces noces sacrées est Alexandre. Mais Suétone rapporte qu'Apollon, ayant couché sous la forme d'un dragon avec Atia venue pratiquer dans son temple l'incubation, engendra ainsi Auguste⁵². Autour d'Asklépios revêtant la forme d'un dragon et de la tradition d'Hippocrate, se développa la légende du dragon de Cos⁵³. Ce qui nous importe ici c'est la liaison du dragon avec le monde nocturne et onirique, le mélange de désir et de crainte, d'espérance et d'effroi dans lequel baignent ses apparitions et ses actions. La psychanalyse devait s'emparer de ces problèmes. On y reviendra⁵⁴.

Le second aspect est celui de la signification de libération d'un site du mythe gréco-romain du dieu ou héros sauroctone. Même si l'installation d'Apollon à Delphes après la victoire sur le serpent Python déborde le cadre local⁵⁵, même si le combat de Persée contre le dragon qui retient Andromède

51. Cf. L. Deubner, *De incubatione*, Giessen, 1899. — M. Hamilton, *Incubation for the cure of Disease in pagan temples and christian churches*, Londres, 1906. P. Saintyves, *En marge de la Légende dorée. Songes, miracles et survivances*, Paris, 1930, p. 27-33.

52. Suétone, *Divi Augusti Vita*, 94.

53. K. Herquet, « Der Kern der rhodischen Drachensage », in *Wochenblatt des Johanniterordens Balley*, Brandenburg, X, 1869, p. 151 et sqq. — R. Herzog, *Kos. Ergebnisse der deutschen Ausgrabungen und Forschungen. I. Asklepieion*, Berlin, 1952.

54. Sur les interprétations psychanalytiques de l'incubation cf., dans la tradition orthodoxe freudienne, E. Jones, *On the Nightmare*, 1919, p. 92-97 (et sur les incubi médiévaux : *ibid.*, *passim*); par un disciple de Jung C. A. Meier, *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie* (Studien aus dem C. G. Jung-Institut, I), Zurich, 1949. Sur l'interprétation psychanalytique et anthropologique du symbolisme du dragon et des tueurs de dragon, je n'ai pu consulter les travaux de G. Róheim, « Dragons and Dragon Killers », in *Ethnographia*, Budapest, 22, 1911, *Drachen und Drachenkämpfer*, Berlin, 1912; « The Dragon and the Hero », in *American Imago*, I, 1940. Dans *Psychoanalysis and Anthropology*, New York, 1950, G. Róheim, définissant, selon Freud et Jones, le symbole comme « the outward representative of a latent repressed content » (définition dont l'utilisation pourrait renouveler l'étude du symbolisme médiéval) a traité du symbolisme sexuel du serpent dans l'Antiquité (p. 18-23) et suggéré celui du dragon (cf. la phrase d'un primitif australien : « your penis is like a muruntu = dragon », *ibid.*, p. 119).

55. Cf. J. Fontenrose, *Python. A study of Delphic Myth and its origins*, 1959.

prisonnière n'est pas directement lié à la fondation de Mycènes, le mythe de Cadmos par exemple sert à préciser la portée de la victoire sur un dragon. Elle permet et signifie l'établissement d'une communauté sur un emplacement. Elle est un rite de fondation urbaine et de mise en valeur d'un terroir. Le dragon est ici le symbole de forces naturelles qu'il faut dompter. Si sa mort est nécessaire, elle n'est pas seulement la levée d'un obstacle, elle est aussi fécondante. Cadmos sème sur le territoire de la future Thèbes les dents du dragon immolé.

Par-delà l'héritage gréco-romain se profile l'apport des cultures orientales qui sont venues l'irriguer. Or à Babylone, en Asie Mineure, en Égypte une évolution du symbolisme du dragon peut être suivie. Dans une étude fondamentale, G. Elliot Smith l'a retracée⁵⁶. Le dragon, dans l'aire culturelle asiatico-égyptienne, était primitivement la personnification des forces de l'eau, à la fois fertilisante et destructrice. L'élément essentiel dans les pouvoirs des dragons était le contrôle de l'eau : bienveillants, ils donnaient les pluies et les débordements fluviaux féconds; hostiles, ils déchaînaient les déluges et les inondations dévastatrices. Au début c'est leur rôle positif qui l'emportait, les dragons étaient des créatures avant tout bienfaisantes, personnifications et symboles de dieux de la fécondité et de héros ou de rois civilisateurs; ainsi le dragon incarnant Tiamat, une des formes de la Grande Mère, et le dragon marin lié à la naissance d'Aphrodite, elle-même une des formes de la Grande Mère. Puis le dragon se décline et devient finalement un symbole du mal. En Égypte il est identifié avec Seth, l'ennemi d'Osiris et d'Horus, le meurtrier d'Osiris et la victime du fils d'Osiris, Horus. Ainsi la rationalisation égyptienne précède la rationalisation chrétienne. En Égypte d'ailleurs on peut observer le passage d'Horus au Christ d'une part, de Seth à Satan de l'autre. Mais ce qui nous importe ici c'est que, malgré la parenté avec le serpent, animal chthonien par excellence, le dragon est fondamentalement lié aux puissances des eaux.

L'Extrême-Orient est un autre grand foyer du symbolisme du dragon. Il ne semble atteindre directement l'Occident chrétien qu'assez tard, au XIII^e siècle selon Jurgis Baltrusaitis⁵⁷. En Chine le dragon semble surtout lié au monde

56. G. Elliot Smith, *The Evolution of the dragon*, Manchester, 1919. M. Eliade qui a beaucoup insisté sur la liaison des serpents et des dragons avec les eaux, sur les dragons comme « emblèmes de l'eau » (*Traité...* cit., p. 179-182), ne cite pas cet ouvrage.

57. J. Baltrusaitis, *Le Moyen Age fantastique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique*, Paris, 1955, chap. v. « Ailes de chauve-souris et Démon chinois », p. 151 et sqq. : « La même évolution peut être observée sur le dragon, l'une des

Dragon = Rivière

Dragon
Fluore

Dragon
Serpent
Bouche
Exotisme

Bouche Égyptique / Dragon (Rivière)
Serpent (Tigre)

ouranien, au mythe solaire, il est ailé. Mais le long des routes des steppes ce dragon céleste se fond plus ou moins avec le serpent chthonien et avec un dragon, chthonien lui aussi, gardien de trésors, et apparenté au griffon — griffon que les avatars du syncrétisme symbolique animalier doteront aussi d'ailes⁵⁸. Ce qui est important, c'est que ces dragons d'Extrême-Orient, cheminant au long des routes des steppes, parviennent en Occident à l'époque mérovingienne. Édouard Salin, développant une idée de Forrer⁵⁹, a mis en lumière, à travers une analyse des formes esthétiques de l'art mérovingien, cet aboutissement occidental du dragon asiatique et a bien souligné les deux caractéristiques principales de son symbolisme : d'une part sa polyvalence, de l'autre son ambiguïté : « les formes du dragon mérovingien sont fort diverses; son symbolisme ne l'est pas moins; il traduit, en effet, très vraisemblablement des croyances également diverses en même temps qu'il reproduit des divinités très différentes »⁶⁰. Et encore : « le plus souvent de caractère solaire quand elles s'apparentent au griffon et de caractère chthonien quand elles sont issues du serpent, tantôt bénéfiques et tantôt maléfiqes, les figurations du dragon apparaissent, en définitive, comme un héritage de croyances presque aussi vieilles que le monde et diffusées à travers l'Eurasie de l'Orient à l'Occident »⁶¹.

incarnations du diable. Dans l'art roman, c'est un serpent sans ailes ni pattes ou un oiseau à queue de lézard. Dans l'art gothique, il a des ailes membraneuses. L'une de ses premières figurations, sous ce nouvel aspect, peut être signalée dans le *Psautier* d'Edmond de Laci (m. 1258, Belvoir Castle) (p. 153) Si les ailes « de chauve-souris » se développent en effet au XIII^e siècle et si les modèles chinois ont pu avoir de l'influence sur cette évolution, le dragon roman peut fort bien avoir ailes et pattes, tel celui du nar sud du baptistère Saint-Jean de Poitiers, daté de 1120 environ (P. Deschamps et M. Thibout, *La Peinture murale en France. Le Haut Moyen Age et l'époque romane*, Paris, 1951, p. 94). Sur les dragons chinois et asiatiques, notamment hindous, cf. M. Eliade, *Traité...*, p. 180-182, et la bibliographie, p. 186-187, à laquelle on peut ajouter, entre autres, H. C. Du Bose, *The Dragon, Image and Demon*, Londres, 1886; J. C. Ferguson, *Chinese Mythology*, Boston, 1928; R. Benz, *Der orientalische Schlangendrache*, 1930; F. S. Daniels, « Snake and Dragon Lore of Japan », in *Folklore*, 71, 1960, p. 145-164. Cf. n. 133 *infra*.

58. On voit par exemple le tentateur sous la forme d'un griffon ailé sur les portes de bronze de la cathédrale de Hildesheim (1015). Cf. H. Leisinger, *Bronzi Romanici. Porte di Chiesa nell'Europa medioevale*, Milan, 1956, ill. 19. Sur le symbolisme du griffon cf. K. Rathe, « Der Richter auf dem Fabeltier », in *Festschrift für Julius von Schlosser*, 1927, p. 187-208 et F. Wild, *Gryps-Greif-Gryphon (Griffin). Eine sprach-, kultur-, und stoffgeschichtliche Studie*, Vienne, 1963.

59. Forrer, « A propos d'un bijou à dragon émaillé trouvé à la Meinau », in *Cahiers d'archéologie et d'histoire d'Alsace*, 1930, p. 250 et sqq.

60. E. Salin, *La Civilisation mérovingienne*, cit., IV, p. 241.

61. *Ibid.*, p. 207-208.

Dans ce complexe de symbolismes et de croyances, il faut essayer de démêler la part, à côté de l'héritage gréco-romain et de l'apport asiatico-barbare, des traditions indigènes. Si l'on considère le monde celtique dans son ensemble, il fourmille en certaines aires de dragons⁶² et en Irlande par exemple les saints ont eu à s'employer spécialement contre eux⁶³. Mais l'univers gaulois des croyances et des symboles ne semble pas riche en dragons, quoiqu'il ait accueilli, bien sûr, le serpent chthonien, attribut de dieux et de déesses⁶⁴, et tué par l'Hercule gaulois, Smertrios, le « Pourvoyeur »⁶⁵.

Mais derrière ces héritages n'y a-t-il pas surtout le serpent-dragon quasi universel dans toutes les croyances et les mythes primitifs? Le dragon mérovingien n'est-il pas surtout un monstre folklorique⁶⁶ resurgi dans cet entre-deux des croyances où la culture païenne s'estompe sans que le système culturel chrétien se soit encore vraiment implanté⁶⁷? Si Fortunat esquisse précisément l'interprétation chrétienne, ecclésiastique du dragon de saint Marcel, celui-ci n'avait-il pas dans la tradition orale recueillie par Fortunat une autre signification? Ne faut-il pas tenter d'aller chercher cette signification dans les profondeurs d'un folklore renaissant — mais chargé d'éléments folklorisés des cultures antérieures et surtout actualisé par des situations historiques nouvelles? Au fond de la légende rapportée par Fortunat il y a l'image d'un thaumaturge qui a dompté des forces redoutables. Ces forces sont en rapport avec la nature. Mais le

62. Cf. A. Lenoir, « Mythologie celtique. Du dragon de Metz appelé Graouilli... », in *Mémoires de l'Académie celtique*, t. II, 1808, p. 1-20; J. F. Cerquand, « Taranis et Thor », in *Revue celtique*, t. VI, 1883-1886, p. 417-456; G. Henderson, *Celtic Dragon Myth*, Edimbourg, 1911.

63. Cf. H. J. Falsett, *Irische Heilige und Tiere in mittelalterlichen lateinischen Legenden*; Diss. Bonn, 1960; F. Graus, *op. cit.*, p. 231, n. 203, donne comme exemple de combat d'un saint avec un dragon dans l'hagiographie irlandaise des épisodes de la *Vita s. Abbani*, c. 15, 16, 18, 24 (in C. Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae I*, Oxford, 1910, p. 12, 13, 15, 18 et sqq.).

64. Cf. A. J. Reinach, « Divinités gauloises au serpent », in *Revue archéologique*, 1911; P. M. Duval, *Les Dieux de la Gaule*, Paris, 1957, p. 51.

65. Cf. P. M. Duval, « Le dieu Smertrios et ses avatars gallo-romains » in *Études celtiques*, VI, 2, 1953-1954.

66. Sur le dragon et le combat contre le dragon dans le folklore universel cf. les abondantes références de Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, Copenhague, 1955-1958, t. I, p. 318-355. Ces motifs figurent sous la référence B. 11; mais on retrouvera le dragon et des motifs voisins sous d'autres références, telles que A. 531, D. 418.1.2. (Transformation: snake to dragon.) H. 1174.

67. Cf. J. Le Goff, « Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne », in *Niveaux de culture et groupes sociaux*, colloque organisé par l'École normale supérieure, Paris (1966), 1968 et, ici, p. [223-235].

monstre mis en scène oscille entre un animal chthonien (serpent) et un animal (dragon) à caractère plus ou moins aquatique, puisque le saint lui ordonne de disparaître soit dans le désert, soit dans la mer. Certes, dans le contexte géographique parisien, la mer vient d'un modèle hagiographique copié sans un grand effort d'adaptation par Fortunat. Mais cet emprunt ne doit-il tout de même pas s'expliquer par sa relative convenance avec un contexte similaire — un contexte aquatique, celui dont G. Elliot Smith a montré le caractère fondamental dans le symbolisme du dragon?

Si, du cadre, on passe aux héros, le saint n'apparaît-il pas ici dans le rôle des héros sauroctones, libérateurs et civilisateurs? Tout un vocabulaire de héros civique, plus que religieux, le désigne⁶⁸. Quant au dragon, s'il est éliminé comme un danger, un objet de crainte, n'est-il pas significatif qu'il ne soit pas tué mais seulement chassé : « *le monstre ayant été rapidement chassé, on n'en trouva plus trace par la suite* »? Le combat raconté par Fortunat n'est pas un duel à mort, c'est une scène de domptage. Entre l'évêque dompteur et le monstre apprivoisé s'établissent pendant un bref instant des rapports qui rappellent l'amitié des ermites et des saints avec les animaux, et plus particulièrement avec les bêtes féroces — du lion de saint Jérôme au loup de saint François —⁶⁹ (« *celui-ci la tête suppliante, se mit à demander son pardon d'une queue caressante* ») : une bête donc à neutraliser, plus qu'à tuer. Que pouvons-nous donc raisonnablement imaginer derrière cette scène où un héros dompte des forces naturelles sans que l'hagiographe veuille ou puisse en faire explicitement un épisode symbolique d'évangélisation?

Un épisode de civilisation matérielle. Le théâtre topographique de cette scène est aisé à deviner, c'est le lieu où s'élèvera au Moyen Age le bourg, le faubourg qui portera le nom de saint Marcel, donc la basse vallée de la Bièvre dont

68. On ne peut pourtant exclure que Fortunat ait pu être influencé par l'assimilation qui a pu être faite, selon R. Merkelbach, « *Reallexicon...* » cit., col. 240, entre le martyr et le combat contre le dragon. On aurait alors à faire à un des aspects des tentatives des hagiographes du haut Moyen Age pour conserver au bénéfice des saints qui ne sont plus martyrs la mythologie du martyrologe. Cette interprétation, qui n'a d'ailleurs à notre connaissance été avancée par personne, nous semble compliquée et hasardeuse.

69. Cf. G. Penco, « *Il simbolismo animalesco nella letteratura monastica* », in *Studia monastica*, 1964, p. 7-38; et « *L'amicizia con gli animali* », in *Vita monastica*, 17, 1963; p. 3-10. Le dragon, considéré comme un animal réel, participait à cette mystique de la création à l'intérieur de laquelle W. von den Steinen a magnifiquement situé la symbolique animale : « *Altchristliche-mittelalterliche Tiersymbolik* », in *Symbolum*, IV, 1964.

le caractère marécageux se devine encore dans les bas-fonds de l'actuel Jardin des Plantes⁷⁰. Le meilleur connaisseur de la topographie parisienne dans le haut Moyen Age, Michel Roblin, après avoir rappelé ce foyer de christianisation parisien, « le vieux faubourg chrétien de Saint-Marcel »⁷¹ et souligné que sa formation « n'a pas été clairement expliquée », évoque la présence de carrières de pierre qui ont pu favoriser l'établissement de catacombes comme à Rome, l'utilisation possible des eaux de la Bièvre qui, des siècles plus tard, attireront teinturiers et tanneurs dans le bourg Saint-Marcel, et pense finalement que Saint-Marcel « est bien plus simplement une station routière sur la route de Sens ». « Il est normal dès lors », poursuit-il, « que le christianisme, importé d'Italie par Lyon et Sens, se soit d'abord installé à Saint-Marcel, le premier quartier de Lutèce lorsqu'on arrivait par la route de la rive gauche ». Notre texte ne jette-t-il pas une lueur sur cette naissance du bourg Saint-Marcel? N'avons-nous pas là un mythe de fondation — chrétienne ou non? La victoire de Marcel sur le dragon n'est-elle pas l'apprivoisement du « *genius loci* », l'aménagement d'un site naturel entre les « *deserta* » de la forêt (« *silva* »), repaire du serpent chthonien et les marécages du confluent fluvial de la Seine et de la Bièvre (« *mare* ») où le dragon aquatique est invité à disparaître⁷²? N'avons-nous pas là le témoignage d'un de ces établissements du haut Moyen Age, à la faveur d'un timide défrichage et d'un rudimentaire drainage, sous l'égide d'un évêque-entrepreneur économique en même temps que pasteur spirituel et chef politique⁷³? C'est bien aussi l'institution d'une communauté urbaine du haut Moyen Age à laquelle nous assistons ici avec la constitution, autour d'un corps de fidèles-citoyens (« *cives* »), d'un terroir urbain et suburbain,

70. M. L. Concasty a bien montré l'importance des inondations de la Bièvre (*op. cit. Positions...* cit., 1937, p. 28).

71. M. Roblin, *Le terroir...* cit. p. 114.

72. Cf. la Tarasque entre forêt et fleuve (« *a nemore in flumine* »), L. Dumont, *op. cit.*, p. 156-157.

73. Sur le rôle économique des saints et des évêques du haut Moyen Age, nombreux témoignages dans l'hagiographie. Un des premiers exemples, dans le contexte significatif de la vallée du moyen Danube au v^e siècle se trouve dans la *Vita s. Severini* d'Eugippius (*MGH, Auct. ant.* I, 1877, p. 1-30).

Y aurait-il eu, par ailleurs, une intention de propagande dynastique chez Fortunat? On l'a soutenue, à propos de la vie de sainte Radegonde. Cf. D. Laporte, « *Le royaume de Paris, dans l'œuvre hagiographique de Fortunat* », in *Études mérovingiennes*, Paris, 1953, p. 169 et sqq.

à proximité immédiate au surplus d'une route d'une certaine importance ⁷⁴.

Ce texte n'est pas le seul où Fortunat narre un miracle par lequel un saint, purgeant une région de monstres (dragons ou serpents), la convertit à la mise en valeur.

Dans la vie de saint Hilaire ⁷⁵, Fortunat raconte comment le saint passant à proximité de l'île de Gallinaria, face à Albenga, sur la côte ligure, est alerté par les gens de la côte qui lui signalent l'impossibilité de s'établir sur l'île à cause de serpents immenses qui l'infestent (« *ingentia serpentiū volumina sine numero pervagari* »). Comme Marcel, Hilaire part bravement au combat contre les bêtes sauvages (« *vir dei sentiens sibi de bestiali pugna venire victoriam* »). Les serpents s'enfuient à sa vue et le bâton épiscopal sert cette fois-ci de borne délimitant deux parties dans l'île : l'une où il est interdit aux serpents de pénétrer, l'autre où ils peuvent garder leur liberté. Ici encore donc, et plus nettement que dans le cas de saint Marcel, le monstre dangereux, symbole de la nature hostile, est contenu, dompté, non annihilé ⁷⁶. Ici aussi d'ailleurs il est dit aux serpents que, s'ils ne veulent pas respecter le partage décidé par le saint, il leur reste la mer, dont la présence est ici réelle.

Comme dans la vie de saint Marcel, une réflexion oriente ici l'interprétation vers le symbolisme diabolique. Fortunat souligne que le second Adam, le Christ, est bien supérieur au premier puisqu'au lieu d'obéir au serpent il a des serviteurs — tel le saint — capable de commander aux serpents ⁷⁷. Ici encore l'allusion n'est pas davantage explicitée. Au contraire la conclusion est purement matérielle et fait sans conteste d'Hilaire un « héros civilisateur » : « *il accrut le territoire des hommes, car sur le territoire de la bête l'homme vint s'établir* ».

Même si l'on n'admet pas notre hypothèse concernant le symbolisme, la signification du combat de saint Marcel

74. Sur le dragon légendaire et l'établissement de Cracovie, au pied de la colline de Wawel, au bord de la Vistule, cf. art. « Krak » in *Słownik Folkloru Polskiego* (Dictionnaire du Folklore Polonais), éd. J. Krzyzanowski, Varsovie, 1965, p. 185-186.

75. *Vita s. Hilarii*, MGH, *Script. Rer. Mer.*, cit. IV/2, p. 5.

76. D'ailleurs le dragon de l'Apocalypse subissait un sort semblable : « *et misit eum in abyssum, et clausit, et signavit super illum, ut non seducat amplius gentes* » (xx, 3).

77. « *Apparet quantum est melior Adam secundus antiquo. Ille serpenti paruit, iste servos habet, qui possunt serpentibus imperare. Ille per bestiam de sede paradysi proiectus est, iste de suis cubilibus serpentem exclusit* ».

contre le dragon, il reste qu'à la fin du VI^e siècle en Gaule, si les écrivains ecclésiastiques tendent à christianiser les légendes de saints sauroctones, en identifiant le serpent ou le dragon éliminé avec le diable, ils ne parviennent pas à masquer entièrement un symbolisme assez nettement différent. Ce symbolisme, complexe, semble surtout révélateur, par-delà les apports des diverses cultures préchrétiennes, d'un fonds traditionnel, de nature folklorique. Il apparaît en relation avec un système de comportements mentaux et de pratiques prudentes à l'égard de forces naturelles puissantes et équivoques. On dompte le dragon et, dans une certaine mesure, on pactise avec lui.

Summary *Mc* * XII: *Marcel au Dragon*

Six siècles plus tard saint Marcel et son dragon réapparaissent. A la fin du XII^e siècle une sculpture de Notre-Dame de Paris, visiblement inspirée du texte de Fortunat, représente la scène que nous venons d'essayer d'analyser, tandis que nous avons de bonnes raisons de croire que, dès cette époque, saint Marcel et son dragon figuraient dans les processions des Rogations qui se déroulaient à proximité de Notre-Dame. Que sont alors devenus nos héros — et quelle signification le dragon peut-il alors avoir?

Esquignons d'abord rapidement les principales directions d'évolution du symbolisme du dragon entre le VI^e et le XII^e siècle.

Dans un des maîtres livres que le haut Moyen Age légua à la dévotion romane, les *Moralia in Job* de Grégoire le Grand, le Léviathan de l'Ancien Testament est identifié avec Satan ⁷⁸. Raban Maur fournit, au IX^e siècle, la mise au point de l'encyclopédisme chrétien. On sait qu'il a beaucoup exploité Isidore de Séville. Les différences n'en sont que plus significatives. L'abbé de Fulda traite du dragon au chapitre des serpents ⁷⁹. Sa première partie est scientifique : le dragon est le plus grand de tous les serpents et même de tous les animaux. Il sort souvent des cavernes pour voler. Il porte une crête sur la tête et de sa bouche petite aux étroits canaux il jette son souffle et darde sa langue. Sa force réside non dans ses dents mais dans sa queue. Il n'est pas vrai qu'il faille redouter ses poisons. Mais rapidement l'article se transporte

78. PL, 76, 680.

79. Raban Maur, *De universo*, VIII, 3, PL, III, 229-230.

Grégoire le Grand

Léviathan = Satan

(d'après Isidore de Séville)

Abbaye de Fulda (VIII^e) : Dragon sort de sa caverne et souffle sa queue

78. PL, 76, 680.

79. Raban Maur, *De universo*, VIII, 3, PL, III, 229-230.

→ NB :

(C'est la queue qu'il traîne)

→ La queue du dragon est la queue et la queue est la queue

gothique, ouvre au dragon vaincu une autre carrière. Il vient se coucher aux pieds de ses triomphateurs dont la victoire s'immortalise dans la pierre. Il sert ainsi de coussin symbolique à des évêques comme Hugues de Fouilloy, à Chartres⁸⁹ ou parfois même à des seigneurs laïcs comme Haymon, comte de Corbeil⁹⁰. Mais ne retrouve-t-on pas ici par-delà le symbolisme diabolique, celui du triomphe du héros civilisateur, bâtisseur de cathédrales ou défricheur de terres et organisateur de l'ordre féodal?

Ces dragons ne sont pas toujours, dans le monde roman, aussi dociles. Ils font irruption dans les rêves des héros, hantent leurs nuits et les secouent de terreur. Le Charlemagne de la *Chanson de Roland*, épouvanté, les voit se jeter sur ses armées au milieu d'une meute de cauchemar⁹¹. Le dragon est l'animal onirique par excellence de l'univers roman. Il y prolonge l'ambiguïté de ses origines⁹² et y manifeste les obsessions collectives de la classe féodale et de sa civilisation⁹³.

Enfin d'autres dragons émancipés semblent avoir presque définitivement échappé aussi bien au trouble de leurs origines qu'à la clarification rationalisante du symbolisme diabolique. Ce sont les dragons-étendards. On a vu, à travers Isidore de Séville, leurs antiques origines. Dès le début du IV^e siècle, au moment même du triomphe politique chrétien, le dragon militaire passait aux nouveaux maîtres convertis : sur le *labarum* des monnaies de Constantin, la hampe du signe sacré terrassait le dragon⁹⁴. Mais le dragon-étendard des XI^e-XII^e siècles est sans doute plutôt l'héritier des étendards asiatiques parvenus en Occident par les Anglo-Saxons et les Vikings au nord, les Arabes au sud. Dans la seconde moitié

89. Cf. Debidour, *op. cit.*, ill. p. 98.

90. Cf. hors-texte du catalogue de l'exposition *Cathédrales*, Paris, Musée du Louvre, 1962. On notera que le personnage est un fondateur de dynastie féodale, un défricheur de terres.

91. Cf. R. Mentz, *Die Träume in den altfranzösischen Karls- und Artusepen* Marbourg, 1888; K. Heisig, « Die Geschichtsmetaphysik des Rolandsliedes und ihre Vorgeschichte », in *Zeitschrift für romanische Philologie*, LV, 1935, pp. 1-87. K. J. Steinmeyer, *Untersuchungen zur allegorischen Bedeutung der Träume im altfranzösischen Rolandslied*, 1963 (et le c.r. de J. Györy in *Cahiers de Civilisation médiévale*, 1964, p. 197-200).

92. « Ambivalence des animaux rêvés » (J. Györy, *cit.*, p. 200). Cf. J. Györy, « Le cosmos, un songe », in *Annales Universitatis Budapestinensis. Sectio philologica*, t. IV, 1963, p. 87-110.

93. Sur le dragon dans les rêves médiévaux, d'un point de vue psychanalytique, cf. E. Jones, *On the Nightmare...* *cit.*, p. 170, 306.

94. Cf. DACL *cit.* Sur les représentations de dragons sur des monnaies cf. R. Merkelbach, « Reallexicon... » *cit.*, 243-245.

du XII^e siècle, ils s'étalent sur la tapisserie de Bayeux⁹⁵ et, dans la *Chanson de Roland*, ils semblent réservés aux étendards sarrasins; il est vrai que la *Chanson* nous est parvenue dans un texte passablement cléricalisé, où le symbolisme diabolique est mis au service de la propagande politico-religieuse⁹⁶. Mais le dragon-étendard développe, au cours du XII^e siècle, un symbolisme propre qui aboutit à faire du dragon un emblème de communauté militaire, puis national. Le *Draco Normannicus*, qui donne son titre à un poème d'Étienne de Rouen, c'est tout simplement, en une métaphore, le peuple normand, les Normands, selon un usage mis à la mode par Geoffroy de Monmouth⁹⁷. Les deux dragons découverts par Merlin sont en effet, de l'aveu même de l'auteur, les symboles du peuple breton et du peuple saxon⁹⁸. Mais derrière eux se profile, comme l'a bien vu Jean-Charles Payen⁹⁹, tout le monde trouble d'un folklore que l'Église du haut Moyen Âge a refoulé dans les profondeurs et qui, à côté du système parachevé du symbolisme ecclésiastique, jaillit soudain aux temps romans¹⁰⁰.

Saint Marcel et son dragon apparaissent deux fois dans

95. Cf. F. Stenton, *The Bayeux Tapestry*, Londres, 1957.

96. A propos du dragon-enseigne, on lit avec étonnement dans G. Gougenheim, *Les Mots français dans l'histoire et dans la vie*, II, Paris, 1966, p. 141-142 : « Aucun indice ne permet de savoir ce qu'était exactement ce dragon ni quel rapport il avait avec l'animal fantastique dénommé dragon (du latin *draco*). C'est faire œuvre de pure imagination que de supposer qu'une représentation de cet animal fantastique était peinte ou brodée sur l'enseigne. » Un simple coup d'œil à la tapisserie de Bayeux (cf. note supra) infirme ces affirmations.

97. Cf. J. S. P. Tallock, « Geoffrey and King Arthur in Normannicus Draco », in *Modern Philology*, 31, 1933-1934, p. 1-18, 113-125.

98. Cf. A. H. Krappe, « The fighting snakes in the Historia Britonum of Nennius », in *Revue celtique*, XLIII, 1926. Une miniature d'un manuscrit de la fin du XIII^e siècle (Paris, BN, Ms. fr. 95) représente Merlin portant le dragon-étendard dans une bataille. Cette miniature est reproduite dans *Arthurian Literature in the Middle Ages*, éd. R. S. Loomis, Oxford, 1959, ill. 7, p. 320. Cf. R. Bromwich, *Triodd Ynys Prydein. The Welsh Triads*, 1961, p. 93-95.

99. A propos du Merlin de Robert de Boron : « Les deux dragons qui gisent sous les fondations de la tour que veut ériger Vertigier ne font l'objet d'aucune description précise, leur combat ne suscite ni horreur ni angoisse. Mais surtout, ils ont cessé d'être les monstres d'un autre âge, échappés d'un bestiaire de l'autre monde, avec une signification ambiguë sur laquelle on pourrait sans fin rêver. Par la voix de Merlin, Robert dissipe toutes les équivoques, explique le symbole qui perd sa valeur poétique. » « L'art du récit dans le Merlin de Robert de Boron, le Didot Perceval et le Parlevaus », in *Romance Philology*, 17, 1963-1964, p. 579-580.

100. Cf. F. L. Utley, « Arthurian Romance and International Folklore Method » (*Romance Philology*, 17, 1963-1964), où l'auteur indique que Alan Loxterman et Miriam Kovitz étudient les relations entre le Type 300 (Dragonslayer) et le Type 303 (The two brothers) avec l'histoire de Tristan.

les sculptures de Notre-Dame de Paris, à la façade au trumeau de la porte Sainte-Anne, au flanc septentrional à la voussure de la porte des chanoines 101.

Les deux sculptures ne sont pas contemporaines. L'histoire du portail Sainte-Anne est la plus compliquée : la plus grande partie des sculptures date du début de la construction de l'église, vers 1165, et a été réemployée plus tard, vers 1230 lors de la réalisation des portails de la façade. Le tympan et la partie centrale de la bande supérieure du linteau sont du XII^e siècle mais les deux scènes à l'extrémité du linteau supérieur et le linteau inférieur sont du XIII^e siècle. Selon toute probabilité le trumeau appartient à la période « archaïque » 102.

Quoi qu'il en soit, la place de saint Marcel à la porte Sainte-Anne s'inscrit clairement dans le programme de la façade 103. Dans ce triptyque sculpté le portail central est voué au Christ et figure le destin de l'humanité qui, à travers le combat des vertus et des vices, par la médiation du Nouveau Testament incarné par les apôtres, s'achemine vers le jugement dernier. Les volets qui l'encadrent sont tous deux voués à la Vierge. Mais à gauche la Vierge couronnée patronne le cycle liturgique, c'est le triomphe de Maria-Ecclesia rassemblant les occupations des mois, et, suivant l'expression d'Adolf Katzenellenbogen, une série de personnages issus de l'ensemble du déroulement de l'histoire ecclésiastique. Ainsi figurent ici saint Michel terrassant le dragon et des personnages marquants de l'histoire de l'Église et de la dévotion traditionnelle parisienne : Constantin avec probablement saint Sylvestre, saint Étienne protomartyr et patron de la première cathédrale parisienne, saint Denis et sainte Geneviève.

101. Cf. la monographie classique de M. Aubert, *La Cathédrale Notre-Dame de Paris, notice historique et archéologique*, 1909, nouvelle éd. 1945 et, pour les illustrations, P. du Colombier, *Notre-Dame de Paris*, Paris, 1966.

102. Cf. M. Aubert, *op. cit.*, 1945, p. 117-118. La statue de saint Marcel actuellement *in situ* est une copie du XIX^e siècle. L'original, détérioré, qui appartient au Musée de Cluny, est actuellement conservé dans la tour nord de la cathédrale. M. F. Salet, conservateur du Musée de Cluny, voudra bien trouver ici mes remerciements pour les renseignements qu'il a bien voulu me fournir. Sur l'histoire des sculptures de la porte Sainte-Anne cf. catalogue de l'exposition *Cathédrales*, cit., p. 31.

103. Cf. W. Sauerländer, « Die kunstgeschichtliche Stellung der Westportale von Notre-Dame in Paris » in *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, XVII, 1959. — A. Katzenellenbogen, *Sculptural Programs of Chartres Cathedral: Christ-Mary-Ecclesia*, Baltimore, 1959 et « Iconographie Novelties and Transformations in the Sculpture of French Church Facades, ca. 1160-1190 », in *Studies in Western Art*, cit., p. 103-118.

1) Portail Ste Anne = St Marcel sur le trumeau de la sculpture X^e s.

Michel terrassant le dragon
St Sylvestre
St Étienne
St Denis
St Geneviève

Le portail Sainte-Anne place sous le patronage de la Vierge-Mère trônant avec l'enfant un ensemble plus chronologiquement, plus narrativement historique. Au linteau la vie de la Vierge depuis l'histoire de ses parents Anne et Joachim, jusqu'à l'épisode final de son enfantement : la visite des rois Mages. Aux voussures et aux piédroits les personnages de l'Ancien Testament : rois et reines, prophètes, vieillards saint Pierre et saint Paul font de ce portail un portail des précurseurs. Mais c'est là aussi qu'apparaît dans son individualité historique la cathédrale. Au tympan ses fondateurs, à gauche l'évêque Maurice de Sully, à droite le roi Louis VII. Enfin au trumeau, saint Marcel, le patron parisien qui appartient le mieux à la cathédrale puisqu'elle en conserve les reliques. Ainsi, à Notre-Dame, Marcel représente, mieux et plus que saint Denis ou sainte Geneviève, l'Église parisienne, le siège épiscopal parisien, la communauté chrétienne parisienne. L'évêque chef du troupeau, campé et justifié dans la *Vita* de Fortunat, trouve ici l'achèvement naturel de son triomphe et de sa signification locale.

Le sculpteur du saint Marcel de la porte Sainte-Anne a visiblement suivi, sur les indications de ses commanditaires, le texte de Fortunat. Dans la partie inférieure du groupe en effet est représenté le sarcophage avec le cadavre de la femme adultère, d'où s'échappe le dragon 104. Quant au combat du saint avec le monstre il est réduit au triomphe de Marcel sur le dragon. Sans doute les exigences techniques ont pesé sur la signification iconographique : la soumission aux lignes du linteau ont imposé une scène verticale où le saint ne pouvait que dominer le dragon et non un combat horizontal où le domptage aurait pu revêtir une nature moins sanglante et plus conforme au texte de Fortunat. Il reste que l'infidélité à ce texte, qui transforme l'élimination par mise en fuite du monstre en mort par usage de la crosse utilisée comme une arme qui s'enfonce dans la gueule du dragon et le tue, est l'expression de l'interprétation cléricale du symbolisme maléfique du dragon. Les chanoines de Notre-Dame, qui ont tracé le programme du sculpteur, ont modifié le texte de Fortunat de façon à l'adapter à l'évolution du symbolisme du dragon et le trumeau leur a offert la mise en place parfaitement adaptée à cette esthétique signifiante.

De même dans la voussure de la porte des chanoines dite

104. Curieusement appelé par E. Mâle (*L'Art religieux du XIII^e siècle*, cit., p. 345) le « vampire du cimetière ».

St Marcel sur le trumeau de la sculpture X^e s.

Combat du dragon

1270

Dragon-fantôme : s'échappe du sarcophage de la femme adultère = Dénée Spectal (Enfant)

aussi, de la couleur de ses vantaux, porte rouge, la scène de la vie de saint Marcel qui représente l'évêque triomphant du dragon utilise la même iconographie : le saint enfonce la crosse dans la gueule du monstre. Cette sculpture peut être datée de 1270 environ.

Les sculptures de Notre-Dame de Paris sont conformes au symbolisme du dragon dans l'orthodoxie gothique. Sans doute l'esprit gothique affaiblit quelque peu ce symbolisme en insistant plus sur le côté anecdotique et moralisateur de la scène que sur sa portée théologique. Conformément aux épisodes mettant en scène des saints et des évêques sauroctones dans Vincent de Beauvais et dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine, le dragon est plus le symbole du péché que du mal¹⁰⁵. Mais son caractère intrinsèquement mauvais est affirmé. Tous les dragons de l'Ancien Testament et de l'Apocalypse convergent enfin, à l'âge gothique, vers la matérialisation de l'enfer. C'est la gueule du dragon qui le symbolise dans les innombrables enfers des jugements derniers¹⁰⁶.

Cependant, vers la même époque, sans doute, un tout autre dragon de saint Marcel hante les abords de Notre-Dame de Paris. Lors des processions des Rogations un grand dragon d'osier dans la gueule ouverte duquel le peuple jetait des fruits et des gâteaux, était promené à la grande joie des Parisiens. Ce dragon, c'était bien sûr le dragon de saint Marcel mais un dragon bien différent de celui que le clergé avait fait représenter au portail Sainte-Anne et à la porte rouge et différent aussi de celui mis en scène par Fortunat. C'est un des nombreux dragons processionnels des Rogations attestés et connus¹⁰⁷. Parmi les plus célèbres citons, dans l'ouest de la France, la *Grand Gueule* de Poitiers, le dragon crocodile de Niort, la *Gargouille* de Rouen; dans la Flandre-Hainaut le dragon de Douai et celui de Mons; en Champagne, le dragon dit *Chair-Salée* de Troyes, celui de Provins et le *Kraulla* ou *Grand Bailla* de Reims; en Lorraine les

105. E. Mâle, qui a bien vu le rôle du dragon dans la *Légende dorée* se trompe en plaçant une initiative cléricale à l'origine du thème (« à l'origine, l'histoire du dragon est une métaphore pieuse imaginée par des clercs », *op. cit.*, p. 291, n. 3).

106. E. Mâle, *op. cit.*, p. 284-286.

107. Sur les dragons processionnels en France cf. A. Van Geunep, *Manuel de Folklore Français contemporain*, t. III. Paris, 1937, p. 423-424 (avec une bibliographie). On trouvera une liste abrégée, et sans références, de dragons processionnels et de saints dompteurs et vainqueurs de dragons en France dans R. Dérigny, *Le Légendaire des provinces françaises à travers notre folklore*, Paris, 1950, p. 152.

dragons de Toul, Verdun et surtout Metz avec son célèbre *Grawly* ou *Graouilly* qui n'a pas échappé à ce grand utilisateur de folklore et grand amateur des êtres gigantesques que fut Rabelais¹⁰⁸. Le Midi n'est pas moins riche en dragons, bien que, mis à part le crocodile de Nîmes, le seul de ces dragons qui soit resté célèbre est la *Tarasque* de Tarascon. Mais son cas est exemplaire à la fois parce que la tradition, poursuivie ou plutôt ressuscitée aux XIX^e-XX^e siècles, permet une étude concrète et que cette étude a été réalisée dans un livre magistral de Louis Dumont¹⁰⁹. Mais un relevé minutieux fait surgir presque en chaque ville (ou site célèbre) les dragons, à la Sainte-Baume, à Arles, à Marseille, à Aix, à Draguignan, à Cavaillon, à la fontaine de Vaucluse, dans l'île de Lérins, à Avignon¹¹⁰.

Ces dragons en fait ont une double origine. Certains sont issus de légendes hagiographiques et liés à un saint, souvent un évêque (ou un abbé) — et ces saints remontent souvent au haut Moyen Age. C'est le cas du Graouilly de Metz sorti de la légende de l'évêque saint Clément, du dragon de Provins accompagnant saint Quiriace, du dragon de Marseille attribué à saint Victor, de celui de Draguignan attribué à saint Armentaire. C'est bien entendu le cas de notre dragon de saint Marcel de Paris. Mais beaucoup de ces dragons processionnels ne doivent la vie qu'aux processions des Rogations où ils avaient, comme on va voir bientôt, une place officielle. Les plus célèbres de ces dragons semblent être ceux qui, traditionnellement attachés à la légende d'un saint local, ont pu s'introduire dans les processions des Rogations sous le patronage du saint et avec une individualité marquée — parfois soulignée par un nom propre, un sobriquet. C'est évidemment encore le cas de notre dragon de saint Marcel bien qu'il ne semble pas être parvenu à la célébrité.

Il est, par ailleurs, hors de doute que ces dragons processionnels s'intègrent dans des rites folkloriques. Les offrandes en nature qu'ils suscitent soit à leur bénéfice, soit à celui des organisateurs ou acteurs de processions (curés, sacristains, membres de la procession) sont des rites propitiatoires liés aux cérémonies destinées depuis la plus haute antiquité

108. *Quart Liore*, chap. LIX.

109. Cf. n. 18.

110. Cf. L. J. B. Béranger-Féraud, *Traditions et réminiscences populaires de la Provence*, Paris, 1886. — E. H. Duprat, « Histoire des légendes saintes de Provence », in *Mémoires de l'Institut historique de Provence*, t. XVII-XX, 1940-1945.

à appeler la faveur des puissances de la fécondité ¹¹¹. Chez les Romains les jeunes filles allaient déposer au printemps des gâteaux dans les grottes où habitaient les serpents (dragons) de Junon de Lanuvium, déesse agraire, dont on espérait de bonnes récoltes ¹¹². Platon a replacé ces offrandes de gâteaux et de fruits dans le contexte de perpétuelle fécondité de l'âge d'or (Lois, VI, 782 CE).

Mais comment préciser la chronologie de l'apparition de ces dragons processionnels et, à travers elle, de leur signification pour les gens du Moyen Age qui en étaient les acteurs ou les spectateurs?

Une première hypothèse est celle de la continuité des croyances et des rites concernant ces dragons, depuis l'antiquité et même la préhistoire jusqu'au bas Moyen Age. Frazer a cherché à établir cette filiation en rattachant les mannequins processionnels aux géants des sacrifices druidiques ¹¹³. Cette hypothèse supposerait que les processions des Rogations aient accueilli des cérémonies antérieures. Or rien n'est moins prouvé. Nous savons que les processions des Rogations ont été instituées par saint Mamert, évêque de Vienne, mort vers 470, et qu'elles ont connu une diffusion rapide, comme en témoigne saint Avit, également évêque de Vienne entre 494 environ et 518 ¹¹⁴. Il a été soutenu que ces fêtes chrétiennes étaient destinées à remplacer les *ambarvalia* gallo-romaines et leur avaient emprunté de nombreux rites dont celui des déguisements animaux. Or les renseignements peu nombreux, et qui ne concernent pas les Rogations, que nous ont laissés les textes du haut Moyen Age témoignent du soin avec lequel l'Église a proscrit ces déguisements. Si un texte affirme que les Lombards, au milieu du VII^e siècle, sous le

111. Cf. A. Van Gennep, *Manuel...*, cit., I-IV/2, 1949, p. 1644-1645. A Troyes « le dragon était porté triomphalement orné de fleurs, de rubans et de pompons, il paraissait conduire la foule qui jetait des craquelins dans sa gueule béante ». (Ch. Lalore, « Le dragon — vulgairement dit Chair-Salée — de saint Loup évêque de Troyes. Étude iconographique », in *Annuaire administratif, statistique et commercial du département de l'Aube*, 51, 1877, p. 150). A Metz « autrefois l'image du Graouilli, promenée aux fêtes des Rogations dans la ville, s'arrêtait aux portes des boulangers et des pâtisseries qui lui jetaient dans la gueule des pains et des gâteaux ». (R. de Westphalen, *Petit Dictionnaire des traditions populaires messines*, Metz, 1934, col. 318).

112. Cf. J. Maehly, *Die Schlange im Mythos und Cultus der classischen Völker*, Bâle, 1867, p. 13.

113. J. G. Frazer, *The Golden Bough*, Londres, 1915. Balder the Beautiful, t. II, p. 31 et sqq., cité et, semble-t-il, suivi par A. Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris, 1914, p. 105.

114. S^t Avit, *Homilia de rogationibus*, in *PL*, LIX, col. 289-294. Cf. article *Rogations* in *DACL...* cit., XIV/2, 1948, col. 2459-2461 (H. Leclercq).

HELUSINE

NB: Au V^e s, les Lombards ont l'usage d'un serpent SERPENT LOMBARDE (VII^e s.)

règne de Grimoald, adoraient l'image d'un serpent, Césaire d'Arles dans un sermon interdit l'usage de faire le tour des maisons déguisé en cerf, en vache ou en tout autre animal prodigieux et le concile d'Auxerre en 578 édicte une interdiction semblable ¹¹⁵. Ces deux textes concernent d'ailleurs des coutumes folklorico-païennes des calendes de Janvier — des « étrennes diaboliques » comme disent les pères d'Auxerre. Tout montre par ailleurs que l'Église du haut Moyen Age a eu surtout pour but de proscrire les rites païens, et notamment folkloriques, soit en les oblitérant, soit en les dénaturant, soit, quand elle le pouvait et elle pouvait alors beaucoup, en les refoulant et en les détruisant ¹¹⁶. Nous ne savons rien sur le déroulement des Rogations dans le haut Moyen Age. Il nous paraît peu vraisemblable qu'elles aient accueilli des monstres processionnels et notamment des dragons. Nous pensons donc plutôt soit à une résurgence soit à une renaissance plus ou moins tardive dans le courant du Moyen Age. Est-il possible de la dater?

PROCESSIONS FLANDRE Arnold van Gennep a émis quelques hypothèses concernant la naissance des géants processionnels des Flandres et du Hainaut et, parmi eux, des dragons ¹¹⁷. Selon lui, bien que les dragons s'intègrent aux cortèges processionnels nommés en flamand un *renzentrein* (train de géants) et en wallon une *ménagerie*, ils leur sont étrangers à l'origine. Les animaux qui apparaissent les premiers dans les ménageries sont le dragon, l'éléphant, le chameau, le lion, la baleine, « autrement dit les bêtes dont il est parlé dans la Bible ou l'Apocalypse et que les illustrations des manuscrits ou des premiers imprimés avaient rendu familiers. Plus tard on vit apparaître aussi toutes sortes d'animaux étrangers, autruches, crocodiles, pélicans, etc. ». A. van Gennep pense donc que ces ménageries s'organisent au XV^e siècle, plutôt vers la fin, qu'elles n'ont pas de rapport avec le cycle du Carême et de Carnaval et que leur origine « a été plus littéraire et à demi savante que populaire ». En revanche il croit que les dragons monstrueux apparaissaient antérieurement dans des cortèges et que c'est

115. Le texte de la *Vita Barbati* concernant les Lombards (*MGH, Script. Rer. Lang.*, p. 557) et celui du concile d'Auxerre (*Concilia Galliae*, II, éd. C. de Clerq, « Corpus christianorum », S. Latina CXLVIII, 1963) se trouvent dans E. Salin, *op. cit.*, IV, p. 48 et 494. Le texte de S^t Césaire est dans le sermon 130 (éd. G. Morin, « Corpus Christianorum » S. Latina, CIII, 1953).

116. Sur le refoulement du folklore par la culture ecclésiastique dans le haut Moyen Age cf. F. Graus, *op. cit.*, et J. Le Goff, *op. cit.*

117. A. van Gennep, *Le Folklore de la Flandre et du Hainaut français (département du Nord)*, t. I, Paris, 1935, p. 154 et sqq.

Rogations
fécondité
→ Platon
Lois VI

550
500

Le Rempart
des
Ambarvalia
Calépas
↓
Déguisements
et Animaux

Rogations: foudres au V^e s
à Vienne
(St Mamert
St Avit)

St Mamert & St Avit
Evêques de Vienne
au V^e s.

Vie
interdiction
des
dégustations

V. Gennep
Flandres
des
dragons

Vie
St Césaire
sermon
no 130

G. Ginzburg
Storia della
magia

Interdiction
des Processions
Animales

les deux premières époques le diable a régné et, plein d'orgueil, il a trompé les hommes. Mais le Christ a vaincu le diable et, comme l'a dit l'Apocalypse, le dragon est tombé du ciel — « draco de caelo cadens » — et ce dragon déchu ne peut plus qu'essayer humblement de séduire les hommes.

Ce symbolisme est clair. Louis Dumont, qui connaissait ces textes, a admirablement expliqué, à propos du rituel de la Tarasque, le symbolisme de la queue¹²⁵. Que ce symbolisme soit très ancien et s'enracine dans le symbolisme pseudo-scientifique de l'antiquité et du folklore, nous croyons l'avoir montré¹²⁶. Qu'il se retrouve dans le texte de Fortunat a été mis en lumière.

Est-ce à dire que nous reprenons, à partir de ce détail, capital il est vrai, l'hypothèse de la continuité du dragon folklorique?

Louis Dumont, en analysant de façon magistrale le plus ancien texte où apparaisse la Tarasque — la *Vie de sainte Marthe* prétendument écrite par Marcelle, servante de Marthe et composée entre 1187 et 1212, utilisée par Gervais de Tilbury, Vincent de Beauvais et Jacques de Voragine¹²⁷ a démontré que, malgré les influences livresques des bestiaires, le monstre qui y est décrit, suppose l'existence d'une « effigie rituelle »¹²⁸. De même son enquête iconographique le conduit à penser que la Tarasque rituelle apparaît à la charnière du XII^e au XIII^e siè-

125. Ce symbolisme n'est souvent pas compris par les clercs du XII^e siècle. Par ex. la *Glossa ordinaria* (PL, 114, 732) qui, glosant Apoc., XII, 4 : « Et cauda », explique : « id est deceptions, quibus celant vitia, ut cauda celantur turpia ». De même Alain de Lille (*Distinctiones dictionum theologiarum*, PL, 210 775-776, à l'article « draco », interprète *cauda = extrema ejus persuasio*. Cet article apporte peu au symbolisme du dragon mais il montre l'état de la question chez les clercs scolastiques à la fin du XII^e siècle. Alain distingue le sens propre (c'est-à-dire que le dragon est un animal réel) et 5 sens symboliques : « malitia », « diabolus », « gentilis populus », « Antichristus » et, au pluriel, « gentes malitiosae » et plus spécialement « superbi Judaei ». C'est la rencontre du dragon et de l'antisémitisme. Mais le thème ne semble pas avoir été exploité. Il est vrai que le basilic, symbole assez rare d'ailleurs du peuple juif au Moyen Age, est bien proche du dragon, c'est le « roi des serpents » (cf. B. Blumenkranz, *Le Juif médiéval au miroir de l'art chrétien*, Paris, 1965, p. 64). Tout au plus voit-on sur une miniature du *Liber Floridus* (début du XII^e siècle) la gueule du Léviathan infernal à côté de la Synagogue symbolique (B. Blumenkranz, *op. cit.*, ill. 121, p. 107).

126. Voici encore un trait ancien repris par la liturgie et non compris : celui du « monstre regardant en arrière » (cf. E. Salin, *op. cit.*, IV, p. 209-222). Guillaume Durand note que le troisième jour, le dragon va « quasi retro aspiciens ».

127. Texte de la Pseudo-Marcelle et références in L. Dumont, *op. cit.*, p. 150. Pseudo-Marcelle *op. Mombritus, Sanctuarium seu vitas sanctorum...*, nouv. éd. 1910, II, p. 124-129; Vincent de Beauvais, *Speculum Historiae*, X, 99; Jacques de Voragine, *Legenda aurea*, éd. Graesse, 1846, 444-445.

128. L. Dumont, *op. cit.*, p. 161.

"Cauda = Extrema ejus persuasio"

cle — au terme sans doute d'une longue préhistoire¹²⁹.

Nous inclinerions volontiers à penser qu'il a dû en être à peu près de même avec le dragon processionnel de saint Marcel. Pas plus que Louis Dumont pour la Tarasque nous n'avons pu établir un « répertoire de l'iconographie »¹³⁰ pour le dragon de saint Marcel et, moins heureux que lui, nous n'avons pas d'image du dragon processionnel. Seul le dragon ecclésiastique de Notre-Dame de Paris s'offre à nous. Mais le début du XIII^e siècle semble bien avoir offert à l'iconographie des dragons qui, comme la Tarasque, ne peuvent avoir été inspirés que par des mannequins réels, des effigies rituelles. Nous croyons par exemple en voir un dans ce bec de fontaine, du début du XIII^e siècle, originaire du Nord de la France et conservé au musée de Dahlem, à Berlin. Le dragon chevauché par un diable ne me paraît pas engendré par le génie des formes romanes traditionnelles ni par la pure imagination d'un artiste doué. J'y retrouve un masque processionnel, voisin des masques du Carnaval¹³¹.

Que signifie donc ce dragon d'un caractère nouveau, directement folklorique? Le texte de Jean Belet, l'exemple de la Tarasque, de possibles analogies iconographiques suffisent-ils à étayer l'hypothèse que le dragon processionnel de saint Marcel ait vraisemblablement vu le jour à la fin du XII^e siècle ou au début du XIII^e siècle?

Au terme de son étude, Louis Dumont résumant les caractères principaux du rite de la Tarasque analysés au cours de sa « prise ethnographique » déclare : « le facteur sociologique est fondamental : la Tarasque est avant tout la bête éponyme, le palladium de la communauté »¹³². Ces derniers mots rappellent singulièrement une expression du texte de Fortunat à propos de saint Marcel vainqueur du dragon : « propugnaculum patriae ». Ce qui aux V-VI^e siècles pouvait signifier constitution de la communauté chrétienne, organisation d'un terroir urbain et suburbain peut-il prendre, localement et généralement, une signification, nouvelle mais de même tendance, à la fin du XII^e siècle? Cette époque n'est-elle pas, à la fin du règne de Louis VII et sous celui de Philippe Auguste, le moment où Paris devient capitale, où son essor topogra-

129. *Ibid.*, p. 226.

130. *Ibid.*, p. 199.

131. Sur les masques de carnaval cf. O. Karl, « Über Tiermasken », in *Wörter und Sachen* V, 1913; *Deutsche Fastnachtspiele aus dem 15ten Jahrhundert*, éd. A. von Keller, Tübingen, 1853-1858; A. Spamer, *Deutsche Fastnachtbräuche*, Iéna, 1936.

132. L. Dumont, *op. cit.*, p. 227.

phique, à l'intérieur de ses nouvelles murailles, où l'épanouissement et l'harmonisation de ses fonctions urbaines conduisent les Parisiens à une nouvelle prise de conscience locale et à la recherche d'un nouvel emblème citadin? Sans doute, au XIV^e siècle, le rôle d'un Étienne Marcel, et derrière lui, d'une catégorie de riche bourgeoisie imposera à Paris une emblématique politique empruntée aux grands marchands : le navire de la Seine, le chaperon mi-parti bleu et rouge. Mais le dragon de saint Marcel n'a-t-il pas été plus tôt, au moins l'essai d'un emblème parisien? Au moment où les clercs, au portail Sainte-Anne, font de Marcel le patron visible et immortalisé de la cité, le peuple n'introduit-il pas dans les Rogations un dragon d'une autre origine et d'une autre nature en qui se cristallise son sentiment patriotique local?

Si l'absence de toute documentation pour Paris nous interdit de faire de cette idée plus qu'une hypothèse, un coup d'œil jeté en dehors de Paris et de Tarascon nous confirme que cette hypothèse n'est pas absurde. La seconde moitié du XII^e et le XIII^e siècle voient en effet dans l'Occident chrétien se développer une emblématique urbaine du dragon. M. Battard, étudiant les monuments publics urbains du nord de la France et de la Belgique¹³³, a décrit ces monstres ou animaux généralement mobiles et pivotant autour d'une tige de fer et qui deviennent l'« emblème protecteur de la ville ». La plupart du temps, souligne-t-il, cet animal emblématique était un dragon. C'était le cas à Tournai, à Ypres, à Béthune, à Bruxelles où le dragon était terrassé par saint Michel, à Gand où le *Draak* reconstitué est encore conservé au Musée du beffroi. Il mesure trois mètres cinquante-cinq centimètres et pèse trois cent quatre-vingt-dix-huit kilos; selon la légende il avait été rapporté de Constantinople à Bruges par les Croisés, donc au début du XIII^e siècle et pris par les Gantois en 1382. Ce dragon urbain est le résultat de l'accaparement citadin du vieux dragon gardien des trésors. Au sommet du beffroi il gardait les archives et le trésor communaux.

Friedrich Wild, à partir d'une analyse de la littérature épique, et plus particulièrement de Beowulf, a retrouvé, lui aussi, ces dragons-étendards, emblèmes de familles, de communautés, de corporations¹³⁴.

133. M. Battard, *Beffrois, Halles, Hôtels de ville dans le nord de la France et la Belgique*, Arras, 1948, p. 36. Sur les dragons gardiens de trésor cf. H. R. Ellis, « The Hill of the Dragon : Anglo-saxon burial mounds in literature and archaeology », in *Folklore*, 61, p. 169-185.

134. Cf. F. Wild, *Drachen im Beowulf und andere Drachen, mit einem Anhang: Drachenfeldzeichen, Drachenwappen und St. Georg.*, Österreichische Akad. der Wiss. Phil.-hist. Kl. Sitzungsber, Vol. CCXXXVIII, 5 Abh. Vienne, 1962.

On a même tenté d'expliquer la genèse d'un dragon épiscopal à partir d'un dragon-bannière des processions des Rogations. R. de Westphalen a écrit, à propos du Graouilly de Metz : « vers le XII^e siècle, les maires et justiciers de Woippy, village dépendant du chapitre de la cathédrale de Metz, étaient tenus de porter, dans les processions de saint Marc et des Rogations, trois bannières rouges dont l'une surmontée d'une tête de dragon. Un siècle plus tard, ce *vexillum draconarium* a fait place au Grolli, qui devait représenter le dragon vaincu par l'apôtre du Messin, leur premier évêque, saint Clément... ». Habile montage qui cherche à organiser rationnellement et chronologiquement des thèmes dont la convergence, vers le XII^e siècle, est obscure. Il n'a qu'un tort : n'être fondé sur aucun document¹³⁵.

Quoi qu'il en soit, la rencontre vraisemblable d'un dragon parisien ecclésiastique et d'un dragon également parisien folklorique, interprétations emblématiques d'un même animal traditionnel, le dragon de saint Marcel, évêque de Paris au V^e siècle — témoigne-t-elle d'une convergence de la culture cléricale et de la culture populaire qu'on retrouverait dans la signification du dragon matérialisé ici dans la pierre, et là dans l'osier?

Remarquons d'abord que l'emblème, chez les clercs, est l'évêque, dans sa fonction de tueur du dragon, tandis que chez le peuple il semble bien être le dragon lui-même dans ses rapports aux fortunes diverses avec le prélat. D'autre part si le dragon ecclésiastique est désigné sans équivoque comme un symbole du mal qu'il faut supprimer, le dragon populaire est l'objet de sentiments plus mêlés : on cherche d'abord par des offrandes à l'amadouer, à le satisfaire, avant de se gausser de sa défaite, sans vouloir sa mort. Certes le dragon processionnel est intégré dans une cérémonie chrétienne et les liturgistes ont donné l'interprétation théologique orthodoxe de son comportement et, du même coup, de celui des spectateurs, au cours du triduum processionnel. De même on ne peut

135. R. de Westphalen, *Petit Dictionnaire...* cit., col. 317. Le texte de Rupert de Deutz cité n. 123 donne cependant une certaine base théorique à ce texte. Par ailleurs, faut-il voir une relation historique entre saint Clément de Metz et son Graouilly d'une part, saint Marcel de Paris et son dragon de l'autre? Selon une tradition l'église suburbaine de Saint-Marcel aurait été construite sur l'emplacement d'une chapelle primitivement dédiée à saint Clément. Dans « Les églises suburbaines... » cit. (n. 6), il est dit que le culte de saint Clément n'apparaît à Saint-Marcel qu'au XII^e siècle, c'est-à-dire à l'époque critique selon nous pour les dragons processionnels (un sceau de Saint-Marcel apposé à un acte de 1202 porte les effigies de saint Clément et de saint Marcel). Mais il s'agirait non de saint Clément de Metz, mais de saint Clément, pape.

exclure l'hypothèse d'une origine savante, ecclésiastique, du dragon processionnel que le peuple aurait ensuite déformée selon ses traditions. A. von Gennep a parlé des « fêtes liturgiques folklorisées » et l'on connaît la dégradation en folklore du culte de nombreux saints d'origine savante¹³⁶. Il reste que cette contamination de l'idée cléricale et de la croyance populaire — populaire à cette époque étant à peu près l'équivalent de laïque — laisse subsister la différence et même l'opposition entre deux mentalités et deux sensibilités. D'un côté celles de la culture cléricale assez bien armée pour affirmer le triomphe du bien sur le mal et imposer des distinctions nettes. De l'autre celles de la culture folklorique traditionnellement prudente au point de préférer, face à des forces qu'on ne dépouille pas de leur ambiguïté, des démarches primitives mais elles aussi équivoques, rusées, destinées, grâce à des offrandes flatteuses, à rendre non seulement inoffensives mais bénéfiques les forces naturelles symbolisées par le dragon.

Ainsi, du VI^e au XIII^e siècle, l'évolution est saisissante. Chez Fortunat l'interprétation manichéenne chrétienne n'est pas encore bien formée mais son orientation est assez nette pour refouler les ambiguïtés des interprétations populaires. Au cœur du Moyen Age l'interprétation ecclésiastique est parvenue à son expression définitive mais elle doit coexister avec une interprétation folklorique, neutre, puissamment rejaillie.

Il nous paraît vraisemblable que ce jaillissement date du XII^e siècle et exprime la poussée d'une culture populaire laïque qui s'engouffre dans la trouée faite aux XI^e-XII^e siècles par la culture de l'aristocratie laïque¹³⁷ tout imprégnée du seul système culturel à sa disposition en dehors du système cléricale, celui précisément des traditions folkloriques. L'exemple parisien serait alors un modèle achevé : le dragon cléricale de pierre et le dragon folklorique d'osier seraient contemporains. L'un tournerait autour de l'autre comme pour le narquer, mais ne franchirait pas les portes du sanctuaire gardées par celui-ci.

L'absence de toute documentation précise pour le dragon

136. A. Van Gennep, *Manuel...* cit., I-IV/2, p. 1624 et sqq. Fêtes liturgiques folklorisées (et spécialement les Rogations). Sur la « folklorisation » du culte des saints cf. M. Zender, *Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Die Heiligen des mittleren Maaslandes und der Rheinlande in Kultgeschichte und Kultverbreitung*, Düsseldorf, 1959.

137. Cl. E. Köhler, *Trobadortyrik und höfischer Roman*, Berlin, 1962. Et, du même, « Observations historiques et sociologiques sur la poésie des troubadours », in *Cahiers de civilisation médiévale*, 1964, p. 27-51.

de saint Marcel nous interdit de rejeter l'hypothèse que le dragon processionnel de Marcel soit né lors de la seconde grande vague de poussée folklorique, celle du XV^e siècle qui appartient d'ailleurs plus à la Renaissance qu'au Moyen Age. Mais, même en ce cas, la coexistence paradoxale qu'on a mise en valeur a bien existé, sauf qu'elle ne serait apparue qu'à la fin du Moyen Age. Notons d'ailleurs qu'elle a disparu avant la Révolution et que l'explication événementielle est ici encore en défaut. Si nous ne pouvons confirmer la date approximative de 1730 avancée par Dulaure, elle paraît vraisemblable. Car le dragon n'existait plus à la Révolution et c'est en 1728 qu'un dragon analogue, celui, dit Chair-Salée, de saint Loup de Troyes, disparaît avec des attendus sévères de l'évêque qui interdit cette « figure indécente », le 25 avril 1728, « pour arrêter à l'avenir des désordres si contraires à la sainteté de notre religion »¹³⁸. La mentalité éclairée du XVIII^e siècle, en touchant une partie du haut clergé, permet à la culture ecclésiastique de remporter, grâce aux lumières, sur la culture populaire, la victoire que l'obscurantisme médiéval ne lui avait pas permis d'obtenir. Complexité des grands mouvements de la sensibilité collective.

Avons-nous, au cours de cette enquête, cédé au démon du folklore¹³⁹ et cherché à établir d'une part une interprétation cléricale — ce qui est peut-être forcé mais vrai en gros dans la mesure où sur un point qui engage en fait toute la théologie chrétienne du bien et du mal l'Église a imposé une interprétation cohérente du symbolisme du dragon — et d'autre part une interprétation folklorique, ce qui serait à coup sûr erroné? Nous n'avons pas oublié, selon le mot d'André Varagnac, le « caractère plurifonctionnel des traditions »¹⁴⁰ et nous n'avons pas voulu, pour reprendre les termes de Louis

138. Ch. Lalore, *Le Dragon (vulgairement dit Chair-Salée)...* cit., p. 150. L'étude presque centenaire de l'abbé Lalore témoigne d'une perspicacité et d'une ouverture d'esprit exceptionnelles. L'auteur, qui a repéré les sources liturgistes médiévales, les représentations de dragons sur des monnaies et sur des étendards, a vu qu'il y avait deux dragons en un seul, celui dompté par saint Loup et celui porté en procession. Il a su chercher des ancêtres chinois aux dragons tutélaires et trouver une bonne citation mettant dans la bouche d'un Chinois une déclaration montrant que le dragon est pour les Chinois l'image des bons génies protecteurs de l'homme, l'emblème des intelligences supérieures : « J'ignore comment le dragon est porté à travers les vents et les nuages et s'élève jusqu'au ciel. J'ai vu Lao-Tseu, il est semblable au dragon. » (Windischmann, *Mémoires concernant les Chinois*, p. 394, cité p. 164, n. 3.)

139. A l'inverse L. Mackensen, comme le montre L. Dumont, *op. cit.*, p. 221, n'a pas su (*Handwörterbuch...* cit., art. *Drachen*) reconnaître la spécificité des pratiques populaires réduites à des succédanés de légendes d'origine savante.

140. A. Varagnac, *op. cit.*, p. 105.

+
Grenouille
St Marcel

XV^eS
Neo Folk
Remise
1730
Craquins
de St
Marcel

Dumont, substituer « la clarté à l'obscurité, la rationalité à l'irrationalité » au risque de ramener « la réalité populaire à autre chose qu'elle-même »¹⁴¹. Les recherches folkloriques ne peuvent apporter à l'histoire et aux sciences humaines des lumières décisives que si l'on respecte leur spécificité au sein de laquelle les phénomènes de contamination restent fondamentaux. Nous n'avons voulu ici que mettre en lumière la complexité d'un thème qui aurait pu paraître simple à un lecteur naïf de Fortunat et à un spectateur ingénu des sculptures de Notre-Dame de Paris. Notre démarche d'historien a seulement consisté à tenir compte de l'absence ou de la présence de documents et à tenter de restituer une chronologie aux rythmes assez amples pour fournir un contexte significatif aux phénomènes de sensibilité et de mentalité ici étudiés. Puisse-nous n'avoir pas rendu trop lourde la grâce ludique mais ambiguë de cette diablerie : le dragon de saint Marcel de Paris.

SAINT MARCEL DE PARIS ET LE DRAGON

Venons-en maintenant à ce miracle (*mysterium*) triomphal qui, bien qu'il soit chronologiquement le dernier, est le premier par l'importance surnaturelle (*in virtute*). Une matrone, noble par l'origine mais vile par la réputation, souillant par un mauvais crime l'éclat de sa naissance, après avoir achevé, la lumière lui ayant été ravie, les jours de sa vie brève, s'en alla vers le tombeau accompagnée d'un vain cortège. A peine y eut-elle été enfouie qu'il advint après les funérailles un événement dont le récit me remplit d'horreur. Voici qu'une double lamentation naît de la défunte. Pour consommer son cadavre un gigantesque serpent se mit à venir assidûment et pour être plus clair, pour cette femme dont le monstre dévorait les membres, c'est le dragon lui-même qui devint sa sépulture. Ainsi ces obsèques infortunées eurent pour fossoyeur un serpent et le cadavre ne put, après la mort, reposer en paix, car bien que la fin de la vie lui eût concédé un lieu où s'étendre, le châtement lui imposait de toujours changer. Ô sort exécrable et redoutable! La femme qui n'avait pas respecté en ce monde l'intégrité du mariage ne mérita pas de reposer dans le tombeau, car le serpent qui, vivante, l'avait entraînée au crime, la tourmentait encore dans son cadavre. Alors les membres de sa famille qui demeuraient dans le voisinage entendant ce bruit accoururent à l'envi et virent un monstre immense sortir du tombeau en déroulant ses anneaux et en rampant de sa grande masse fouetter l'air de sa queue. Terrifiés à cette vue les gens abandonnèrent leur demeure. Mis au courant, saint Marcel comprit qu'il devait triompher du sanglant ennemi. Il rassembla le peuple de la

¹⁴¹ L. Dumont, *op. cit.*, p. 219-220.

cité et marcha à sa tête, puis, ayant donné l'ordre aux citoyens de s'arrêter mais restant en vue du peuple, seul, avec le Christ pour guide, il s'avança vers le lieu du combat. Quand le serpent sortit de la forêt pour aller au tombeau, ils marchèrent à la rencontre l'un de l'autre. Saint Marcel se mit à prier et le monstre, la tête suppliante, vint demander son pardon, la queue caressante. Alors saint Marcel lui frappa trois fois la tête de sa crosse, lui passa son étole autour du cou et manifesta son triomphe aux yeux des citoyens. C'est ainsi que dans ce cirque spirituel, avec le peuple pour spectateur, il combattit seul avec le dragon. Le peuple rassuré courut vers son évêque pour voir son ennemi captif. Alors, l'évêque en tête, pendant presque trois milles, tous suivirent le monstre en rendant grâce à Dieu et en célébrant les funérailles de l'ennemi. Alors saint Marcel reprémanda le monstre et lui dit : « Désormais ou reste dans le désert ou cache-toi dans l'eau. » Le monstre disparut bientôt et on n'en trouva plus jamais de traces. Le bouclier de la patrie ce fut donc un seul prêtre qui de sa crosse fragile dompta l'ennemi plus sûrement que s'il l'avait transpercé de flèches, car, frappé de flèches, il aurait pu les relancer, si le miracle ne l'avait vaincu! Ô très saint homme qui, par le pouvoir de sa frêle crosse, montra où était la force et dont les doigts délicats furent les chaînes du serpent! Ainsi des armes privées vainquirent un ennemi public et une unique proie souleva les applaudissements d'une victoire générale. Si l'on compare à leurs exploits les mérites des saints, la Gaule doit admirer Marcel comme Rome le fait de Silvestre et l'exploit de celui-là est plus grand, puisque si celui-ci n'a pu que sceller la gueule du dragon, lui l'a fait disparaître.

VENANTIUS FORTUNATUS
Vita Sancti Marcelli, cap. x
 (MGH, *Script. Rer. Mer.*, IV/2
 1885², p. 53-54, éd. B. Krusch)

raire. Le rêve d'Henri Ier marque une étape sur la voie qui conduit au *Songe du verger*.

C'est que — même ravalé à l'état d'accessoire — le rêve continue à jouer son rôle de défoulement, d'instrument propre à surmonter les censures et les inhibitions. Le rêve d'Herman de Valenciennes manifeste avec éclat, à la fin du XII^e siècle, son efficacité dans un nouveau combat de l'évolution culturelle : le remplacement du latin par les langues vulgaires. Seul un rêve authentique — et, signe des temps, marial — peut légitimer cette audace traumatisante : raconter la Bible en langue vulgaire³¹. Chez un Jean de Salisbury enfin le rêve prend place dans une véritable sémiologie du savoir³².

31.

*Garde la moie mort n'i soit pas oubliée,
De latin en romanz soit toute transpose.*
(*Roman de Sapience*, Ms. Paris, B.N. fr. 20039, vers 457-458.)

32. John of Salisbury, *Policraticus*, II, 15-16, *loc. cit.* On en rapprochera la conception plus scolastique et étroite, mais voisine, du Ms. Bamberg Q VI 30, de la première moitié du XII^e siècle, cité par M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, 1911; rééd. 1957, II, p. 39 qui fait du rêve un des trois moyens de l'âme de connaître *occulta Dei*.

Mélusine maternelle et défricheuse

J. Le Goff et E. Le Roy Ladurie ont rencontré, indépendamment l'un de l'autre, Mélusine dans des textes qu'ils expliquaient dans leurs séminaires respectifs de la VI^e Section de l'École Pratique des Hautes Études. Ils ont ensuite confronté leurs textes et leurs idées. Il en est résulté cette étude commune, dont J. Le Goff est responsable pour la partie médiévale* et E. Le Roy Ladurie pour la partie moderne.

« La création populaire ne fournit pas toutes les formes mathématiquement possibles. Aujourd'hui, il n'y a plus de créations nouvelles. Mais il est certain qu'il y a eu des époques exceptionnellement fécondes, créatrices. Aarne pense qu'en Europe ce fut le cas au Moyen Age. Si l'on songe que les siècles où la vie du conte populaire fut la plus intense sont perdus sans retour pour la science, on comprend que l'absence actuelle de telle ou telle forme ne suffise pas à mettre en cause la théorie générale. De même que, sur la base des lois générales de l'astronomie, nous supposons l'existence d'étoiles que nous ne voyons pas, de même nous pouvons supposer l'existence de contes qui n'ont pas été recueillis. »

V. Propp, *Morphologie du conte*, trad. franç., Gallimard éd., Paris, 1970, p. 189-190.

* La seule reproduite ici. On trouvera une bibliographie commune dans *Annales E.S.C.*, 1971.

d'une légende et le conte merveilleux a un début d'évolution vers le poème héroïque, dont l'accent est souvent tragique. Pourquoi ce glissement vers un genre qui implique l'échec et la mort du héros?

Enfin dans la « psychologisation » du conte (états d'âme de Raimondin qui jouent un rôle essentiel à plusieurs stades du récit : passion, curiosité ou colère, tristesse ou désespoir; évolution, qui vient d'être soulignée, du caractère de Mélusine), en même temps que dans la tendance à la rationalisation cohérente du récit, on doit reconnaître sans doute l'évolution classique (mais non obligatoire) du mythe au conte ou à l'épopée puis au roman au sens banal du terme (genre littéraire) ou au sens dumézilien (forme et phase d'évolution) ³⁴.

Si nous abordons maintenant les problèmes d'interprétation, nous devons d'abord noter que les auteurs du Moyen Age ont donné une explication très claire de ce qu'était pour eux Mélusine. Pour tous elle est un démon succube, une fée assimilée aux anges déchus. Elle est mi-homme, mi-animal et de ses accouplements avec un mortel naissent des enfants exceptionnels, doués de dons physiques (beauté pour les filles, force pour les hommes), mais tarés ou malheureux ³⁵. Certains expliquent aussi les raisons de ces mariages. La serpente, condamnée pour une faute à souffrir éternellement

34. Sur cette évolution, Jan de Vries, *Betrachtungen zum Märchen besonders in seinem Verhältnis zu Heldensage und Mythos* (FFC n° 154), Helsinki, 1954. Cf. « Les contes populaires », in *Diogenes*, n° 22, 1958, p. 3-19. Toute l'œuvre de G. Dumézil serait presque à citer à cet égard. Rappelons le dernier ouvrage, *Du mythe au roman (La saga de Hadingus et autres essais)*, Paris, 1970.

35. I) *Audivimus demones incubos et succubos, et concubitus eorum periculosos; heredes autem eorum aut sobolem felici fine beatam in antiquis historiis aut raro aut nunquam legimus, ut Alnoldi qui totam hereditatem suam Christo pro sanitate sua retribuit, et in eius obsequiis residuum vite peregrinus expendit* (Gautier Map, conclusion de l'histoire d'Edric le Sauvage, *De Nugis curialium*, 11, 12, éd. M. W. James, p. 771). Même explication de Gervais de Tilbury (*Otia Imperialia*, I, 15, avant l'histoire de *Raymond du Château-Rousset*) qui rapproche le cas des femmes-serpents de celui des loups-garous. De même Jean d'Arras, qui se réfère à Gervais de Tilbury. L'originalité de Jean d'Arras est d'identifier, en insistant, ces démons succubes avec les fées (importance dans son esprit et son œuvre des sources populaires) et, d'autre part, de noter les trois tabous : « elles faisoient jurer, les uns qu'ils ne les verroient jamais nues, les autres que le samedi n'enqueroient qu'elles seroient devenues, aucunes se elles avoient enfans, que leurs maris ne les verroient jamais en leur gésine » (éd. L. Stouff, p. 4). A quoi il ajoute, explicitant bien le mécanisme de prospérité lié au pacte : « Et tant qu'ilz leur tenoient leurs convenances, ils estoient regnans en grant audicion et prospérité. Et si tost qu'ilz defailloient ilz les perdoient et decheoient de tout leur bonheur petit a petit. » Déjà Geoffrey de Monmouth, dans l'*Historia Regum Britanniae* avait exposé les amours des humains et des démons (incubes et succubes) à propos de la naissance de Merlin (ici le couple est inversé : mortelle + démon incubé).

dans le corps d'un serpent, recherche l'union avec un homme, seule susceptible de l'arracher à son éternité malheureuse pour lui permettre de mourir de mort naturelle et de jouir ensuite d'une autre vie heureuse.

Cet habillage chrétien n'a rien de surprenant si l'on songe à l'encadrement chrétien de toute la vie culturelle au Moyen Age et au fait qu'à la fin du XII^e siècle le christianisme s'engageait dans la voie des explications rationnelles, même si ses raisons s'appliquaient à des données de base parfaitement irrationnelles. Notons au passage que, si la légende est aussi encadrée par une explication chrétienne (avant ou après), il y a peu d'éléments chrétiens dans la légende elle-même. Si, dans l'histoire d'*Henno aux grandes dents* et dans la légende de la dame d'Esperver, c'est son mauvais comportement de chrétienne (non-assistance à la messe intégrale) qui déclenche les soupçons et si ce sont les exorcismes chrétiens (eau bénite, oblation de l'hostie) qui la démasquent, dans l'aventure de *Raymond du Château-Rousset*, il n'entre aucun élément chrétien. Si le roman de Jean d'Arras baigne dans un climat chrétien d'un côté, de l'autre, aucun élément chrétien ne joue un rôle important dans le déroulement de l'histoire. C'est tout juste si la colère fatale de Raimondin se déclenche à propos de l'incendie d'un monastère, Maillezais. Mélusine vient de plus loin que le christianisme. Si les mœurs et coutumes des démons succubes expliquent, aux yeux des clercs médiévaux, la nature et l'histoire de Mélusine, il ne peut en être de même pour nous.

Quel est donc l'enjeu de l'histoire? Que l'initiative, les avances viennent de Mélusine (désireuse d'échapper à son sort) ou de Raymond (enflammé de passion), la « dot » de Mélusine c'est pour Raymond la prospérité. Mélusine trahie, Raymond se retrouve plus ou moins Gros-Jean comme devant. La corne d'abondance est tarie.

Ainsi se révèle la nature de Mélusine à travers sa fonction dans la légende. Mélusine apporte la prospérité. Qu'elle se rattache concrètement et historiquement (et nous ne le saurons sans doute jamais) à une déesse de fécondité celtique et autochtone, à un esprit fertilisateur, à une héroïne culturelle d'origine indienne (ou plus vraisemblablement et plus largement indo-européenne), qu'elle soit d'origine chthonienne, aquatique ou ouranienne (elle est tour à tour et en même temps serpent, sirène et dragon et il est peut-être vrai, à ce niveau, que la *Fontaine* de Jean d'Arras ait une saveur celtique assez nette, tandis que, chez Gautier Map la mer et chez Gervais de Tilbury, une rivière — et chez tous deux un

« bain » — sont une simple référence à la nature aquatique de la fée), dans tous ces cas elle apparaît comme l'avatar médiéval d'une *déesse-mère*, comme une fée de la fécondité.

Quelle fécondité? Elle assure à son époux force et santé. Mais elle le comble surtout dans trois domaines — inégalement.

Celui, d'abord, de la prospérité rurale. Si, dans Gautier Map et dans Gervais Tilbury, la référence rurale est allusive (mais le cadre forestier de la rencontre est fortement symbolique d'un rapport à la forêt qui, d'après ce que nous voyons plus clairement ailleurs, est probablement le défrichement), dans Jean d'Arras l'activité *défricheuse* de Mélusine est considérable. Les clairières s'ouvrent sous ses pas, les forêts se transforment en champs. Une région, le Forez (un Forez qui est peut-être breton), lui doit de passer de la nature à la culture.

Mais, chez Jean d'Arras, une autre activité créatrice est passée au premier plan : la construction. Autant et plus qu'une défricheuse, Mélusine est devenue une bâtisseuse. Elle sème sur sa route, en ses nombreux déplacements, châteaux forts et villes qu'elle construit souvent de ses propres mains, à la tête d'un chantier.

Quelque prévenu que l'on soit à l'égard de l'historicisme, ce serait sans doute vouloir laisser échapper la vérité que de se refuser à voir ici le visage historique de *Mélusine* lié à une conjoncture économique : défrichements et constructions, défrichement puis construction. Mélusine, c'est la fée de l'essor économique médiéval.

Pourtant il est un autre domaine où la fécondité de Mélusine est encore plus éclatante. Celui de la démographie. Ce que Mélusine donne avant tout à Raymond, ce sont des enfants. Même quand ils ne sont pas dix comme chez Jean d'Arras, ils sont ce qui survit à la disparition de la fée-mère et à la ruine de l'homme-père. Edric « *laisa son héritage à son fils* ». De Henno et de sa *pestilentia* « *une nombreuse descendance en existe encore aujourd'hui* ». Raymond du Château-Rousset a gardé de l'aventure et de la mésaventure une fille « *dont la descendance est parvenue jusqu'à nous* ».

Mélusine disparue, si on l'entend encore, c'est quand elle accomplit sa fonction essentielle, celle de mère et de nourricière. Ravie à la lumière, elle reste une génitrice nocturne.

Qui résisterait ici à évoquer la famille féodale, le lignage, cellule de la société féodale? Mélusine, c'est le ventre d'où est sortie une noble lignée.

Ainsi le structuralisme (et l'histoire comparée), s'ils aident à liquider un historicisme fallacieux, celui de l'historicité

« événementielle » des contes et légendes (chercher l'explication et, pis encore, l'origine d'un conte ou d'une légende dans un événement ou un personnage historique), permettent aussi, si on prête attention non seulement à la forme mais aussi au contenu mouvant, de mieux saisir leur fonction historique en rapport non plus avec un événement, mais avec les structures sociales et idéologiques elles-mêmes.

A ce stade, on ne peut éluder deux gros problèmes.

Nous ne ferons que nommer l'un : c'est le totémisme. J. Kohler lui a consacré, parlant de Mélusine, un long développement. Cette femme-animal, origine et emblème du lignage, ne force-t-elle pas à reposer le problème du totémisme³⁶?

Le second est le problème des liens entre cette littérature et la société. Qui produit ces contes ou légendes, et pourquoi?

Les écrivains qui nous en livrent les versions savantes qui sont la base de cette étude? Oui et non. La triple contrainte de leur commanditaire, du fonds (populaire?) où ils puisent et de la forme littéraire qu'ils emploient limite singulièrement leur initiative. Mais si l'on sent, chez Gautier Map, l'attrait du merveilleux, chez Gervais de Tilbury la conviction de faire œuvre scientifique en intégrant les *mirabilia* dans l'univers de la réalité et de la connaissance, chez Jean d'Arras le plaisir esthétique et formel de traiter une matière plaisante, on perçoit qu'ils permettent surtout à d'autres de s'exprimer à travers eux. Ces autres, quels sont-ils?

On est frappé par l'appartenance des héros à une même classe sociale et à une classe élevée. Pourquoi s'en étonner?

36. Dans une œuvre de jeunesse Georges Dumézil a abordé, à propos de *Urvaci*, les thèmes mélusiniens en évoquant les hypothèses totémiques de Frazer et en renvoyant plus spécialement à l'étude de J. Kohler et aux travaux slaves, et surtout polonais : « La nymphe *Urvaci* est la doyenne d'une corporation fort répandue dans le folklore : celle des femmes surnaturelles qui épousent un mortel sous une certaine condition et qui, le jour où le pacte est violé, disparaissent à jamais, laissant parfois au malheureux époux la consolation d'un fils, premier d'une lignée héroïque. En Europe ce thème de folklore est largement répandu, et les romans de Mélusine lui ont donné, en même temps que la consécration littéraire, une vitalité nouvelle : il fleurit des *lemuziny* jusqu'aux bords de la Vistule. Mais les Nègres, mais les Peaux-Rouges racontent des histoires semblables, et sir J.-G. Frazer a proposé l'hypothèse que ces contes sont un reste de mythologie totémique; chez les Ojibways en effet, et sur la Côte de l'Or, la forme des contes est solidement liée à l'organisation de la société en clans totémiques, et jusque dans notre folklore européen la nature mi-humaine mi-animale de l'héroïne (sinon du héros) a subsisté... Mais une origine si obscure et si lointaine est ici pour nous sans importance : ce qui nous importe, au contraire, ce sont les traits par lesquels l'histoire de *Pururavas* et d'*Urvaci* se distingue du type ordinaire des contes mélusiniens... » (*Le Problème des Centaures*, Paris, 1929, p. 143-144.)

Ne sait-on pas que le *filz du roi* est le héros principal du conte populaire? Mais précisément il ne s'agit pas de fils de roi. Il s'agit de la petite et moyenne aristocratie, celle des *chevaliers*, des *milites*, parfois désignés comme *nobles*. Henno, Edric, le seigneur de l'Espervier, Raymond du Château-Rousset, Raimondin de Lusignan, ce sont des *milites*. Des *milites* ambitieux, désireux de dilater les frontières de leur petite seigneurie. Voilà l'instrument de leur ambition : la fée. Mélusine apporte à la classe chevaleresque terres, châteaux, villes, lignage. Elle est l'incarnation symbolique et magique de leur ambition sociale.

Mais cet arsenal de la littérature merveilleuse qu'ils détournent à leur profit, ils n'en sont pas les fabricants. Je retrouve ici les idées d'Erich Köhler³⁷ sur la petite et moyenne aristocratie, suscitant au XII^e siècle une culture à elle et pour elle, dont bientôt la langue vulgaire sera le véhicule. Des chansons de geste à Mélusine, les trésors du folklore que les chevaliers entendaient raconter à leurs paysans — dont ils étaient encore proches au XII^e siècle — ou faisaient écouter par leurs écrivains quand ils avaient pris de la distance, trésors du folklore qui mêlaient à de vieux mythes folklorisés des histoires de clercs plus récentes « popularisées » et des contes sortis de l'imagination des conteurs paysans, tout ce monde du merveilleux populaire venait enrichir l'armement culturel des chevaliers. Il y faudrait ajouter une certaine distance, sinon une certaine hostilité de cette classe à l'égard sinon du christianisme, du moins de l'Église. Elle refusait ses modèles culturels, préférant les fées aux saintes, faisant des pactes avec l'enfer, jouant avec un totémisme suspect³⁸. Tentation

37. Exprimées notamment dans « Observations historiques et sociologiques sur la poésie des troubadours », in *Cahiers de Civilisation médiévale* VII, 1964, repris dans *Esprit und arkadische Freiheit. Aufsätze aus der Welt der Romania*, Francfort-sur-le-Main, 1966.

38. Cf. la remarque de Claude Lévi-Strauss : « Le totémisme est d'abord la projection hors de notre univers, et comme par un exorcisme, d'attitudes mentales incompatibles avec l'exigence d'une discontinuité entre l'homme et la nature, que la pensée chrétienne tenait pour essentielle. » (*Le Totémisme aujourd'hui*, 3^e éd., Paris, 1969, p. 4). Sur l'antihumanisme qui s'oppose vigoureusement à l'humanisme chrétien roman et gothique (continuité entre l'homme et les règnes animal et végétal), cf. les dossiers iconographiques et les analyses stylistiques de J. Baltrusaitis, *Le Moyen Age fantastique*, Paris, 1955, et *Réveils et Prodiges. Le gothique fantastique*, Paris, 1960. La pierre de touche — la grande mise en cause de l'homme fait « ad imaginem Dei » — c'est le loup-garou. Cf. Montague Summers, *The Werewolf*, Londres, 1933. Troublants aussi les cas du singe et de l'homme sauvage. Cf. H. W. Janson, *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, Londres, 1952. Richard Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages. A Study in art, sentiment and demonology*, Cambridge (Mass.), 1952. F. Tinland, *L'Homme sauvage*, Paris, 1968.

qu'il ne faut pas exagérer. Les époux de Mélusine conciliaient la profession de chrétien avec une pratique parfois désinvolte. Marc Bloch a montré leur classe prenant dans la réalité vécue des libertés avec la doctrine chrétienne du mariage et de la famille.

Nous contenterons-nous d'avoir par ces hypothèses rejoint en partie les idées de Jan de Vries sur les contes populaires et, plus généralement, d'avoir tenté d'appliquer la simple et profonde remarque de Georges Dumézil : « Les mythes ne se laissent pas comprendre si on les coupe de la vie des hommes qui les racontent. Bien qu'appelés tôt ou tard à une carrière littéraire propre, ils ne sont pas des inventions dramatiques ou lyriques gratuites, sans rapport avec l'organisation sociale ou politique, avec le rituel, la loi ou la coutume; leur rôle est au contraire de justifier tout cela, d'exprimer en images les grandes idées qui organisent et soutiennent tout cela »³⁹?

Que, comme le veut Jan de Vries, « le conte de fées soit lié à une période culturelle déterminée » et que cette période ait été pour l'Occident, et en particulier, pour la France la seconde moitié du XII^e siècle, ne me paraît pas une conclusion suffisante à rendre compte de la portée d'une légende comme celle de Mélusine.

Le conte est un tout. S'il est légitime d'en isoler le motif central — celui de la prospérité, acquise et perdue d'ailleurs dans certaines conditions — pour y retrouver l'appel fait à une déesse-mère par une classe sociale, il faut surtout chercher la « morale » du conte dans sa conclusion.

On l'a noté, Mélusine finit mal. Jan de Vries, évoquant les « milieux aristocratiques qui élaborèrent » (élaborèrent, je n'en crois rien, accaparèrent oui, mais l'élaboration vient de spécialistes, chez le peuple et chez les clercs, conteurs populaires et conteurs-écrivains savants) l'épopée et le conte de fées, remarque : « derrière l'optimisme apparent peut très bien se cacher le sentiment d'un échec inévitable »⁴⁰.

Ce serait une entreprise au-dessus de nos possibilités que de rechercher comment et pourquoi cette quête de la prospérité, et tout particulièrement cette recherche de la prospérité familiale, aboutit à un constat d'échec ou de demi-échec. Notons le fait. Rapprochons-le des remarques qui ont été faites sur le pessimisme — au bout de l'évolution litté-

39. G. Dumézil, *Mythe et Épopée*, I, Paris, 1968, p. 10.

40. Jan de Vries, *Les Contes populaires*, loc. cit., p. 13, cf. M.-L. Tenèze évoquant la *Wunschdichtung*, la littérature de compensation selon Max Luthi, *Du conte merveilleux...*, loc. cit., p. 26-29.

raire — du roman du xix^e et du début du xx^e siècle. Pour beaucoup de romanciers d'alors, la trajectoire de leur sujet c'est la croissance et l'agonie d'une famille. Dans des milieux différents, avec des ressources intellectuelles et artistiques différentes, dans un climat idéologique différent, des Rougon-Macquart aux Buddenbrooks, une famille s'épanouit et se désagrège.

Ainsi les lignages mélusiniens. Mais comme Roger Martin du Gard, à la fin des *Thibault*, maintient la petite espérance d'un enfant, les conteurs médiévaux de Mélusine arrachent à l'envol de la fée vers son enfer — ce voyage des âmes où Propp voyait en définitive le thème unique du conte⁴¹ — des petits enfants par qui tout continue, ou plutôt l'essentiel, la continuité elle-même. *Adhuc extat progenies*⁴².

POST-SCRIPTUM

Nous avons achevé cet article quand nous avons eu connaissance, grâce à l'amabilité de M^{me} Marie-Louise Tenèze de l'ouvrage de Lutz Röhrich, *Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart. Sagen, Märchen, Exempel und Schwänke mit einem Kommentar herausgegeben von L. R.*, 2 vol., Berne et

41. Depuis la vieille et classique étude d'Alfred Maury, *Les Fées du Moyen Age*, Paris, 1843, (nouvelle éd. 1896), les fées médiévales n'ont pas beaucoup intéressé les historiens et elles n'apparaissent dans les travaux des folkloristes que sur des points particuliers. Cf. toutefois, C. S. Lewis, *The discarded image. An introduction to Medieval and Renaissance literature*, chap. vi : « The Longaevi », Cambridge, 1964, p. 122-138. Lewis a noté, en particulier chez Gautier Map, la référence aux âmes des morts; mais tout son livre nous paraît vicié par une conception du Moyen Age comme époque « livresque » (cf. notamment p. 11) que nous croyons fautive parce que liée aux œillères de la médiévistique traditionnelle et viciée par le recours au mythe de « l'homme du Moyen Age » (par exemple p. 10 : « medieval man was not a dreamer nor a wanderer; he was an organiser, a codifier, a builder of systems, etc. ». *Filii mortue*, dit Gautier Map des enfants d'une pseudo-Mélusine évoquée juste avant la fée d'Henno (*De Nugis curialium*, IV, 8, éd. M. R. James, p. 174). J. Kohler avait noté : *es ist der Sagenstoff der sich um die Orpheussage schlingt*, p. 31. A. Maury, de son côté, avait souligné que Mélusine, chez Jean d'Arras, « pousse des gémissements douloureux chaque fois que la mort vient enlever un Lusignan ».

42. Je tiens à remercier particulièrement M. Claude Gaignebet qui m'a procuré les numéros du *Bulletin de la Société de Mythologie française* où figurent des articles concernant Mélusine, et M. Jean-Michel Guilcher qui m'a signalé les miniatures du Ms. Fr. 12575 de la B.N. (le plus ancien manuscrit du *Roman de Mélusine* de Couldrette, xv^e siècle).

Munich, Francke Verlag, 1962-1967. L'auteur y édite (vol. I, p. 27-61) et commente (*ibid.*, p. 243-253) onze textes, échelonnés du xiv^e au xx^e siècle, concernant une Mélusine badoise liée à la légende du chevalier Peter von Staufenberg (*Die gestörte Mahrtenhe*). Dans son commentaire l'auteur rapproche la légende de celle du chevalier Raymond du Château-Rousset chez Gervais de Tilbury et des Lusignan chez Jean d'Arras. Son interprétation rejoint la nôtre en faisant de la fée badoise un personnage « totémique » (le mot n'est pas employé) utilisé par un lignage chevaleresque : « Le type Staufenberg appartient à ce groupe de contes qui cherchent à faire remonter l'origine d'un lignage noble médiéval à l'union avec un être surnaturel, de façon à conférer aux prétentions d'une famille à la légitimité une consécration plus haute, métaphysique. Il s'agit de la légende généalogique de la famille noble implantée au château de Staufenberg dans l'Ortenau (Mortenuwe) dans la partie centrale du pays de Bade » (p. 244). La plus ancienne version de la légende est de 1310 environ mais a sans doute des racines au xiii^e siècle.

Au chapitre IX de la quatrième partie du *De nugis curialium*, écrit entre 1181 et 1193 par un clerc vivant à la cour royale d'Angleterre, Gautier Map, est racontée l'histoire du mariage d'un jeune homme, visiblement un jeune seigneur, « Henno aux grandes dents » (*Henno cum dentibus*) « ainsi appelé à cause de la grandeur de ses dents », avec une étrange créature¹. Un jour, à midi, dans une forêt proche des rivages de la Normandie, Henno rencontre une jeune fille très belle et vêtue d'habits royaux, en train de pleurer. Elle lui confie qu'elle est rescapée du naufrage d'un navire qui la conduisait vers le roi de France qu'elle devait épouser. Henno tombe amoureux de la belle inconnue, l'épouse et elle lui donne une très belle progéniture : « pulcherrimam prolem ». Mais la mère d'Henno remarque que la jeune femme, qui feint d'être pieuse, évite le début et la fin des messes, elle manque l'aspersion d'eau bénite et la communion. Intriguée elle perce un trou dans le mur de la chambre de sa bru et la surprend en train de se baigner sous la forme d'un dragon (*draco*), puis de reprendre sa forme humaine après avoir coupé en petits morceaux un manteau neuf avec ses dents. Mis au courant par sa mère, Henno, avec l'aide d'un prêtre, asperge d'eau bénite sa femme qui, accompagnée de sa servante, saute à travers le toit et disparaît dans les airs en poussant un grand hurlement. D'Henno et de sa femme-dragon subsiste encore à l'époque de Gautier Map une nombreuse descendance « multa progenies ».

La créature n'est pas nommée et l'époque de l'histoire n'est pas précisée; mais *Henno aux grandes dents* est peut-être le même que le *Henno* (sans qualificatif) mis en scène dans un autre passage du *De nugis curialium* (chapitre XV de la IV^e partie) et qui est situé parmi des personnages et des événements mi-historiques, mi-légendaires qu'on peut dater du milieu du IX^e siècle.

Des critiques ont rapproché l'histoire de *Henno aux grandes dents* de celle de la *Dame du château d'Esperver* racontée dans les *Otia Imperialia* (III^e partie, chapitre LVII), composés entre 1209 et 1214 par un ancien protégé, lui aussi, d'Henri II d'Angleterre, passé par la suite au service des rois de Sicile, puis de l'empereur Otton IV de Brunswick, dont il était, au moment de la rédaction des *Otia Imperialia*, le maréchal pour le royaume d'Arles². C'est dans ce royaume, au diocèse

1. Walter Map, *De nugis curialium*, éd. M. R. James, Oxford, 1914.

2. Seule édition complète (mais très imparfaite) dans G. W. Leibniz, *Scriptores rerum Brunsvicensium*, I, Hanovre, 1707, p. 881-1004. *Emendationes et supplementa*, II, Hanovre, 1709, p. 751, 784. F. Liebrecht a édité avec d'intéressants

de Valence (France, Drôme), que se trouve le château d'Esperver. La dame d'Esperver arrivait aussi en retard à la messe et ne pouvait assister à la consécration de l'hostie. Comme son mari et des serviteurs l'avaient un jour retenue de force dans l'église, au moment des paroles de la consécration elle s'envola en détruisant une partie de la chapelle et disparut à jamais. Une tour en ruine jouxtant la chapelle était encore, à l'époque de Gervais, le témoin de ce fait divers qui n'est pas lui non plus daté³.

Mais s'il y a entre cette histoire et celle de la femme de *Henno aux grandes dents* une évidente ressemblance, si, bien qu'elle ne soit pas désignée comme un dragon, la dame d'Esperver, est, elle aussi, un esprit diabolique chassé par les rites chrétiens (eau bénite, hostie consacrée), le texte de Gervais de Tilbury est singulièrement pauvre par rapport à celui de Gautier Map. On a rarement songé, en revanche, à rapprocher de l'histoire de *Henno aux grandes dents* celle, également racontée par Gervais de Tilbury, de *Raymond* (ou Roger) du Château-Rousset⁴.

Non loin d'Aix-en-Provence, le seigneur du château de Rousset, dans la vallée de Trets, rencontre près de la rivière Arc une belle dame magnifiquement habillée qui l'interpelle par son nom et consent finalement à l'épouser à condition qu'il ne cherchera pas à la voir nue, auquel cas il perdrait toute la prospérité matérielle qu'elle lui apportera. Raymond promet et le couple connaît le bonheur : richesse, force et santé, de nombreux et beaux enfants. Mais l'imprudent Raymond arrache un jour le rideau derrière lequel sa femme prend un bain dans sa chambre. La belle épouse se transforme

commentaires folkloriques les passages « merveilleux » des *Otia Imperialia* avec en sous-titre, *Ein Beitrag zur deutschen Mythologie und Sagenforschung*, Hanovre, 1856. J. R. Caldwell préparait une édition critique des *Otia Imperialia* (cf. articles dans *Scriptorium* 11 (1957), 16 (1962) et *Mediaeval Studies* 24 (1962). Sur Gervais de Tilbury : R. Bousquet, « Gervais de Tilbury inconnu », in *Revue historique* 191, 1941, p. 1-22 et H. G. Richardson, « Gervase of Tilbury », in *History*, 46, 1961, p. 102-114.

3. Cet épisode (*Otia Imperialia*, III, 57, éd. F. Liebrecht, p. 26) est repris par Jean d'Arras et transporté en Orient. C'est au château de l'Espervier en Grande Arménie que l'une des sœurs de Mélusine, Melior, est exilée par sa mère Presine (éd. L. Stouff, p. 13).

4. Cet épisode (*Otia Imperialia*, I, 15, éd. F. Liebrecht, p. 4) a été rapproché de l'histoire de Mélusine mais pas, en général, de l'histoire de Henno alors que le tout constitue un ensemble. Certains manuscrits de Jean d'Arras appellent le Raymond des *Otia Imperialia* Roger (p. 4). S'agit-il d'une contamination Rocher-Roger ou d'une autre tradition? Cf. la thèse de M^{lle} Duchesne signalée *infra*, p. 314, n. 11. Notons en tout cas que Raymond est déjà nommé quand Mélusine ne l'est pas encore.

en serpent, disparaît dans l'eau du bain à jamais. Seules les nourrices l'entendent la nuit quand elle revient, invisible, voir ses petits enfants.

Ici encore la femme-serpent n'a pas de nom et l'histoire n'est pas datée; mais le chevalier Raymond, quoique ayant perdu la plus grande partie de sa prospérité et de son bonheur a eu, de son éphémère épouse, une fille (Gervais ne parle plus des autres enfants), très belle elle aussi, qui a épousé un noble provençal et dont la descendance vit encore à l'époque de Gervais.

De même qu'il y a deux femmes-serpents (serpent aquatique ou ailé) dans les *Otia Imperialia*, il y en a deux dans le *De nugis curialium*, car, à côté de *Henno aux grandes dents*, il y a *Edric le sauvage* (« *Eric le Sauvage, c'est-à-dire qui vit dans les bois, ainsi appelé à cause de son agilité physique et de ses dons de parole et d'action* »), seigneur de Ledbury Nord, dont l'histoire est narrée au chapitre XII de la deuxième partie⁵. Un soir, après la chasse, Edric s'égare dans la forêt. En pleine nuit il arrive devant une grande maison⁶ où dansent de nobles dames, très belles et de grande taille. L'une d'elles lui inspire une si vive passion qu'il l'enlève sur-le-champ et passe trois jours et trois nuits d'amour avec elle. Le quatrième jour, elle lui promet santé, bonheur et prospérité s'il ne la questionne jamais sur ses sœurs ni sur l'endroit et le bois où a eu lieu le rapt. Il promet et l'épouse. Mais plusieurs années après, il s'irrite de ne pas la trouver au retour de la chasse, une nuit. Quand elle arrive enfin, il lui demande en colère : « Pourquoi tes sœurs t'ont-elles retenue si longtemps ? » Elle disparaît. Il meurt de douleur. Mais ils laissent un fils, d'une grande intelligence, qui est bientôt frappé de paralysie et de tremblement de la tête et du corps. Un pèlerinage aux reliques de saint Ethelbert et Hereford le guérit. Il laisse au saint sa terre de Ledbury et une rente annuelle de trente livres.

Vers la même époque — autour de 1200 — où écrivaient Map et Gervais de Tilbury, le cistercien Hélinand de Froimont raconta l'histoire du mariage d'un noble avec une femme-serpent, récit qui est perdu mais qui a été recueilli

5. Gautier raconte deux fois l'histoire d'Edric. La seconde version, plus courte, et qui ne nomme pas Edric, suit immédiatement l'histoire de Henno (*De Nugis curialium*, IV, 10, éd. M. R. James, p. 176).

6. « ad domum in hora nemoris magnam delatus est, quales Anglici in singulis singulas habebant diocesibus bibitorias, *ghildhus* Anglice dictas... » (*De Nugis curialium*, 11, 12, éd. M. W. James, p. 75). Il me semble que ce texte curieux a échappé aux historiens des ghildes.

en un sec résumé, un demi-siècle plus tard environ, par le dominicain Vincent de Beauvais dans son *Speculum naturale* (2, 127). « Dans la province de Langres⁷ un noble rencontra au plus épais des forêts une belle femme revêtue de vêtements précieux, dont il s'éprit et qu'il épousa. Elle aimait à prendre fréquemment un bain et elle fut un jour vue en train d'y onduler sous la forme d'un serpent, par une servante. Accusée par son mari et surprise au bain, elle disparut pour toujours et sa progéniture est encore vivante »⁸.

Puis la littérature savante sur Mélusine fait un bond de près de deux siècles et produit coup sur coup deux œuvres : l'une en prose — composée par l'écrivain Jean d'Arras pour le duc Jean de Berry et sa sœur Marie, duchesse de Bar de 1387 à 1394 — et dont le titre dans les plus anciens manuscrits est : « La noble histoire de Lusignan », ou « Le Roman de Melusine en prose », ou « Le livre de Melusine en prose »; l'autre en vers, achevée par le libraire parisien Couldrette entre 1401 et 1405, et nommée « Le Roman de Lusignan ou de Parthenay », ou « Mellusine ».

Ces deux œuvres présentent trois caractéristiques capitales pour notre propos. Elles sont beaucoup plus longues et l'historiette est devenue roman, la femme-serpent s'appelle Mélusine (ou plus exactement Melusine chez Jean d'Arras, avec les variantes Mesluzine, Messurine, Meslusigne; Mellusine ou Mellusigne chez Couldrette), la famille de son mari est celle des Lusignan, nobles importants du Poitou, dont la branche aînée s'est éteinte en 1308 (ses domaines passant dans le domaine royal, puis dans l'apanage de Berry) et dont une branche cadette a porté le titre impérial de Jérusalem.

7. L. Stoff a rapproché ce texte de celui de Jean d'Arras (p. 79) où la ville de Saintes est appelée Linges. E. Renardet, *Légendes, Contes et Traditions du Pays Lingon*, Paris, 1970, p. 260, évoque Mélusine sans en donner de version proprement lingonne. De même Marcelle Richard dans *Mythologie du Pays de Langres*, Paris, 1970, où, à propos de Mélusine (p. 88 sqq.), sans rapporter d'élément local précis, elle fait d'intéressantes remarques sur les transformations serpent-dragon, les arrière-plans chthoniens et aquatiques et l'ambivalence du dragon-serpent qui peut ne pas être maléfique mais symboliser, selon les termes de P.-M. Duval, « la fécondité reproductrice et la prospérité terrienne ». Nous avons présenté une interprétation identique dans : « Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen Age : saint Marcel de Paris et le dragon », in *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, t. II, p. 53-90, Naples, 1970 et, ici, p. [236-279].

8. « In Lingonensi provincia quidam nobilis in sylvarum abditis reperit mulierem speciosam preciosis vestibus amictam, quam adamavit et duxit. Illa plurimum balneis delectabatur in quibus visa est aliquando a quadam puella in serpentis se specie volutare. Incusata viro et deprehensa in balneo, nunquam deinceps in comparitura disparuit et adhuc durat ejus progenies » (Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, II, 127 cité par L. Hoffrichter, p. 67).

saalem depuis 1186 et le titre royal de Chypre depuis 1192.

Les récits de Jean d'Arras et de Couldrette sont très proches l'un de l'autre et, pour l'essentiel de ce qui concerne Mélusine, identiques. Il nous importe peu de savoir si, comme la plupart des commentateurs l'ont pensé, Couldrette a condensé et versifié le roman en prose de Jean d'Arras ou si, suivant l'avis de Léo Hoffrichter, les deux textes procèdent plus vraisemblablement d'un même modèle perdu, un récit français en vers des environs de 1375. Sur certains points le poème de Couldrette a conservé des éléments négligés par Jean d'Arras ou incompris de lui, telles les malédictions agraires prononcées par Mélusine au moment de sa disparition.

Voici, en suivant Jean d'Arras, l'essentiel, selon nous, du « Roman de Melusine » à la fin du XIV^e siècle.

Le roi d'Albanie (= Écosse), Elinas, rencontre à la chasse, dans la forêt, une femme admirablement belle et chantant d'une voix merveilleuse, Presine. Il lui fait une déclaration d'amour et lui propose de l'épouser. Elle accepte à condition que, s'ils ont des enfants, il n'assistera pas à son accouchement. Le fils d'un premier mariage d'Elinas l'incite malicieusement à aller voir Presine qui vient de mettre au monde trois filles : Mélusine, Melior, Palestine. Presine disparaît avec ses trois filles et se retire avec elles dans Avalon, l'Île Perdue. Quand les filles ont quinze ans, elles apprennent l'histoire de la trahison de leur père et, pour le punir, l'enferment dans une montagne. Presine, qui aime toujours Elinas, furieuse, les châtie. Melior est enfermée dans le château de l'Épervier en Arménie; Palestine est séquestrée sur le mont Canigou; Mélusine, l'aînée, et la plus coupable, se transforme en serpent tous les samedis. Si un homme l'épouse, elle deviendra mortelle (et mourra naturellement, échappant ainsi à sa peine éternelle), mais elle retournera à son tourment si son mari l'a aperçue sous la forme qu'elle prend le samedi.

Raimondin, fils du comte de Forez et neveu du comte de Poitiers, tue par mégarde son oncle à la chasse au sanglier. A la Fontaine (Fontaine de Soif ou Fontaine Fée), Raimondin rencontre trois femmes très belles, dont Mélusine, qui le reconforte et lui promet de faire de lui un très puissant seigneur s'il l'épouse, ce qu'il accepte. Elle lui fait jurer de ne jamais chercher à la voir le samedi.

La prospérité comble le couple. Mélusine en est l'artisan très actif, défrichant et construisant villes et châteaux forts, à commencer par le château de Lusignan. Ils ont aussi beaucoup d'enfants, dix fils dont plusieurs deviennent rois par

mariage, tel Urian, roi de Chypre, Guion, roi d'Arménie, Renaud, roi de Bohême. Mais chacun a une tare physique au visage, comme Geoffroy à la grande dent, le sixième.

Jean d'Arras s'étend sur les prouesses de ces fils, notamment sur leurs combats contre les Sarrasins. Cependant, lors d'un séjour à La Rochelle, Raimondin reçoit la visite de son frère, le comte de Forez, qui lui rapporte les bruits qui courent sur Mélusine. Le samedi elle se retire, soit qu'elle passe ce jour-là avec un amant, soit parce qu'elle est une fée et accomplit ce jour-là sa pénitence. Raimondin, « épris de ire et de jalousie », fait un trou dans la porte de la cave où se baigne Mélusine et la voit sous sa forme de sirène. Mais il ne le dit à personne et Mélusine fait semblant de ne rien savoir, comme s'il ne s'était rien passé.

Les prouesses des fils ne sont pas toujours louables. Geoffroy brûle le monastère (et les moines) de Maillezais. Raimondin s'emporte contre lui et Mélusine essaie de le raisonner. Mais dans sa colère son époux lui dit : « Ah, très fausse serpente, par Dieu, toi et tes hauts faits vous n'êtes que fantôme et aucun des héritiers que tu as portés ne fera son salut ». Mélusine s'envole par la fenêtre sous forme de serpent ailé. Elle revient (mais seules la voient les nourrices) à Lusignan la nuit s'occuper de ses deux plus jeunes enfants Remonnet et Thierry, se signalant par un lugubre ululement, « les cris de la fée ». Raimondin, désespéré, se retire comme ermite à Montserrat. Geoffroy va se confesser au pape à Rome et rebâtit Maillezais⁹.

Si nous avons joint au dossier le texte sur Edric le Sauvage, (chez Gautier Map), et celui sur la dame d'Esperver (chez Gervais de Tilbury), c'est qu'ils présentent des liens évidents avec les histoires de *Henno aux grandes dents* et de *Raymond du Château-Rousset*. Mais la femme-fée qui y apparaît diffère de Mélusine, car elle n'est pas présentée comme un serpent¹⁰.

9. Un rapprochement jusqu'ici non signalé, me semble-t-il, confirme les liens entre toutes ces histoires. Le fils d'Edric, Alnold, lorsqu'il veut retrouver la santé, est invité à faire le pèlerinage de Rome pour demander sa guérison aux apôtres Pierre et Paul. Indigné, il répond qu'il ira d'abord implorer à Hereford saint Ethelbert, roi et martyr, dont il est le « paroissien » (*De Nugis curialium*, éd. M. W. James, p. 77).

10. Gautier Map, Gervais de Tilbury et Jean d'Arras évoquent, à côté de Mélusine, et dans la même « catégorie » qu'elle, d'autres fées (démons succubes) non serpentes. Le christianisme ici a bouleversé la typologie. Tout en le signalant nous nous bornerons au dossier « étroit ». Cf. la fée d'Argouges signalée par E. Le Roy Ladurie dans sa note bibliographique. On aura noté par ailleurs des échos et des transferts épisodiques. *Henno aux grandes dents* à Geoffroy à la grande dent, le château de l'Espervier en Dauphiné et celui de l'Épervier en Arménie, etc.

Notre dossier essentiel se réduit donc aux trois textes des alentours de 1200 : Gautier Map, Gervais de Tilbury, Hélinand de Froimont (à travers Vincent de Beauvais), et aux deux romans des environs de 1400, celui en prose de Jean d'Arras, celui en vers de Couldrette.

Quelle lecture — ou quel début de lecture — l'historien peut-il en faire ?

HYPOTHÈSES ET PROBLÈMES D'INTERPRÉTATION

Quelles sont les « sources » de nos textes ? Couldrette invoque deux livres en latin trouvés « dans la tour de Mabregon » et traduits en français et un autre ouvrage que lui aurait procuré le « comte de Salz et de Berry » (le comte de Salisbury également cité comme informateur par Jean d'Arras). Qu'il s'agisse de la réalité ou d'une astuce d'auteur et que la vraie source de Couldrette ait été le roman de Jean d'Arras ou un texte antérieur, il reste que le libraire Couldrette a connu Mélusine par ses lectures, par le canal de la littérature savante.

Jean d'Arras mentionne aussi des sources livresques, « les vraies chroniques » que lui ont procurées tant le duc de Berry que le comte de Salisbury, et « plusieurs livres qui ont été trouvés ». Il cite nommément Gervais de Tilbury (Gervaise)¹¹. Mais il ajoute qu'il a enrichi les vraies chroniques de ce qu'il a « ouï dire et raconter à nos anciens » et de ce qu'il a « ouï dire qu'on a vu au pays de Poitou et ailleurs ». Donc des traditions orales, par l'intermédiaire de vieilles gens : la valeur de Jean d'Arras pour notre enquête est là. Malgré le talent littéraire de l'auteur, une attention à la culture orale qui l'empêche de trop déformer ces traditions lui fait recueillir et retenir des éléments incompris ou négligés par les clercs de la fin du XII^e siècle, retrouver le sens, auparavant oblitéré, du merveilleux¹². Le bon gibier pour le folkloriste c'est la *Mélusine*

11. Jean d'Arras a dû connaître les *Otia Imperialia* par la traduction qu'en a faite, au XIV^e siècle, Jehan du Vignay, traducteur par ailleurs du *Speculum naturale* de Vincent de Beauvais. C'est la bibliothèque de Jean de Berry qui met à la disposition de Jean d'Arras ces « sources ». M^{lle} A. Duchesne a consacré une thèse de l'École des Chartes (1971) aux traductions françaises médiévales des *Otia Imperialia*.

12. L'étude de la culture populaire ou de phénomènes ou d'œuvres imprégnées de culture populaire met l'historien en contact avec un « temps historique » qui le déconcerte. Rythmes lents, flash-backs, pertes et résurgences s'accordent mal avec le temps unilinéaire dans lequel il est à tout le plus accoutumé à discer-

de Jean d'Arras que Louis Stouff n'a pu, il y a quarante ans, que maladroitement, quoique utilement, déchiffrer, selon les méthodes de l'histoire littéraire traditionnelle.

Accueillant au folklore, Jean d'Arras l'est encore d'une autre façon, indirectement : en utilisant la matière traditionnelle déjà recueillie et en partie intégrée à la culture savante par les clercs de l'an 1200.

D'Hélinand de Froimont nous ne pourrions pas, à travers le bref résumé de Vincent de Beauvais, dire grand-chose. Mais nous savons que le Cistercien s'intéressait au merveilleux, plus ou moins folklorique. Il fait partie du petit groupe de clercs qui, toujours vers l'an 1200, se complaît dans les *mirabilia* qui concernent Naples et Virgile magicien¹³. Même si, comme on l'a suggéré¹⁴, ce n'est pas à la province de Langres qu'il fait allusion, mais au pays des Lingés, qui serait la Saintonge, donc la région *grosso modo* de Lusignan, il témoigne de la présence de Mélusine (Mélusine avant la lettre) vers 1200 dans l'Ouest, comme en Normandie ou en Provence.

Gautier Map a largement puisé dans les bibliothèques auxquelles il a eu accès. Mais à côté des Pères de l'Église et des classiques latins, les récits empruntés à la tradition orale sont nombreux. L'éditeur du *De Nugis curialium* parle de « the unidentified romances and sagas from which many of his longer stories are supposed to be derived »¹⁵. Map invoque souvent les *fabulae* dont il tire son information. S'il ne donne pas de sources pour l'histoire de *Henno aux grandes dents*, pour celle d'*Edric le sauvage* il se réfère aux Gallois, « Wallenses », ceux qu'il appelle ailleurs « compatriote nostri Walenses ». Importance, donc, de la tradition orale, sinon populaire¹⁶.

Les choses sont plus précises avec Gervais de Tilbury. Car l'Anglais, à côté d'un solide bagage livresque, a, au cours de

ner çà et là des « accélérations » ou des « retards ». Raison de plus pour se féliciter que l'élargissement du champ de l'histoire au folklore remette en cause ce temps insuffisant.

13. Sur les *mirabilia* napolitains et virgiliens, D. Comparetti, *Vergilio nel Medio Evo*, 2^e éd. 1896, trad. angl. rééd. en 1966. J. W. Spargo, *Virgil the Necromancer*, Cambridge (Mass.), 1934.

14. Cf. plus haut, p. 311, note 7.

15. M. R. James, Préface à l'édition du *De Nugis curialium* de Walter (Gautier).

16. Map, p. XXII.

Rappelons que l'existence d'une culture savante non écrite (bardes liés à des milieux « aristocratiques »?) complique le problème des cultures celtiques, germaniques, etc. La distinction entre tradition orale et tradition populaire est une prudence élémentaire.

sa carrière, de l'Angleterre à Bologne, et de Naples à Arles, récolté une ample moisson de traditions orales. Au début du chapitre où il rapporte l'histoire de Raymond du Château-Rousset, il donne sa source : « *les gens du peuple racontent* »¹⁷.

La Mélusine médiévale qui a des parentes (ou même des ancêtres) comme on le verra, dans les sociétés antiques, mais qui est une créature, une création du Moyen Age, a donc de fortes chances, quelque contaminée qu'elle ait pu être par les lectures des écrivains qui l'ont mise en scène, d'être à chercher du côté du folklore. Mélusine — et plus particulièrement la Mélusine de nos textes — se retrouve en effet aisément dans les ouvrages de référence du folklore et plus particulièrement du conte populaire¹⁸.

A. van Gennep consacre 17 numéros à Mélusine dans la Bibliographie de son *Manuel de folklore français contemporain*¹⁹; mais, tout en citant Jean d'Arras, il s'arrête explicitement au seuil du Moyen Age.

Stith Thompson, dans son *Motif-Index of Folklore*, permet de retrouver Mélusine sous plusieurs rubriques. D'abord sous l'angle du *tabou* (C. 30, *Tabu*: « offending supernatural relative », et plus spécialement C. 31.1.2, *Tabu*: « looking at supernatural wife on certain occasion »). Puis à propos des *animaux*, et, particulièrement des hommes (ou femmes)-serpents (B. 29.1, *Lamia*: « Face of woman, body of serpent », avec référence à F. 562.1, *Serpent damsel*, B. 29.2, *Echidna*: « Half woman, half serpent », et B. 29.2.1.: « Serpent with human head »), des hommes (ou femmes)-poissons (B. 812: « Mermaid marries man »). Ensuite, au chapitre des créatures merveilleuses (*Marvels*, F. 302.2: « Man marries fairy and takes her to his home »). Enfin parmi les sorcières (G. Ogres (*Witches*), G. 245. « Witch transforms self into snake when she bathes »). Si nous introduisons dans ces catégories les

17. *Otia Imperialia*, éd. F. Liebrecht, p. 4.

18. Rappelons qu'une importante revue française de folklore, fondée par Henri Gaidoz et Eugène Rolland, qui a compris 11 volumes étalés irrégulièrement de 1877 à 1912, s'appelait *Mélusine* (Recueil de mythologie, littérature populaire, traditions et usages).

19. A. van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, t. IV, 1938, p. 651-652. Van Gennep fait précéder les titres de ce « chapeau » : « Les origines de ce thème folklorique bien caractérisé ne sont pas connues; Jehan d'Arras a sûrement puisé dans le fonds populaire; malgré sa littérisation, le thème est resté populaire dans certaines régions, comme on peut le voir dans la monographie de Léo Desaiivre, à laquelle j'ajoute des compléments folkloriques classés par ordre chronologique, sans tenir compte des travaux des médiévistes, qui sortent du cadre assigné à ce *Manuel* ».

réalités médiévales nous nous trouvons en face des problèmes suivants :

1. Quelle est l'importance de la *transgression* du tabou? Elle reste essentielle car elle demeure le nœud de l'histoire et, dans l'atmosphère chrétienne du conte médiéval, une nouvelle question surgit : l'infidélité de l'époux à sa promesse n'est-elle pas moins coupable à cause du caractère « diabolique » de la partenaire? La « culture » de l'époque déplace le problème.

2. Alors que dans les religions « païennes » la divinité peut parfaitement s'incarner dans des animaux et que l'union d'un mortel avec un animal surnaturel est glorieuse, le christianisme qui a fait de l'homme l'image incarnée exclusive de Dieu ne rend-il pas automatiquement dégradante l'union d'un homme avec un demi-animal? La question est posée à propos de Nabuchodonosor et des loups-garous par Gervais de Tilbury (*Otia Imperialia*, III, 120).

3. Comment, à propos des femmes « merveilleuses », se fait le partage entre magie blanche et magie noire, fées et sorcières? Le christianisme offre-t-il à Mélusine une chance de salut ou la damne-t-il inévitablement?

Dans leur classification des *Types of the Folktale*²⁰ Antti Aarne et Stith Thompson ne font pas un sort à Mélusine, mais permettent de la retrouver parmi les types T 400-459 = « Supernatural or enchanted Husband (Wife) or others relatives », plus particulièrement parmi les numéros 400-424 (*wife*) et mieux encore sous le numéro T 411 : *The King and the Lamia (the snake-wife)* qui pose le problème du vocabulaire et de la grille de références des auteurs de l'ouvrage : tandis que *Lamia* renvoie explicitement à la Bible, aux écrivains gréco-latins de l'Antiquité, à saint Jérôme, saint Augustin et à nos auteurs médiévaux (Gervais de Tilbury, notamment *Otia Imperialia*, III, LXXXV), la référence donnée pour le conte est indienne!

20. A. Aarne et S. Thompson, *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*, 2^e révision, Helsinki, 1964 (FFC n° 184). Devant ce monument on est partagé entre l'admiration et la reconnaissance d'une part, les doutes en face des principes de classification de l'autre. M^{me} Marie-Louise Tenèze a exprimé avec son autorité et sa courtoisie ses réserves à l'égard de cet autre monument qu'est le *Motif-Index of Folk-Literature* de Stith Thompson, 6 vol., Copenhague, 1955-1958 (M.-L. Tenèze, « Introduction à l'étude de la littérature orale : le conte », in *Annales, E.S.C.*, 1969, p. 1116, et « Du conte merveilleux comme genre », in *Approches de nos traditions orales*, G. P. Maisonneuve et Larose, éd., Paris, 1970, p. 40). Il nous semble que ces réserves peuvent être étendues aux *Types of the Folktale*.

La place faite à Mélusine est encore plus mince dans le catalogue de Paul Delarue et de Marie-Louise Tenèze. T. 411 n'y est pas illustré d'exemples; en revanche T. 449 offre le cas de « l'homme qui a épousé une femme-vampire », et T. 425 détaille longuement le type de « la recherche de l'époux disparu », qui inclut l'histoire de Mélusine avec interversion des sexes (31, La fille qui épouse un serpent).

Il est donc légitime d'évoquer à propos des versions médiévales de Mélusine quelques-uns des problèmes fondamentaux de l'étude du folklore, plus particulièrement des contes populaires, et plus spécialement encore des contes merveilleux ²¹.

*

Et d'abord s'agit-il bien d'un conte? N'avons-nous pas plutôt affaire à une légende, au sens du mot allemand *Sage*? Car le français « légende » recouvre les deux mots allemands *Sage* et *Legende*, ce dernier étant réservé dans la typologie littéraire allemande à la *légende religieuse*, au sens du latin médiéval *legenda*, équivalent de *Vita (alicujus sancti)* ²². La différence entre conte et légende a été bien marquée par les frères Grimm, auteurs, comme on sait, d'un célèbre recueil de *Märchen* et d'un non moins important recueil de « Deutsche Sagen » : « le conte est plus poétique, la légende plus historique ». Les histoires médiévales de Mélusine ne correspondent-elles pas exactement à leur définition : « La légende, dont les couleurs sont moins chatoyantes, a aussi cette particularité de se rattacher à quelque chose de connu et de conscient, à un lieu ou à un nom authentifié par l'histoire » ²³?

Mais alors que les frères Grimm considéraient le conte et la légende comme deux genres parallèles, ne faut-il pas voir souvent dans la légende un avatar (possible mais non nécessaire) du conte? Quand un conte échoit dans le domaine des couches sociales supérieures et de la culture savante, quand il passe dans de nouveaux cadres spatiaux et temporels, où l'insertion spatiale est plus précise (telle province, telle ville, tel château, telle forêt) et l'encadrement temporel plus

21. Renvoyons plus spécialement à la remarquable étude de M.-L. Tenèze citée à la note précédente.

22. De l'abondante littérature sur le problème des genres de la littérature « populaire », contentons-nous de citer : H. Bausinger, *Formen der « Volkpoesie »*, Berlin, 1968 et spécialement III : 1. *Erzählformen*, 2. *Märchen*, 3. *Sage*, 4. *Legende*, p. 154 sqq. Les auteurs allemands disent *Melusinensage*.

23. J. et W. Grimm, *Die deutschen Sagen*, Préface du vol. I, éd. de Darmstadt, 1956, p. 7, cité par H. Bausinger, *op. cit.*, p. 170.

rapide, quand il est happé par l'histoire plus pressée des sociétés et des classes sociales « chaudes », il devient légende.

C'est ce qui semble bien être arrivé à notre histoire. A la fin du XII^e siècle le conte de l'homme marié à une femme-serpent court dans plusieurs régions : en Normandie, en Provence, dans le pays de Langres ou en Saintonge. Dans des conditions sur lesquelles nous avancerons plus loin des hypothèses, des hommes, tels que *Henno aux grandes dents*, *Raimondin du Château-Rousset*, le noble dont parle Hélinand de Froimont, ou plutôt leurs descendants, cherchent à s'approprier le conte, à en faire leur légende. Ceux qui réussissent, ce sont les Lusignan. Quand, comment, pourquoi? Il est difficile de le savoir. Les amateurs, nombreux et souvent subtils, du petit jeu décevant de l'épinglage historiciste des mythes, ont cherché à savoir quel Lusignan fut le Raimondin de Jean d'Arras et quelle comtesse de Lusignan fut Mélusine. Le seul accrochage vraisemblable d'un personnage historique mêlé à l'affaire est celui de *Geoffroy à la grand dent*, le sixième des fils de Mélusine. Il semble bien qu'il était, au XIV^e siècle du moins, identifié avec Geoffroy de Lusignan, vicomte de Châtellerault qui, sans brûler l'abbaye et encore moins les moines, dévasta en 1232 les domaines de l'abbaye de Maillezais (si bien qu'il dut aller, dès l'année suivante, se faire pardonner par le pape à Rome), dont la devise aurait été « non est Deus » (« il n'y a pas de Dieu ») et qui mourut sans enfant avant 1250. Ce Geoffroy, qui rappelle *Henno aux grandes dents*, époux (et non fils) de la femme-serpent de Gautier Map, et qui, inconnu de Gervais de Tilbury, est récupéré par Jean d'Arras, semble pourtant le héros d'une histoire différente de celle de Mélusine. A tous égards, faire de la mère du Geoffroy historique la Mélusine de la légende est un non-sens. Il ne semble pas non plus que l'on ait pu déterminer à quel moment Mélusine entre dans les armes des Lusignan ²⁴. La liaison, soutenue par Heisig, avec les Lusignan de Chypre, avec, en arrière-plan, le vieux serpent de mer des influences orientales et des contes indiens, résiste mal à l'examen. L'histoire de *Henno aux grandes dents* localisée en Normandie est antérieure à l'histoire de *Raymond du Château-Rousset*, pour laquelle aucun lien ne peut être démontré avec les Lusignan de Chypre. Les dates permettent difficilement cette voie d'éventuelle diffusion et le texte de Gervais de Tilbury évoque la Provence rurale et forestière, culturellement bien loin de Marseille ²⁵.

24. Cf. L. Hoffrichter, p. 68.

25. K. Heisig, « Über den Ursprung der Melusinensage », in *Fabula*, 3, 1959.

Ce qui est vraisemblable c'est que le nom de Mélusine est lié au succès des Lusignan. Mais il est difficile de déceler si le nom de Mélusine a conduit aux Lusignan ou si ce sont les Lusignan qui, s'étant approprié la fée, lui ont donné leur nom pour mieux se la lier. De toute façon, la poursuite de l'étymologie nous semble décevante. Elle n'expliquera pas l'essentiel : pourquoi cet intérêt, à partir de la fin du XII^e siècle, de certains personnages et certains milieux (chevaliers, clercs, « peuple ») pour les « Mélusines »²⁶ ?

Essayons de définir ici les limites du « diffusionisme ». D'où est partie la légende de Mélusine ? A partir du moment où nous avons des textes nous constatons l'existence, en plusieurs régions, de formes voisines d'une légende identique sans qu'un foyer commun puisse être décelé. Par la suite, la maison de Lusignan, puis les maisons de Berry et de Bar (selon Jean d'Arras c'est Marie, duchesse de Bar, sœur de Jean de Berry, qui demande à son frère de faire mettre par écrit la légende de Mélusine) sont à l'origine d'un mouvement de diffusion de la légende en général lié à des membres de la famille des Lusignan : dans l'Agenais, à Chypre, à Sassenage dans le Dauphiné, dans le Luxembourg. Une filière de diffusion peut être plus particulièrement suivie. Au départ le *Roman de Mélusine* de Jean d'Arras, que l'on retrouve dès le début du XV^e siècle dans la bibliothèque des ducs de Bourgogne, bientôt épaulé par le roman en vers de Couldrette. De là il pénètre d'une part dans la Flandre, de l'autre dans les pays germaniques. Un manuscrit de Bruges date de 1467 environ. Il est imprimé à Anvers, en traduction flamande, en 1491. Dans l'autre direction, le margrave Rodolphe de Hochberg, homme de confiance de Philippe le Bon et de Charles le Téméraire, l'introduit en Suisse. Thuring de Rengelingen, écoutezte de Berne, traduit la *Melusine* de Couldrette en 1456, et sa traduction est imprimée vers 1477 (à Strasbourg?), en 1491 à Heidelberg. Une autre traduction paraît à Augsbourg en 1474²⁷. Une version allemande est traduite en polonais par M. Siennik en 1569. Le succès de cette traduction se retrouve dans de nombreuses Mélusines

p. 170-181 (p. 178 : Aix liegt etwa 30 km nordlich von Marseille; man wird daher kaum fehlgehen, wenn man annimmt, dass Kaufleute aus Marseille die älteste Fassung des Märchens aus Zypern in ihre Heimat mitgebracht haben werden!).

26. L'étymologie de Mélusine est abordée par presque toutes les études. Plus spécialement Henri Godin, « Mélusine et la philologie », in *Revue du Bas-Poitou*, et P. Martin-Civat, *Le très simple secret de Mélusine*, Poitiers, 1969.

27. Cf. L. Hoffrichter et L. Desavre, p. 257 sqq.

de l'art savant et populaire, et des folklores polonais et ukrainiens du XVII^e siècle²⁸.

Si nous regardons maintenant non vers la descendance des Mélusines médiévales mais vers leurs préfigurations et leurs homologues dans d'autres cultures, le vaste champ du mythe s'ouvre à nous. L'enquête comparative, inaugurée par Felix Liebrecht²⁹, l'éditeur de l'anthologie folklorique des *Otia Imperialia* de Gervais de Tilbury, a produit à la fin du siècle dernier trois études de qualité : *Der Ursprung der Melusinsage. Eine ethnologische Untersuchung* de J. Kohler (1895), la plus suggestive et la plus « moderne » de problématique; la dissertation de Marie Nowack, *Die Melusinsage. Ihr mythischer Hintergrund, ihre Verwandtschaft mit anderen Sagenkreisen und ihre Stellung in der deutschen Literatur*, orientée vers l'étude des œuvres littéraires allemandes (1886); enfin l'article de Jean Karłowicz, *La belle Mélusine et la reine Vanda*, surtout tourné vers les Mélusines slaves (1877).

La légende de Mélusine y est notamment rapprochée : 1. en ce qui concerne l'antiquité européenne, des mythes grecs d'Éros et Psyché et de Zeus et de Sémélé, de la légende romaine de Numa et d'Égérie; 2. du côté de l'Inde ancienne, de plusieurs mythes dont celui d'Urvaci serait la plus ancienne version aryenne; 3. de toute une série de mythes et de légendes dans les diverses cultures, des Celtes aux Amérindiens.

Kohler a défini la caractéristique de tous ces mythes de la façon suivante : « un être d'une autre nature s'unit à un homme et, après avoir mené une vie humaine commune, disparaît quand se produit un certain événement ». La variable est la nature de l'événement qui cause la disparition. Le plus souvent cet événement consiste dans la révélation de la nature de l'être magique. Le principal type de cette catégorie, selon Kohler, serait le « type Mélusine », dans lequel l'être magique disparaît dès que son partenaire terrestre l'a vu sous sa forme originelle.

Cette analyse, qui avait le grand mérite d'engager la mythologie dans la voie de l'analyse structurale, rend toutefois mal compte de la véritable structure de la légende (ou du mythe). L'armature du conte (ou de la légende) ce n'est pas un thème principal ni les motifs mais sa structure, ce que

28. *Slownik Folkloru Polskiego*, éd. J. Krzyzanowski, s.v. Meluzyna, p. 226-227.

29. *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung* (Kuhn éd.), vol. XVIII, 1869.

von Sydow appelle la *composition*, Max Luthi la *forme* (*Gestalt*), Vladimir Propp la *morphologie*³⁰.

Si nous en avons la compétence et l'envie nous pourrions, sans doute, faire des différentes versions de la légende de Mélusine une analyse structurale selon les schémas de Propp. Par exemple³¹ :

I. *Un des membres de la famille s'éloigne de la maison* (Propp) : le héros va à la chasse.

II. *Une interdiction est imposée au héros* (Propp) : Mélusine n'épouse le héros qu'à la condition qu'il respectera un tabou (accouchement ou grossesse, nudité, samedi).

III. *L'interdiction est transgressée*. « ... Apparaît maintenant dans le conte un nouveau personnage, que l'on peut appeler l'antagoniste. Son rôle est de troubler la paix de la famille heureuse, de provoquer quelque malheur... » (Propp). La belle-mère, chez Gautier Map, le beau-frère, chez Jean d'Arras.

IV. *L'antagoniste tente d'obtenir des renseignements* (Propp). Chez Gautier Map c'est la belle-mère, mais en général le curieux, c'est Raymond lui-même. Etc.

On pourrait, semble-t-il, retrouver aussi des inversions, phénomène qui tient un rôle essentiel dans le mécanisme de la transformation des contes, de Propp à Claude Lévi-Strauss, virtuose en ce domaine aussi. Déjà J. Kohler parlait de « Umkehrung » à propos de Mélusine. E. Le Roy Ladurie en repère plus loin dans certaines versions allemandes de Mélusine. Dans la deuxième version du mythe d'Urvaçi, la femme magique (*aspara*) disparaît quand elle voit l'homme mortel nu.

Même si nous avons été capable de mener plus loin l'analyse structurale nous en aurions sans doute tiré des conclusions modestes et de bon sens mais susceptibles, précisément, de montrer l'importance pour l'historien des méthodes de lecture structuraliste de sa documentation et les limites de ces méthodes.

La première conclusion c'est que le conte n'est pas susceptible de n'importe quelle transformation et que, dans cette lutte de la structure et de la conjoncture, la résistance de la structure tient longtemps en échec les assauts de la conjoncture. Mais un moment vient où le système se défait tout comme il s'était construit longtemps auparavant. *Mélusine*,

30. Cf. M.-L. Tenèze, « Du conte merveilleux comme genre », *loc. cit.*, p. 12-13, 16-17.

31. V. Propp, *Morphologie du conte*, trad. franç., Paris, Gallimard, éd. 1970, p. 46 sqq., Le Seuil éd., 1970, p. 36 sqq.

à cet égard, est médiévale et moderne. Mais de même que nous percevons, au moment où elle apparaît vers 1200, qu'elle est l'émergence écrite et savante d'un phénomène populaire et oral dont les origines sont difficiles à repérer, nous savons que cette *Mélusine* qui, avec le romantisme, se dégage de la structure pluriséculaire, demeure présente dans un folklore qui n'en finit pas de mourir³².

Il reste que, pendant sa longue durée structurale, les transformations, non plus de la structure mais du contenu, que tolère le conte, présentent pour l'historien une importance capitale. Et ces transformations ne sont pas le simple déroulement d'un mécanisme interne. Elles sont les réponses du conte aux sollicitations de l'histoire. Avant d'étudier le contenu de *Mélusine* et de tenter d'en dégager la signification historique, quelques remarques encore sur la forme. Ce seront des pierres d'attente pour les hypothèses présentées plus loin.

Le conte, et en particulier le conte merveilleux auquel se rattache incontestablement *Mélusine*, tourne autour d'un héros³³. Qui est le héros de *Mélusine*? Certainement l'époux de la fée. Mais alors que sa partenaire devrait, dans la logique du conte, être la méchante, logique renforcée par l'idéologie de l'époque qui en fait un diable (symbolisme chrétien du serpent et du dragon), *Mélusine*, bien qu'elle soit traitée de « pestilentia » par Gautier Map et de « très fausse serpente » par Jean d'Arras (par l'intermédiaire de Raimondin en colère) est un personnage sinon sympathique, du moins touchant. Elle apparaît à la fin du conte comme la victime de la trahison de son époux. Elle devient une prétendante à la place de héros. Tout comme Marc Soriano a décelé chez La Fontaine un loup-victime et pitoyable à côté d'un loup-agresseur et détesté, *Mélusine* est une serpente-victime et attendrissante. La notation finale qui la ramène, dans son invisibilité nocturne et gémissante, auprès de ses jeunes enfants enrichit, dans le registre psychologique, la présentation émouvante de cette pseudo-héroïne. Pourquoi cet attendrissement sur une femme démoniaque?

Une des caractéristiques du conte merveilleux, c'est la *happy end*. *Mélusine* finit mal. Sans doute s'agit-il plutôt

32. Sur tout ceci, outre l'œuvre de Claude Lévi-Strauss (et notamment la série des *Mythologiques*) et l'ouvrage collectif dirigé par E. F. Leach cité dans la bibliographie, voir *Communications*, numéro spécial : « L'Analyse structurale du récit », n° 8, 1966 et M.-L. Tenèze, « Du conte merveilleux... », *loc. cit.*, notamment « ... vers la structure "logique" du genre » (p. 20 sqq.).

33. Sur le héros, cf. notamment M.-L. Tenèze, *loc. cit.*, p. 15, n. 7.