HAL open science

Séminaire “ Grandes et Petites Mythologies ” Séance introductive : thématique, enjeux épistémologiques, état des lieux

Karin Ueltschi

To cite this version:

Karin Ueltschi. Séminaire “ Grandes et Petites Mythologies ” Séance introductive : thématique, enjeux épistémologiques, état des lieux. 2018. hal-01925930

HAL Id: hal-01925930

https://hal.science/hal-01925930v1

Preprint submitted on 18 Nov 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de Reims Champagne Ardenne
CRIMEL (EA 3311) *Axe 1 « Transmission des modèles »*
karin.ueltschi-courchinoux@univ-reims.fr

Séminaire « Grandes et Petites Mythologies »

4 octobre 2018

Séance introductive : thématique, enjeux épistémologiques, état des lieux

Karin Ueltschi

Le projet

Si la « grande » mythologie, l'olympienne pour résumer, est depuis toujours l'enfant chéri des savants, il n'en va pas de même de la « petite » mythologie (*niedere Mythologie*, le terme est des Frères Grimm), volontiers « boudée » comme un « sous-genre », tout juste bonne pour les enfants et les gens sans instruction, alors qu'en réalité elle constitue une mémoire mythique et poétique aussi précieuse que la grande ; la sphère des traditions orales est un vivier inépuisable de motifs que l'on peut, la plupart du temps, relier à ceux exploités par la « grande » mythologie classique.

Notre objectif principal est donc d'établir des ponts entre ces deux continents, à tort séparés par une frontière déclarée infranchissable par une manière de coutume. Il s'agira de montrer à la fois les originalités et les « coïncidences » profondes qui existent d'un continent à l'autre. En effet : Mélusine et les pédauques sont les cousines « populaires » des sirènes ; le géant ou le nain, le cheval ou le chien charrient une mémoire indo-européenne que les Grecs et les Romains ne sont pas les seuls à avoir su exploiter ; les marelles ne sont que des dédales en miniature, et Cendrillon est une créature vénérable et très antique dont on trouve des traces dans les premiers témoignages littéraires en notre langue ; c'est en particulier une cousine de la Reine Berthe, celle au(x) grand(s) pied(s), qui descend elle-même des antiques Parques – bref, le champ est vaste, inspirant, inépuisable ; toutes les spécialisations littéraires peuvent potentiellement apporter leur pierre à l'édifice.

On l'aura compris : il ne s'agit pas tant de traiter de la grande ou de la petite mythologie que d'établir des relations entre les deux domaines, même si naturellement, les investigations pourront privilégier plutôt l'un ou l'autre : les sujets porteront toujours en eux la tension dialectique fondamentale, l'empreinte de notre entreprise. Ainsi, le géant mythologique « classique », cyclope ou autres, sera mis en relation avec les figures gigantesques chez Chrétien de Troyes par exemple, ou chez les frères Grimm. À l'inverse, on mettra en perspective la figure de l'homme oiseau ou du loup-garou médiéval non seulement avec les nombreuses traditions populaires, mais aussi, bien entendu, avec les attestations

classiques et antiques. Enfin, la dimension diachronique permettra de souligner des « fusions » ou « contaminations sympathiques » des motifs analysés.

Le sujet représente une gageure à plus d'un titre. Le domaine des « traditions populaires » n'entre que très timidement dans l'université ; la dimension pluridisciplinaire pose des défis méthodologiques majeurs, enfin, la délimitation de corpus constituera une interrogation permanente.

Voici quelques axes autour desquels articuler les sujets possibles :

Créatures et Figures : le géant et le nain, la Lorelei, saint Nicolas, Cendrillon, Diane, le juif errant…

Espace et Temps : la montagne, le fleuve, le Paradis, chute et ascension, la forêt, le pays de Cocagne…

Signes et emblèmes : l'anneau, la cape, un nombre, des couleurs, trois gouttes de sang dans la neige (ou sur un mouchoir…)

Motifs : épine dans la patte, le labyrinthe, la chasse sauvage, la cruentation, le mort reconnaissant, Mme Putiphar …

Mythologies au pluriel : mythologie chrétienne, celtique, norroise…

Approches critiques : théories, questions « génériques », écoles, véhicules…

Poétiques de la recomposition : réminiscences mythiques dans les *Miracles de Notre Dame,* la *Légende Dorée,* notre propre travail sur la chasse sauvage...

→ Nous sommes face à un immense continent comportant de nombreux chantiers épars, la plupart du temps à peine ouverts et surtout sans lien entre eux, vivier de sujets de thèse novateurs, avec cependant à la clef une gageure méthodologique majeure qu'il faudra relever dans chaque cas particulier.

I. QUESTIONS EPISTEMOLOGIQUES

1. Grande et petite mythologie

La critique littéraire universitaire a l'habitude de définir ses champs d'investigation essentiellement par rapport aux héritages classiques et *écrits* qui lui fournissent ses repères, ses écoles, enfin une logique de filiation que l'évidence chronologique ne peut que valider. - Parentes pauvres, les traditions dites populaires, orales, voire « folkloriques » sont restées pendant bien longtemps à l'extérieur des temples du savoir et de la recherche, même si les choses ont commencé à changer. Il est par exemple significatif que les programmes de français des classes de 6e consacrent régulièrement un volet au conte, même si cet héritage – appelons-le « second » sinon secondaire, ou marginal, - est encore loin d'occuper, dans les manuels d'histoire littéraire, une place véritable. Et pourtant, c'est par le conte que l'enfant, que l'homme « entre en » littérature. C'est par le conte qu'on peut approcher plus particulièrement les enfances de nos traditions, qui se nouent au Moyen Âge, ce splendide Moyen Âge qui a osé se nourrir, en dehors de la mémoire classique et savante, d'un ailleurs diffus, brumeux et inquiétant par plus d'un aspect, enfin, certainement essentiellement oral. Il y a donc ici un discours comparatif à bâtir, une tension dialectique à exploiter plus systématiquement, *un comparatisme à rebours*.

Voici un exemple très concret : on trouve chez Anatole Le Braz (1859-1926 ; « mémorialiste » des traditions bretonnes et professeur de lettres) l'histoire suivante :

> Un jeune homme de Trézélan était allé conduire [ses chevaux] aux prés. Comme il s'en revenait en sifflant, dans la claire nuit, car il y avait grande lune, il entendit venir à l'encontre de lui, par le chemin, une charrette dont l'essieu mal graissé faisait : Wik ! wik !
> Il ne douta pas que ce ne fût *karriguel ann Ankou* (la brouette de la Mort).
> - À la bonne heure, se dit-il, je vais donc voir enfin de mes propres yeux cette charrette dont on parle tant !
> Et il escalada le fossé où il se cacha dans une touffe de noisetiers. De là il pouvait voir sans être vu.
> La charrette approchait.
> Elle était traînée par trois chevaux blancs attelés en flèche. Deux hommes l'accompagnaient, tous deux vêtus de noir et coiffés de feutres aux larges bords. L'un d'eux conduisait par la bride le cheval de tête, l'autre se tenait debout à l'avant du char.
> Comme le char arrivait en face de la touffe de noisetiers où se dissimulait le jeune homme, l'essieu eut un craquement sec.
> - Arrête ! dit l'homme de la voiture à celui qui menait les chevaux. Celui-ci cria : *Ho !* et tout l'équipage fit halte.
> - La cheville de l'essieu vient de casser, reprit l'Ankou. Va couper de quoi en faire une neuve à la touffe de noisetiers que voici.
> - Je suis perdu ! pensa le jeune homme qui déplorait bien fort en ce moment son indiscrète curiosité.
> Il n'en fut cependant pas puni sur-le-champ. Le charretier coupa une branche, la tailla, l'introduisit dans l'essieu, et, cela fait, les chevaux se remirent en marche.
> Le jeune homme put rentrer chez lui sain et sauf, mais, vers le matin, une fièvre inconnue le prit, et le jour suivant, on l'enterrait. (« Le Char de la mort[1]»)

Or, 700 ans auparavant, on trouve chez un moine anglo-normand et historien, Orderic Vital († 1141), dans son *Historia Ecclesiastica*, un texte à tout point comparable. Certes, il est plus long, en latin, et certains détails comme le nombre des chevaux change, tandis que les noisetiers y sont des néfliers. Mais ce qui importe, c'est la fidélité des deux scénarios. Cependant, il est très peu probable que les paysans bretons aient lu l'histoire d'Orderic. Nous avons affaire à deux canaux de transmission distincts dont nous ne pouvons qu'admirer les stupéfiantes coïncidences ; sans doute les deux voies se sont-elles croisées régulièrement et se sont nourries mutuellement dans un commerce ou échange délicat à retracer mais effectif, nous y reviendrons.

Il y a donc une prise de conscience progressive de ce que l'apport « populaire », loin d'être une « sous-production », mérite toute l'attention des érudits ; les poètes, au sens large, eux, n'ont jamais cessé de s'en inspirer. Les frères Grimm sont parmi les pionniers à affirmer haut et fort la valeur de cet héritage. Ces linguistes ou plutôt philologues, comme on disait alors, se sont mis à collectionner les traditions populaires à partir de 1806, et ont qualifié les fruits de leur recherche, les *Märchen und Sagen*, de « petite mythologie » (*niedere Mythologie*[2]), à la fois pour distinguer ces productions de la « grande » mythologie mais aussi pour les comparer aux mythes « savants » - les Argonautes, Icare, la prise de Troie etc. – en vue de mettre en évidence les nombreux points de recoupements. « Petite » mythologie, mais mythologie tout autant ! Il est significatif qu'ils aient donné à leur recueil le titre de *Kinder- und Hausmärchen*, « Contes pour les enfants et le foyer » : nous restons résolument cantonnés dans la sphère privée ! Cependant, une « archéologie » de ces traditions est née dès les XVIIe et XVIIIe siècles ; elle sort progressivement de la chambre des nourrices et se répand dans la sphère publique ; peu à peu, on prend au sérieux ces histoires incongrues, aux images fortes et à la cohérence du rêve.

---

[1] *La légende de la mort*, in *Magies de la Bretagne*, éd. F. Lacassin, Paris, R. Laffont, coll. « Bouquins », 1994, t. 1, p. 150.
[2] C. Lecouteux, *Au-delà du merveilleux. Des croyances au Moyen Age*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne (Cultures et civilisations médiévales XIII), 1993, p. 7.

À partir du XXe siècle, la démarche acquiert si on peut dire ses lettres de noblesse grâce aux travaux notamment de James George Frazer ou d'Arnold Van Gennep, tandis que les collections de « mémorats » se multiplient, avec un souci accru désormais de ne pas altérer le témoignage originel, donc de le transcrire tel quel. Les travaux et collections de Sébillot, de Seignolle ou encore, pour le domaine spécifiquement celtique, de Pierre-Yves Lambert, ou plus récemment, de Charles Joisten[3] sont de plus en plus souvent interrogés par la critique littéraire traditionnelle et en particulier les médiévistes dont ils enrichissent souvent de manière décisive les recherches. Enfin, on ne cesse de chercher des outils adaptés à l'analyse de ce matériau particulier. On connaît notamment les approches structuralistes et les typologies établies par un Vladimir Propp (classification à travers les fonctions) ou encore d'Aarne et Thompson[4] qui cherchent à cerner au plus près l'élément oral « invariable » dans nos traditions et qui ont abouti au fameux Motif-Index, répertoriant et classifiant des contes-types récurrents dans les traditions européennes et, ponctuellement, au-delà. À ce point, on est certain de la contamination des deux sphères « savantes » et « populaires ».

Par ailleurs, on a défini plusieurs angles d'approche pour appréhender ces traditions. La notion de « **motif** » semble féconde. Elle a donné lieu à des recherches approfondies notamment chez les médiévistes[5] mais qui ont mis à jour de profondes divergences de vue aussi. Une question délicate se pose en effet à l'explorateur de motifs mythiques : comment déceler à l'intérieur d'un texte les fragments mythiques venus d'ailleurs ? Les problématiques posées par la notion de « motif » sont par ailleurs très inconfortables parce qu'un motif est tout à la fois universel et foncièrement instable. Cette instabilité est réductible, en grande partie, aux aléas de la transmission orale, mais aussi au processus permanent, bien défini désormais, qui va du motif traditionnel à sa rationalisation (« démythologisation ») lorsqu'il devient élément littéraire, puis sa « ré-oralisation » et « re-mythologisation » lorsque les sphères populaires s'en emparent. Joseph Bédier a bien posé, il y a un siècle déjà, que les traditions populaires orales ne sont pas obligatoirement « antérieures » aux influences savantes, mais qu'il y a de perpétuels va-et-vient entre ces deux foyers de culture et de mémoire. Ainsi lit-on dans *Les Légendes épiques*[6] (Bédier est en train d'explorer sur le terrain les traces de héros épiques, Gormond et Isembard en l'occurrence) :

> Je me suis fait un devoir de leur apprendre [aux habitants du bourg de Saint-Riquier] que la femme d'Isembard s'appelait Moargot dans la chanson de geste du XIIIe siècle, et par là peut-être ai-je réintroduit à Saint-Riquier une « légende populaire ». Les vieilles pierres n'auraient pas d'histoire, si les « clercs » n'y prenaient peine[7].

---

[3] J.G. Frazer, *Le rameau d'or (1911-1915)*, éd. Fr. N. Belmont et M. Izard, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1981-1984 ; *Folk-Lore in the Old Testament*, London, Macmillan and Co., 1919, 3 vol. Arnold Van Gennep, *Le folklore français*, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1999 (1937-1958), 4 tomes. Ch. Joisten, *Êtres fantastiques. Patrimoine narratif de l'Isèr*e, Grenoble, Musée dauphinois, 2005. C. Seignolle, *Contes, Récits et Légendes des pays de France*, Presses de la Renaissance, 2004, 4 tomes (paru de 1974 à 1980 sous le titre de *Contes populaires et légendes*). P. Sébillot, *Le Folk-Lore de France*, Paris, G.P. Maisonneuve et Larose, (1904-1909) 1968, 4 tomes. P. Delarue, M.-L. Ténèze, *Le conte populaire français. Catalogue raisonné des versions de France*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002 (éd. en un volume des quatre tomes publiés entre 1976 et 1985).

[4] W. Propp, *Morphologie du conte*, Paris, Éditions du Seuil (1965), « Points », 1970.A. Aarne, *The Types of Folktale. A classification and bibliography* (1928), translated and enlarged by St. Thompson, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, FF Communication, 184, 1961 (repr. 1987). T. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, Copenhague, Rosenkilde and Bagger, 6 vol., 1955-1958.

[5] Voir notamment J.-P. Martin, *Les motifs dans la chanson de geste, définition et utilisation (discours de l'épopée médiévale)*, Centre d'études médiévales et dialectales, Université de Lille-III, 1992. J.-Ch. Payen, *Le motif du repentir dans la littérature médiévale (des origines à 1230)*, Genève, Droz, 1967. A.-M. Cadot, « Le motif de l'Aître Périlleux : la christianisation du surnaturel dans quelques romans du XIIIe siècle », in *Mélanges Charles Foulon*, t. 2, *La Marche romane*, *Mediaevalia* 80, 1980, p. 27-35. J. H. Grisward, « Le motif de l'épée jetée au lac », in E. Baumgartner (dir.), *La Mort le Roi Artu*, Paris, Klincksieck, 1994, p. 57-75. W. Propp, *Morphologie du conte*, Paris, Éditions du Seuil (1965), « Points », 1970. J. Courtés, « Motif et type dans la tradition folklorique : problème de typologie », in *Littérature*, 45, 1982, p. 114-127 ; *Le Conte populaire : poétique et mythologie*, Paris, PUF, 1986. C. Brémond, « Comment concevoir un index de motifs », in *Bulletin du groupe de recherches sémio-linguistiques*, 16, 1980, p. 15-29. B. Bricout, « Pour une étude ethno-littéraire du motif », in M. Zink et X. Ravier (éd.), *Réception et identification du conte depuis le Moyen Age*, Actes du colloque de Toulouse, 1986, Service des Publications de Toulouse-Le Mirail, 1987, p. 91-111. J.-J. Vincensini, *Motifs et thèmes du récit médiéval*, Paris, (Nathan, 2000), Armand Colin 2005.

[6] J. Bédier, *Les Légendes épiques*, Paris, Honoré Champion, 1908-1913, t. IV, p. 91.

[7] Cité dans A. Corbellari, *Joseph Bédier…, op. cit.*, p. 361.

Les savants cherchent parfois à contourner la difficulté en inventant de nouveaux termes. Ainsi, Jean-Jacques Vincensini propose de remplacer le terme de « motif » par « traces mémorielles » « que se plaisent à réécrire », constamment, les récits » ou plutôt « séquences stéréotypées[8] ». Claude Lecouteux pour sa part parle de « mémorats », et on pourrait allonger la liste. La notion d'image (au sens propre du terme, et non pas métaphorique) semble particulièrement féconde dans ce domaine ; elle a été développée par Gaston Bachelard, puis est reprise par l'école de Grenoble ; cette notion est au cœur des théories sur l'imaginaire qui y sont formulées.

On sait que pendant longtemps, on a dénié à la littérature toute composante orale (et, pour le Moyen Âge, l'apport celtique, alors que « les textes arthuriens ne s'expliquent pas en dehors de la transformation de thèmes mythologiques celtiques en thèmes littéraires européens[9]. » Ainsi, « au cours des années 50… , plusieurs médiévistes découvrirent l'existence de la poésie orale. (…) », dit Michel Zumthor[10] et cela déclencha comme une tempête dans un vers d'eau, ajoute-il. « Que de tel texte du XIIe siècle, on pût prouver (supposons-le) que son mode d'existence avait été principalement oral, cela nuisait gravement, vers 1960-1965 encore, en France du moins, à son prestige. De tel texte admiré, tenu pour 'chef-d'œuvre', un préjugé très fort interdisait à la plupart des lecteurs érudits d'admettre qu'il eût pu ne point être écrit[11]. » Peu à peu, une « méthode de dépistage de l'oralité[12] » se constitue, aux conclusions parfois empiriques il est vrai, ce qui montre la difficulté du chantier.

De fait, et nous y avons fait allusion il y a un instant, il y a des allers-retours constants de l'un à l'autre, - oral, rationalisation/démythologisation, puis réoralisation – comme l'ont mis en évidence les chercheurs qui se consacrent désormais entièrement à ce champ, Claude Lecouteux ou Jean-Jacques Wunenburger notamment[13] qui évoque comme « dialectique créatrice » la *démythologisation*, puis la *remythification* d'un motif ou conte donné.

> Le mythe constitue une matrice archétypale à partir de laquelle l'imagination recrée, régénère, reconstruit de nouvelles histoires (…) La vitalité de la sphère mythique ne se mesure donc jamais mieux qu'à travers les changements de mythes[14].

Quant à Daniel Poirion, il évoque dans ses *Résurgences* cette « chaîne lecture-mémoire-écriture », indéfiniment répétée dans l'histoire de la littérature[15].

On a par ailleurs commencé à repérer et à distiller les résurgences orales dans un texte en prenant en compte de la dimension diachronique : les héritages populaires, mythiques, oraux de nos anciens monuments littéraires sont repérables grâce à leur confrontation à des traditions vivantes encore aujourd'hui. Le postulat a fait ses preuves depuis quelque temps maintenant dans le domaine des traditions celtiques des *Mabinogion* et les travaux de Pierre-Yves Lambert[16].

Pour conclure ce premier volet définitoire, posons ces « équations » qui synthétisent les recherches menées à ce jour dans le domaine de la petite mythologie :

---

[8] J.-J. Vincensini, *Motifs et thèmes du récit médiéval*, Paris, (Nathan, 2000), Armand Colin 2005, p. 41 et 32.
[9] Ph. Walter, *Gauvain, le chevalier solaire*, Paris, Imago, 2013, p. 38.
[10] P. Zumthor, *La lettre et la voix. De la « littérature » médiévale*, Paris, Le Seuil, 1987, p. 7.
[11] *Ibid.*, p. 8.
[12] Ibid., p. 16.
[13] « « Oralité, écrit puis ré-oralisation, telles sont les étapes de la transmission ». C. Lecouteux, *Chasses fantastiques et cohortes de la nuit au Moyen Age*, Paris, Imago, 1999, p. 9.
[14] J.J. Wunenburger, « Création artistique et mythique», in D. Chauvin, A. Siganos et Ph. Walter, *Questions de Mythocritique, Dictionnaire*, Paris, Imago, 2005, p. 79-80.
[15] D. Poirion, *Résurgences*, Paris, PUF, 1986, p. 8.
[16] *Les Quatre Branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age*, trad. et prés. P.-Y. Lambert, Paris, Gallimard, 1993.

- la mémoire orale est mémoire mythique ;

- le conte dit « populaire » en est le véhicule par excellence ;

- le Moyen Âge est un vivier privilégié de ces anciennes mémoires puisqu'il les a souvent fixées pour la première fois sur le parchemin[17].

Abordons à présent une deuxième question méthodologique :

2. Autour de la mythocritique : mythe et littérature

L'épigraphe qui surplombe l'Introduction *au Décor Mythique de la Chartreuse de Parme* de Gilbert Durand dit ceci ;

> Rien n'indique le plus souvent que le mythe ait été le moins du monde présent à l'esprit conscient du poète… Mais tout se passe comme si le mythe montait spontanément des profondeurs de l'inconscient et s'accrochait au contenu manifeste par tous les détails qui y donnent prise ; il y détermine des incidences et des incidents que l'action avouée ne nécessite ou ne justifie pas, mais qui apparemment accessoires dans le contenu manifeste, ne reçoivent leur sens que d'une référence au mythe[18].

G. Durand donne, au début des années 60, le nom de « décor » à cette mémoire inhérente et implicite à toute œuvre :

> Ce que cherche le grand romancier, c'est à travers l'épaisseur sémiologique et banale du langage, à toucher au cœur du lecteur ces grands ressort archétypaux qui / structurent en secret les désirs, la rêverie et les préoccupations les plus intimes. Le décor est donc, autant qu'il se peut, subjectif, mais d'une subjectivité universalisable transcendantale[19].

Ces premiers travaux de l'érudit mettent en évidence que plus que jamais, il est nécessaire de doter les approches de l'imaginaire en articulation avec l'œuvre littéraire, et avec l'œuvre d'art plus généralement, d'une nomenclature méthodologique. Ce sera l'objet d'un ouvrage devenu depuis un classique, de GD, les *Structures anthropologiques de l'imaginaire*[20] où il pose que « l'imagination est dynamisme organisateur, et ce dynamisme organisateur est facteur d'homogénéité dans la représentation[21] ».

Gilbert Durand affine continuellement son approche[22], en s'appuyant notamment sur les travaux de Mircea Eliade et surtout de Gaston Bachelard. À l'exemple de la phonologie et de la sémantique, la méthode d'analyse qui peu à peu émerge repose sur la définition d'une unité minimale, un « fragment de sens » appelée « mythème » ; le mythe peut donc être défini comme « un récit (…) mettant en scène des personnages, des situations, des décors (…) fragmentables en séquences ou plus petites unités sémantiques ». Une nouvelle discipline naît, et de nouvelles terminologies.

---

[17] M. Zink et X. Ravier (éd.), *Réception et identification du conte depuis le Moyen Age,* Actes du colloque de Toulouse, 1986. Voir en particulier M. Stanesco, « Le conte de fées et le merveilleux romanesque », p. 11-19.

[18] Cité, en épigraphe de l'introduction, par G. Durand, *Le décor mythique de la Chartreuse de Parme. Les structures figuratives du roman stendhalien,* Paris, José Corti, 1961 (2e édition 1971), p. 9. Elle est extraite de extraite d'un ouvrage qui propose de mesurer les acquis de la psychanalyse à la littérature et intitulé *Le Triomphe du Héros* de C. Baudouin (1952)

[19] G. Durand, *Le décor mythique de la Chartreuse de Parme, op. cit.,* p. 13-14.

[20] G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire,* Paris, Bordas / Dunod, (1969) 1984.

[21] *Ibid*., p. 20.

[22] G. Durand, *Figures mythiques et visages de l'œuvre, de la mythocritique à la mythanalyse,* Paris, Berg International éditions, 1979.

On a alors opposé **mythanalyse** et **mythocritique,** la première s'appliquant à l'étude de mythes classiques et traditionnels (la « grande mythologie » donc), la seconde intéressant la présence de mythes ou plutôt de mythèmes dans la littérature, ainsi que leurs transformations dans le temps. Si la mythanalyse fournit à la mythocritique certaines de ses conclusions (notamment sa collection de thèmes redondants), il s'agit de deux démarches bien distinctes par la spécificité de leur objet respectif. - Après Gilbert Durand, des chercheurs spécialisés dans le domaine de l'imaginaire comme Joël Thomas[23], ou des comparatistes comme Pierre Brunel[24] ont continué à baliser le domaine et à en définir des méthodes d'analyse.

C'est à l'instigation de Gilbert Durand qu'a été fondé en 1966 le Centre de Recherche sur l'Imaginaire (CRI) à Grenoble, que Philippe Walter a dirigé ensuite, dont la vocation est résolument pluridisciplinaire (littérature française et comparée, sociologie, psychologie, anthropologie, ethnologie, philosophie).

Le nombre des groupes d'étude et de laboratoires de recherche sur l'imaginaire ne cesse de grandir, citons-en quelques uns seulement à côté du CRI et de l'ERLIMA :

- l'Université d'Angers a crée « Écritures et Cultures » (CERIEC) ;

- À Bordeaux, le Laboratoire pluridisciplinaire de recherches sur l'imaginaire appliqué à la littérature (L.A.P.R.I.L.);

- Le Centre de recherche sur l'imaginaire (CRI-IRSA) à Montpellier.

À l'étranger, le nombre des centres de recherche sur l'imaginaire se multiplie également, et l'on observe une réelle volonté de collaboration à l'échelle mondiale de leurs membres respectifs.

- L'Université Catholique de Louvain-la-Neuve possède son Centre de Recherches sur l'Imaginaire ;

- La Roumanie est particulièrement active dans notre domaine et ne compte pas moins de trois Laboratoires : à Alba Iulia le Centre de Recherche de l'Imaginaire « Speculum » ; à Craiova, le Centre de Recherche sur l'Imaginaire et la Rationalité Mircea Eliade et à Bucarest le Centre d'histoire de l'imaginaire ;

- le Centro europeo di Studi su Mito e Simbolo de Messine;

- le Seminario interdisciplinario de investigación sobre lo imaginario de Mexico;

- le Nucleo interdisciplinar de estudos sobre o imaginario de Recife, Brésil.

Enfin, des chercheurs se distinguent par leurs travaux devenus désormais sinon des « classiques » du moins représentatifs : ainsi Philippe Walter, déjà plusieurs fois évoqué dans ce travail, a consacré sa thèse de doctorat à la « La mémoire du temps » fixée à travers le calendrier et les saints qu'il fête[25] ; *Canicule* explore en particulier cette « raison du temps » en tant que force structurante sous-jacente dans *Yvain*[26]. Autre pionnier, Claude Lecouteux s'est plus particulièrement attaché à explorer le grand continent des monstres ; l'apport de son œuvre dépasse très largement sa discipline de spécialité, les études germaniques. Ainsi, les figures à la fois étranges et familières que sont les nains et les géants[27], les fées et autres

[23] J. Thomas (dir.), *Initiation aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998.
[24] P. Brunel, *Mythocritique, Théorie et Parcours*, Paris, P.U.F., 1992. Citons aussi les travaux de Pierre Gallais, *La Dialectique du récit médiéval*, Amsterdam, Rodopi, 1982 ; *L'imaginaire d'un romancier français de la fin du XIIe siècle. Description raisonnée, comparée et commentée de la Continuation-Gauvain (Première suite du Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, Amsterdam, Rodopi, 1989.
[25] Ph. Walter, *La Mémoire du Temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, Paris, Champion, 1989.
[26] Ph. Walter, *Canicule. Essai de mythologie sur Yvain de Chrétien de Troyes*, Paris, SEDES, 1988.
[27] C. Lecouteux, *Les nains et les elfes au Moyen Age*, Imago, 1988/1997.

loups-garous et sorcières[28] sont explorées à travers leurs terres d'origine puis placées dans le milieu littéraire médiéval dont ils permettent d'explorer bien des dimensions originales : les mondes parallèles ou l'ailleurs[29] sont bien le terreau de la « petite mythologie » mais qui n'a jamais coupé les ponts avec la grande : c'est ce qui ressort dans tous ces travaux.

Ces avancées ont donné naissance à une toute une nouvelle génération de chercheurs. Sans prétendre à l'exhaustivité, Claudine Marc explore l'influence du mythe du Roi des poissons sur la production littéraire du Moyen Âge[30]. Marc-André Wagner, disciple de Claude Lecouteux, a consacré un important travail au cheval dans les croyances germaniques[31] et Guillaume Issartel a soutenu sa thèse, *La Geste de l'ours* (direction Philippe Walter[32]), et Corinne Le Cornec a travaillé sur l'imaginaire du poisson dans les sciences et l'imaginaire sous la direction de Claude Thomasset[33].

En conclusion de cet état des lieux, évoquons une notion féconde, celle de « mythe littéraire » qui pourrait constituer une résolution du problème épistémologique entre l'univers strictement littéraire et le continent de l'imaginaire mythique et donc les traditions savantes et populaires. Ce n'est pas par hasard qu'on a appliqué cette notion plus particulièrement à ce « genre » littéraire qu'est le conte. Les relations entre conte et mythe ont en effet à leur tour suscité d'ardents débats[34], et d'illustres savants, de Dumézil[35] à Eliade[36], de Propp[37] à Saintyves[38] ont apporté leur contribution à la discussion. On est même allé jusqu'à se demander s'il existe « un mythe non littéraire[39] ».

Dominique Boutet établit une distinction utile entre mythe ethno-religieux et mythe littéraire ; ce dernier « n'existe que par la littérature, œuvre unique ou processus cumulatif, fondé sur la réécriture, l'intertextualité, et duquel la stéréotypie (…) peut être un solide auxiliaire. Même s'il reprend des éléments du mythe ethno-religieux, il ne remplit plus, *stricto sensu*, de fonction socio-religieuse[40] ». Et de citer les exemples de Prométhée, d'Œdipe, de Don Juan, autant de mythes qui doivent donc leur existence à la littérature. Philippe Sellier[41] pose trois « ingrédients » indispensables pour définir un mythe littéraire : la saturation symbolique, l'éclairage métaphysique et ce qu'il appelle le « tour d'écrou », c'est-à-dire une trame ou organisation serrée et récurrente.

Régis Boyer[42] propose une autre définition du « mythe » dans la perspective de son articulation avec le conte et plus largement les œuvres littéraires. Il pose lui aussi trois « ingrédients » de base : une *image*, « puissamment symbolique », une *histoire* exemplaire fournissant un « paradigme » à cette image, histoire possédant « une valeur atemporelle » universelle, et ce qu'il appelle « un *esprit* de force de vie » qui permet de comprendre « notre fureur de vie et notre acceptation de la mort ». Pour Régis Boyer, la fonction essentielle, fondamentale de la littérature, c'est d'exprimer, voire de fabriquer des mythes.

---

[28] C. Lecouteux, *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Age*, Paris, Imago, 1992.

[29] C. Lecouteux, *Mondes parallèles. L'Univers des croyances du Moyen Age*, Paris, Champion, 1994, rééd. 2007. *Au-delà du merveilleux. Des croyances au Moyen Age*, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne (Cultures et civilisations médiévales XIII), 1993.

[30] C. Marc, *Le Fils du Roi des Poissons, étude comparative du Conte A.T. 303 et de récits médiévaux*, Thèse de Doctorat, Grenoble III, 2000 (direction Philippe Walter).

[31] *Le cheval dans les croyances germaniques. Paganisme, christianisme et traditions*, Paris, Champion, 2005.

[32] *La Geste de l'ours. L'épopée romane dans son contexte mythologique, XIIe-XIVe siècles*, à paraître chez Champion.

[33] C. Le Cornec Rochelois, *Le poisson au Moyen Âge : savoirs et croyances*, thèse de doctorat, Université Paris IV-Sorbonne, octobre 2008 (direction Claude Thomasset).

[34] Ph. Walter, « Conte, légende et mythe », in D. Chauvin, A. Siganos et Ph. Walter, *Questions de Mythocritique, op. cit.*, p. 59-68. E. Mélétinsky, « Du mythe au folklore », in *Diogène*, n° 99, 1977, p. 117-142.

[35] G. Dumézil, *Du mythe au roman*, Paris, PUF, 1970.

[36] M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.

[37] W. Propp, *Morphologie du conte*, Paris, Éditions du Seuil (1965), « Points », 1970.

[38] P. Saintyves, *Les contes de Perrault et les récits parallèles (leurs origines)*, Paris, Robert Laffont, (1931) 1987 ; *En marge de la Légende dorée : songes, miracles et survivances*, Paris, Robert Laffont, (1931) 1987, p. 495-896.

[39] R. Boyer, « Existe-t-il un mythe qui ne soit pas littéraire », in *Mythes et Littératures*, textes réunis par P. Brunel, Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1994, p. 153-164.

[40] D. Boutet, *Charlemagne et Arthur, ou le roi imaginaire*, Paris, Champion, 1992, p. 11.

[41] Ph. Sellier, « Qu'est-ce qu'un mythe littéraire? », in *Littérature*, 1984, p. 112-126.

[42] R. Boyer, *art. cit.*, p. 153-164.

Enfin, nous devons une des réponses les plus précises et stimulantes dans ce domaine à Jean-Jacques Wunenburger qui analyse la dialectique entre œuvre artistique – littéraire en particulier – et mythe. Cet auteur pose que pour passer du mythe traditionnel ou religieux au mythe littéraire il faut l'intervention de ce qu'il appelle une « dialectique créatrice », à savoir la *démythologisation*, puis la *remythification* d'un mythe de départ. « Le mythe constitue une matrice archétypale à partir de laquelle l'imagination recrée, régénère, reconstruit de nouvelles histoires (…) La vitalité de la sphère mythique ne se mesure donc jamais mieux qu'à travers les changements de mythes[43]. »

Le monumental *Dictionnaire des Mythes littéraires*, publié sous la direction de Pierre Brunel, offre une typologie de ce domaine, ainsi que des méthodes d'analyse fécondes. Il traite ainsi côte à côte, tout simplement selon l'ordre alphabétique les émanations de la « grande » et de la « petite » mythologie, ou de la « grande » et de la « petite » littérature, traite côte à côte les fileuses et Hamlet, Mélusine et Dionysos, le Juif errant et Phèdre, Abraham et Médée, Œdipe et la Lorelei. C'est à mon sens la « transgression » catégorielle la plus féconde opérée ces dernières années, transgression dans ce sens où elle traite au même niveau doublets savants et doublets populaires *en les confrontant dans une démarche comparative*. Approprions-la-nous ; c'est exactement ici que nous souhaitons nous placer. - Et rappelons que « si Platon s'occupe encore des mythes, Aristote affirme que ceux qui s'occupent des mythes sont indignes qu'on s'occupe d'eux[44] » ; nous sommes aujourd'hui dans une situation comparables aujourd'hui, nous autres « littéraires » face une société où dominent sinon les sciences dures du moins la technocratie. Faisons-la mentir et ne cessons de ressusciter cette mémoire – en commençant par les *petits* mythes justement, que nous avons reçus en héritage, la plupart du temps encore, dans notre chambre d'enfance.

II. EXEMPLES

Nous allons donner maintenant quelques exemples concrets de ces liens entre grande et petite mythologie, en suivant grosso modo les principales catégories évoquées en introduction :

1. La présence diffuse de motifs mythologiques dans une œuvre littéraire ;
2. Une figure ancestrale ;
3. Quelques emblèmes.

1. La présence diffuse de motifs mythologiques dans une œuvre littéraire

Dans une étrange pièce d'Adam de la Halle (1276[45]), le *Jeu de la Feuillée*, une scène centrale (v. 557-875) voit l'arrivée de trois fées qui se réunissent pour un repas, Morgue, Maglore et Arsile. Ce n'est pas anodin qu'un trio de fées : il renvoie aux antiques Parques. La critique a d'ailleurs pu faire de la *Fata Morgana* une « réincarnation tardive de deux déesses celtiques », Morrigan et Modron ; cette dernière est une des trois *Matronae* vénérées dès les premiers siècles de l'ère chrétienne[46]. Mais dans notre texte, on assiste à un beau brouillage de registres, un décalage qui est source de comique. Car le dialogue s'engage après des politesses d'usage qui étonnent ici : *Diex beneï vous et lui !* (v. 618). Mais surtout : alors qu'on était en droit d'attendre un échange relevant du merveilleux entre ces personnages si marqués par une gravité ancestrale, sacrée, voilà qu'éclate une querelle on dirait de ménagères ! Maglore, en

[43] J.J. Wunenburger, « Création artistique et mythique», in D. Chauvin et al., *op. cit.*, p. 79-80.
[44] Cité par J.-N. Vuarnet, *Le philosophe-artiste*, Paris, éditions Lignes & Manifestes, L. Scheer, 2004, p. 10.
[45] Adam de la Halle, *Œuvres Complètes,* éd. P.Y. Badel, Le Livre de Poche, coll. *Lettres Gothiques*, 1995.
[46] C. Ginzburg, *Le Sabbat des Sorcières*, Gallimard, (1989) 1992, p. 121.

prenant place pour manger, constate qu'on a négligé de lui donner un couteau, ce qui l'offense profondément – on ne peut pas manger sans couteau au Moyen Âge.

Comment lire cet épisode ? À première vue, il s'agit d'une allusion à une pratique superstitieuse et que pourfend l'évêque de Worms, Burchard, qui écrit au XIe siècle dans son *Decretum* ou *Pénitentiel* :

> As-tu agi comme certaines femmes à certaines époques de l'année : quand elles préparent la table, les aliments et la boisson, elles placent trois couteaux sur la table pour que les trois sœurs que les anciens dans leur sottise ont appelé les Parques puissent se restaurer. Ces femmes dénient la puissance à la bonté divine et l'attribuent au diable ! As-tu cru que ces trois sœurs, comme tu dis, pouvaient t'être de quelque secours maintenant ou plus tard ? Si oui : un an de jeûne au pain et à l'eau, aux jours officiels[47].

Ainsi donc, deux couteaux seulement, et une fée fâchée, ce qui nous rappelle autre chose encore, la suite le confirme : Morgue et Arsile, en (bonnes) fées qu'elles sont, se mettent à distribuer généreusement leurs dons aux mortels qui les entourent, de l'argent, de l'amour, le talent de chanteur. Mais la troisième fée, Maglore, la fée vexée, celle qui est privée de couteau, fait *un mauvais don*, une malédiction donc : bref, on aura reconnu le scénario de la *Belle au Bois Dormant*, des siècles avant les Frères Grimm (et Perrault) : la treizième fée, vexée d'avoir été oubliée parmi les invitées, ou fâchée de ne pas avoir de gobelet d'or comme les autres (cela dépend des versions) enchante la pauvre princesse et la condamne à mort : à son 15e anniversaire, la princesse se piquera à une quenouille et mourra. Fort heureusement ici, Maglore ne va pas faire un don si tragique, - quoique :

> *Je di que Riquiers soit pelés*
> *Et qu'il n'ait nul cavel devant.*
> *De l'autre, qui se va vantant*
> *D'aler a l'escole a Paris,*
> *Voeil qu'i soit si atruandis… (v. 682-686).*

Elle souhaite donc à un clerc, déjà tonsuré au demeurant, d'être pelé, sans doute par le truchement d'une pelade, sorte de teigne, donc d'être entièrement privé de cheveux, ce qui est une manière drolatique de porter atteinte à la dignité du personnage; elle souhaite à Adam, clerc marié qui veut reprendre ses études et laisser les plaisirs du mariage, de s'oublier à nouveau dans les bras de sa femme. Ce texte en effet joue de manière jubilatoire non seulement avec des références de tous horizons – il contient d'ailleurs une des plus anciennes attestations du nom de Hellequin, le chasseur sauvage dont on va dire un mot dans un instant, mais également avec les registres. On a bien affaire à une superstition immémoriale que la littérature colporte et stylise en se l'incorporant, et dont les traces sont facilement identifiables du Moyen Âge à nos jours.

Voyons maintenant un second angle d'approche possible : on peut aborder le sujet de la grande et de la petite mythologie par le biais d'une figure.

2. Figures emblématiques : l'exemple du Chasseur sauvage et de Berthe aux grands pieds

Le Chasseur sauvage, que le Moyen Âge a appelé Hellequin, et dont l'origine remonte *in illo tempore* – on en trouve des manifestations dans l'Antiquité, dans la mythologie germanique (Odin/Wotan y est parfois assimilé…) – le chasseur sauvage a traversé les siècles jusqu'à nous ; il ne s'agit pas tant de filiations que de cousinages et autres alliances. Pour

[47] Burchard de Worms, *Corrector sive Medicus*, *Decretum*, livre XIX, PL 140, coll. 951-976. Traduction in C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris, le Cerf, 1969, p. 105.

synthétiser, le canal oral aboutit à des figures comme l'Ankou en Bretagne ou l'Hérode en Isère, aboutit à la figure ambiguë du Chasseur vert dans l'univers du conte germanique, et dont d'innombrables traditions sont toujours vivantes de nos jours. La voie littéraire « savante », elle, nous conduit à Don Juan, à Faust, au Juif errant, au Hollandais volant, au Roi des Aulnes. Ronsard, Victor Hugo, Mérimée, Verlaine, Alfred Jarry, Michel Butor, Ernst Jünger, Jean-Loup Trassard etc. le connaissent et l'exploitent. En plus, il existe ici un canal de transmission supplémentaire, que sans doute la dimension théâtrale de notre figure a grandement favorisé : on retrouve Hellequin non seulement en Arlequin, mais aussi dans la représentation iconographique à travers cette réalisation tout à fait originale qu'est la danse macabre.

Mais développons surtout l'exemple de Berthe – au grand(s) pied(s). C'est un personnage historique. Éginhard a transmis à la postérité la profonde vénération que vouait Charlemagne à sa mère : voici peut-être la source de la multitude de légendes ou *petites mythologies* qui vont jaillir autour de Berthe, pratiquant parfois des fusions avec d'autres traditions grâce à des faisceaux mythémiques communs. Mais la reine alimente aussi des trames littéraires. Une vingtaine de textes médiévaux relativement tardifs – le plus ancien date de la fin du XIIe siècle – nous ont conservé des variantes d'une histoire relatant le mariage de Berthe et de Pépin. Celle d'Adenet le roi (XIIIe siècle) présente une version particulièrement développée (3486 vers) : *Berte as grans piés*. Au fil du temps et des générations d'écrivains, la particularité de Berthe, ses grands pieds, inspirent davantage encore les poètes, peut-être parce qu'une croyance largement répandue veut qu'un grand pied de femme soit un indice de fécondité[48], ce qui explique pourquoi on le trouve dans tant d'histoires d'alliance et de mariages. Ainsi donc, sa popularité croissante aidant sans doute, la caractéristique de Berthe se trouve comme renforcée et voici que Berthe « aux grands pieds » devient Berthe « au grand pied » ! Du coup, le signe particulier devient une véritable curiosité morphologique : Berthe a des pieds dépareillés, elle a *un* grand pied, un pied plus long que l'autre : « *Un pié que Berte avoit plus grant que l'autre et pource fut elle de puis appellee Berthe au grant pié*[49] » ; elle est porteuse d'une dissymétrie remarquable, la rapprochant des mythiques fileuses mais aussi de ces créatures à la patte d'oie qu'on appelle les Pédauques - et qui ont certainement un lien avec l'expression « les contes de ma mère l'oie ». D'ailleurs, il existe des versions de la légende de Berthe qui font état d'un pied non pas « grand » mais « plat ». L'imaginaire s'en donne à cœur joie.

De fait, Berthe avec son grand pied perpétue la mémoire d'anciennes divinités. Elle prend place au cœur du cercle de ces figures syncrétiques appelées les *bonnes dames* qui ont volontiers un grand pied, parfois deux, ou d'autres particularités morphologiques remarquables. On peut en rencontrer encore aujourd'hui, par exemple au solstice d'hiver et les douze jours ; des créatures comme la Tante Arie ou la Befana qui peuplent toujours certains ciels de Noël en sont des exemples bien vivants[50]. Jacob Grimm les a bien identifiés en disant qu'elles sont essentiellement considérées comme des divinités maternelles qui sillonnent l'espace, qui entrent dans les maisons, et qui enseignent aux humains les affaires et l'art du ménage comme de l'agriculture : filer, tisser, garder le foyer, semer et récolter. Ces occupations apportent au pays la tranquillité et la paix[51].

Or, parfois, Berthe ne s'appelle pas Berthe, mais Percht – on remarque qu'il s'agit d'une simple variante phonétique[52] ; c'est la maîtresse des fileuses.

---

[48] *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, art. « Fuss », col. 225.
[49] *Histoire de la Reine Berthe et du Roy Pepin, Mise en prose d'une chanson de geste*, éd. P. Tylus, Genève, Droz, 2001, p. 132, li 301-303.
[50] Voir K. Ueltschi, *Histoire véridique du Père Noël*, Paris, Imago, 2012, not. p. 76.
[51] Cf. *Deutsche Mythologie*, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1968, 1, p. 207.
[52] Brüder Grimm, *Deutsche Sagen*, München, Winkler Verlag, 1981, d'après la troisième édition de 1891 (première édition 1816 et 1818), n° 268: „Frau Berta oder die weisse Frau“ (p. 267) et n° 269: „Die wilde Berta kommt“ (p. 268).

Percht possède elle aussi un grand pied, on dit que c'est parce qu'elle est fileuse tout comme l'une des trois héroïnes du célèbre conte des Grimm, et tout comme Berthe ! Il y a pléthore d'histoires très anciennes sur Percht. Dans un texte du XIIIe siècle, le *Tractatus de septem vitiis*, l'auteur s'en prend aux parents dont les enfants ne savent pas réciter un *Ave Maria* alors qu'ils chantent des chansons sur Madame Percht (*ante sciunt cantare de domina Perchta quam diciere Ave Maria*[53]). Les croyances à son sujet restent vivantes aux XIVe et XVe siècles : les ménagères continuent à lui dresser une table afin d'attirer sur la maison sa bienveillance et donc l'abondance[54]. Percht conduit une armée d'âmes, essentiellement composée d'enfants morts sans baptême. Elle apprécie les sacrifices de céréales qu'on lui présente de préférence sur le toit. Une tradition rapportée par Jacob Grimm veut que comme Holda, Percht surveille les fileuses et elle gâte ce qui n'est pas filé le dernier jour de l'année. Pour sa fête, il faut lui donner de la bouillie et du poisson. Elle est volontiers une variante d'Abundia et de Satia, dont les noms disent assez la fonction nourricière et maternelle, mais pour Jacob Grimm, Percht est plus particulièrement la face nocturne de Frau Holle.

Tout comme Berthe, dame Holle possède dans certaines traditions deux grands et larges pieds[55]. Son nom évoque à la fois la débonnaireté (*hulde*) et l'enfer (*Hölle*). Meneuse de la chasse sauvage comme Percht, elle punit et récompense, comme le raconte le très joli conte des Frères Grimm. C'est à elle que l'on doit la neige sur terre, les pommes mûres, le pain bien chaud et une maison bien rangée. Tout comme Berthe et Perchta, elle vient inspecter les maisons pendant les Douze Jours et vérifie si on y a bien filé mais aussi que pendant ces nuits sacrées on laisse reposer la quenouille pour s'attabler devant des mets de fête ; d'ailleurs, dans bien des contrées, dans l'attente de sa visite, les femmes lui dressent une belle table pour qu'elle puisse se restaurer. Si les maisons sont bien tenues, elle dépose des friandises et accorde à la maison sa bénédiction. Autrement, elle gâte le fil et le chanvre, si bien que dans certaines régions, en Suisse notamment, on avait coutume de vider les fuseaux la veille de Noël. Il arrive même, quand la ménagère est particulièrement négligente, qu'elle lui ouvre le ventre, siège de la fécondité donc, avec un outil tranchant[56] ! Elle passe le reste de l'année dans une grotte et s'adonne aux travaux ménagers : elle fait la lessive, cuit son pain, file la quenouille – et secoue vigoureusement les édredons. De fait, ces figures remontent à d'anciennes divinités préposées notamment à la régulation des saisons. C'est particulièrement visible dans le Conte de *Frau Holle*.

« Du temps où la reine Berthe filait » : l'expression est légendaire, l'expression renvoie au temps jadis sinon précisément à l'ère de Charlemagne, renvoie à cette époque lointaine où les bonnes fées maternelles s'occupaient de vêtir, de nourrir et de protéger les enfants et veillaient sur la bonne marche du monde ; l'expression renvoie à cet âge où tout était encore comme il faut – et surtout, dont sourd la substance de toutes nos histoires. –

Enfin, on pourrait aussi aborder notre problématique en l'abordant par le biais de « symboles ».

3. Quelques emblèmes

Le poisson d'abord : le syncrétisme des traditions est ici particulièrement parlant. On connaît le beau conte de Pinocchio, ce pantin en bois qui a été proprement réveillé à la vie après un séjour prolongé dans le ventre d'une baleine ; il est vrai que dans l'œuvre originale de Carlo Collodi, c'est un requin (un *pesce-cane*) qui a avalé Pinocchio[57] ; mais la plupart des adaptations ont imposé la baleine, riche d'une longue histoire et d'un important symbolisme, à

[53] E. Timm, *Frau Holle, Frau Percht und verwandte Gestalten*, Stuttgart, S. Hirzel Verlag, 2003, p. 42-43.
[54] Cf. C. Lecouteux, *Dictionnaire de Mythologie germanique*, Paris, Imago, 2005.
[55] *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, art. Fuss, col 225.
[56] Cf. E. Timm, *op. cit.*,, p. 9.
[57] C. Colodi, *L'aventure de Pinocchio. Storia di un burattino*, Florence, Felice Paggi, 1883.

commencer par l'histoire vétérotestamentaire de la baleine qui a englouti Jonas, qui l'a gardé pendant trois jours dans son ventre et qui pour finir l'a déposé sur la côte de Syrie (Livre de Jonas). Le Nouveau Testament fera de l'histoire de Jonas un « signe » (cf. Luc 11, 29-32) renvoyant en particulier à la résurrection : « Car tout comme Jonas fut dans le ventre du monstre marin, trois jours et trois nuits, ainsi le Fils de l'Homme sera dans le cœur de la Terre trois jours et trois nuits » (Matt., 12, 39). Le poisson figure le processus de régénération. Le Christ, qui apparaît volontiers comme pêcheur ou du moins comme adjuvant de pêcheurs, possède lui-même le symbole du poisson qu'étaie un jeu de mots ou plutôt de lettres à partir du grec *ichtus* qui constitue l'idéogramme (Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur : *Jesu Kristus Theou Uios Sôter*[58]) ; ainsi le poisson deviendra-t-il le symbole des premiers chrétiens.

L'image du poisson renvoie donc à une sorte de matrice qui « enfante » quasiment l'homme ou le fragment d'homme, à l'instar du conte de la Manekine[59] dont la main tranchée est tombée dans la rivière passant sous les cuisines du château où l'amputation a eu lieu. Un providentiel esturgeon a englouti la main et l'a conservée dans sa *mulette* pendant plus de sept ans. Puis, comme le Christ, l'esturgeon sera sacrifié ; il est découpé et consommé par l'assemblée. Dans la *Chronique* dite *Saintongeaise* se trouve une histoire qui relate comment un maître- queux de Charlemagne découvre les yeux du pape dans un poisson qu'il est en train de vider dans la cuisine ! C'est l'empereur lui-même qui replace les yeux dans les orbites du saint homme[60]. Enfin, le poisson n'est pas seulement apte à servir de réceptacle de conservation ; il peut se conserver lui-même miraculeusement, comme le souligne la *Vie* de saint Corentin, vénéré tout particulièrement en Bretagne[61] : s'étant retiré à Plomodiern dans le Finistère, Corentin pêchait chaque jour dans une fontaine un poisson dont il coupait une tranche, mais qui se reconstituait aussitôt ; le poisson restait donc toujours entier. Une variante de cette légende évoque un poisson que l'ermite sert à un roi et à sa suite, qui grossit tant qu'il parvient à nourrir tout le monde[62]. Le lien entre le poisson et la thématique de la (ré)génération et la fertilité est exploité aussi bien par la littérature que le conte, à l'instar du célèbre conte des frères Grimm, *Le pêcheur et sa femme* (*Von dem Fischer un syner Fru, Le Pêcheur et sa femme*), ou encore de toutes les histoires autour de la figure du Roi des Poissons.

Finissons cette séance d'introduction par une réminiscence des plus universelles véhiculée aussi bien par les témoignages antiques, mythologiques , littéraires et « folkloriques » pour utiliser une dernière fois ces « grosses » catégories dont justement nous voudrions amoindrir l'épaisseur des cloisons séparatrices : il s'agit de la palette chromatique de base depuis l'Antiquité et qui réunit trois couleurs : le blanc, le noir et le rouge. Les médiévistes penseront naturellement immédiatement à la merveilleuse scène du ravissement de Perceval qui « muse » devant trois gouttes de sang dans la neige, et qui proviennent d'une oie blessée par un oiseau de proie qu'on imagine naturellement noir. On pense aussi immédiatement à la belle scène qui ouvre Blanche-Neige : cette reine qui coud à la fenêtre, face à un paysage d'hiver, qui se pique et qui contemple le tableau des gouttes de sang tombées dans la neige, sur le rebord de la fenêtre au cadre d'ébène : elle « conçoit » proprement cette petite fille, rouge comme le sang, blanche comme la neige et à la chevelure noire comme l'ébène de la fenêtre. La Gardienne d'oie des Frères Grimm, débordant de

[58] La plus ancienne attestation de cet acrostiche remonte à Clément d'Alexandrie († 220) qui demande aux chrétiens de graver un poisson sur leur sceau en signe de reconnaissance (*Paedagog*., III, IX). Voir aussi saint Augustin, *La cité de Dieu,* dans *Œuvres*, Desclée de Brouwer, 1960, t. 36, p. 557.
[59] Philippe de Rémi, *Le Roman de la Manekine*, éd. M.-M. Castellani, Paris, Champion classiques, 2012.
[60] F.W. Bourdillon, éd. *Tote Listoire de France* (*Chronique saintongeaise*), Londres, 1897, p. 66.
[61] La Cathédrale de Quimper est consacrée à Saint Corentin. Au bas-côté nord du chœur, une chapelle lui est plus particulièrement dédiée dont le vitrail et les peintures murales rapportent sa légende ; l'épisode du poisson est mis en rapport avec la multiplication des pains et des poissons. Sur l'autel enfin, un reliquaire est consacré à sa mémoire.
[62] Bénédictins de Paris, *Vies des saints et des bienheureux*, Letouzey, 1959, t. 12, p. 383-387.

réminiscences mythiques, réunit également ces couleurs, ainsi que *Schneeweiss und Rosenrot* : un rosier blanc, un rosier rose ont donné leur nom respectif aux deux héroïnes. Or, un ours survint, un ours noir bien sûr. Enfin, le Père Noël réunit lui aussi ces couleurs, mais cela, c'est une autre histoire !

Éléments de bibliographie

Sources

Anatole Le Braz, *La légende de la mort,* in *Magies de la Bretagne,* éd. F. Lacassin, Paris, R. Laffont, « Bouquins », 1994.

Apollodore, *Bibliothèque*, éd. J.-C. Carrière et B. Massonie, Annales littéraires de l'Université de Besançon (443)/Les Belles Lettres, 1991.

La Bible. Écrits intertestamentaires, publiés sous la direction d'A. Dupont-Sommer et M. Philonenko, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1987.

La Bibliothèque bleue. Littérature de colportage, Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 2003.

W. et J. Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, hrsg. von H. Rölleke, Stuttgart, Reclam, 1980, d'après l'édition de 1857, première édition 1812/15. Éd. et trad. françaises : N. Rimasson-Fertin, *Contes pour les enfants et la maison*, Paris, José Corti, 2009, 2 t.

W. et J. Grimm, *Deutsche Sagen*, München, Winkler Verlag, 1981, d'après la troisième édition de 1891 (première édition 1816 et 1818).

Ch. Joisten, *Êtres fantastiques. Patrimoine narratif de l'Isère,* Grenoble, Musée dauphinois, 2005.

Les Quatre Branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Age, trad. et prés. P.-Y. Lambert, Paris, Gallimard, 1993.

Charles Perrault, *Contes*, Paris, Champion, 2012, 2 t.

P. Sébillot, *Le Folk-Lore de France*, Paris, G.P. Maisonneuve et Larose, 1968.

C. Seignolle, *Contes, Récits et Légendes des pays de France,* Paris, Presses de la Renaissance, 2004.

Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, éd. A. Boureau (dir.), Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2004.

Outils

A. Aarne, *The Types of Folktale. A classification and bibliography* (1928), translated and enlarged by St. Thompson, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, FF Communication, 184, 1961 (repr. 1987).

D. Chauvin, A. Siganos et Ph. Walter, *Questions de Mythocritique, Dictionnaire,* Paris, Imago, 2005, p. 59-68.

P. Delarue, M.-L. Ténèze, *Le conte populaire français. Catalogue raisonné des versions de France,* Paris, Maisonneuve & Larose, 2002 (éd. en un volume des quatre tomes publiés entre 1976 et 1985).

Dictionnaire des Mythes Littéraires, sous la direction de P. Brunel, Paris, Éditions du Rocher, 1988.

Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, K. Ranke (éd.), Berlin, New York, W. de Gruyter, 1975-2003/2004.

A. Guerreau-Jalabert, *Index des motifs narratifs dans les romans arthuriens français en vers (XIIe-XIIIe siècles),* Genève, Droz, 1992.

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Berlin/Leipzig, 1931,

C. Lecouteux, *Dictionnaire de mythologie germanique,* Paris, Imago, 2005.

F.C. Tubach, *Index exemplorum. A Handbook of medieval religious tales,* Helsinki, 1969 (FFC 204).

Les Exempla *médiévaux, introduction à la recherche suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de Frederic Tubach,* sous la direction de J. Berlioz et M.-A. Polo de Beaulieu, Caracassonne, Garae/Hésiode, 1992).

A. Van Gennep, *Le folklore de France,* Paris, Robert Laffont, « Bouquins », 1999, 3 tomes.

Ph. Walter, Dictionnaire de mythologie arthurienne, Paris, Imago, 2014.

Critique

G. Bachelard dans son introduction à *L'Air et les songes*, Paris, José Corti, 1943.

G. Bachelard, *La poétique de la rêverie* (1960), Paris, PUF, 2017.

N. Belmont, *Les signes de la naissance,* Paris, Plon, 1971.

N. Belmont, *Mythes et croyances dans l'ancienne France,* Paris, Flammarion, 1973.

N. Belmont, *Poétique du Conte. Essai sur le conte de tradition orale,* Paris, Gallimard, 1999.

J. Berlioz, (dir.), *Formes médiévales du Conte merveilleux*, Stock/ Moyen Age, 1989.

D. Bertrand (dir.), *Mythologies de l'Etna,* Presses Universitaires Blaise Pascal, coll. « Volcaniques », Clermont-Ferrand, 2004.

P.-M. Bertrand, *Histoire des gauchers. « Des gens à l'envers »*, Paris, Imago, 2001.

R. Boyer, *Les sagas légendaires*, Paris, les Belles Lettres, 1998.

R. Boyer, « Petite mythologie : qu'est-ce à dire ? », F. Bayard et A. Guillaume (dir.), *Formes et difformités médiévales, en hommage à Claude Lecouteux*, Paris, PUPS, 2010.

P. Brunel, *Mythocritique, Théorie et Parcours*, Paris, P.U.F., 1992.

M. Delcourt, *Œdipe ou la légende du conquérant*, Paris, Les Belles Lettres, 1944/ 1981.

M. Delcourt, *Héphaïstos, ou la légende du magicien,* Paris, Les Belles Lettres, 1957/ 1982.

G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Bordas / Dunod, (1969) 1984.
J.G. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, Tudor, New York, 1923.
R. Graves, *Les mythes grecs*, Paris, Fayard, 1967.
D. Hüe, Ch. Ferlampin-Acher (dir.), *Le Monde et l'Autre Monde,* Orléans, Paradigme, 2002.
G. Issartel, *La geste de l'Ours. L'épopée romane dans son contexte mythologique, XIIe-XIVe siècle***,** Paris, Champion, « Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge n° 94, 2010.
I. Jouteur, *Monstres et merveilles. Créatures prodigieuses de l'Antiquité,* Paris, Les Belles Lettres, 2009.
J. Leclercq-Marx, *La sirène dans la pensée et dans l'art de l'Antiquité et du Moyen Âge. Du mythe païen au symbole chrétien*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1997.
C. Lecouteux, *Fantômes et revenants au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1986/2009.
C. Lecouteux, *Les nains et les elfes au Moyen Age*, Paris, Imago, 1988/1997.
C. Lecouteux, *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Age*, Paris, Imago, 1992.
C. Lecouteux, *Au-delà du merveilleux. Des croyances au Moyen Âge*, Paris, PUPS, 1993.
C. Lecouteux, *Mondes parallèles. L'Univers des croyances du Moyen Age*, Paris, Champion, 1994/ 2007.
C. Lecouteux, *Démons et génies du terroir au Moyen Age,* Paris, Imago, 1995.
C. Lecouteux, *Mélusine et le Chevalier au Cygne,* deuxième remise à jour, Paris, Imago, 1997.
C. Lecouteux, *La maison et ses génies. Croyances d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Imago, 2000.
P. Saintyves, *Les contes de Perrault et les récits parallèles (leurs origines),* Paris, Robert Laffont, 1931/1987.
J.-C. Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001.
E. Timm, *Frau Holle, Frau Percht und verwandte Gestalten,* Stuttgart, S. Hirzel Verlag, 2003.
C. Thomasset, D. James-Raoul (dir.), *La montagne dans le texte médiéval. Entre mythe et réalité*, Paris, PUPS, 2000.
C. Thomasset, « De la Bible à Albert le Grand », D. James-Raoul, C. Thomasset (dir.), *Dans l'eau, sous l'eau. Le monde aquatique au Moyen Âge*, Paris, PUPS, 2002, p. 59-77.
K. Ueltschi, *La Mesnie Hellequin en conte et en rime. Mémoire mythique et poétique de la recomposition,* Paris, Champion, 2008.
K. Ueltschi, *La main coupée. Métonymie et mémoire mythique*, Paris, Champion, 2010.
K. Ueltschi, *Le pied qui cloche ou le lignage des boiteux,* Paris, Champion, 2011.
K. Ueltschi, *Histoire véridique du Père Noël. Du traîneau à la hotte*, Paris, Imago, 2012
J. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Œdipe et ses mythes,* Paris, Complexe, 1988/1994.
J. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne,* Paris, Editions de la Découverte, 1972/1989.
J. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne II,* Paris, Editions de la Découverte, 1986.
M. Viegnes (dir.), *Imaginaires du Vent,* Paris, Imago, 2003.
Michel Viegnes (dir.), *Imaginaires des Points Cardinaux. Aux quatre angles du monde*, Paris, Imago, 2005.
F.Vigneron et K. Watanabe (dir.), *Voix des mythes, science des civilisations. Hommage à Philippe Walter,* Peter Lang, 2012.
J.-J. Vincensini, *Pensée mythique et narrations médiévales,* Paris, Champion, 1996.
M.-A. Wagner, *Le cheval dans les croyances germaniques. Paganisme, christianisme et traditions,* Paris, Champion, 2005.
Ph. Walter, *Canicule. Essai de mythologie sur Yvain de Chrétien de Troyes,* Paris, SEDES, 1988.
Ph. Walter, *La Mémoire du Temps. Fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu,* Paris, Champion, 1989.
Ph. Walter, *Le Gant de verre. Le Mythe de Tristan et Yseut,* La Gacilly, Artus, 1990.
Ph. Walter, (dir.), *Le Devin maudit. Merlin, Lailoken, Suibhne. Textes et étude.* Grenoble, ELLUG, 1999.
Ph. Walter, *Merlin ou le savoir du monde,* Paris, Imago, 2000.
Ph. Walter, *Arthur, l'Ours et le Roi,* Paris, Imago, 2002.
Ph. Walter, *Mythologie chrétienne. Fêtes, rites et mythes du Moyen Age,* deuxième édition, Paris, Imago, 2003/ 2011.
Ph. Walter, *Perceval, le pêcheur et le Graal*, Paris, Imago, 2004.
Ph. Walter, *Galaad, le pommier et le Graal,* Paris, Imago, 2004.
Ph. Walter,,*Tristan et Yseut. Le porcher et la truie,* Paris, Imago, 2006.
Ph. Walter, *La fée Mélusine. Le serpent et l'oiseau,* Paris, Imago, 2008.
F. X. Weiser, *Fêtes et coutumes chrétiennes. De la liturgie au folklore*, Paris, Mane, 1960
(Christian Feasts and Customs, New York, Harcourt, Brace and C°, 1952).
J.-J. Wunenburger, *Méthodologie philosophique*, PUF, 1992
J.-J. Wunenburger, *Questions d'éthique*, PUF, Premier Cycle, 1993
J.-J. Wunenburger, *La vie des images*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1995
J.-J. Wunenburger, *Philosophie des images*, Presses Universitaires de France, Thémis, 1997.
M. Zink et X. Ravier (éd.), *Réception et identification du conte depuis le Moyen Age,* Actes du colloque de Toulouse, 1986, Service des Publications de Toulouse-Le Mirail, 1987, p. 91-111.