

Introduction

Existe-t-il une mythologie propre à la France médiévale ? *A priori*, on serait tenté de répondre par la négative. Qu'y a-t-il de comparable en effet entre les croyances et « superstitions » éparses de l'époque médiévale et le réseau dense des mythes antiques qui forme, quant à lui, une mythologie parfaitement homogène et reconnue comme telle depuis longtemps ? Quelle grande figure de la supposée « mythologie médiévale » pourrait soutenir une comparaison avec des personnages comme Zeus ou Dionysos ?

Pourtant, à y regarder de plus près, il apparaît qu'une « mythologie » typiquement médiévale s'est bien construite sur les croyances païennes que le christianisme dut assimiler dans le but de les contrôler. Par ailleurs, s'il est un phénomène qui accompagne le développement de la civilisation médiévale et qui coïncide avec lui, c'est bien l'épanouissement du christianisme. En associant les deux phénomènes, serait-on alors autorisé à parler d'une « mythologie chrétienne » au Moyen Âge ?

Une mythologie chrétienne ?

Il ne s'agit pas ici de se demander en quoi le christianisme est lui-même une mythologie mais il s'agit plutôt de définir les cadres mythologiques préchrétiens, totalement extérieurs à la Bible, dans lesquels le christianisme s'est inséré et qu'il a fait travailler à son profit. Il existe en effet, à la périphérie du christianisme biblique, une mémoire archaïque de traditions, de

« superstitions » et de légendes qui forment une authentique mythologie et qui ne possèdent aucune justification biblique. Au Moyen Âge, ces rites et ces croyances constituaient le langage naturel d'un peuple qui ne lisait pas la Bible. Ils lui servaient de cadre pour penser le monde et le sacré. L'essentiel de cette matière mythique provenait en fait de la mémoire « sauvage » des peuples européens et put s'incorporer, grâce à l'Église, à la lettre et à l'esprit de la Bible. Ainsi s'élabora, à l'intérieur même du christianisme médiéval (qui ne se confond pas lui-même avec une mythologie), une authentique « mythologie chrétienne ».

À vrai dire, cette « mythologie chrétienne » du Moyen Âge se présente d'abord et avant tout comme une mythologie *christianisée*. Car s'il est un point sur lequel les historiens des religions s'accordent désormais, après bien des querelles inutiles, c'est bien sûr le fait que le christianisme ne s'est pas inventé tout seul en Occident et qu'il ne s'est pas construit à partir de rien. Cette religion d'importation a dû inscrire sa doctrine et ses commémorations dans le calendrier païen antérieur à elle afin de mieux l'assimiler. Elle réalisa un authentique compromis religieux où la part de l'orthodoxie chrétienne et celle des traditions apocryphes ne se laissaient pas facilement décanter. La Réforme du XVI^e siècle remit de l'ordre dans le dogme chrétien et en élimina la part suspecte que constituaient, selon elle, le culte de la Vierge et celui des saints. Or, c'est justement là que s'était réfugiée la « mythologie chrétienne du Moyen Âge », c'est-à-dire tout ce qui n'était pas issu de la Bible et qui avait rejoint, bon gré mal gré, la foi chrétienne.

En s'arrêtant sur l'expression de « mythologie chrétienne », on pourrait certes objecter qu'il est toujours facile de subodorer du mythe là où, apparemment, il est difficile de vérifier cette présence. Pourtant, des témoignages parfaitement explicites de la part d'autorités médiévales indiscutables expliquent le lent processus de conquête que le christianisme dut développer dans une région du monde qui ne lui était pas acquise d'avance. C'est ainsi qu'une lettre du pape Grégoire à saint Augustin de Cantorbéry, qui évangélisait les Angles en Angleterre (au début du VIII^e siècle)¹, explique très clairement la politique appliquée par l'Église en matière de christianisation :

« Après de longues réflexions, j'ai statué sur le cas des Angles : que les temples des idoles ne doivent absolument pas être détruits dans cette nation, mais que l'on détruise uniquement les idoles qui s'y trouvent. Qu'on prenne de l'eau bénite et que l'on asperge ces temples, qu'on y édifie des autels et qu'on y place des reliques ; en effet, si ces temples sont bien construits, il est nécessaire et il suffit d'en changer la destination : les faire passer du culte des idoles à la louange du vrai Dieu. De cette façon, le peuple, constatant que ses temples sont respectés, déposera plus facilement l'erreur de son cœur et, connaissant et adorant le vrai Dieu, se rassemblera plus familièrement aux lieux où il avait coutume de se rendre. Comme la coutume existe d'offrir beaucoup de bœufs en sacrifice aux esprits, il faut également transformer légèrement le cérémonial de ces offrandes, de manière à fixer ces coutumes rituelles au jour de la dédicace ou de la fête des saints martyrs dont les reliques ont été placées dans l'église ; que les gens continuent à se construire des cabanes de branchages auprès des mêmes temples devenus églises et qu'ils célèbrent la fête par des agapes rituelles. »

Ce texte admirable souligne la persistance d'anciens mythes et rites païens au VIII^e siècle. Il constitue un témoignage, parmi d'autres, sur des croyances et des usages que la littérature médiévale du XII^e ou du XIII^e siècle continuera de colporter avec candeur ou scepticisme mais avec une insistance touchante. Longtemps ignorées ou mal comprises, ces traces du paganisme dans la littérature médiévale s'offrent aujourd'hui à la sagacité des historiens des religions et révèlent tout leur intérêt mythologique pour une compréhension renouvelée de la culture du Moyen Âge. Il reste difficile toutefois de définir *a priori* le mot *mythe*. Les trois fonctions qu'on lui reconnaît traditionnellement : sa fonction narrative (le mythe raconte), sa fonction initiatique (le mythe révèle), sa fonction étiologique (le mythe explique) ne suffisent pas à rendre cette notion opératoire partout. C'est pourquoi, il convient de prendre également en considération le rite qui soutient le mythe et le prolonge dans la mémoire.

Pour nous, le mythe se définira, en relation avec un rite, comme le « langage d'une civilisation » s'inscrivant dans les

deux cadres fondamentaux du Temps et de l'Espace. Dans l'Occident chrétien, les rites comme les mythes sont indissociables d'un temps et d'un espace sacrés, même si le christianisme opère en la matière quelques transferts révélateurs. Ainsi, l'Église chrétienne redispone dans son espace spécifique les trois éléments principaux du culte druidique : la pierre mégalithique (menhir ou dolmen) se transforme en pierre d'autel ; les fonts baptismaux, où se déroulent les baptêmes, représentent l'antique fontaine sacrée ; quant aux arbres de la forêt-temple, ils deviennent piliers et colonnes d'une nef en pierre avec ses ornements de chapiteaux feuillus.

Par ailleurs, si l'on considère le temps mythique inscrit dans le calendrier rituel, un grand ensemble festif domine la société médiévale. Il s'agit de Carnaval dont les liturgies profanes ont survécu à la lente érosion du christianisme. Le mot *carnaval* contient de nos jours des idées largement dépréciées qu'on a fini par identifier à des manifestations folkloriques et sans importance, abandonnées à une fantaisie personnelle ou collective. Pourtant l'étude historique et littéraire des fêtes médiévales permet de comprendre que Carnaval remonte à une antique et vénérable mémoire (au moins celtique et indo-européenne). Dès lors, son originalité ne saurait aussi facilement se dissoudre dans les brumes d'un « folklore » douteux. Aujourd'hui, Carnaval est devenu cette parenthèse bruyante et folle de l'hiver, tout juste bonne à amuser les touristes et à faire travailler les agences de voyages. Pourtant, avant d'être un ensemble de réjouissances ou de divertissements intégrés à la société de consommation, Carnaval était une religion ; c'était même *la* religion qui a précédé le christianisme. Il contenait toute une explication cohérente du monde et de l'homme. Il définissait les rapports de l'homme et de l'au-delà dans une appréhension originale du sacré. La mythologie carnavalesque constitue ainsi l'armature de la mythologie médiévale.

Pour bien comprendre Carnaval, il importe d'interroger son nom, le temps et l'espace de ses manifestations, autrement dit ses rites ainsi que ses mythes.

Le calendrier mythologique du Moyen Âge

On oublie souvent qu'une mythologie s'inscrit généralement dans un calendrier qui rythme les célébrations et les commémorations sacrées. La mythologie médiévale ne fait évidemment pas exception à la règle, surtout si l'on considère son imbrication étroite dans la mythologie carnavalesque. Le calendrier liturgique chrétien ne trouva, en effet, sa pleine efficacité que lorsque fut établie (au concile de Nicée) la règle de la commémoration pascale qui tenait compte des rythmes lunaires et de l'équinoxe de printemps. En fait, il s'agissait d'inventer un dispositif permettant de caler le temps chrétien sur le temps religieux du paganisme européen. C'est bien le signe que la période Carnaval-carême-Pâques constituait le véritable cœur du dispositif religieux du Moyen Âge, le lieu où peut encore s'analyser clairement l'infiltration du christianisme dans le paganisme et vice versa.

Carnaval appartient à un temps réglé, prédéterminé ; il relève de ce que Mircea Eliade appelle le *Grand Temps*, c'est-à-dire le temps fondateur, celui des « origines » qui a vu l'émergence des mythes et des cosmogonies. Contrairement à une idée très répandue, il ne faut pas réduire Carnaval à la seule période qui précède le carême, autrement dit au temps qui sépare Noël du mercredi des Cendres, comme l'indiquent généralement les dictionnaires (par exemple, celui de Godefroy qui précise à l'article *carnaval* : « période destinée aux divertissements qui va du jour des Rois au mercredi des Cendres »). Il y a en fait dans l'année plusieurs périodes carnavalesques dont le début ou l'échéance sont plus spécialement et plus intensément fêtés. Il faut tenir compte de ce principe calendaire si l'on veut appréhender globalement le système des rites et des mythes que recouvre Carnaval et qui sert d'armature à la mythologie médiévale tout entière.

Le folkloriste français Claude Gaignebet a clairement dégagé la loi interne d'organisation du temps carnavalesque : « C'est précisément dans un découpage du temps en tranches de quarante jours que s'inscrivent les dates de Carnaval et que s'ouvre le champ de leur compréhension². » Dans cette perspective, les grandes dates du calendrier carnavalesque deviennent :

1. la Toussaint (1^{er} novembre) et la Saint-Martin (11 novembre) ;
2. Noël et les Douze Jours (25 décembre-6 janvier) ;
3. la Chandeleur-Saint-Blaise (3 février), mardi gras ;
4. Pâques (fête mobile du 22 mars au 25 avril) ;
5. l'Ascension (et les fêtes de mai, quarante jours après Pâques) ;
6. la Saint-Jean d'été (24 juin) ;
7. la Saint-Pierre-aux-Liens (1^{er} août) ;
8. la Saint-Michel (29 septembre).

Il est nécessaire de reprendre attentivement l'une après l'autre chacune de ces périodes et d'observer les rites, les commémorations et les mythes que le Moyen Âge y attache. On s'efforcera surtout de souligner l'interdépendance des rites et des mythes affectés à ces quarantaines sacrées du calendrier. L'examen de quelques grandes figures de saints ou de saintes fêtées à ces périodes et leur comparaison éventuelle avec des modèles celtiques permettront de comprendre la continuité mais aussi la métamorphose de l'héritage préchrétien dans le christianisme médiéval.

Sur la base des travaux de Pierre Saintyves ou de Claude Gaignebet, on peut montrer qu'une lecture naïve de l'hagiographie médiévale n'est plus possible. Il est même impensable de la prendre « au pied de la lettre » quand on a lu parallèlement la littérature profane (surtout romanesque ou épique) de la même période. D'un genre à l'autre, ce sont les mêmes motifs et les mêmes séquences narratives, parfois les mêmes noms qui apparaissent. La *Légende dorée* possède bien le statut d'un texte légendaire et il serait parfaitement vain de la prendre pour un document historique.

L'erreur commune serait de raisonner ici en termes de sources (les vies de saints seraient des « sources » de la littérature profane ou cette dernière la « source » des traditions hagiographiques). Il faut plutôt supposer l'existence d'un imaginaire mythique qui est exploité de deux manières différentes en « littérature » et en hagiographie. D'une part, il existe trop de convergences entre ces deux traditions (littéraire et hagiographique) pour penser que ces rencontres puissent être l'œuvre du hasard. D'autre part, il existe aussi trop de divergences entre elles pour conclure à une imita-

tion directe de l'une par l'autre. Il faut donc retenir une troisième hypothèse : la dérivation commune à partir d'un même ensemble culturel qui remonte à une époque bien plus ancienne (préchrétienne, c'est-à-dire au moins celtique). Autrement dit, la *Légende dorée* offre une étonnante sédimentation de motifs mythiques préchrétiens, en particulier celtiques, qu'il faut pouvoir analyser. Le recours à une enquête sur la longue durée fera ressortir les dimensions cachées de cette « mythologie chrétienne » encore trop méconnue. La perception de cette dernière peut d'ailleurs profondément bouleverser notre conception de l'imaginaire médiéval et contraindre à revoir certains raisonnements couramment appliqués aux textes médiévaux.

Les sources mythologiques du Moyen Âge

De quelles sources dispose-t-on aujourd'hui pour reconstituer la mythologie chrétienne du Moyen Âge ? Notons d'emblée que les sources utilisées par la critique moderne pour cette reconstitution ne sont nullement à l'origine des traditions colportées par les auteurs médiévaux eux-mêmes, car les témoignages sur la mythologie médiévale ne sont jamais directs. En revanche, pour la mythologie antique qui se transmettait au Moyen Âge par la voie du livre et de l'écriture, les textes latins ne manquaient pas. Les dénominations des planètes, des mois ou des jours de la semaine imposaient, par exemple, de conserver les antiques traditions relatives à Mars (dont le nom se retrouvait dans *mardi*), Mercure (dans *mercredi*) ou Jupiter (dans *jeudi*). Toutefois, les mythes autochtones (c'est-à-dire ceux qui ne relèvent pas de la culture antique grecque ou latine) ne firent pas l'objet d'inventaires systématiques par les érudits médiévaux parce qu'ils n'étaient nullement considérés comme des « objets d'histoire ». Ils se trouvaient en outre incorporés à une matière (littéraire, historique ou autre) qui a largement contribué à les occulter.

Pour certains esprits fascinés par le merveilleux, pour des écrivains comme Chrétien de Troyes ou pour des « folkloristes » avant la lettre comme Gervais de Tilbury, collecteur de contes au XIII^e siècle³, cette tradition légendaire transmise de bouche à

TABLE DES MATIÈRES

Préface à la précédente édition	7
Introduction	9
<i>Une mythologie chrétienne ?, 9 ; Le calendrier mythologique du Moyen Âge, 13 ; Les sources mythologiques du Moyen Âge, 15.</i>	
I. CARNAVAL, L'ÉNIGME D'UN NOM	27
<i>L'incertitude des dictionnaires, 27 ; Le mot Carnaval au Moyen Âge, 29 ; Carna, la déesse de la fève et du lard, 31 ; Le roi et la fève, 34 ; La Manekine et Carnaval, 36.</i>	
II. 1^{er} NOVEMBRE, SAMAIN	43
<i>Samain ou la nuit du passage, 43 ; Halloween, 45 ; Saint Martin (11 novembre), 46 ; Les pierres Saint-Martin, 47 ; L'ours Martin, 49 ; Saint Martin et saint Hilaire, 52 ; L'oie de saint Martin, 53 ; Saint Hubert et le cerf (3 novembre), 56.</i>	
III. NOËL ET LES DOUZE JOURS	61
<i>Le repas des fées et le réveillon, 61 ; Saint Sylvestre (31 décembre), 65 ; La Chasse sauvage, 66 ; Père Noël, 69 ; Le moine forgeron, 71 ; Saint Éloi et le feu de décembre, 73 ; Saint Nicolas (6 décembre), 75 ; Le sapin de Noël, le pin et l'aubépine, 78.</i>	
IV. 1^{er} FÉVRIER, IMBOLC	83
<i>Masques, 84 ; Saint Valentin (14 février), 86 ; La mort rituelle du Géant, 88 ; Sainte Brigitte (1^{er} février), 90 ; Saint Vincent (22 jan-</i>	

vier), 93 ; *Saint Blaise (3 février)*, 101 ; *Le cochon de saint Antoine (17 janvier)*, 103.

V. LE PASSAGE DE PÂQUES	107
<i>Le passage</i> , 107 ; <i>Manger</i> , 108 ; <i>L'œuf</i> , 112 ; <i>Les instruments des ténèbres</i> , 114 ; <i>Le Purgatoire et saint Patrice (17 mars)</i> , 115 ; <i>Saint Bénézet, pontife et passeur (14 avril)</i> , 117 ; <i>Le berger royal</i> , 118 ; <i>La lithobolie ou l'exploit gargantuin</i> , 119 ; <i>Le Pont du diable</i> , 120 ; <i>Avignon, le pont et la ville des pontifes</i> , 123.	
VI. 1^{er} MAI, BELTAINE	127
<i>La reine de mai</i> , 127 ; <i>La Vierge et la fée</i> , 131 ; <i>Les Rogations</i> , 134 ; <i>Robert le diable</i> , 136 ; <i>Les dragons et la « terre gaste »</i> , 139.	
VII. LA SAINT-JEAN	145
<i>Les feux de la Saint-Jean</i> , 146 ; <i>La pierre sacrée</i> , 150 ; <i>La folie du solstice</i> , 153 ; <i>La roue de feu</i> , 157 ; <i>La roue de Fortune</i> , 158.	
VIII. 1^{er} AOÛT, LUGNASAD	163
<i>Monstres et héros caniculaires</i> , 163 ; <i>Sainte Marthe (29 juillet) et la Tarasque</i> , 166 ; <i>Sainte Madeleine (22 juillet) et la Canicule</i> , 167 ; <i>Les trois Maries et les trois fées</i> , 173 ; <i>Sara, la Vierge noire</i> , 175 ; <i>Christophe et le chien (25 juillet)</i> , 177.	
IX. SAINT MICHEL AU MONT GARGAN	181
<i>Saint Michel du Péril</i> , 181 ; <i>Le taureau sacré</i> , 183 ; <i>Gargan</i> , 186 ; <i>Saint Denis (9 octobre) et la dame chienne</i> , 189 ; <i>Saint Bruno, l'ours des montagnes</i> , 192 ; <i>Le géant Gug dans les Prophéties de Merlin</i> , 193.	
Conclusion	199
Annexes	203
Petit florilège des saints	207
Bibliographie	215
Index	221