

Antoine Peillon

L'esprit du cerf

La forêt au cœur de l'imaginaire occidental



**INTERNATIONAL YEAR
OF FORESTS • 2011**



Table des matières, en page 45

Décembre 2010

Introduction

« Rapportez-vous-en, mon cher ami, à ma propre expérience. On apprend plus de choses dans les bois que dans les livres ; les arbres et les rochers vous enseigneront des choses que vous ne sauriez entendre ailleurs, vous verrez par vous-même qu'on peut tirer du miel des pierres et de l'huile des rochers les plus durs... »

Bernard de Clairvaux, « Lettre au maître Henry Murdach », *Epistolae*, CVI, 1, 2.

La forêt hante-t-elle encore nos rêves, comme quand nous étions enfants, jouant à Robin des Bois ou à Viviane ? Est-elle encore, dans certains moments de doute sur le sens de nos vies hyper-urbaines et postmodernes, un « recours »¹, un refuge, une source de réconfort, un ressourcement de l'âme en suspens dans le grand fleuve de l'Être ?

Y a-t-il, dans notre besoin d'espoir, de joie, de vie authentique, de poésie, d'élévation, de régénération perpétuelle, de palingénésie²..., une image plus encourageante que l'arbre, que le foisonnement des arbres, que la forêt sans cesse fluctuante et renaissante comme la mer ?

Un coup de sonde dans nos esprits ne relève-t-il pas, souvent, la présence archaïque mais toujours actuelle, inquiétante et rassurante, ensorcelante et maternelle tout à la fois, de la sylve, ce haut fond de notre culture ?

Ne pouvons-nous pas toutes et tous chanter avec Prévert :

« Dans l'oasis du souvenir
une source vient de jaillir
Est-ce pour me faire pleurer
J'étais si heureuse dans la foule
la foule verte de la forêt
avec la peur de me perdre
et la crainte de me retrouver... »³ ?

Aussi, je vous propose de nous interroger, ce midi, sur les raisons anthropologiques, historiques, voire philosophiques de cette présence considérable de la forêt dans notre imaginaire.

¹ Michel Onfray, *Le Recours aux forêts ; La tentation de Démocrite*, Galilée, 2009. Du fond de son matérialisme désenchanté, Michel Onfray clame : « Je nomme *tentation de Démocrite* et *recours aux forêts* ce mouvement de repli sur son âme dans un monde détestable. Le monde d'avant-hier, c'est celui d'aujourd'hui, ce sera aussi celui de demain : les intrigues politiques, les calamités de la guerre, les jeux de pouvoir, la stratégie cynique des puissants, l'enchaînement des trahisons, la complicité de la plupart des philosophes, les gens de Dieu qui se révèlent gens du Diable, la mécanique des passions tristes - envie, jalousie, haine, ressentiment... -, le triomphe de l'injustice, le règne de la critique médiocre, la domination des renégats, le sang, les crimes, le meurtre... »

En 1951, Ernst Jünger donnait cette définition philosophique du recours aux forêts : « Est Rebelle, par conséquent, quiconque est mis par la loi de sa nature en rapport avec la liberté, relation qui l'entraîne dans le temps à une révolte contre l'automatisme et à un refus d'en admettre la conséquence éthique, le fatalisme. A le prendre ainsi, nous serons aussitôt frappés par la place que tient le recours aux forêts, et dans la pensée, et dans la réalité de nos ans. » (*Le Traité du Rebelle, ou Le Recours aux forêts*, Seuil, coll. Points Essais, 1986, et Christian Bourgeois, 1995 ; édition originale : *Der Waldgang*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1951)

² En grec (παλιγγενεσία), palingénésie signifie « naissance à nouveau », « régénération ». Cf. Antoine Peillon, « Présentation » de John Toland, *Pantheisticon, ou formule pour célébrer la société socratique des panthéistes*, Londres – 1720, La Luminade & Le Bord de l'Eau, 2006, pp. 34 à 36.

³ Jacques Prévert, *Arbres*, Gallimard, 1976.

Après avoir précisément justifié l'usage du concept d'« imaginaire » comme clef de connaissance privilégiée du « fond de la conscience » de nos sociétés (l'expression est du médiéviste Jacques Le Goff), je tracerai en premier lieu quelques lignes ethnologiques et buissonnières qui sont comme des constantes de la culture occidentale, depuis ses origines préhistoriques jusqu'à la littérature contemporaine⁴.

Dans un deuxième temps, nous suivrons les développements des mythologies forestières, depuis l'aube indo-européenne jusqu'aux grands défrichements monastiques (et souvent mystiques) de l'apogée du Moyen Âge (la fameuse « Renaissance du XII^e siècle »⁵), en passant par le chaudron chamanique des légendes gauloises et celtiques, la première christianisation des cultes naturalistes païens, le grand cycle arthurien et courtois de la Table ronde, les sermons ou les chants de sainteté de Bernard de Clairvaux et de François d'Assise... Cette rapide généalogie de l'imaginaire forestier occidental soulignera, autant que possible, les mutations menant une certaine humanité de la sauvagerie au sens du sacré, et de celui-ci à l'idéal de sainteté.

Lors de ce rapide parcours historique, le « long Moyen Âge » (du II^e siècle de notre ère à la révolution industrielle) sera notre paysage privilégié, central, le plus détaillé, le plus riche en informations, car il est réellement le grand moment de la civilisation occidentale. Jacques Le Goff n'a cessé de l'affirmer, à juste titre : « Ce long Moyen Âge est pour moi le contraire du hiatus qu'ont vu les humanistes de la Renaissance et, sauf rares exceptions, les hommes des Lumières. C'est le moment de la création de la société moderne, d'une civilisation moribonde ou morte sous ses formes paysannes traditionnelles, mais vivante par ce qu'elle a créé d'essentiel dans nos structures sociales et mentales. Elle a créé la ville, la nation, l'Etat, l'université, le moulin et la machine, l'heure et la montre, le livre, la fourchette, le linge, la personne, la conscience et finalement la révolution. »⁶

Enfin, il sera temps de rassembler, comme en un fagot prometteur d'un beau feu de joie, les leçons de vie et de travail que nous pouvons encore tirer de notre connaissance de l'imaginaire forestier. En un mot, l'enjeu est bien, alors, la possibilité, ou non, notre volonté, ou non, de ré-enchanter le monde, ce qui est peut-être, en ces temps ténébreux de « crise », voire de catastrophe annoncée⁷, une façon de le sauver, en donnant le primat de l'imaginaire sur le matériel.

⁴ Cf. le beau recueil de nombreux « textes choisis » par Maud Simmonot : *Le Goût de la forêt*, Mercure de France, 2010.

⁵ Jacques Verger, *La Renaissance du XIII^e siècle*, Cerf, 1996.

⁶ Jacques Le Goff, *Un autre Moyen Âge*, Gallimard, coll. Quarto, 1999, p. 16. Du même historien, dans le même sens : *Un long Moyen Âge*, Tallandier, 2004 (en poche : Hachette, coll. Pluriel, 2009), et surtout *L'Europe est-elle née au Moyen Âge ?*, Seuil, 2003.

⁷ Allusion à la tradition théologique de l'« eschatologie "au présent" » (Evangile de Jean, ch. IV, v. 23 ; ch. V, v. 25 et v. 28 ; ch. XVI, v. 32 ; Apocalypse de Jean, ch. XIV, v. 7), première source spirituelle du « principe Responsabilité » de Hans Jonas et du « catastrophisme éclairé » de Jean-Pierre Dupuy [*Pour un catastrophisme éclairé ; Quand l'impossible est certain*, Seuil, 2002 (nouvelle édition en collection Points, 2004, pp. 161 à 174)], lequel souscrit explicitement à la métaphysique de Jonas. Cf. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung ; Versucheiner Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main, Insel, 1979. Traduction française : *Le Principe Responsabilité ; Une éthique pour la civilisation technologique*, Editions du Cerf, 1990 (en poche : Flammarion, coll. Champs, 1998). L'influence de Hans Jonas sur l'écologie politique fut et continue d'être considérable. Le fameux « rapport Bruntland », *Our Common Future* (Commission mondiale sur l'environnement et le développement, Oxford University Press, 1987 ; traduction française : *Notre avenir à tous*, Editions du Fleuve / Les Publications du Québec, 1988), initiateur du concept de « développement durable » (sustainable development), lui doit éthiquement presque tout (cf. Dominique Bourg, *Les Scénarios de l'écologie*, Hachette, 1996, p. 61).

Primat de l'« imaginaire » ?

La question n'est pas superflue. Dans la suite de Gaston Bachelard et de Carl Gustav Jung, d'Henry Corbin et de Mircea Eliade, c'est seulement dans les années 1960⁸ que Gilbert Durand a développé une anthropologie de l'imaginaire qui donne à celui-ci une position d'égalité par rapport à celle de la perception du réel, voire de la réflexion rationnelle, dans la vie humaine. Selon ce grand chercheur, l'esprit humain est le lieu de « l'incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social » (*Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, 1960, p. 38). Gilbert Durand souligne que cette définition de l'esprit écarte le problème de l'antériorité ontologique du réel vis-à-vis de l'imaginaire puisqu'elle postule une « genèse réciproque » entre l'environnement matériel et le « geste pulsionnel ». Il conteste notamment – c'est fondamental – le moindre antagonisme de l'imaginaire et de la rationalité. Imaginer, rêver, méditer n'interdisent pas de raisonner, et réciproquement, bien au contraire. L'imagination n'est plus « la folle du logis » bannie par Malebranche. Bien mieux, pour lui, « c'est la notion de "représentation imaginée" ou "image" (...) qui nous apparut comme l'"élément" (au sens euclidien du terme) rendant compte de toute activité spécifiquement humaine tant sociale qu'individuelle, rationnelle qu'irrationnelle. »⁹

Les références à Claude Lévi-Strauss (*La Pensée sauvage*, Plon, 1962) et à Jean-Pierre Vernant (*Les Origines de la pensée grecque*, Paris, CNRS, collection Mythes et religions, 1962 ; *Mythe et pensée chez les Grecs ; Etudes de psychologie historique*, François Maspero, 1965) seraient tout aussi pertinentes. De même, *L'Idéal et le matériel : pensée, économie, société* (Fayard, 1984), de Maurice Godelier, a sonné le renversement anthropologique définitif du matérialisme historique, en donnant clairement la préséance de la superstructure (culturelle) sur l'infrastructure (économique), pour dire les choses selon la terminologie marxiste longtemps à la mode dans l'historiographie française¹⁰. Douze ans plus tard, le grand

⁸ Il y a déjà soixante-dix ans, Sartre consacrait déjà un essai magistral sur le sujet et concluait : « Ainsi l'imaginaire représente à chaque instant le sens implicite du réel. » (*L'Imaginaire*, Gallimard, 1940 ; en collection Idées, 1980, page 360). Mais il continuait, alors, à rapporter l'imagination et l'imaginaire à l'irréel et même au néant... Sur l'histoire des théories contemporaines de l'imaginaire, la meilleure synthèse est celle du philosophe Jean-Jacques Wunenburger (*L'Imaginaire*, PUF, coll. Que sais-je ?, 2010, pp. 15 à 29).

⁹ Gilbert Durand, *L'Âme tigrée ; Les pluriels de psyché*, Denoël / Gonthier, coll. Médiations, 1980, p. 48. l'anthropologue y rend un hommage appuyé à « la découverte par Henry Corbin de *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî* (1958) », c'est-à-dire de l'« imaginal », ce « monde propre où l'esprit se corporalise et où les corps se spiritualisent (*mundus imaginalis*) » (Jean-Jacques Wunenburger, *L'Imaginaire*, PUF, 2010, p. 27). Sur l'importance décisive de cette découverte, non seulement pour les sciences humaines, mais pour l'issue à venir de la lutte de la civilisation contre le nihilisme : Ouvrage collectif coordonné par Cynthia Fleury, *Imagination, imaginaire, imaginal*, PUF, coll. Débats philosophiques, 2006.

¹⁰ Jacques Le Goff, revenant sur ses années d'apprentissage du métier d'historien, notamment lorsqu'il suivait les leçons de Maurice Lombard à la VI^e section de l'École pratique des hautes études, note : « Je ressentais la grossièreté et l'inadéquation d'une problématique marxiste vulgaire de l'infrastructure et de la superstructure. » (*Un autre Moyen Âge*, Gallimard, coll. Quarto, 1999, p. 19). Dans le même sens de dénonciation de l'emprise du matérialisme historique sur l'historiographie universitaire française des années 1960-1970 (« Nouvelle histoire », « école des Annales ») : Guy Bourdéd et Hervé Martin, *Les Ecoles historiques*, Seuil, coll. Points Histoire, 1983, pp. 261 et 262 ; Hervé Couteau-Begarie, *Le Phénomène « Nouvelle histoire » ; Stratégie et idéologie des nouveaux historiens*, Economica, 1983, pp. 225 à 243 ; Antoine Peillon, « Infantilisme et primitivité du Moyen Âge ; A propos de quelques lieux communs d'une historiographie moderne », dans *Médiévales*, n°7, automne 1984, CNRS et Presses et Publications de l'Université de Paris VIII – Vincennes, pp. 87 à 105.

anthropologue confirmait le primat de l'imaginaire dans l'institution des sociétés humaines : « À nos yeux, c'est cette perspective inverse qu'il faut adopter. Ce sont d'abord les différentes manières dont les hommes imaginent leurs rapports entre eux, et avec ce que nous appelons la nature qui distinguent les sociétés ainsi que les époques pendant lesquelles certaines d'entre elles continuent d'exister. Mais l'imaginaire ne peut se transformer en du social, fabriquer "de la société" en n'existant seulement qu'"idéellement". Il lui faut se "matérialiser" en des rapports concrets qui prennent forme et contenu dans des institutions et bien entendu dans des symboles qui les représentent et les font se répondre les uns les autres, communiquer. En se "matérialisant" dans des rapports sociaux, l'imaginaire devient une part de la réalité sociale. » (*L'Enigme du don*, Fayard, 1996, pp. 41-42).

Du côté des historiens, Georges Duby a formulé, à propos du féodalisme, la même idée, mais sous forme interrogative : « Comment confronter l'imaginaire et le concret ? Comment dissocier l'étude "objective" du comportement des hommes de celle des systèmes symboliques qui dictèrent leur conduite et la justifèrent à leurs yeux ? »¹¹

Il revient à un autre médiéviste, Jacques Le Goff, d'avoir très directement utilisé la notion d'« imaginaire » à propos du Moyen Âge, dans le titre d'un important recueil d'articles (*L'Imaginaire médiéval*, Gallimard, 1985) où il analyse le cœur même de la culture médiévale, *le merveilleux*, carrefour de la religion, de la création littéraire et de la pensée. L'historien y étudie aussi les images du temps et de l'espace, puis celles du corps. Le livre fait enfin une large place à l'attitude médiévale à l'égard du rêve.

Dans sa préface de 1985 à *L'Imaginaire médiéval*, le médiéviste procédait à une introduction décisive de le « représentation », du « symbolique », des « œuvres littéraires et artistiques », des « images » (y compris « mentales et spirituelles ») « dans le territoire de l'historien »¹². Il soulignait alors avec vigueur : « L'histoire de l'imaginaire est l'approfondissement de cette histoire de la conscience dont le Père Chenu a si lumineusement analysé l'éveil au Moyen Âge¹³. L'imaginaire nourrit et fait agir l'homme. C'est un phénomène collectif, social, historique. Une histoire sans l'imaginaire, c'est une histoire mutilée, désincarnée. (...) Etudier l'imaginaire d'une société, c'est aller au fond de sa conscience et de son évolution historique. C'est aller à l'origine et à la nature profonde de l'homme... »¹⁴

Six ans plus tard, Jacques Le Goff enfonçait le clou de son plaidoyer pour une histoire « ouverte », dans une nouvelle préface à la deuxième édition (1991) de *L'Imaginaire médiéval* : « Comme le mot mentalité, le mot imaginaire se déploie avec un certain flou qui lui confère une partie de sa valeur épistémologique, car il permet ainsi de braver les frontières, d'échapper aux cloisonnements. C'est un concept libérateur, un outil qui ouvre portes et fenêtres et fait déboucher sur d'autres réalités masquées par les étiquettes conventionnelles des divisions paresseuses de l'histoire. »¹⁵

A titre de premier exemple de la richesse de cette approche de l'anthropologie historique, Jacques Le Goff évoque, dans un article repris sous le titre générique de

¹¹ *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, 1978, p. 21.

¹² Jacques Le Goff, *Un autre Moyen Âge*, Gallimard, coll. Quarto, 1999, pp. 423 à 442.

¹³ Marie-Dominique Chenu, *L'Eveil de la conscience dans la civilisation médiévale ; Conférence Albert-le-Grand 1968*, Institut d'études médiévales (Montréal) – Vrin (Paris), 1969.

¹⁴ Jacques Le Goff, *Un autre Moyen Âge*, Gallimard, coll. Quarto, 1999, pp. 428 et 429 (pp. VI, VII et VIII de l'édition de 1985, chez Gallimard, en coll. Bibliothèque des Histoires).

¹⁵ *Idem*, p. 443.

*L'Imaginaire médiéval*¹⁶, la « folie d'Yvain », lequel fuit la cour du roi Arthur, se réfugie dans la forêt et s'ensauvage. Or, ce thème de l'homme sauvage constitue un topos (lieu commun) dans la littérature du Moyen Âge latin, notamment dans le roman courtois, dont nous allons voir qu'il plonge ses racines loin dans la préhistoire et qu'il se ramifie jusqu'aux aventures contemporaines des héros de Maurice Genevoix, Henri Vincenot, Jean Giono, Julien Gracq, Michel Tournier...

Mais, je m'arrête pour l'instant sur cette lisière de notre sujet, car quelques pas en amont du Moyen Âge paraissent indispensables pour connaître les sources qui confluent dans le beau torrent imaginaire des XII^e et XIII^e siècles, cette période romane et gothique qui est peut-être l'apogée de la civilisation chrétienne occidentale.

Du grand millénaire « barbare », matrice de la culture occidentale, jusqu'au nouveau romantisme de Gracq, je propose de suivre la sente tortueuse, mais continue, de l'imaginaire forestier. En chemin, nous rencontrerons quelques unes des créatures qui jalonnent ce petit voyage imaginal, entre rêve éveillé et inconscient collectif. Nous y récolterons des ombres, certes, mystérieuses, obscures, émouvantes, inquiétantes..., mais aussi un peu de lumière sur nos propres perceptions, imaginations, sentiments, pensées, espérances. Ne sommes nous pas seulement, comme l'écrivait Bernard de Chartres, vers 1130, « des nains assis sur des épaules de géants » ?¹⁷

¹⁶ Jacques Le Goff, avec Pierre Vidal-Naquet, « Lévi-Strauss en Brocéliande. Esquisse pour une analyse d'un roman courtois (Yvain de Chrétien de Troyes) », *Critique, Hommage à Lévi-Strauss*, juin 1974, n° 325, p. 541-571, repris plus complètement dans *Claude Lévi-Strauss*, Paris, Gallimard, (coll « Idées »), 1979, p. 265-319, puis dans *L'Imaginaire médiéval*, Gallimard, 1985, pp. 151-187.

J'aurais pu utiliser, à tout aussi bon escient, la notion de « spiritualité », si sa connotation moderne presque exclusivement religieuse n'avait pas présenté un risque de confusion. C'est peut-être un peu dommage, mais cela indique sans doute le besoin de quelques éclaircissements dans la culture actuelle... Pour mémoire, je vous livre cette belle remarque du médiéviste André Vauchez, en introduction de son décisif essai *La Spiritualité du Moyen Âge occidental ; VIII^e – XI^e siècles* (PUF, 1975, p. 5) : « Le mot *spiritualitas* que l'on rencontre parfois dans les textes philosophiques à partir du douzième siècle n'a pas de contenu spécifiquement religieux : il désigne la qualité de ce qui est spirituel, c'est-à-dire indépendant de la matière. »

¹⁷ A propos du « cœur du Moyen Âge » (de l'An Mil à la peste noire), Jacques Le Goff écrit, à juste titre, que « notre temps y reconnaît notre enfance, le vrai commencement de l'Occident actuel, quelle que soit l'importance des héritages judéo-chrétien, gréco-romain, barbare, traditionnel, que la société médiévale a recueillis » (*La Civilisation de l'Occident médiéval*, Arthaud, 1964, p. 3).

Chapitre I

Aubes indo-européennes

La démonstration n'est plus à faire : les travaux majeurs de Jacques Le Goff¹⁸, Georges Duby¹⁹ et Joël H. Grisward²⁰, dans le sillage de ceux de Georges Dumézil, ont établi que « l'imaginaire du féodalisme » (célèbre formule de Georges Duby) est saturé par l'idéologie²¹ des trois fonctions (sacerdotale, guerrière, productrice) propre aux peuples indo-européens, de l'Inde à l'Iran, en passant par la Grèce, les Celtes, etc. A ce propos, Bernard Ancori, de l'Université Louis Pasteur de Strasbourg, me semble avoir rassemblé le fait dans une formule lapidaire en évoquant « l'horizon indépassable de l'idéologie indo-européenne comme forme symbolique invariante au sein des sociétés occidentales »²².

Aussi, je vous propose de prendre le fil de notre exploration à son commencement indo-européen, que certains historiens et anthropologues désignent même sous le terme un peu... barbare de « proto-indo-européen »²³, c'est-à-dire dans les steppes et les forêts sans fin du centre du continent eurasiatique, entre – 10.000 et – 5000 ans avant J.-C. !

Les spécialistes du sujet relèvent aujourd'hui l'existence d'au moins quatre dieux chez les Indo-Européens. Deux d'entre eux sont des projections dans le monde divin de personnages réels : le roi et le prêtre. Il serait donc possible de les appeler le dieu-roi et le dieu-prêtre. Mais ils ont la particularité de ne peut pas être immortels, contrairement aux « vrais » dieux : ils connaissent un cycle de vie et de mort.

Le dieu-prêtre avait pour nom *Neptonos, entre autres, forme simplifiée de **H₂epom Nepots*, « Neveu des Eaux ». Il est divinité des mers et des forêts. C'est lui qui nous intéresse particulièrement.

¹⁸ « La société des trois ordres », dans, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Arthaud, 1964, édition de poche, collection Champs, 1982, pp. 234 à 239.

¹⁹ *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1978.

²⁰ *Archéologie de l'épopée médiévale*, avec une préface de Georges Dumézil, Payot, 1981.

²¹ Georges Dumézil, *Mythes et dieux des Indo-Européens*, Flammarion, 1992. G. Dumézil, « Entretiens sur les mariages, la sexualité et les trois fonctions chez les Indo-Européens », *Ornicar ?*, n° 19, 1979, p. 83 : « J'appelle *idéologie* l'inventaire des idées directrices qui commandent la réflexion et la conduite d'une société. »

²² « Permanence et actualité du système idéologique indo-européen : la Grèce ancienne, l'Occident médiéval et nous », Actes du Colloque international « Le monde du symbolique, en hommage à Claude Lévi-Strauss », Paris, 21 et 22 novembre 2008.

²³ La thèse aujourd'hui la plus communément admise, quoique toujours incertaine, est la première à combiner donnée linguistique et archéologiques. Émise par l'archéologue américaine d'origine lituanienne Marija Gimbutas, elle consisterait à identifier les proto-Indo-Européens avec les porteurs de la civilisation des Kourganes dans la steppe pontique de même que l'on identifie les Celtes avec les porteurs des civilisations de Hallstatt et de la Tène, et les ancêtres des Aryens avec la civilisation d'Andronovo. Cette culture du Mésolithique, située entre la Volga et les fleuves de l'Oural, se distingue en effet par la domestication précoce du cheval, ce qui ferait de ses membres les acteurs privilégiés d'invasions à portée linguistique majeure.

Le Mésolithique est une période de la Préhistoire qui succède à l'Épipaléolithique il y a 9 à 10 000 ans. Cette période est marquée par de nombreux changements économiques et sociaux liés notamment au développement de la forêt en Europe. Elle s'achève entre le VIII^e et le IV^e millénaires av. J.-C. avec le début du Néolithique.

Représentant de la première fonction, le dieu du Ciel lumineux s'appelait *Dyēus. Il était le garant de l'ordre du monde et le maître de la foudre, mais il jouait également un rôle dans la culture de la terre (troisième fonction). C'était lui qui fournissait aux hommes leurs céréales. Il était un roi au sens politique et non militaire du terme. Il était également connu pour être un père (sans doute le père de tous les dieux) : *Dyēus Ph₂tēr. Son nom était apparenté à la désignation des autres dieux, *deiwos, construit sur la racine *dei- « briller ». Il se retrouve dans celui de Zeus, de Jupiter (*Dyēus Ph₂tēr), du dieu lituanien Dievas, du dieu germanique *Tiuz ou du dieu indien Dyauh, et de notre « Dieu », bien entendu.

Le dieu-roi était le fils de *Dyēus Ph₂ter et en quelque sorte son bras armé. Il incarnait la souveraineté guerrière, luttant en particulier contre les démons. Sa principale arme était la foudre, matérialisée par une flèche, une corde ou peut-être une arme de jet. Il s'appelait *Perk^wunos, car il était intimement lié à l'Arbre cosmique reliant les trois mondes, *perk^wus. *Perk^wunos avait quatre visages, qui lui permettaient de surveiller simultanément les quatre points cardinaux. Il pouvait ainsi exercer sa fonction de gardien de l'ordre cosmique.

Ce dieu-roi était civilisateur : il défrichait les forêts et fondait des villages. Il intervenait dans les mariages, mais seulement comme responsable de leur aspect légal. C'est une tâche qui relève de la première fonction. Il était donc aussi prêtre. D'une très grande intelligence, il était un brillant poète et un maître du Savoir, ainsi qu'un magicien et un devin. Il avait un rapport avec les vents, qui sont probablement liés à la magie et à la divination. Il était un pasteur et un cultivateur qui faisait croître les troupeaux et apportait d'abondantes récoltes. Il était également un médecin. Il maîtrisait tous les arts.

Ses héritiers s'appellent Lug chez les Celtes, Apollon chez les Grecs, Wotan chez les Germains, Odin chez les Scandinaves, Perkūnas chez les Lituanais, Perun chez les Russes, Mithra chez les Iraniens ou le dieu de l'Orage chez les Hittites et Ylaiñäkte chez les Koutchéens (des Tokhariens). En Inde, selon François Cornillot, il a éclaté en trois dieux appelés Mitra, Varuna et Aryaman. Il est probablement passé en Chine sous le nom de Huangdi...

Vaste monde des dieux et des mythes !

Au contraire de *Perk^wunos, qui était un personnage par essence central, *Neptonos était périphérique, ce qui ne veut pas dire inférieur, loin de là. D'ailleurs, c'est lui qui nous intéresse le plus aujourd'hui ! Il était donc rattaché au Ciel et aux Enfers ; or ceux-ci étaient maritimes. Il était donc un dieu aquatique, mais vivait également dans les forêts profondes et les montagnes, lesquelles avaient bien un caractère périphérique, tandis que les villages, le domaine des hommes, étaient considérés comme centraux. Il incarnait la sauvagerie, l'antithèse de la civilisation.



(Ci-contre, Neptune, gravure de François Chauveau, XVII^e siècle)

En tant que représentant de la première fonction, il était prêtre ; il vaut mieux dire chaman²⁴. Jérémie Benoît affirme, par exemple, que les Celtes ont transformé, plus tard, le dieu-Cerf Cernunnos « en une divinité initiatique (...) d'origine chamanique » (*nous y revenons très bientôt*)²⁵. Sa couleur était alors le blanc, comme elle sera ensuite celle des druides et des prêtres. Ayant acquis le savoir universel, il était l'inventeur de la divination.

Il était assimilé au feu sacrificiel, ainsi qu'au soleil levant, et il avait la forme d'un cheval blanc, d'un oiseau ou d'un poisson (sans doute un saumon). Lorsqu'il montait vers le ciel, le matin ou au printemps, les Hittites l'appelaient le « dieu soleil du ciel » et le considéraient comme le souverain de la justice.

En tant que représentant de la troisième fonction, il était un producteur et fabriquait des armes. L'apparition de la métallurgie chez les peuples indo-européens a fait de lui un forgeron, de manière d'autant plus naturelle qu'il était lié au feu²⁶. Il pouvait avoir une forme de serpent, d'animal domestique ou sauvage (cerf, daim ou sanglier). Il était un pourvoyeur de fécondité d'une manière parfaitement concrète : chaque homme devait partager avec lui le corps de son épouse. Il était aussi réputé enlever les femmes, comme l'était l'ours (ce totem du roi Arthur) dans tout le folklore européen, asiatique et même amérindien²⁷.

Cependant, *Neptonos pouvait déborder sur la deuxième fonction, et devenir un guerrier. Il était quasiment invincible, car sa peau était impossible à transpercer. Personnage complexe, il regroupait des aspects contradictoires. Bien que protecteur des humains, il pouvait se transformer en monstre anthropophage. Sa présence dans les forêts était parfois ressentie comme inquiétante.

La forêt, paradis merveilleux et temple obscur des dieux barbares

Jacques Brosse, *Mythologie des arbres*, Plon, 1989, et Payot, 1993 : « Chez les Celtes, le bois sacré se nommait *nemeton* (...). Pour les celtisants, *nem-* désignerait le ciel « au sens religieux », il semblerait donc que le *nemeton* ait été une projection idéale d'une portion de ciel sur la terre, une sorte de paradis, ou plutôt de verger merveilleux, tel que l'on en rencontre dans les légendes celtiques ou d'origine celtique » (cf. Jean Markale, *Merlin l'Enchanteur ou l'éternelle quête magique*, Albin Michel, 2009).

« De l'un de ces *nemeton* gaulois, situé près de Marseille, nous possédons une description saisissante, destinée à susciter l'horreur, afin de justifier sa destruction par César. Elle figure dans *La Pharsale* de Lucain : « Il y avait là un bois sacré qui, depuis un âge très reculé, n'avait jamais été profané et entourait de ses rameaux entrelacés un air ténébreux et des ombres glacées, impénétrables au soleil. (...) Ces arbres, qui n'offrent leur feuillage à aucune brise, inspirent une

²⁴ La piste du chamanisme est, malgré son importance cruciale, impossible à suivre ici. Du Paléolithique (cf. les travaux très discutés de Jean Clottes sur « les chamanes de la préhistoire ») à la prêtrise chrétienne, en passant par le druidisme et les philosophes présocratiques (Pythagore et Empédocle en premier lieu), le chaman est l'archétype de l'intermédiaire et de l'intercesseur entre l'ici-bas et l'au-delà. Outre les travaux classiques de Mircea Eliade et de Bertrand Hell, lire la recherche pluridisciplinaire de Jérémie Benoît, *Le Chamanisme ; Origines et expansion de la culture indo-européenne*, Berg International, 2007. Sur la situation du chaman en forêt, voir, entre autres, Roberte Hamayon : « Vivre de chasse et finir en gibier d'esprits ou Échange de chair dans la forêt sibérienne "La diète des dieux" », Université de Liège, 19-20 mai 2003. Le culte des cervidés célestes, étroitement associé au chamanisme, est attesté au Mésolithique, il y a cinq mille ans, au cours de la période du folklore de bronze du VII^e au XI^e siècle, et dans les mythes cosmogoniques sibériens collectés au XIX^e et XX^e siècles. Son étendue géographique correspond à l'ensemble ethnique toungouze, samoyède et ougrien, mais s'étend bien au-delà d'après ses conclusions (Europe et Asie). Cf. Boris Rybakov, *Le Paganisme des anciens slaves*, PUF, 1994.

²⁵ Jérémie Benoît, *Le Paganisme indo-européen ; Pérennité et métamorphose*, L'Age d'homme, 2001.

²⁶ Mircea Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Flammarion, 1956.

²⁷ Jean-Dominique Lajoux, *L'Homme et l'ours*, Glénat, 1996.

horreur toute particulière. Une eau abondante tombe des sources noires et de tristes statues des dieux, informes, se dressent sans art sur des troncs coupés ; la moisissure même et la pâleur qui apparaît sur ces arbres pourris frappent de stupeur... Les peuples n'approchent pas de ce lieu pour y rendre un culte : ils l'ont cédé aux dieux. » (Lucain, *La Pharsale*, III, 399-428, à propos de César ; Lucain, 39-65 après J.-C.). » (J. Brosse, *Op. cit.*, pp. 184 et 185).

Voici le lieu commun, le *topos*, bien établi : « Un air ténébreux et des ombres glacées, impénétrables au soleil... (...) Ces arbres, qui n'offrent leur feuillage à aucune brise, inspirent une horreur toute particulière. » Et promis à d'infinis développements. Ainsi, dans le best-seller (pour le genre) de Robert Harrison, *Forêts ; Essai sur l'imaginaire occidental* (Flammarion, 1992, p. 99) : « Pendant le haut Moyen Age (d'environ 500 à l'An Mil), les vastes forêts de l'Europe du Nord couvraient le continent de leurs dômes de ténèbres, dans l'indifférence du temps. Des colonies grandes ou petites s'y nichaient çà et là, perdues dans les ombres du déclin de l'Antiquité. Pour le nouvel ordre social médiéval qui se réorganisait sur la base de nouvelles institutions féodales et religieuses (*un peu fatras, tout ça ; Duby n'y retrouverait pas ses petits...*), les forêts étaient *foris*, à l'extérieur. C'est là que vivaient les proscrits, les fous, les amants, les brigands, les ermites, les saints, les lépreux, les maquisards (!), les fugitifs, les inadaptés, les persécutés, les hommes sauvages. Où pouvaient-ils aller ? Echapper à la loi et à la société des hommes, c'était se retrouver dans la forêt. Mais la vie en forêt était inqualifiable. Dans la forêt, on perdait toute humanité. »

Sur la même pente, l'excellent Jacques Le Goff (*La Civilisation de l'Occident médiéval*, Arthaud, 1964 ; Champs Flammarion, 1982, p. 108) forçait un peu le trait : « Mais la forêt est aussi grosse de menaces, de dangers imaginaires ou réels. Elle est l'horizon inquiétant du monde médiéval. Elle le cerne, l'isole, l'étreint. Elle est entre les seigneuries, entre les pays, une frontière, le *no man's land* par excellence. De son opacité redoutable surgissent les loups affamés, les brigands, les chevaliers pillards. »

Ce personnage correspond à Hermès, Pan (d'ailleurs fils d'Hermès) ou Dionysos dans la mythologie grecque, Faunus dans celle des Romains. En Inde, Manus a gardé son aspect de législateur. Chez les Celtes²⁸ insulaires, les druides ou bardes Taliesin, Merlin ou Tuan Mac Cairill ont assez bien conservé les mythes relatifs à *Neptonos. En tant que soleil, il était appelé Hélios par les Grecs et Sûrya par les Indiens. En tant que personnage aquatique, il est devenu Poséidon en Grèce, Neptune à Rome, Nechtan en Irlande et Apam Napat chez les Indo-Iraniens. En Scandinavie, le dieu Loki regroupe ses aspects maléfiques.

Les Gaulois l'appelaient Cernunnos et l'identifiaient à un cerf divin.

²⁸ C'est vers 2500 avant J.-C. que les principales cultures issues du monde indo-européen se stabilisent sur leurs aires historiques : Scythes, Hittites, Italiques, Grecs, Germains et Celtes...

Chapitre II

Cernunnos, dieu-Cerf du renouvellement



Le voici donc, ce dieu-Cerf, Cernunnos²⁹, qui est attesté par une soixantaine de représentations figurées et premièrement par une inscription gallo-romaine conservée au musée de Cluny, dieu particulièrement ancien qui hante l'imaginaire occidental jusqu'au « cerf rouge » quasi-mythique poursuivi par un dénommé La Futaie, dans ce roman-poème épique, presque halluciné, de Maurice Genevoix, *La Dernière harde* (1938). La traduction usuelle du

théonyme est « (dieu) cornu », mais il n'est pas certain, compte tenu des noms celtiques de la « corne » (gallois *carn*, breton *karn*), qu'elle soit exacte. Le thème *kern-* désigne en celtique le sommet de la tête et il s'apparente aux mots indo-européens désignant des bêtes à corne en général et le cerf en particulier.

La représentation, sur une plaque du chaudron de Gundestrup³⁰, du dieu aux bois de cerf, assis dans une posture bouddhique, tenant le torse (collier des

²⁹ Alexis Charniguet et Anne Lombard-Jourdan, *Cernunnos, dieu Cerf des Gaulois*, Larousse, 2009. Paul-Marie Duval, *Les Dieux de la Gaule*, PUF, 1957 ; éditions Payot, 1993. Jean-Louis Brunaux, *Les Religions gauloises, Nouvelles approches sur les rituels celtiques de la Gaule indépendante*, Errance, Paris, 2000. Claude Sterckx, *Essai de dictionnaire des dieux, héros, mythes et légendes celtes*, Société Belge d'Etudes Celtiques, Bruxelles, 3 tomes, 1998, 2000 et 2005. Claude Sterckx, *Taranis, Sucellos et quelques autres. Le dieu souverain des Celtes, de la Gaule à l'Irlande*, Mémoires de la Société belge d'études celtiques, 22-24, Bruxelles, 3 tomes, 2005.

³⁰ Le chaudron de Gundestrup est un chaudron celtique datant du I^{er} siècle av. J.-C. retrouvé dans une tourbière du Jutland au Danemark. Il est constitué de l'assemblage de 13 plaques d'argent (12 richement décorées par martelage et une circulaire constituant le socle et le fond) et mesure 42 cm de haut pour un diamètre de 69 cm.

Il est conservé au Musée national du Danemark, à Copenhague, dont il est une des pièces les plus célèbres. On peut voir une reproduction du chaudron au Musée gallo-romain de Fourvière à Lyon (Lugdunum) et une autre au Musée de la civilisation celtique de Bibracte (près d'Autun, en Saône-et-Loire) dont je recommande particulièrement la visite.

Ce chaudron porte de nombreux motifs illustrant la mythologie celte : une représentation de Cernunnos, une autre de Taranis, une encore d'un dieu ou d'un géant plongeant des guerriers morts dans un chaudron afin de les ressusciter. Dans la mythologie celtique, le chaudron « magique » peut, suivant les légendes, donner de la nourriture pour un millier d'hommes, tel le chaudron d'abondance du Dagda, ou bien donner le savoir universel à celui qui goûte de son contenu, ou encore ressusciter les morts. Ces vertus sont d'ailleurs à rapprocher de celles des sources bienfaitrices. Le saint Graal du roi Arthur n'est autre qu'une représentation christianisée du chaudron d'abondance ou du chaudron de la connaissance.

guerriers celtes, puis romains) d'une main, un serpent de l'autre, et entouré d'animaux, dont un cerf, laisserait à penser que Cernunnos est le Jupiter gaulois dans l'aspect de maître des animaux.

Son nom est attesté par quatre inscriptions : la plus célèbre est celle du pilier des nautes de Paris³¹. Une autre, une tablette de cire découverte en Roumanie, atteste de son assimilation à Jupiter et qu'un collège funéraire lui était consacré. Enfin, la plus ancienne est en langue gauloise et donne la forme « Karnonos ».

L'iconographie comporte donc un dossier d'une soixantaine de représentations (*ci-contre sur le pilier des nautes*). Parfois des torques sont accrochés à ses bois ; il est toujours assis en tailleur. Il tient un sac de pièces qu'il répand ou un panier plein de nourriture, deux représentations de l'abondance. Il est parfois tricéphale ou à trois visages.



On peut l'interpréter comme dieu des morts et de la richesse, mais cela reste conjectural. Les bois de cerf peuvent symboliser la puissance fécondante et les renouvellements cycliques, car ils repoussent pendant la saison claire de l'année celtique ; il est entouré d'animaux, ce qui en fait un Maître du règne animal.

Jérémie Benoît, qui relie judicieusement Cernunnos au Carnaval, développe une explication symbolique convaincante : « Cernunnos a donc été perçu d'abord comme une divinité solaire, lumineuse. Pour comprendre ce fait, il convient de se reporter aux bois qu'il porte sur la tête, les cerfs ayant "l'étonnant privilège de perdre chaque année et de voir repousser avec le printemps leur ramure en signe de renouveau"³². Ces bois, ainsi que nous l'avons vu, sont le signe du cycle solaire. Là se situe la clef du personnage. (...) Le cerf est donc l'image de la nature dans son éternel recommencement (*la palingénésie*)... »³³

Sur le chaudron de Gundestrup, on trouve aussi des représentations d'animaux exotiques comme des lions ou des dauphins, ce qui montre que les personnes qui ont fabriqué ce chaudron ont eu des rapports étroits avec le monde méditerranéen. La décoration intérieure présente cinq scènes. Cernunnos est reconnaissable à ses bois de cerf sur la tête. Dans une main, il serre fermement un serpent. À ses côtés apparaissent plusieurs animaux, dont le cerf emblématique du dieu. Sur le registre du bas, six guerriers en armes et quatre joueurs de carynx partent vers la mort. Au bout de leur course, un chien les retient, tandis qu'un personnage gigantesque plonge dans une cuve le onzième combattant. Sur le registre du haut, les quatre dieux des saisons galopent à cheval vers l'éternité. Leurs emblèmes sont l'arc-en-ciel, les bois du cerf, le sanglier et le corbeau. Le premier pourrait être Loucetios, figurant le printemps et l'eau, le deuxième cavalier pourrait être Cernunnos, figurant l'été et le feu, le troisième Teutatès, figurant l'automne et la terre, et le quatrième Belenos, ayant pour emblème le corbeau et figurant l'hiver et l'air. Taranis, dans son rôle de divinité suprême, tient une roue dans sa main droite. Divers animaux mythiques l'entourent : des chiens monstrueux, des griffons et un serpent à tête de bélier.

³¹ Le pilier des nautes est une colonne monumentale gallo-romaine érigée en l'honneur de Jupiter par les nautes parisiens de Lutèce au I^{er} siècle après J.-C., sous le règne de l'empereur Tibère. C'est le plus vieux monument de Paris. Ces quatre blocs ont été mis au jour dans les fondations de l'autel de la cathédrale Notre-Dame de Paris, en 1711.

³² Paul-Marie Duval, *Les Dieux de la Gaule*, PUF, 1957 ; nouvelle édition, Payot, 1993, p. 33.

³³ Jérémie Benoît, *Le Paganisme indo-européen ; Pérennité et métamorphose*, L'Âge d'Homme, 2001, p. 29.

L'historien du chamanisme et du paganisme indo-européen reconnaît, en Cernunnos, un « dieu primordial », qui « commande aux forces de la nature dont il est le symbole grâce à ses bois caducs, de même qu'il est l'image de l'arbre cosmique de l'univers ». Il précise : « Il est donc le dieu du savoir supérieur comme il est le dieu souverain. Il totalise en lui les trois fonctions (*de l'idéologie indo-européenne*). Tellurique, sombre, funèbre (*le serpent*), il est tout autant lumineux, car il est l'incarnation du cycle de la nature. Il s'élève comme il s'éteint aux périodes-clefs de l'année. C'est pour cela qu'il fera si long feu, jusqu'au Moyen Âge... »³⁴

Sa posture bouddhique et sa présence sur un sceau de la civilisation de l'Indus (dieu à « cornes », assis en tailleur, entouré d'animaux) prouve une origine indo-européenne. On peut aussi signaler qu'à l'époque proto-hittite il existait dans la civilisation du Hatti (la civilisation proto-hittite des Hattis perdure jusque vers la fin du III^e millénaire) un culte du cerf. Jérémie Benoît souscrit aussi à l'hypothèse d'une origine très ancienne du dieu-Cerf, « dans la préhistoire »³⁵.

³⁴ *Ibidem*, p. 39.

³⁵ *Ibidem*, p. 38.

Chapitre III

Le cerf, guide solaire des âmes égarées

Le cerf ! Voici un excellent guide pour notre quête³⁶. L'historien Jérémie Benoît en a suivi très finement la trace dans toute l'histoire du continent européen, des origines chamaniques indo-européennes et sibériennes jusqu'au Moyen Âge chrétien³⁷.

Selon lui, le cerf possède une ramure qui l'apparente au feu solaire qui brûlait sur la tête des guerriers. Dieu initiatique donc, symbole de la lumière, il rencontrait son complément avec la fée des eaux qui, comme Viviane et Mélusine, était seule susceptible d'éteindre sa vigueur, voire de l'épouser. Animal chassé, conducteur d'âmes, il était le grand dieu Cernunnos des Celtes, dieu du cycle de la nature dont la caducité des bois symbolisait la mort et la renaissance.

Jérémie Benoît a cette belle formule synthétique : « Qui connaît l'esprit du cerf, qui parvient à se pénétrer de son esprit parvient en conséquence au sommet du savoir et entre en harmonie totale avec l'univers, comme cela est le cas pour les guerriers. »³⁸ Et il prolonge par une note : « Le phénomène est omniprésent chez les Celtes, et la littérature médiévale nous en a conservé la trace. C'est bien souvent en courant le cerf lors d'une chasse que les guerriers entrent dans un monde autre, celui des esprits, donc celui de la connaissance suprême... » Voici bien la fonction psychopompe du cerf, que l'on retrouve « dans de nombreux récits médiévaux, bretons en particulier »³⁹.

Au Moyen Âge, le cerf prend une nouvelle place dans les récits épiques. Il est représenté comme un guide envoyé par Dieu, celui qui montre le chemin. Le cerf est l'un des symboles du divin incarné. Dans la tradition chrétienne médiévale, il symbolise le Christ lui-même et le conducteur des belles âmes vers les sommets de la sainteté⁴⁰.

Le *Bestiaire* de Pierre de Beauvais (vers 1217), un des plus fidèles au *Physiologus* latin (source commune à la plupart des bestiaires médiévaux), cite ainsi David, dans le psaume XLI (Vulgate) : « De même que le cerf désire se plonger dans les sources des eaux courantes, de même mon âme aspire à Toi, mon Dieu. » Avant

³⁶ Un dossier iconographique, mythologique et héraldique très complet a été réuni par Bernard Marillier (*Le Cerf ; Symboles, mythes, traditions, héraldique*, Cheminements, 2007).

³⁷ Jérémie Benoît, *Le Paganisme indo-européen ; Pérennité et métamorphose*, L'Âge d'homme, 2001.

³⁸ *Ibidem*, p. 29. Pour aller beaucoup plus loin, dans ce sens : Bernard Rio, *L'Arbre philosophal*, L'Âge d'Homme, 2001, tout le magnifique chapitre « La voie du cerf », pp. 223 à 246, qui se termine ainsi : « Le chasseur sauvage et Merlin, Cernunnos et Merlin ne pourraient former qu'un seul et même archétype sylvain, dont la parèdre serait Diane. Ce couple sylvestre demeure incompréhensible à celui qui ne s'est pas encore mis en sommeil, à celui qui ne pratique pas la magie élémentaire au pied de l'arbre sacré. Car le cerf, animal solaire, aujourd'hui placé dans la constellation du Lion, conjugue ses forces dans une union avec la déesse Lune pour ouvrir l'Autre Monde aux solitaires perdus dans la forêt. » La lecture des romans arthuriens, l'étude de la culture celtique et de l'imaginaire médiéval relèveraient-elles du parcours initiatique ? L'archéologue Myriam Philibert (*De Carnunos au roi Arthur*, Editions du Rocher, 2007) n'en doute pas.

³⁹ *Ibidem*, p. 39.

⁴⁰ Cf. les trentième (cerf) et trente-et-unième (biche) chapitres du *Bestiaire du Christ* de Louis Charbonneau-Lassay, Desclée de Brouwer, 1941 ; nouvelle édition, Albin Michel, 2006, pp. 241 à 260. Et les pp. 142 à 145 du *Lexique des symboles* (romans) d'Olivier Beigbeder (Zodiaque, 1969).

d'ajouter : « Le cerf fréquente volontiers les montagnes élevées. L'Écriture dit que les grands monts sont les apôtres et les prophètes ; et les cerfs représentent les hommes sages et les fidèles qui, par l'intercession des apôtres et des prêtres, parviennent à la connaissance de Dieu. »⁴¹

Ainsi, encore, une biche est intervenue dans la vie de Clovis en 507, au moment de sa célèbre victoire de Vouillé contre les Wisigoths. On retrouve dans l'*Histoire des Francs (Liber Historiae Francorum)* de Grégoire de Tours (538-593) comment l'intervention de cette biche lui a donné la victoire en lui montrant un gué pour franchir une rivière, lui et son armée, et en lui permettant ainsi de remporter la bataille : « L'armée étant arrivée sur les bords de la Vienne, on ignorait entièrement dans quel endroit il fallait passer ce fleuve, car il était enflé par une inondation de pluie. Le roi ayant prié pendant la nuit le Seigneur de vouloir bien lui montrer un gué par où l'on pût passer, le lendemain matin, par l'ordre de Dieu, une biche d'une grandeur extraordinaire entra dans le fleuve aux yeux de l'armée et, passant à gué, montra par où on pouvait traverser. »

Petit-fils de Charles Martel, Charles I^{er} le Grand, dit Charlemagne (747-814), était le fils de Pépin le Bref et de Bertrade (Berthe aux grands pieds). Il a été roi des Francs et empereur d'Occident. Il est, on le comprend bien, l'archétype du roi dans tout le légendaire médiéval. On retrouve le mythe du cerf sauveur dans la *Chanson de Roland*, un des premiers écrits en français, daté d'environ 1090. Un des passages de cette épopée raconte comment Charlemagne a pu franchir la Gironde en crue grâce à l'intervention d'un cerf blanc.



En Occident, le cerf est assimilé au Christ depuis le III^e siècle. Il apparaît dans la vie des saints à de nombreuses reprises : saint Edern (Bretagne), sainte Héliodie (Puy-de-Dôme), sainte Begge (Wallonie)... Mais l'apothéose de ces épisodes hagiographiques est la conversion de saint Hubert, au temps mérovingiens, en 683.

Son histoire, très inspirée de celle de saint Eustache, connaît plusieurs variantes, surtout à partir du XV^e siècle⁴². En voici une parmi des dizaines : « *Hubert, fils de Bertrand, duc d'Aquitaine et arrière-petit-fils de Clovis, était, en l'an 683, un seigneur célèbre dans toute la Gaule, du fait de son intelligence, de sa richesse et de sa bonté. Il était âgé de vingt-huit ans et jouissait d'une renommée des plus flatteuses et d'une santé superbe. Il avait un visage loyal, ouvert et souriant. Ayant délaissé la Neustrie où la corruption des grands lui causait souci et offense, il passait ses jours en Ardenne, chez son parent, Pépin d'Heristal, comme lui*

puissant seigneur et maire du palais des rois Austrasie.

⁴¹ *Les Bestiaires du Moyen Âge*, Stock, 1980, pp. 54 et 55.

⁴² Fabrice Guizard-Duchamp, *Les Terres du sauvage dans le monde franc, IV^e – IX^e siècle*, Presses universitaires de Rennes, 2009, pp. 165 et 166.

On ne connaissait à Hubert qu'une seule passion vive, irrésistible, furieuse : la chasse ! A part cela, peut-être à cause de cela, car la chasse le tenait éloigné des inévitables et ordinaires querelles, il avait une grande réputation de sagesse. Pourtant il ne pratiquait aucune religion, étant, certes, trop occupé de vénerie pour adorer aucun dieu. Il avait complètement oublié l'enseignement très chrétien reçu de sa tante, sainte Ode, qui lui servit de préceptrice, car la princesse Hugberne, sa mère, était morte en le mettant au monde.

Un jour d'hiver, Hubert partit à cheval pour la chasse, dès les premières lueurs de l'aurore. C'était le jour de la fête de la Nativité de Notre Seigneur... Du givre était épandu sur les arbres, du brouillard flottait au creux des vallons, quelques flocons de neige tombaient. Et comme il commençait à chasser, un cerf dix-cors, entièrement blanc, d'une taille extraordinaire, bondit d'un fourré et s'élança devant lui, l'entraînant dans les profondeurs de la forêt. Après plusieurs heures, le cerf ne montrait toujours aucune fatigue, alors qu'Hubert était rompu. Pourtant la course folle continua.

Soudain, dans une vision de lumière, Hubert vit entre les bois du cerf l'image du Crucifié et il entendit une voix qui lui disait :

- Hubert ! Hubert ! Jusqu'à quand poursuivras-tu les bêtes dans les forêts ? Jusqu'à quand cette vaine passion te fera-t-elle oublier le salut de ton âme ?

Hubert, saisi d'effroi, se jeta à terre et, comme saint Paul, il interrogea la vision :

- Seigneur ! Que faut-il que je fasse ?

- Va donc, reprit la voix, auprès de Lambert, mon évêque, à Maëstricht. Convertis-toi. Fais pénitence de tes péchés, ainsi qu'il te sera enseigné. Voilà ce à quoi tu dois te résoudre pour n'être point damné dans l'éternité. Je te fais confiance, afin que mon Eglise, en ces régions sauvages, soit par toi grandement fortifiée.

Et Hubert de répondre, avec force et enthousiasme :

- Merci, ô Seigneur. Vous avez ma promesse. Je ferai pénitence, puisque vous le voulez. »

Le médiéviste Philippe Walter a remarqué que la fête de saint Hubert, le 3 novembre, se situe très précisément dans la période du Samain irlandais (Samonios gaulois, qui deviendra Halloween et la Toussaint, selon les contextes culturels), le nouvel an celte, période pendant laquelle la « liaison » est permise « entre le monde des humains et le monde féérique », « moment où les êtres de l'Autre Monde ont provisoirement la permission de rendre visite aux vivants, (...) où les vivants peuvent accéder furtivement à l'Autre Monde. »⁴³ Il en conclut, à juste titre, que « la légende de saint Hubert se présente, en fait, comme la réécriture chrétienne d'un récit maintes fois attesté dans la littérature médiévale d'origine celtique » et qu'« il s'agit de la rencontre d'un humain et d'un animal qui n'est que la métamorphose d'une créature de l'Autre Monde... » Et souligne : « Dans la légende christianisée de saint Hubert, le cerf-fée est devenu un avatar du Christ. Tout en conservant son don de parole, il peut influencer la destinée de celui qu'il rencontre : en convertissant le pécheur à la vraie foi ou en découvrant au jeune homme innocent les vérités de l'amour. Dans un cas comme dans l'autre, le cerf a joué son rôle d'animal psychopompe ; il a conduit un personnage trop humain vers sa vérité ultime. Il a surtout servi de médiateur entre le monde humain et l'Autre Monde à un moment critique de transition et de passage : Samain. »⁴⁴

⁴³ Philippe Walter, *Mythologie chrétienne ; Fêtes, rites et mythes du Moyen Âge*, Imago, 2003, pp. 43, 56 et suivantes.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 57.

Retenons bien ce schéma initiatique de conversion (*metanoïa*) du noble ensauvagé qui, comme Hubert, fait pénitence. C'est celui que l'on retrouvera bientôt dans la quête de Perceval, telle que raconté dans le *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes à la fin du XII^e siècle. Et comprenons que l'homme médiéval, chevalier ou chasseur, ne rencontre ou ne poursuit jamais un cerf (ou une biche) sans craindre (ou espérer) passer à travers le miroir qui sépare le monde d'ici-bas du paradis (ou de l'enfer) des fées...

Chapitre IV

Merlin l'Enchanteur

« Merlin - Mais j'ai pour moi la vie.

La foule de ceux qui murmurent – Il n'est de vie qu'au ciel.

- Il me reste la terre !

- Non ! pas même la terre. Entre et passe. Tu verras tomber tout ce que tu as édifié : royaumes d'Arthur, empire des preux, mondes enchantés, siècles d'amour, tours mystiques. O bulles de savon ! nous avons appris ce que pèse l'œuvre de Merlin. Personne ne nous reverra plus, à la lueur de la lune, applaudir de nos mains retentissantes à ses évocations de fumée. »

Edgar Quinet, *Merlin l'Enchanteur*, Michel Lévy Frères, 1860, tome II, p. 211.

En voici un qui passait sans cesse d'un monde à l'autre, jusqu'à choisir de se laisser enfermer, par amour et pour l'éternité, dans l'ailleurs, l'inatteignable, l'infranchissable, le cœur secret de la mythique forêt de Brocéliande.

Tous les récits⁴⁵ le concernant (les versions sont nombreuses) le disent « fou », mais « prophète » ou « devin », mélancolique, mais rieur, violent, mais ultimement courtois, sauvage, mais tuteur et conseiller du roi, voire de l'empereur...

Il est un des piliers du cycle de légendes du roi Arthur. A la fin du VI^e siècle, il aurait été chef d'une tribu de la forêt de Kelyddon (Caledonia, Ecosse). Il aurait perdu la raison au cours d'une bataille et se serait réfugié dans une forêt pour y exercer ses dons de voyance auprès de ceux qui le consultaient. Du point de vue des trois fonctions indo-européennes, le couple Merlin-Arthur représente bien le couple théologico-politique druide-roi sur lequel repose la *souveraineté* dans la société celtique puis occidentale, jusqu'à la sécularisation moderne. Magicien, prophète, Merlin (*ci-contre, enluminure du XIII^e siècle*) est le tuteur du jeune Arthur.

Le récit le plus riche de la vie de Merlin est sans doute celui de Robert de Boron, même s'il est inachevé (comme le *Perceval* de Chrétien de Troyes)⁴⁶. Il date du début du XIII^e siècle ; Alexandre Micha, son éditeur scientifique, ne peut être plus précis. Essentiellement, ce roman très chrétien intègre étroitement l'histoire de Merlin à la quête du Graal par les chevaliers de la Table ronde et de la cour du roi Arthur. Alexandre Micha l'écrit très clairement : « Le *Merlin* (de Robert de Boron), en nouant fortement



⁴⁵ *Merlin l'Enchanteur*, Choix de textes, traduction, présentation et notes par Danièle James-Raoul, Le Livre de Poche, 2001. Geoffroy de Montmouth, *La Vie de Merlin*, traduit du latin par Isabelle Jourdan, Micro-Climats, 1996. Robert de Boron, *Merlin, Roman du XIII^e siècle*, présenté, traduit et annoté par Alexandre Micha, Flammarion, collection GF, 1994. Une étude synthétique : Jean Markale, *Merlin l'Enchanteur*, Retz, 1981 ; édition revue et corrigée, Albin Michel, 1992.

⁴⁶ Jacques Le Goff, *Héros et merveilles du Moyen Âge*, Seuil, collection Points Histoire, 2008, p. 179.

ces deux thèmes n'est plus une simple parenthèse, mais forme le point culminant du cycle : Merlin y devient tout à la fois le prophète du Graal et celui de la grandeur arthurienne. »

Le cerf, encore et toujours. Dans un épisode de ce qu'on appelle la *Suite-Vulgate* (première moitié du XIII^e siècle)⁴⁷, Merlin prend une apparence tout à fait étrange : « Pendant ce temps, Merlin, qui savait tout de la perplexité de l'empereur à table, arriva aux portes de Rome, jeta son sortilège et se changea en une créature insolite ; il devint un *cerf*, le plus grand et le plus étonnant qu'on ait vu. Il avait un pied de devant blanc et portait cinq bois sur la tête, les plus majestueux qu'ait eus un cerf. »⁴⁸

Cette métamorphose de Merlin en cerf⁴⁹ est sans doute inspirée de la *Vita Merlini* de Geoffroy de Monmouth (vers 1150), dans laquelle Merlin, monté sur un cerf, se présente devant la maison de son épouse Gwendolene qui va se remarier⁵⁰. Geoffroy de Monmouth puisa probablement dans la légende celtique de l'ermite saint Ederne⁵¹ l'originalité de cet épisode.

On comprend ainsi combien Merlin est l'avatar médiéval du Cernunnos gaulois et du druide, le devin celtique⁵².

La métamorphose en cerf apparaît déjà dans les Métamorphoses d'Ovide (43 av. J.-C. – 17 ap. J.-C.). L'épisode en question met en scène Actéon et Artémis, la Diana nemorensis romaine. Au cours d'une partie de chasse, Actéon s'arrête près d'une source pour y boire. Il s'agit de la source de la déesse Artémis, mais il l'ignore. Il la surprend en train de se dévêtir et Artémis, se rendant compte qu'on l'a vue nue, se met en colère. Pour le punir, elle l'asperge de quelques gouttes d'eau et le transforme ainsi en cerf. A ce moment, Actéon prend peur et s'enfuit dans les bois. Ses propres chiens de chasse le voient, le poursuivent et le tuent en le déchiétant.

Ovide possédait l'art incomparable de traduire la signification centrale des mythes classiques. Il y a là une logique de renversement frappante. Ce qui est voilé est dévoilé et le chasseur devient le chassé. Mais la signification la plus importante est que la perception de l'être humain est souvent limitée aux apparences phénoménales. La métamorphose d'Actéon lui fait prendre conscience de la fragilité des apparences, au prix de sa vie terrestre. Il rejoint déjà, à ce niveau, l'enchanteur

⁴⁷ La *Suite Vulgate* intègre le *Merlin* en prose au cycle romanesque du *Lancelot Graal* visant à raconter l'histoire complète du règne du roi Arthur et les aventures du saint Graal.

⁴⁸ Robert de Boron, *Merlin*, traduction d'Alexandre Micha, Paris, Flammarion, collection GF, 1994, p. 195 [Trad. suivie d'extraits de la *Vita Merlini* et de la *Suite-Vulgate*].

⁴⁹ La métamorphose en animal est un signe parfait (un symptôme diraient certains ethnopsychiatres) du chamanisme : Jérôme Benoît, *Le Chamanisme...*, Berg International, 2007, pp. 67 et 68.

⁵⁰ Geoffroy de Montmouth, *La Vie de Merlin*, traduit du latin par Isabelle Jourdan, Micro-Climats, 1996, pp. 36 et 37 (vers 450 à 475 de l'édition d'Edmond Faral de la *Vita Merlini*, Bibliothèque des Hautes Etudes, 1929, t. III).

⁵¹ Ederne, moine ermite de la fin du IX^e siècle, est probablement d'origine irlandaise, bien que d'après l'étymologie du nom et sa légende, certains le croient gallois, comme Perceval. Jeune homme fortuné (probablement guerrier), il rentre dans les ordres (moine) et quitte son pays. Il cumule ainsi, symboliquement, les deux fonctions souveraines indo-européennes, comme Cernunnos et ensuite Merlin... Il aborde, vers 894, la côte de Cornouaille, près de Douarnenez, d'où il se rendit en une forêt, à trois lieues de Quimper. Il y fait son ermitage et y bâtit une chapelle, à Ederne, sur la paroisse de Briec. On représente presque toujours saint Ederne chevauchant un cerf, animal qu'il aurait apprivoisé et qui serait resté son compagnon jusqu'à sa mort à Lannedern, où se trouve son tombeau. Selon une autre version, il aurait rencontré ce cerf un soir et, chevauchant toute la nuit sur le dos de l'animal, aurait délimité ainsi les frontières du pays qu'il devait christianiser.

⁵² Philippe Walter, *Merlin ou le savoir du monde*, Imago, 2000, pp. 110 à 112.

Merlin pour qui le changement d'apparence est une façon de montrer qu'il demeure le même sous ses différentes enveloppes corporelles d'homme et de cerf, et qu'il est aussi passeur d'un monde à l'autre.

Merlin est un homme sauvage⁵³ qui, dès le haut Moyen Âge (IV^e – IX^e siècle) est presque toujours un homme ensauvagé par la folie, comme dans l'histoire biblique de Nabuchodonosor⁵⁴. Les récits celtiques attribuent aussi à l'homme sauvage des pouvoirs poétiques ou prophétiques. Le *Buile Shuibhne* (« La Folie de Sweeney »), récit irlandais du IX^e siècle, décrit comment Sweeney, roi païen des Dál nAraidi, en Ulster, s'en prend à l'évêque chrétien Ronan Finn et est alors frappé de folie. Il passe des années à errer nu dans les bois et à composer des vers. On trouve une histoire similaire au Pays de Galles concernant Myrddin Wyllt, lequel est à l'origine du Merlin ultérieur. Dans ce récit, Myrddin est un guerrier au service du roi Gwenddoleu ap Ceidio, à l'époque de la bataille d'Arfderydd. Lorsque son seigneur est tué au combat, Myrddin s'enfuit dans la forêt calédonienne, pris d'une crise de folie qui lui octroie la capacité de composer des vers prophétiques.

Geoffroi de Monmouth reprend la légende de Myrddin Wyllt dans sa *Vita Merlini* (vers 1150). D'après ce nouveau texte, Merlin après qu'il a été témoin des horreurs de la bataille, fut pris d'une étrange folie : « Il s'enfuit en rampant dans les bois, ne désirant que quiconque le vît partir. Dans les bois il alla, heureux de reposer caché sous les frênes. Il contempla les créatures sauvages paissant l'herbe des clairières. Parfois il les suivait, parfois les dépassait dans sa course. Il mangeait les racines des plantes et des herbes, les fruits des arbres et les baies des buis. Il devint un Homme des Bois, comme s'il s'était dévoué aux bois. Ainsi pendant tout un été il resta caché dans les bois, ignoré de tous, oublieux de lui-même et des siens, rôdant comme un être sauvage. »

Ce type mythologique est bien celui du chaman indo-européen et du druide celtique, tel qu'il apparaît dans de nombreuses sagas irlandaises⁵⁵.

La forêt, désert et refuge des fuyards et des malades d'amour

Jacques Le Goff, *La Civilisation de l'Occident médiéval*, Arthaud, 1964 ; Champs Flammarion, 1982, pp. 106 et 107 : « Un grand manteau de forêts et de landes troué par des clairières cultivées plus ou moins fertiles, tel est le visage de la chrétienté - semblable à un négatif de l'Orient musulman, monde d'oasis au milieu de déserts. Ici le bois est rare, là il abonde; ici les arbres sont la civilisation, là la barbarie. La religion née en Orient à l'abri des palmes se fait jour en Occident au détriment des arbres, refuges des génies païens, que moines, saints, missionnaires abattent impitoyablement. Tout progrès ici (Occident) est défrichage, lutte et victoire sur les broussailles, les arbustes ou, s'il le faut et si l'équipement technique et le courage le permettent, sur les futaies, la forêt vierge, la « gaste forêt » de Perceval, la *selva oscura* du Dante. (...) Longtemps l'Occident médiéval est resté un agglomérat, une juxtaposition de domaines, de châteaux et de villes surgis au milieu d'étendues incultes et désertes. Le désert, d'ailleurs, c'est alors la forêt. Là se réfugient les adeptes volontaires ou involontaires de la *fuga mundi* : ermites, amoureux, chevaliers errants, brigands, hors-la-loi. »

Cette dernière fonction est joliment soulignée par Maud Simonnot : « La forêt, en marge du monde civilisé, a toujours été le refuge des fous, des saints et des philosophes, ogres, sorcières, fuyant les conflits ou l'ordre social... »⁵⁶ Et Jacques Le Goff reprend encore : « Ainsi saint Bruno et ses compagnons au désert de la Grande Chartreuse ou saint Robert de Molesme et ses disciples au "désert" de Cîteaux, ainsi Tristan et Iseut dans la forêt du Morois ("Nous retournons à la forêt, qui nous

⁵³ *Ibidem*, pp. 112 à 119.

⁵⁴ Richard Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages*, Harvard University Press, Cambridge, 1952 ; Octagon Books, New York, 1979.

⁵⁵ Jean Markale, *Merlin l'Enchanteur*, Albin Michel, 1992, pp. 183 à 192.

⁵⁶ *Le Goût de la forêt*, Mercure de France, 2010, p. 10.

protège et qui nous garde. Viens, Iseut, ma mie !...”) (...). Monde du refuge, la forêt a ses attraits. Pour le chevalier, elle est le monde de la chasse et de l’aventure. Perceval y découvre “les plus belles choses qui sont” et un seigneur conseille à Aucassin, malade de l’amour de Nicolette : “Montez à cheval et allez tout au long de cette forêt vous distraire, vous verrez des herbes et des fleurs, vous entendrez les oiseaux chanter. Par aventure, vous entendrez belles paroles dont vous vous trouverez mieux.” »

« Car, nous dit Maud Simonnot, la forêt est fondamentalement ambivalente, se révélant magique ou funeste, profane et sacrée, procurant à la fois péril et protection... Avec ses esprits, ses animaux sauvages, ses personnages surnaturels, c’est aussi le lieu de l’inconscient, le monde emblématique de l’Ailleurs. »⁵⁷

Merlin a du sang de démon dans les veines. Robert de Boron raconte que Merlin est engendré par l’union d’un démon surgi de l’enfer et d’une vierge, tel un antéchrist. Mais sa mère, enceinte, conseillée par son confesseur, fait baptiser l’enfant à sa naissance pour faire échouer le complot satanique. Dès l’âge de sept ans, Merlin, moitié homme et moitié démon, fait démonstration de pouvoirs magiques extraordinaires, dont la connaissance du passé, du présent et de l’avenir, cette dernière faculté étant un don de Dieu. Robert de Boron s’étend sur le pouvoir de Merlin de se transformer et sur son caractère facétieux. Son texte relie également Merlin au Graal, donc à l’au-delà des mystiques. « Il est bien le type de héros partagé entre le bien et le mal, Dieu et Satan », résume Jacques le Goff⁵⁸.

Son rire est surhumain. Alexandre Micha souligne combien cette origine double sème comme une « ombre » dans la vie du conseiller prophétique des rois : « Personnage ambigu de par son origine, fils du diable et fils d’une femme abusée malgré elle et repentie, cet être garde quelque chose d’inquiétant et s’entoure de mystère. Son aspect physique – il est couvert de poils à sa naissance -, sa précocité de parole et de jugement font naître la peur chez sa mère et chez les femmes qui l’entourent (...). Ses fréquentes métamorphoses suscitent des doutes et des questions sur sa réelle identité et sa véritable nature. (...) La nature du prophète l’oblige à fuir périodiquement la société des hommes pour vivre dans les solitudes forestières du Northumberland (...). Si les rires de Merlin sont parfois simple expression de sa bonne humeur, ils sont plus souvent la jubilation irrépressible d’un être pour qui l’ignorance, la candeur et les courtes vues de l’humanité moyenne sont dérisoires. »⁵⁹

La connaissance est jubilatoire, *joie*, c’est-à-dire jouissance spirituelle !

Par amour « fou », Merlin confie tous ses pouvoirs à la Dame du Lac. La *Suite Vulgate* (vers 1230) du *Merlin* explique comment le magicien tombe amoureux de Viviane. Merlin instruit Viviane en magie et, pour jouir pleinement de son amant, l’élève, qui a dépassé son maître, l’enferme dans une prison d’air. Merlin disparaît ainsi du monde des hommes. Dans le *Lancelot en prose* (vers 1220) et dans d’autres récits plus tardifs, la chute de Merlin est aussi causée par son amour pour la dame du Lac qui lui extorque ses secrets magiques, les retournant contre lui. Les textes médiévaux évoquent en réalité le nom de Nimue (*Le Morte d’Arthur* de Thomas Malory, vers 1450-1470), de Niviane (*Huth-Merlin*, XIII^e siècle). Le nom de Viviane n’apparaît qu’au XVI^e siècle et dominera surtout au XIX^e.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ *Héros et merveilles du Moyen Âge*, Seuil, collection Points Histoire, 2008, page 178.

⁵⁹ Robert de Boron, *Merlin*, traduction d’Alexandre Micha, Paris, Flammarion, collection GF, 1994, pp. 17 et 18. A propos du « rire divinatoire » du héros : Philippe Walter, *Merlin ou le savoir du monde*, Imago, 2000, pp. 147 à 157.

Mais peu importe le nom de la fée, Merlin tombe amoureux fou d'elle et lui apprend plusieurs sorts, dont celui de garder un homme à tout jamais. Viviane l'emprisonne pour le garder auprès d'elle, dans un palais magique situé dans la forêt de Brocéliande.

Bien entendu, il faut comprendre que Merlin accepte, voire détermine lui-même son sort, son « enserrement », puisqu'il est devin. Il s'efface ainsi du monde des hommes, laissant sa place et tous pouvoirs à sa Dame. Car, dès lors, la fée Viviane, ou Dame du Lac, joue plusieurs rôles de première importance. C'est elle qui donne l'épée Excalibur au roi Arthur, guide le roi mourant vers Avalon après la bataille de Camlann, éduque Lancelot après la mort de son père...

Jean Markale s'est posé cette question : « Pourquoi Merlin, de son propre gré, décide-t-il de se faire enfermer ? » Puis a esquissé un commencement timide d'explication : « Une première réponse peut nous être donnée par un rapprochement avec la *Vita Merlini* (Geoffroy de Montmouth, 1148) : Ganieda (*une des figures antécédentes de Viviane*) se met à vaticiner, saisie par la fureur prophétique, et à ce moment-là, Merlin déclare que lui-même ne prophétisera jamais plus, puisque Ganieda est supérieure à lui. »

N'est-ce pas l'ultime degré du bon conseil au(x) roi(s), l'apogée de la double fonction théologico-politique des Indo-Européens, que de confier la menée du monde au *principe* féminin ? N'est-ce pas cette utopie courtoise qu'enseigne le mythe final de Merlin ? N'est-ce pas la figuration d'un moment de haute civilisation où l'eau paisible des dames (fées)⁶⁰ prend le relai du feu solaire des guerriers (héros) dans le cours cosmique du royaume ? Une sorte de kénose païenne ?

⁶⁰ Comme Mélusine, Viviane est bien une nymphe, une divinité des eaux (sources, rivières et lacs), comme le rappelle plusieurs fois Jean Markale dans son *Merlin l'Enchanteur* (Albin Michel, 1992, pp. 119 et 127, entre autres). Voir aussi Philippe Walter, *Merlin ou le savoir du monde*, Imago, 2000, pp. 173 à 185 : « Mais ce n'est sans doute pas l'essentiel car l'enjeu de cette magie est autre. Elle est surtout l'objet d'une dispute entre le principe masculin et le principe féminin de la divinité. »

Chapitre V

Arthur, l'ours royal

La figure légendaire d'Arthur s'est développée essentiellement grâce à l'*Historia regum Britanniae* (*Histoire des rois de Bretagne*) écrite vers 1135 par Geoffrey de Monmouth. Toutefois, antérieurement à cette œuvre, certains contes et poèmes gallois ou bretons font déjà apparaître Arthur comme un grand guerrier défendant la (Grande) Bretagne, ou comme une figure magique du folklore, parfois associée à Annwryn, l'*autre-Monde* celtique. Bien que les thèmes, les événements et les personnages de la légende du roi Arthur varient considérablement d'un texte à l'autre, les événements contés dans l'*Historia regum Britanniae* servirent de base pour la plupart des histoires postérieures.

Geoffrey de Monmouth dépeint Arthur comme un roi ayant établi un empire rassemblant toute l'île de Bretagne, ainsi que l'Irlande, l'Islande, la Norvège, le Danemark et une bonne partie de la Gaule ! En fait, beaucoup d'éléments qui font désormais partie intégrante de l'histoire du roi Arthur apparaissent dans l'*Historia regum Britanniae* : le père d'Arthur, Uther Pendragon, le mage Merlin, l'épée Excalibur, la naissance d'Arthur à Tintagel, sa dernière bataille contre Mordred à Camlann et sa retraite finale à Avalon...

Dans la seconde moitié du XII^e siècle, Chrétien de Troyes y ajoute le mythe du Graal.

Bien en amont, le prénom Arthur est en rapport étymologique avec le nom celtique de l'ours, « artos », qui signifiait aussi « guerrier ». Arthur viendrait de Artorix, « roi-ours » (ou « roi des guerriers » ?) par un intermédiaire latinisé *Artorius*. Ce nom est un symbole de force, de stabilité et de protection, caractères bien présents dans sa légende : c'était un homme réputé fort, posé, et, en tant que roi, garant de la sécurité de ses sujets. Dans la civilisation celtique, l'ours est avant tout l'animal emblématique de la royauté (*ci-contre, statuette gallo-romaine de la déesse Artio, trouvée près de Berne, en Suisse, en 1832*).

Nous voici reconduit, une nouvelle fois, vers la structure théologico-politique fondamentale des Indo-Européens. En effet, Philippe Walter relève judicieusement : « L'association du roi Arthur et de Merlin, le druide-chamane, s'apparente justement à une collaboration qui réalise l'union idéale du pouvoir spirituel (chamane) et du pouvoir temporel (le roi). Certains rites de carnaval témoignent de cette association nécessaire fondatrice de l'ordre idéal. Au carnaval d'Ebensee en Autriche, on promène un ours. L'homme qui guide



l'ours est celui qui tient pour le chaman "l'esprit de la bête", le *Bash-tut-khan-kiski* dont parle Mircea Eliade (dans *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, deuxième édition, 1968). Le lien entre l'homme et l'animal dépasse le simple compagnonnage ; il relève, pour l'homme, d'un véritable pouvoir de médiation avec les forces de la nature divine qui sont celles de l'animal. »

Nous comprenons ici ce que Merlin doit à Arthur (on se focalise souvent sur l'inverse). Il est comme le chamane qui guide son ours dans la forêt, en quête d'une voie vers le monde des esprits. Mais qui de l'ours ou du mage guide l'autre ?⁶¹ Et de la force bestiale ou de l'énergie spirituelle, laquelle se nourrit de l'autre ?

⁶¹ Et comment ne pas s'interroger aussi sur cette chasse au Blanc Cerf qu'Arthur conduit à la tête de ses chevaliers, une fois par an, selon l'*Erec et Enide* de Chrétien de Troyes ?

Chapitre VI

Perceval-le-Courtois : de sauvagerie en sainteté

Dernier roman de Chrétien de Troyes (vers 1181), le *Conte du Graal* est en même temps le premier roman arthurien du Graal⁶². Il est unanimement considéré comme d'une importance particulière, parmi toute la littérature du Moyen Âge, étant la première grande œuvre écrite dans une langue « vulgaire » à vocation hautement artistique, opérant le passage du poème épique au roman proprement dit : systématisation du prologue, recherche de la vraisemblance, développements étendus, explication du sens, identification revendiquée de l'auteur...

Chrétien de Troyes est bien le fondateur de l'ensemble innombrable des romans arthuriens, à matière première « bretonne », c'est-à-dire celtique. Avant lui, le roman est d'abord « antique » : *Roman d'Alexandre, Enéas, Roman de Troie, Piramus et Tisbée...* Enfin et surtout, il n'y a pas de roman arthurien qui ne soit pas, après le *Perceval*, un roman du Graal. Dès lors, le cycle arthurien se centre sur ce que Jean Frappier a appelé « le mythe du Graal » : « A vrai dire, Chrétien venait de lancer dans la littérature quelque chose de plus qu'un superbe sujet de roman ; il venait de donner la vie à un mythe ; en usant de ce mot, je ne fais pas allusion aux origines probables de la légende, je veux dire surtout que, pendant des années, autour de l'idée, autour du symbole du Graal, allait se former une cristallisation des pensées, des sentiments, des rêves de plusieurs générations. »⁶³

Écrit dans la première décennie du règne de Philippe Auguste, le *Conte du Graal* est donc le cristal, le diamant littéraire de ce que certains ont appelé la « Renaissance du XII^e siècle », période où s'instaure le véritable Occident chrétien dans ses formes sociales presque définitives. C'est le dernier âge de la chevalerie régnante, laquelle est menacée par l'idéologie de la paix qu'imposent les efforts conjugués de l'Eglise et de la puissance capétienne⁶⁴.

Ayant réalisé, il y a une trentaine d'années, une étude du chef-d'œuvre de Chrétien de Troyes⁶⁵, j'y ai relevé que les « passages » de Perceval par la forêt sont, de façon systématique, les moments clefs de reprise ou de relance narrative de son aventure, de sa quête. Entre deux châteaux, deux demoiselles, la vision du Graal et son élucidation par un ermite, le héros gallois se perd et se ressource à chaque fois dans le cœur de la forêt.

⁶² Il existe d'excellentes éditions de poche : édition de Charles Méla (Livre de Poche, collection Lettres gothiques, 1990) ; traduction de Jean-Pierre Foucher et André Ortals (Gallimard, collection Folio, 1974) ; traduction de Lucien Foulet (Stock, 1980). Outre les éditions « savantes » (Droz, Honoré-Champion), les *Œuvres complètes* de Chrétien de Troyes, éditées sous la direction de Daniel Poirion (Gallimard, collection La Pléiade, 1994), font référence.

⁶³ Jean Frappier, *Chrétien de Troyes et le mythe du Graal*, deuxième édition corrigée, CDU et SEDES réunis, 1978.

⁶⁴ Paule Le Rider, *Le Chevalier dans le Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, SEDES et CDU, 1978, pp. 205 à 208. Georges Duby, *La Société chevaleresque*, Flammarion, 1988. Jean Flori, *Chevaliers et chevalerie au Moyen Âge*, Hachette, 1998. Dominique Barthélémy, *La Chevalerie, de la Germanie antique à la France du XII^e siècle*, Fayard, 2007.

⁶⁵ Antoine Peillon, *Voir, regarder, contempler ; Recherche sur la sensibilité visuelle à la fin du XII^e siècle d'après le Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, Université de Paris I, 1982.

Le monde sauvage, lieu d'égarement, dans presque tous les mythes, contes et légendes

Nicole Belmont, *Mythes et croyances dans l'ancienne France*, Flammarion, Questions d'histoire, 1973, pp. 30 à 37 : « Il est frappant de constater que la plus grande partie, sinon la totalité, des croyances et récits topographiques concerne les lieux incultes et déserts. On examinera en effet successivement les landes, les montagnes, les forêts, les rochers ; rien ne concerne les champs cultivés, le village, le jardin, la maison. L'opposition entre nature et culture est flagrante. (...) Les récits où l'on décrit des personnages entrant en communication avec des êtres surnaturels commencent toujours par un épisode où ils s'égarerent... »

Trois épisodes essentiels permettent de comprendre le sens de ces errances qui sont autant de paliers initiatiques, de la sauvagerie à la courtoisie, et de celle-ci à la mystique⁶⁶.

1 - Au commencement du roman, Perceval apparaît au cœur de la Gaste Forêt⁶⁷, habillé d'une peau de cerf (!), jouant avec ses javelots dans la douceur originelle d'un matin de printemps. Comme Merlin, et contrairement aux autres chevaliers d'Arthur, le jeune héros, « fidèle à son enfance, garde le goût de la forêt »⁶⁸. Dans cette Gaste Forêt du commencement de son aventure, Perceval apparaît comme un « vallet sauvage », un apprenti chevalier sauvage, au point qu'il a été perçu comme un avatar supplémentaire de l'« homme sauvage »⁶⁹.

Ainsi, face à l'homme de groupe (les autres chevaliers de la Table ronde, par exemple), aujourd'hui on dirait « des foules », Perceval incarne le solitaire, le rustique élevé dans quelque château perdu au fond des bois. Mais cette rusticité, cette naïveté première du jeune chevalier n'est pas exactement la folie sauvage de Merlin ou d'Yvain. La nuance paraît importante, à juste titre, pour Paule Le Rider⁷⁰.



(Ci-contre, procession du Graal, dans un manuscrit parisien du *Perceval*, daté d'environ 1330)

⁶⁶ Rejetant vigoureusement l'exclusion de « l'amour courtois » du champ spirituel et de l'expérience la plus haute de l'intériorité, voire son opposition à l'amour mystique (comme le fait malheureusement Etienne Gilson à propos de la théologie mystique de saint Bernard, parce qu'il réduit l'amour courtois à l'érotique parfois grivoise des troubadours, faisant l'impasse sur les romans du Graal, entre autres), Marie-Dominique Chenu affirme superbement : « Ici, l'amour et la poésie, dans la littérature courtoise, ne manquent pas d'être un matériau humain pour un beau chapitre de la théologie. » (*L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Institut d'études médiévales de Montréal et Vrin, 1969, p. 69.)

⁶⁷ « Gaste », pour déserte, désolée, sauvage...

⁶⁸ Paule Le Rider, *Le Chevalier dans le Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, CDU et SEDES réunis, 1978, p. 158.

⁶⁹ Richard Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages...*, Cambridge, Harvard University Press, 1952, p. 19.

⁷⁰ Paule Le Rider, *Le Chevalier dans le Conte du Graal de Chrétien de Troyes*, CDU et SEDES réunis, 1978, pp. 161 à 165.

Car Perceval, loin de s'ensauvager en forêt, s'y initie au contraire progressivement à la courtoisie. De la « demoiselle de la tente », qu'il embrasse de force vingt fois, tout juste à la sortie de sa Gaste Forêt, à Blanchefleur, en passant par les rencontres successives de la « demoiselle à la tente », de la « pucelle qui rit », de la « demoiselle hideuse », le Gallois apprend à chaque fois à se comporter de façon plus chevaleresque, délicate, respectueuse. Il raffine son amour, d'*éros* (désir) en *agapè* (charité).

2 - C'est bien au cœur de la forêt, dans une clairière enneigée, que Perceval finit par atteindre le sommet de la courtoisie, dans un second épisode d'une poésie extraordinaire, celui des trois gouttes de sang sur la neige.

Le roi Arthur et ses chevaliers viennent de quitter le château de Carlion. Perceval qui se trouve à proximité regarde un vol d'oies sauvages. L'une d'elle est attaquée par un faucon et verse trois gouttes de sang sur la neige... L'image déclenche chez l'amoureux de Blanchefleur une contemplation extatique : « Le soir venu, on dressa le camp (d'Arthur et des ses chevaliers) dans une prairie en lisière d'un bois, mais au matin du lendemain la neige avait recouvert le sol glacé. Avant d'arriver près des tentes, Perceval vit un vol d'oies sauvages que la neige avait éblouies. Il les a vues et bien ouïes, car elles s'éloignaient fuyant un faucon volant, bruissant derrière elles à toute volée. Le faucon en a trouvé une, abandonnée de cette troupe. Il l'a frappée, il l'a heurtée si fort qu'elle s'en est abattue. Perceval arrive trop tard sans pouvoir s'en saisir encore. Sans tarder, il pique des deux vers l'endroit où il vit le vol. Cette oie était blessée au col d'où coulaient trois gouttes de sang répandues parmi tout le blanc. Mais l'oiseau n'a peine ou douleur qui la tienne gisante à terre. Avant qu'il soit arrivé là, l'oiseau s'est déjà envolé! Et Perceval voit à ses pieds la neige où elle s'est posée et le sang encore apparent. Et il s'appuie dessus sa lance afin de contempler l'aspect, du sang et de la neige ensemble. Cette fraîche couleur lui semble celle qui est sur le visage de son amie. Il oublie tout tant il y pense car c'est bien ainsi qu'il voyait sur le visage de sa mie, le vermeil posé sur le blanc comme les trois gouttes de sang qui sur la neige paraissaient. »⁷¹

L'analyse de cet épisode nous fait accéder, à la suite de Perceval, dans la dimension spirituelle de la courtoisie. Entre le moment où il aperçoit les gouttes de sang sur la neige et celui où il « voit » le teint du visage de sa belle amie, Perceval est entré dans son « doux penser », qui est aussi absence au monde. Entre paysage et visage, l'esprit circule sans entraves. Signe majeur de cette extase, Perceval éprouve un tel « plaisir » et une telle « joie » qu'il comprend le sens de sa vision. Le « doux penser » courtois, comme la divination (Merlin), est une hyper-vision, un ravissement, un déplacement de la conscience vers l'autre monde, une extase magique, voire mystique.

Perceval se souvenant de Blanchefleur est comme absent au monde, au point que tous ceux qui l'aperçoivent alors croient qu'il sommeille. Le souvenir courtois et le doux penser sont une trêve, une suspension de l'action et de l'aventure. De fait, en cette extase, Perceval est aisément vainqueur, presque sans coup férir, de Sagremor et de Keu qui tentent d'interrompre violemment sa rêverie...

Extase, sortie du monde prosaïque des champions et des violents, élévation intérieure qui est l'idéal courtois du chevalier chrétien... Marie-Dominique Chenu, suivant Myrrha Lot-Borodine⁷², relève clairement que « la courtoisie avait d'abord

⁷¹ *Perceval ou le roman du Graal*, traduction Foucher-Ortais, Paris, Gallimard, collection Folio classique, 1974.

⁷² Myrrha Lot-Borodine, *De l'amour profane à l'amour sacré*, Nizet, 1961.

recréé l'amour, en dissociant la possession et le désir, dépouillant le désir de son agressivité et se présentant comme un hommage à la beauté et à la vertu ». Il ajoute, toujours plus pertinent, que « l'inextricable labyrinthe » dans lequel s'aventure l'amour courtois est comme le lieu des « jeux de ce long apprentissage, dont l'ascèse préparait un mystique épanouissement »⁷³.

Dans la forêt initiatique, l'homme sauvage et le chevalier courtois se rencontrent, comme on se rencontre soi-même dans le miroir

Robert Harrison (professeur de littérature italienne à Stanford University), *Forêts ; Essai sur l'imaginaire occidental*, Flammarion, 1992, pp. 105 et suivantes : « Depuis l'épopée de Gilgamesh, survit une figure attestée par la littérature et l'iconographie médiévale. Cet être bestial qui vit seul en forêt, nu et hirsute, fort et agressif, pratiquement muet, se nourrissant d'herbes et de chair de gibier crue, est pourtant humain. On l'appelle l'homme sauvage (*j'y reviendrai, à propos de Merlin, entre autres*). Sa première occurrence littéraire est la figure d'Enkidu, le fidèle ami de Gilgamesh⁷⁴, qui grandit parmi les animaux sauvages et qu'une courtisane doit littéralement séduire pour l'introduire dans la société humaine ; on le retrouve bien plus tard sous les traits de Tarzan et, plus récemment, dans *le Baron perché* d'Italo Calvino. (...) Dans le roman de Chrétien de Troyes, *Yvain*, Calogrenant (*un chevalier de la Table ronde*) rencontre un être semblable dans une clairière de la forêt de Brocéliande⁷⁵. (...) Calogrenant se définit comme un chevalier cherchant « aventure ». L'homme sauvage ne comprend pas un tel concept. (...) Selon Calogrenant, l'« aventure » représente une occasion de mettre à l'épreuve sa vaillance et son courage en dehors des murs de la cour (du roi Arthur). Si l'homme sauvage ne comprend pas ce concept, c'est parce qu'il incarne naturellement cette vaillance et ce courage que Calogrenant cherche à éprouver en lui-même. (...) Les chevaliers des romans médiévaux sont au fond des hommes sauvages devenus champions de l'ordre social, mais il semble qu'ils doivent retourner périodiquement en forêt pour retrouver en eux-mêmes la source lointaine de leur vaillance, cette vaillance de l'homme sauvage. (...) c'est ce qu'exprime de manière saisissante un épisode où Yvain, fou de chagrin à la suite d'un amour malheureux, retourne à l'état sauvage dans un accès de délire. (...) Yvain a déserté les logis, les haies et les vergers, enfin il a passé la frontière, quittant le monde humain pour s'enfoncer dans les profondeurs inhumaines de la forêt. Là, dans son repaire sombre et sauvage, « à l'affût des bêtes (...), il les tue et se repaît de la venaison toute crue. Il rôdait (ainsi) dans les bois (...), telle une bête privée de raison ».

Harrison généralise : « Les plus célèbres chevaliers des romans médiévaux subissent de semblables transformations en forêt en devenant des hommes sauvages pour plus ou moins longtemps. » Il cite Tristan, Lancelot, mais oublie curieusement Perceval.

Jacques Le Goff confirme ce lien privilégié entre forêt et chevalerie : « Mais c'est surtout dans la littérature courtoise que la forêt va jouer un rôle matériel (dans l'intrigue) et symbolique capital. Elle est au cœur de l'aventure chevaleresque, ou plutôt celle-ci y trouve son lieu d'élection. »⁷⁶

A partir de l'étude ethnologique des contes, Célia Ricard explique de même : « La forêt est l'incarnation de la nature à l'état sauvage ; elle est souvent l'espace de l'épreuve et de l'aventure d'un individu confronté aux forces nocturnes de la nature. Elle représente l'enjeu d'une épreuve funeste ou

⁷³ Marie-Dominique Chenu, *L'Éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Institut d'études médiévales de Montréal et Vrin, 1969, p. 75.

⁷⁴ Le début du II^e millénaire av. J.-C. voit le début de la rédaction de récits en akkadien mettant en scène Gilgamesh, qui aboutissent finalement dans l'élaboration d'un seul récit massif, appelé *Epopée de Gilgamesh* par ses traducteurs contemporains (Jean Bottéro, *L'Epopée de Gilgamesh*, Paris, Gallimard, 1992 ; R.-J. Tournay et A. Shaffer, *L'Epopée de Gilgamesh*, Paris, 1994). Elle rencontre un très grand succès dans tout le Proche-Orient ancien. Oublié depuis la fin de la civilisation mésopotamienne aux débuts de notre ère, Gilgamesh est redécouvert après la traduction des tablettes de son épopée de la version des bibliothèques de Ninive exhumées dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Il s'agit d'une des découvertes les plus retentissantes des débuts de l'assyriologie, puisque c'est par la traduction de tablettes de l'Épopée que l'Anglais George Smith redécouvre en 1872 la première version mésopotamienne du mythe du Déluge, qui marque le début des découvertes jetant un pont entre la tradition biblique et la mythologie mésopotamienne.

⁷⁵ Sur cet épisode passionnant : Bernard Rio, *L'Arbre philosophe*, L'Âge d'Homme, 2001, pp. 228 et 229, qui relie bien l'homme sauvage de Chrétien de Troyes à Cernunnos.

⁷⁶ *L'Imaginaire médiéval ; Essais*, Gallimard, 1985, p. 70 (chapitre « Le désert-forêt dans l'Occident médiéval »).

initiatique selon les cas. En effet, la forêt est le lieu de rencontres magiques avec des animaux dangereux ou des êtres mystérieux qui engagent une épreuve physique avec l'homme, épreuve d'où celui-ci sortira vainqueur et initié ou perdant et mortifié. Elle peut être aussi le lieu de rencontre avec soi-même, avec sa propre peur à dépasser les événements. Dans tous les cas, la forêt est un terrain éprouvant, un lieu de transition vers un autre état. Nous allons donc tenter de percer les secrets de la traversée de la forêt en nous basant sur une réflexion ethnologique et symbolique et en partant de ce constat : le passage dans la forêt des contes se révélerait être un rite d'initiation. »⁷⁷

3 - Dès lors, sorti de son extase amoureuse, Perceval est mûr pour une ultime rencontre initiatique en forêt, celle de l'ermite, son oncle, qui lui enseignera le sens de son aventure, de sa vaine quête du Graal. Entre ce dernier moment de l'aventure du Gallois courtois et l'épisode précédent (rencontre de la « demoiselle hideuse »), l'histoire du héros est interrompue pendant 1470 vers par le récit concernant Gauvain. Lorsque le roman de Chrétien de Troyes revient à Perceval, nous apprenons qu'il a quitté la cour du roi Arthur depuis cinq années, un lustre pendant lequel il a erré, combattu et vaincu soixante chevaliers d'élite, mais sans jamais retrouver le Graal. Autant sa valeur chevaleresque a grandi, autant son dénuement spirituel s'est aggravé : il a complètement oublié Dieu (vers 6219 du manuscrit français 12576 de la Bibliothèque nationale) et jamais il n'est entré dans une église (vers 6222 et 6223). Il semble même qu'il soit tombé dans un état de désespoir véritable (vers 6261 à 6263).

Mais la Providence ne l'abandonne pas. Un vendredi saint, Perceval chevauche encore dans une forêt déserte, armé de toutes pièces. Il y rencontre un groupe de chevaliers et de dames, le chaperon baissé sur le visage, en vêtement de laine et dans souliers, parce qu'ils font pénitence. Ceux-ci se scandalisent de voir le héros tout armé le jour où mourut Jésus-Christ « qui apporta la nouvelle Loi au monde ». « Quel jour est-ce donc ? », demande Perceval qui paraît sortir d'un mauvais songe. « C'est le vendredi saint, le jour adoré », répond un pénitent.

Perceval est soudain pris de remords, verse des larmes et se fait indiquer le chemin de l'ermitage d'où venaient les pénitents. Il y trouve enfin l'ermite dans une petite chapelle en plein bois, au moment où il commençait la messe... Le Gallois, dans un mouvement mystique, est alors illuminé par la conscience de son péché. Il tombe à genoux, dit ses confessions, connaît, par l'ermite, que le Graal est le calice sacré du rituel eucharistique...

Perceval repentí entend, avec la joie la plus vive, la liturgie du vendredi saint, adore la croix et sent descendre en lui la paix de l'âme (vers 6498). Plus intrigant, pour les lecteurs modernes, l'ermite lui chuchote à l'oreille une prière secrète (vers 6480 à 6488) « qu'il lui fait répéter jusqu'à ce qu'il la connaisse par cœur ». Chrétien précise, comme dans un dernier souffle, que « cette prière contenait beaucoup de noms de Notre Seigneur, les plus efficaces et les plus importants, ceux que ne doit prononcer une bouche d'homme qu'en péril de mort ». Nous sommes alors en pleine théurgie et c'est bien sur un rite secret, ésotérique, que se termine l'aventure de Perceval initié aux mystères chrétiens qui n'ont rien à envier à ceux des druides...

La sensibilité de Perceval et des chevaliers courtois des XII^e et XIII^e siècles, telle qu'elle est sublimée dans le *Conte du Graal*, est l'intériorité d'un imaginaire dont la première et dernière qualité est de rendre le Verbe visible et audible. A la suite de Merlin, Perceval est bien aussi un « voyant » !

Cet imaginaire chevaleresque et courtois est désormais, en cette « Renaissance du XII^e siècle », le fondement d'une quête humaine de la sainteté.

⁷⁷ *Le Symbolisme de la forêt dans les contes*, Université de Lille III, 2003.

Chapitre VII

Saint Bernard : le Cantique des bois



Cette nouvelle quête de la sainteté doit, dès lors, être rapportée à la conquête de l'immense « désert » forestier occidental par les ermites chrétiens, puis les moines, dès le haut Moyen Âge (IV^e - IX^e siècles)⁷⁸. La figure centrale de saint Bernard (1090-1153), lui aussi, comme Perceval, d'origine chevaleresque⁷⁹, ermite, fondateur d'un ordre monastique (Cîteaux) qui s'est imposé dans tout l'Occident chrétien, organisateur de la Croisade, parrain spirituel – et sans doute politique – des Templiers..., cette personnalité mystique hors du commun en fournit le guide parfait.

Notons d'emblée son inspiration forestière, telle qu'exprimée par sa correspondance et par sa quasi-obsession d'interprétation du *Cantique des cantiques* où l'Esprit voyage si librement, si

courtoisement, dans les nombreux commentaires et sermons de Bernard, du règne animal (gazelle, biche...) à la divinité, en passant par l'incandescence d'un amour humain, jamais trop humain⁸⁰.

« Rapportez-vous-en, mon cher ami, à ma propre expérience. On apprend plus de choses dans les bois que dans les livres ; les arbres et les rochers vous enseigneront des choses que vous ne sauriez entendre ailleurs, vous verrez par vous-même qu'on peut tirer du miel des pierres et de l'huile des rochers les plus durs... » (« Lettre au maître Henry Murdach »⁸¹, *Epistolae*, CVI, 1, 2, c 241D, 242B).

L'enseignement des bois, des arbres et des rochers est, pour Bernard de Clairvaux, la même révélation mystique qu'il déchiffre dans son inlassable lecture du *Cantique des cantiques*. C'est peu dire qu'il est, en ces premiers temps de « grande scolastique » rationaliste et déjà desséchée, notamment celle d'Abélard⁸², le champion de la charité et de l'amour mystique, lequel intègre pleinement le premier

⁷⁸ Fabrice Guizard-Duchamp, *Les Terres du sauvage dans le monde franc (IV^e – IX^e siècle)*, Presse universitaires de Rennes, 2009.

⁷⁹ Il est fils de Tescelin et Aleth, seigneurs de Fontaine-Lès-Dijon.

⁸⁰ Bernard de Clairvaux, *Qu'il me baise d'un baiser de sa bouche !; Quatre sermons sur le Cantique des cantiques*, Editions Allia, 2007. Etienne Gilson, *La Théologie mystique de saint Bernard*, Vrin, 1934, nouvelle éd., 1986 et 2006. Marie-Dominique Chenu, *L'Eveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Institut des études médiévales (Montréal) et Vrin (Paris), pp. 33 à 46. Claude Clément, *Saint Bernard, ou la puissance d'un grand initié ; De la kabbale à la mystique*, Fernand Lanore et François Sorlot éditeurs, 1996, pp. 220 à 227 et 262 à 267.

⁸¹ Henri Murdach tenait école chez les Anglais. Il céda enfin aux exhortations de saint Bernard, se fit religieux de Clairvaux et devint plus tard abbé de Vauclair ; il fut le troisième abbé de Wells en Angleterre, comme on le voit par la trois cent vingtième et la trois cent vingt et unième lettres, et succéda, sur le siège archiépiscopal d'York, à Guillaume le Trésorier, déposé par le pape Eugène III.

⁸² Marie-Madeleine Davy, *Bernard de Clairvaux*, Albin Michel, coll. Spiritualités vivantes, 2001, pp. 59 à 66. Pierre Aubé, *Saint Bernard de Clairvaux*, Fayard, 2003, p. 408.

degré de l'amour naturel, c'est-à-dire de l'amour charnel. Car « ce n'est pas le spirituel mais le charnel qui commence » (I *Cor.*, XV, 46), se souvient l'abbé de tout l'Occident roman, surnommé « le dernier Père de l'Eglise »⁸³.

D'où la prééminence presque naturaliste de la contemplation, de l'émerveillement et de la louange, dans son approche de Dieu, c'est-à-dire de l'amour de la beauté de la nature.

La forêt, lieu de l'initiation mystique, dans l'imaginaire occidental contemporain

Jusque dans la littérature et l'art contemporain. Parmi tant d'œuvres merveilleuses (Georges Sand, Jack London, Italo Calvino, Joseph Conrad, Maurice Genevoix, Henri Vincenot...), citons ce livre de Julien Gracq, *Au château d'Argol* (1938). Tout le légendaire et l'esprit médiéval, courtois et mystique, tout le mythe de mort initiatique et de rédemption y est sublimé. Ce qui est impressionnant, aussi, c'est la résurgence des plus anciennes structures religieuses de l'Occident à la surface du pays qui s'étend au sud du château d'Argol, marquant la permanence spirituelle de la forêt proto-indo-européenne dans notre culture. Dans ce plus beau des romans de Gracq, la forêt est « vivante, aussi, d'une vie élémentaire qui n'est pas animale (...) : l'élément végétal est, par bien des traits, donné aussi comme liquide. Cette forêt est une mer, un océan, un gouffre abyssal dont la couleur, sous le ciel qui lui donne son relief, favorise l'heureuse confusion : « *Ces nuages du ciel, blancs et plats, paraissent planer au-dessus du gouffre vert à une énorme hauteur. A regarder cette mer verte, on ressentait un obscur malaise* » (Gracq, p. 30). » (...) Pour que l'assimilation mer-forêt fût tout à fait complète, il fallait joindre à cette vue plongeante l'image du bateau perdu dans la tempête : « (...) *les oscillations bouleversantes de l'entière masse du château engagé comme un navire en détresse au travers des houles puissantes de la forêt.* » (Ibidem, p. 138). »⁸⁴

Rappelons, pour mémoire, que l'expression « sentiment océanique » paraît dans une lettre de Romain Rolland à Sigmund Freud, datée du 5 décembre 1927, afin de tenter de définir le mysticisme : « Mais j'aurais aimé à vous voir faire l'analyse du sentiment religieux spontané ou, plus exactement, de la sensation religieuse qui est (...) le fait simple et direct de la sensation de l'éternel (qui peut très bien n'être pas éternel, mais simplement sans bornes perceptibles, et comme océanique). »⁸⁵

Quand Robert de Molesme (c. 1029 – 1111) fonda Cîteaux en 1098, avant que Bernard ne s'y réfugie en 1112, « les hommes n'avaient pas coutume d'y accéder à cause de l'opacité des bois et des épines ; seules y vivaient les bêtes sauvages... » Le grand médiéviste Georges Duby commente : « La forêt, les buissons, les fondrières isolent le monastère cistercien. Il est exclu qu'un bourg se forme à son ombre. Car il se veut ermitage en même temps que cloître. »⁸⁶

Claude Clément a visité le site de Clairvaux, afin de donner chair à son grand œuvre sur saint Bernard le « grand initié ». Il fait une description inspirée de la fondation de Clairvaux : « Josbert conduisit Bernard à peu de distance de sa demeure, dans une vallée perpendiculaire à celle de l'Aube et à l'ouest de cette rivière. Elle était orientée est-ouest, s'ouvrait largement vers l'orient, remontait en pente douce vers l'occident, dans une forêt de haute futaie. (...) Deux falaises calcaires, de faible altitude, bordaient la vallée au nord et au sud, couvertes d'épineux, d'arbres rabougris, de taillis difficilement franchissables et percées de

⁸³ *De diligendo Deo*, VIII, 23, c. 988A. Marie-Madeleine Davy, *Bernard de Clairvaux*, Albin Michel, coll. Spiritualités vivantes, 2001, p. 158.

⁸⁴ Philippe Barrier, *Forêt légendaire*, Christian de Bartillat, 1991, pp. 241 et 242.

⁸⁵ Romain Rolland, « Lettre à Sigmund Freud », 5 décembre 1927, dans *Un beau visage à tous sens ; Choix de lettres de Romain Rolland (1866-1944)*, Albin Michel, 1967, pp. 264-266. Cf. Michel Hulin, *La Mystique sauvage*, PUF, coll. Quadrige, 1998, pp. 29 à 44 (« Freud, Romain Rolland et le sentiment océanique »).

⁸⁶ Georges Duby, *Saint Bernard ; L'art cistercien*, Flammarion, coll. Champs, 1979, pp. 72 et 73.

nombreuses grottes. Y vivaient des ermites, à peu près totalement abandonnés si ce n'est par des voleurs et des bandits qui hantaient aussi l'endroit. »⁸⁷

L'érémisme forestier de ce qu'il est aujourd'hui convenu d'appeler « l'esprit de Cîteaux », dont la Bible est le *Cantique des cantiques*,⁸⁸ a frappé les contemporains de saint Bernard, comme le dénote sa première biographie, où l'on trouve cette claire description du site de la nouvelle abbaye de Clairvaux, fondée en 1115⁸⁹ : « Une solitude enfouie au plus épais des forêts et resserrée dans son défilé de collines, où les serviteurs de Dieu vivaient cachés. »⁹⁰ Cachés en forêt, comme Merlin l'Enchanteur...

Cachés en forêt, pour contempler amoureusement, extatiquement, mystiquement, la Création, car « l'être des choses met en relief une puissance inouïe, tellement sont nombreuses et grandes les créatures, et tellement la Création est diverse et admirable », s'exclame Bernard⁹¹.

⁸⁷ Claude Clément, *Saint Bernard, ou la puissance d'un grand initié ; De la kabbale à la mystique*, Fernand Lanore et François Sorlot éditeurs, 1996, p. 187.

⁸⁸ Raymond Oursel (dir.), *L'Esprit de Cîteaux*, Zodiaque, coll. Les Points cardinaux, 1978.

⁸⁹ En 1115, Étienne Harding, abbé de Cîteaux, envoie Bernard à la tête d'un groupe de moines pour fonder une nouvelle maison cistercienne dans une clairière isolée à une quinzaine de kilomètres de Bar-sur-Aube, le Val d'Absinthe, sur une terre donnée par le comte Hugues de Champagne. La fondation est appelée « Claire Vallée » (Clara Vallis), qui devient ensuite « Clairvaux ». Bernard demeure abbé de Clairvaux jusqu'à sa mort en 1153.

⁹⁰ Guillaume de Saint-Thierry, *Vita Bernardi* (1145).

⁹¹ « Troisième sermon pour la Pentecôte », dans *Sermons pour l'année*, Brépols et les Presses de Taizé, 1990, pp. 567 et 568.

Chapitre VIII

Saint François d'Assise : le Cantique des créatures

Au XIII^e siècle, après Hildegarde de Bingen (1098-1179) et Elisabeth de Schönau (1129-1164), de nombreuses moniales cisterciennes approfondissent la charité cosmique de saint Bernard. Béatrice de Nazareth, dans les Flandres, Yvette de Huy, Ide de Louvain, Gertrude d' Helfta, dite « la Grande », Gertrude et Mechtilde de Hackeborn (1241-1299), Mathilde de Magdebourg (1207-1282) donnent ainsi sa pleine dimension à une tradition mystique dite « nuptiale », qui explique les relations de l'âme avec Dieu en empruntant les images du rapport amoureux, à l'exemple du *Cantique des cantiques* selon l'exégèse de saint Bernard.⁹²



Elles ouvrent aussi la voie au « frère universel », saint François d'Assise (1181-1226)⁹³ dont le premier biographe, Thomas de Celano (c. 1200 – c. 1270, franciscain) raconte : « Quand il rencontrait des fleurs répandues par nappes, il leur prêchait comme si elles avaient été douées de raison et les invitait à louer le Seigneur. Les moissons et les vignes, les rochers et les forêts, tous les sites riants, les fontaines, les bosquets, la terre, le feu, l'air et les vents, tous, avec la plus authentique simplicité, il les exhortait à aimer Dieu et à le servir de grand cœur. Tous recevaient le nom de « frère » ; l'intuition pénétrante de son cœur arrivait à découvrir d'une manière extraordinaire et inconnue d'autrui le mystère des créatures. »⁹⁴

(Ci-contre, le sermon aux oiseaux, par Giotto)

Comment ne pas citer ici le *Cantique des créatures*, connu

aussi sous le nom de *Cantico di Frate Sole* en italien ou *Cantique du frère soleil*), ce chant composé en dialecte de l'Ombrie par saint François d'Assise en avril ou mai 1225, à San Damiano ?

⁹² Pietro de Leo, « La postérité spirituelle » (de Bernard de Clairvaux), dans Collectif, (*Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon*) Bernard de Clairvaux ; *Introduction générale aux œuvres complètes ; Histoire, mentalités, spiritualité*, Cerf, 2010, Sources chrétiennes n°380, pp. 667 et 668.

⁹³ Hélène et Jean Bastaire, *Le Chant des créatures...*, Cerf, 1996, pp. 49 à 51.

⁹⁴ Thomas de Celano, *Vita prima*, chap. XXIX, 1232, dans *Saint François d'Assise*, documents rassemblés par Théophile Desbonnets et Damien Voreux, Editions franciscaines, 1981, p. 262.

« Très-Haut, tout-puissant et bon Seigneur, à vous appartiennent les louanges, la gloire et toute bénédiction ; on ne les doit qu'à vous, et nul homme n'est digne de vous nommer.

Loué soit Dieu, mon Seigneur, à cause de toutes les créatures, et singulièrement pour notre frère messire le soleil, qui nous donne le jour et la lumière ! Il est beau et rayonnant d'une grande splendeur, et il rend témoignage de vous, ô mon Dieu !

Loué soyez-vous, mon Seigneur, pour notre sœur la lune et pour les étoiles ! Vous les avez formées dans les cieux, claires et belles.

Loué soyez-vous, mon Seigneur, pour mon frère le vent, pour l'air et le nuage, et la sérénité et tous les temps, quels qu'ils soient ! Car c'est par eux que vous soutenez toutes les créatures.

Loué soit mon Seigneur pour notre sœur l'eau, qui est très utile, humble, précieuse et chaste !

Loué soyez-vous, mon Seigneur, pour notre frère le feu ! Par lui vous illuminez la nuit. Il est beau et agréable à voir, indomptable et fort.

Loué soit mon Seigneur, pour notre mère la terre, qui nous soutient, nous nourrit et qui produit toutes sortes de fruits, les fleurs diaprées et les herbes !... » (Traduction d'Antoine-Frédéric Ozanam, 1852)

Ivan Gobry a parfaitement saisi que la « joie séraphique (de François d'Assise), débordante et continue, (...) trouve un aliment privilégié dans la nature »⁹⁵, ce que confirme l'apparence et le comportement initial d'ermite du saint, entre 1206 et 1208⁹⁶, tandis de Jacques Le Goff, introduisant la belle biographie donnée par Chiara Frugoni, souligne combien le Poverello était nourri de littérature courtoise française, profondément imprégné « d'un amour courtois qui donne des expressions étonnantes aux sentiments de Francesco »⁹⁷...

Érémisme, c'est-à-dire refuge dans « les montagnes boisées, les grottes des reliefs calcaires et les collines escarpées »⁹⁸ de l'Italie centrale du XIII^e siècle ; fraternité naturaliste ; mystique cosmique ; amour courtois... Nous retrouvons bien, dans le destin spirituel de saint François, l'articulation de toutes les étapes et mutations de l'imaginaire forestier occidental, depuis Neptonos jusqu'à saint Bernard, en passant, principalement, par Cernunnos, Merlin, Arthur et Perceval.

Il est temps, désormais, de prolonger les pistes philosophiques issues de cet intense foyer imaginaire et qui nous mènent peut-être, à travers le fracas de l'époque moderne, vers l'horizon d'une nouvelle civilisation.

⁹⁵ *Saint François d'Assise et l'esprit franciscain*, Seuil, coll. Maîtres spirituels, 1957, p. 76.

⁹⁶ André Vauchez, *François d'Assise ; Entre histoire et mémoire*, Fayard, 2009, p. 62.

⁹⁷ Chiara Frugoni, *Saint François d'Assise ; La vie d'un homme*, avec une préface de Jacques Le Goff, Noësis, 1997, p. 13.

⁹⁸ André Vauchez, *Op. cit.*, p. 62.

Chapitre IX

Descartes, Bergson : l'Être marche en forêt

La morale dite « provisoire » de Descartes a souvent été confondue avec un certain conformisme, du fait de sa recommandation de suivre, au moins en apparence, les mœurs de son environnement social, politique et religieux⁹⁹. De même, ce « cavalier français qui partit d'un si bon pas » (Charles Péguy)¹⁰⁰ a été souvent considéré comme un volontariste fondant l'autonomie du sujet dans le monde, voire contre le monde.

A l'appui d'une telle interprétation, un texte célèbre de la troisième partie du *Discours de la méthode* est souvent cité. Il s'agit d'une métaphore forestière d'une grande perfection formelle : « Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées : imitant en ceci les voyageurs, qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant tantôt d'un côté tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir ; car, par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt. Et ainsi les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables ; et même qu'en outre que nous ne remarquons point davantage de probabilité aux unes qu'aux autres, nous devons néanmoins nous déterminer à quelques unes, et les considérer après, non plus comme douteuses en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais comme très vraies et très certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer se trouve telle. »¹⁰¹

Péguy en a eu le pressentiment : Descartes parle bien en « cavalier », c'est-à-dire en chevalier qui ne veut plus errer dans la gaste forêt, et il fonde ici, en forêt, la geste de l'absolu pouvoir de la volonté, de la raison et donc de la liberté divine de l'esprit. Preuve en est que dans sa « réponse » à une « objection » à sa « deuxième règle de morale (provisoire) », il précise : « Et il n'est pas à craindre que cette

⁹⁹ Première maxime de sa « morale par provision » : *Discours de la méthode*, troisième partie : « Obéir aux lois et aux coutumes de mon pays, retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grâce d'être instruit dès mon enfance, et me gouvernant, en toute autre chose, suivant les opinions les plus modérées, et les plus éloignées de l'excès, qui fussent communément reçues en pratique par les mieux sensés avec lesquels j'aurais à vivre. »

¹⁰⁰ Dans *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, Posthume, 12 juillet 1914, dans Charles Péguy, *Œuvres en prose complètes*, vol. III, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1992, p. 1280.

¹⁰¹ René Descartes, *Discours de la méthode ; Œuvres complètes III*, sous la direction de Jean-Marie Beyssade et Denis Kambouchner, Gallimard, coll. Tel, 2009, pp. 97 et 98. René Descartes, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par Etienne Gilson, Vrin, 1925 ; sixième édition, 1987, pp. 24 et 25 (texte), pp. 242 à 246 (commentaire). Le « marcher droit » est déjà une maxime de Pierre Charron, en 1601 (*De la Sagesse*, II, 10, paragraphe 3) : « Quand on doute quel est le meilleur et plus court chemin, il faut tenir le plus droit. »

fermeté en l'action nous engage de plus en plus dans l'erreur ou dans le vice, d'autant que l'erreur ne peut être que dans l'entendement, lequel je suppose, nonobstant cela, demeurer libre et considérer comme douteux ce qui est douteux. »¹⁰²

(Ci-dessous, Descartes à la cour de Christine de Suède, par Pierre Louis Dumesnil, 1698-1781)

Il revient à Antonia Birnbaum¹⁰³ d'avoir conduit la démonstration la plus nette que la morale par provision dite « de résolution » est une disqualification radicale, métaphysique, de l'irrésolution pyrrhonienne, des « tergiversations du scepticisme », le choix d'exister, sans condition de vérification raisonnable, dans l'Être, ici et maintenant. On sait comment Descartes, ouvrant l'abyme du néant par l'exercice du doute systématique, a sauvé *in fine*, presque *in extremis*, l'Être par le rebond génial du *cogito* (*Discours de la méthode*, 1637 ; *Méditations métaphysiques*, 1641 ; et surtout *Principes de la philosophie*, 1644, première partie, art. 7)...



Démonstration que « marcher toujours le plus droit » en forêt, par arrachement volontaire à l'égarement infini, ontologique, de l'humanité (qui doit prendre acte de son « absence de perfection »), que ce « marcher droit » chevaleresque est le « mouvement de la volonté humaine », qu'il est « très exactement ce qui m'ouvre à et sur ce qui ne vient que de moi et de moi seul ».

C'est en ce point incandescent de la philosophie de Descartes que se révèle « l'effraction inattendue » de la liberté de l'homme dans le monde, seule réponse ontologiquement soutenable face à l'incompréhensible souveraineté de Dieu. C'est à ce croisement des chemins forestiers, figuré par l'upsilon pythagoricien des fameux « songes » du « cavalier français »¹⁰⁴, qu'explose la divinité de la liberté humaine, cette révolution copernicienne de toute la philosophie occidentale.

Dans une lettre à Christine de Suède, datée du 20 novembre 1647, Descartes pousse jusqu'au bout cette effraction : « Le libre arbitre est de soi la chose la plus noble qui puisse être en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets... »¹⁰⁵

¹⁰² René Descartes, *Discours de la méthode*, texte et commentaire par Etienne Gilson, Vrin, 1925 ; sixième édition, 1987, p. 242.

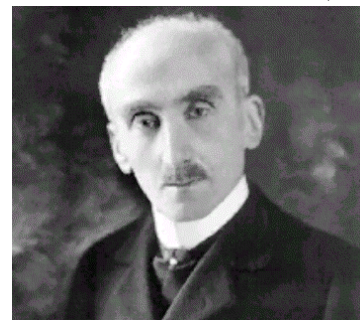
¹⁰³ Le Vertige d'une pensée ; Descartes corps et âme, Editions Horlieu, 2003, pp. 78 à 85.

¹⁰⁴ Maurice Leroy, *Descartes, le philosophe au masque*, 2 vol., Les Editions Rieder, 1929 ; Sophie Jama, *La Nuit de songes de René Descartes*, Aubier, 1998 ; Edouard Mehl, *Descartes en Allemagne, 1619-1620*, Presses universitaires de Strasbourg, 2001 ; Amir D. Aczel, *Le Carnet secret de Descartes...*, JC Lattès, 2007 ; Françoise Hildesheimer, *Monsieur Descartes ; La fable de la raison*, Flammarion, coll. Grandes biographies, 2010.

¹⁰⁵ Descartes, *Œuvres et lettres*, Gallimard, coll. La Pléiade, 1953, p. 1284.

Lire, ici, une pétition d'athéisme serait un contresens dramatique. Tout à l'inverse, le philosophe de la liberté ouvre alors un accès presque pratique (« marcher droit », « arriver quelque part »...) à la divinité de l'homme, donc à l'idée infinie de Dieu. Sans plus s'étendre sur ce qui s'ouvre de fabuleux, en ce milieu du XVII^e siècle, dans l'imaginaire métaphysique occidental, je suggère que l'exemption cartésienne d'être « sujets » de Dieu, du fait de la liberté ontologique de l'homme, fait écho à l'idée chrétienne de la kénose, ainsi qu'à la mystique kabbalistique qui est au fondement théologique du *Principe Responsabilité* d'Hans Jonas¹⁰⁶, cette bible de l'écologie contemporaine.

Lecteur de Descartes autant que de Pascal, et arrière-petit-fils de saint Bernard *via* ses chaleureux échanges avec son ami Maurice Blondel¹⁰⁷, Bergson confie, le 7 février 1922, à son disciple Jacques Chevalier, le secret de sa méthode, l'intuition, le « réalisme mystique » : « Le but de toute notre recherche n'est-il pas de retrouver le réel, de modeler notre esprit sur lui, afin de tâcher de le comprendre ? Le réel m'apparaît comme une forêt immense, semée de beaucoup d'obstacles, à travers laquelle le chercheur, pareil à un bûcheron, ouvre des avenues. Beaucoup de ces avenues aboutissent à des impasses. Mais il arrive quelquefois que deux d'entre elles se rejoignent : alors on y voit clair, et de cette convergence naît pour l'esprit le sentiment de la vérité. »



¹⁰⁶ Pour Hans Jonas, une fois pour toute, après Auschwitz (Hans Jonas, *Le Concept de Dieu après Auschwitz*, avec un lumineux essai de Catherine Chalié, « Dieu sans puissance », Payot / Rivages, 1994), la toute-puissance divine doit s'effacer devant la bonté ou l'amour de Dieu, mais le philosophe allemand s'en tient malgré tout à un strict monothéisme, récusant toute théologie manichéenne d'un « double Dieu » (gnosticisme...). En effet, Jonas souligne que :

- par le simple fait d'avoir créé l'homme libre, Dieu s'est dépouillé dès l'origine de sa toute-puissance ;
- se référant au concept kabbalistique (Isaac Luria, 1534-1572) du « tsimtsoum » (retrait, creusement en matrice, autolimitation du Créateur pour faire place au monde ; proche de la « kénose » chrétienne), Jonas soutient le renoncement de la puissance du Dieu créateur afin que nous puissions exister, afin qu'advienne l'altérité des créatures. Ainsi, par l'acte de Création, Dieu se serait lui-même privé de la possibilité d'intervenir dans les affaires sublunaires (symbole du shabbath), laissant à l'homme la mission de parachever/réparer le monde (tikkoun ha-olam).

Cf. Gershom Sholem, *Les Grands Courants de la mystique juive*, Payot, troisième édition, 1994, notamment les pp. 261 à 304 consacrées à Isaac Luria ; Charles Mopsik, *Les grands textes de la cabale ; Les rites qui font Dieu*, Verdier, 1993 ; Moshe Idel, *Messianisme et mystique*, traduit de l'hébreu par Catherine Chalié, Editions du Cerf, 1994, notamment les pp. 87 à 94 consacrées à Luria ; Moshe Idel, *La Cabale : nouvelles perspectives*, traduit de l'anglais par Charles Mopsik, Editions du Cerf, 1998 ; Marc-Alain Ouaknin, *Tsimtsoum ; Introduction à la méditation hébraïque*, Albin Michel, coll. Spiritualités vivantes, 1992 ; Gérard Rabinovitch, « A travers les énormités de la nuit », postface à *Apocalypse*, Editions Mille et Une Nuits, 1997 ; Gérard Rabinovitch, *De la destructivité humaine ; Fragments sur le Béhémoth*, PUF, 2009 ; et la belle méditation, « au diapason de la Création », de Catherine Chalié : *La Nuit, le jour*, Seuil, 2009. A propos de la proximité métaphysique du « tsimtsoum » (ou "zimzoum") avec la « kénose » : Epître de Saint Paul aux Philippiens, 2, 6-7 ; André Néher, *Le Puits de l'exil ; La théologie dialectique du Maharal de Prague*, Albin Michel, 1966 ; Jürgen Moltmann, *Trinité et royaume de Dieu*, Editions du Cerf, 1984, pp. 140 à 154, traduction française de *Trinität und Reich Gottes ; Zur Gotteslehre*, München, Chr. Kaiser, 1980 ; Jürgen Moltmann, *Dieu dans la création ; Traité écologique de la création*, Editions du Cerf, 1988, pp. 120 à 129 ; Annick de Souzenelle, *Le Féminin de l'Être*, Albin Michel, 1997 ; Rémi Brague, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Flammarion, collection Champs Essais, 2009, pp. 193 à 199.

¹⁰⁷ Jean Leclerc, *Maurice Blondel, lecteur de Bernard de Clairvaux*, Editions Lessius (Bruxelles), 2001.

Bergson pousse alors encore plus loin sa parole presque extatique : « Cette prudence (de la méthode) ne nous interdit pas de dépasser les faits : la convergence même de deux lignes de visée nous incite à le faire, en nous montrant un au-delà de l'observé et de l'observable : mais, alors, il faut bien marquer qu'on dépasse les faits. C'est ainsi que j'ai été amené à dilater ma pensée sans jamais quitter le réel. Il faut dilater indéfiniment sa pensée avec le réel. »¹⁰⁸

Je ne me sens pas capable de faire plus juste et plus beau commentaire de cette confiance que celui donné par Lydie Adolphe, en 1951 : « Bergson nous a appris à nous orienter dans la forêt cartésienne ; nous n'en sommes plus à tourner en rond ; nous avons choisi notre route. (...) Telles qu'elles sont, les images bergsoniennes nous conduisent à une clairière où les arbres se sont écartés pour laisser venir la lumière, cette lumière qui était pour Bergson "le plus profond mystère". Et nous voyons sans peine que c'est de la lumière qui rayonne de ce centre que se nourrissent les routes qui y débouchent, et de celle des routes les sentiers, puis les pistes qui pénètrent dans les fourrés, jusqu'aux points les plus profonds de la forêt où, la lumière du ciel ne parvenant plus guère, l'homme qui s'y aventure doit porter son propre éclairage. »¹⁰⁹

¹⁰⁸ Jacques Chevalier, *Entretiens avec Bergson*, Plon, 1959, p. 40.

¹⁰⁹ Lydie Adolphe, *La Dialectique des images chez Bergson*, PUF, 1951, p. 166.

Conclusions

Néanmoins, l'enchantement existe, il se produit encore, même dans ce qui peut sembler la période la plus implacable de notre histoire ; nous en avons été les bénéficiaires (les victimes, si l'on veut), on ne peut pas encore en écarter du monde le rêve, ou le souvenir. Le triomphe de Flore est-il moins réel que sa déroute, ou seulement plus bref ? C'est un char qui s'avance sur un chemin, orné de chants et de rires, et que l'on ne peut empêcher de disparaître à l'angle du bois, tel déjà lointain jour d'été. Parce qu'il ne s'arrête pas, parce que la fête prend fin, parce que musiciens et danseurs, tôt ou tard, cessent de jouer et de danser, faut-il en refuser les dons, en bafouer la grâce ?

Philippe Jaccottet, « Blason vert et blanc », dans *Cahier de verdure*, Gallimard, 1990.

Au bout de ce sentier de lumière couvert, aujourd'hui, par les ronces du désenchantement du monde, que pouvons nous espérer trouver dans notre éventuelle quête de sens ?

Je propose de remonter très rapidement sur nos traces (c'est une excellente méthode de chasse...), afin de récolter quelques « leçons » dispensées par l'étude de l'imaginaire (nous pouvons dire aussi la « spiritualité ») de la forêt. A la condition, bien sûr, que nous soyons bien dans une vocation de ré-enchantement du monde.

Donnons-leur une forme d'aphorismes :

- Il n'y a pas d'imaginaire vivant qui ne trouve immédiatement sa source, et son refuge, dans la forêt, c'est-à-dire dans la quintessence de la nature.
- Il n'y a pas de primauté, de prééminence, de priorité du réel sur l'imaginaire, au contraire. Mais en aucun cas l'imaginaire n'entre en contradiction avec la raison. L'enjeu indiqué par le cheminement de l'esprit sur les « avenues » aventureuses de la forêt est de sortir, enfin, de l'hémiplégie mentale (cerveau droit contre cerveau gauche, sensibilité contre raison, intuition contre déduction...). (*Gilbert Durand, Descartes, Bergson*).
- Effrayante pour les regards sans esprit, la forêt est la chambre des merveilles pour les enchanteurs, les enchantés, les amoureux et les bannis de l'ordre humain prosaïque. Elle est le miroir initiatique de nos peurs ou, au contraire, de notre désir d'aimer et d'être. (*Merlin, Perceval*)
- La forêt et la mer sont les deux faces d'un même miroir (un bon forestier est souvent un bon marin ou un bon plongeur...), ce qui nous encourage à passer la surface du « sentiment océanique », du « réalisme mystique ». (*Neptonos, saint Bernard, saint François, Bergson, Romain Rolland*)
- Le visage du chevalier courtois se reconnaît dans celui de l'homme sauvage, à travers lequel l'ange naît de la bête (le cerf et l'ours, en particulier). (*Cernunnos, Arthur, Merlin*)
- La traversée de la forêt est un rite initiatique qui conduit à la jointure mouvante des deux mondes, l'ici-bas et l'au-delà. (*Merlin, Perceval, Bergson*)
- L'aventure forestière, cycle de mort-et-résurrection, suit précisément le cours des saisons, les cadrans symboliques du zodiaque. Elle nous enseigne que

tout est mutation, régénération, cycle cosmique de la vie, palingénésie universelle. (*Cernunnos, le Cerf, Merlin*)

- Le « sauvage » (animal / cerf, homme ensauvagé) est le premier conducteur de l'égaré vers sa rédemption, voire vers la sainteté. (*Yvain, saint Hubert*)
- La force bestiale est le socle nécessaire, incontournable, de l'élévation spirituelle (*Merlin-Arthur, Perceval*)
- L'amour mystique (agapé / charité) commence par l'amour naturel (éros). Les forêts, arbres et rochers soufflent à l'ermitte de Clairvaux les versets enflammés du *Cantique des cantiques*. (*Saint Bernard*)
- L'apogée de la souveraineté est / sera atteinte lors de la transmission du pouvoir (théologico-politique) du masculin (feu) au féminin (eau). (*Merlin / Viviane*)
- L'amour « fou », la joie, le rire sont prophétiques et refondateurs. L'amour érotique est la condition de l'amour divin. (*Merlin / Viviane*)
- L'amour « raffiné » (courtois) est le passeur de la naïveté (bêtise, bestialité) à la sainteté. (*Perceval, saint François*)
- L'antidote de l'errance en forêt est l'exercice persévérant de la liberté, le « marcher droit », seule méthode pratique vers la divinité de l'homme. (*Descartes*)
- L'obscurcissement du taillis de ronce où nous pénétrons sans cesse plus profondément et la perte de vue (momentanée) de la lumière du ciel nous commandent de porter notre propre éclairage. C'est le cœur métaphysique du « Principe Responsabilité » que nous devons mettre en œuvre pour réparer et parachever le monde. (*Bergson, Hans Jonas*)

Hic non finit Silva...

Post-scriptum

Forêt / Flamme / Fraternité

Une nuit de songes initiatiques

Déjà, en attendant de passer dans l'autre monde, du profane au sacré, il y a cette attente. Seul, pour combien de temps ?, dans un non-lieu où rien ne retient l'attention ; seul, donc, les yeux mi-fermés mi-ouverts, perdant, peu à peu, mon regard dans la forêt des songes ; seul, donc, l'ouïe anesthésiée par la rumeur lointaine, de plus en plus vague, de la vie, m'installant dans la douceur, la plénitude, la chaleur du silence ; seul, donc, me sentant enfin, très vite, à l'affût, n'ayant plus aucun besoin de sortir le livre fétiche de mon sac, de relire encore une fois cette fable cartésienne merveilleuse des « voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant... ».

A l'affût, donc, complètement immobile, conscient de chaque mouvement imperceptible de l'air, percevant (Perceval en sa « gaste forêt ») chaque souffle de l'Esprit, imaginant chaque atome de mon corps dont je suis maintenant détaché ; à l'affût, donc, la conscience détachée, mais affûtée comme un trait de lumière, ne comptant plus le temps, mais dans l'attente du gibier dont je ne veux saisir que la présence, jamais la vie ; à l'affût, donc, comme depuis mon enfance d'homme des bois, perché toutes ces innombrables nuits dans l'arbre, le haut siège de ma forêt, en quête du solitaire dont la coulée parfumée a tant de fois croisé mon chemin.

Venant de ce lointain, de cette « mélancolie physique et morale d'être loin », comme disait Robert Hainard, mon Vieux de la Montagne, émergeant de ce mélange du songe et de l'attention où l'âme se répand comme la lumière dans l'espace, passer sous le bandeau de la nuit, mais au milieu d'un cercle d'initiés, est-ce une sortie du sauvage, un retour à la maison ?

Venant du lointain bruyant de la ville, des affairments, des effarements, me voici de nouveau au temple, pour *l'initiation*. A la maison. Me voici introduit dans l'« intérieur de la terre », où les sorcières ont passé le balai il y a si longtemps. Est-ce un jeu puéril ? Ce coq

n'est-il pas trop gaulois pour être honnête ? Cette tête de mort me fait elle peur de la mort ? Et ce « V.I.T.R.I.O.L. » a-t-il encore la moindre vertu alchimique ? Suis-je encore un enfant et traité comme tel ?

Vanité des vanités, *evel kol evel (buée tout [est] buée)*. Sur la tablette, le gobelet ne contient plus la moindre goutte d'eau ; n'y reste plus que du tartre, cette laissée de l'évaporation, de la buée. L'étranger n'a pas intérêt à venir, ici, en assoiffé. Sur la tablette, encore, le sel (gris d'origine ?) a meilleur mine que le soufre. Sur la tablette, enfin, mes mirettes de vieux solitaire ont bien du mal à déchiffrer les questions que le grand Notaire moral et philosophique me pose pour établir un testament ; elles ont bien du mal à guider ma main pour écrire quelques mots destinés à la cendre.

Mais que Cernunnos aux bois de cerf, dieu de la forêt et de la renaissance, roi du chemin et des bêtes sauvages, soit loué ! C'est l'attente qui recommence, le temps qui se suspend, l'affût qui me ressaisit. L'homme sauvage est de nouveau dans sa forêt, plus solitaire que le grand solitaire en mal de compagnie. Le songe et l'attention se mêlent. La crampe de la volonté se dénoue. La nuit est maintenant la vraie nuit, pleine de vies et de souffles, de rumeurs et de silences suspendus, de parfums salés et soufrés. Je suis dans ma forêt, presque vieux de mille ans aujourd'hui, assis, immobile, au pied de mon arbre (chaque âge a ses plaisirs), enveloppé du manteau chaud de la nuit, oubliant le testament qui m'a crevé les yeux, ces mots qui ne sont que de la cendre, chasseur de présences, à l'affût parmi les chasseurs de vies.

Je suis dans ce lointain, où chaque atome de mon corps s'échange avec celui de l'arbre fourchu comme un upsilon (Υ) pythagoricien, où le vol feutré de la chouette hulotte froisse à peine mes songes, où la chaleur de mon corps réfléchit celle du grand solitaire qui passe à ma portée, où le parfum de l'églantine est buée de sel et de soufre. Je suis dans cette extase de la forêt, le regard portant dans le lointain des hommes, vers le village où vacille la lumière d'une lampe qu'on a oublié d'éteindre avant de s'endormir.

Sur la tablette, vacille *la flamme d'une chandelle*. C'est la lampe du village, qu'on a oublié d'éteindre, que je regarde dans le lointain, écho de ma solitude, trait de lumière dans la nuit, filtrant comme un ruisseau de cristal à travers ma forêt. Enfant, je faisais déjà des affûts, mais je ne suis plus un enfant. Le coq n'a plus rien de gaulois (Cernunnos est un dieu

cornu... et jaloux !). La tête de mort a tant de visages que j'aime ; à Auschwitz on n'a même pas retrouvé les tibias. « V.I.T.R.I.O.L. », le rébus chtonien est un feu de symboles. L'eau est toute dans la buée, *kol evel*. Le sel sent le soufre...

« La flamme est un monde pour l'homme seul », nous affirme Bachelard, mon Vieux de la Sorbonne. Le monde du solitaire, ou celui de la compagnie ? « Dans la flamme d'une chandelle, toutes les forces de la nature sont actives », lui répond Novalis. Et moi, si je ne suis plus un enfant, suis-je toujours une force de la nature ?

Je sors du caveau, de *l'ancre des nymphes* (Porphyre), où le village endormi a rejoint la forêt. Voici le temple, où l'on entre en se baissant pour passer sous la branche basse de l'arbre. Je suis le sauvage, l'animal, prédateur plutôt que proie, mais une force de la nature qui se laisse conduire comme un enfant. J'ai ce nez qui démêle les parfums de l'églantine, du sel et du soufre. J'ai cet instinct, cette nature, qui m'a épargné d'avoir à me plier, à vaciller, à m'éteindre. « Un souffle dérange la flamme, mais la flamme se redresse. Une force ascensionnelle rétablit ses prestiges. » (Bachelard, *La Flamme d'une chandelle*, 1961)

Le vieux solitaire a remis ses défenses assassines ; il a trouvé sa compagnie. Sortant de ma forêt, je rentre ainsi à la maison. Enfant, car enfant je fus sans doute, j'y étais le maître du feu. Je connaissais tous les mystères de ces flammes qui n'étaient pas celle, « vaillante et fragile », d'une « chandelle verticale sur la table du solitaire » (Bachelard, *Op. cit.*, 1961). Enfant sauvage, maître du feu ?

Les voyages en rond ne furent rien, sauf le souffle d'un humain. Car, depuis longtemps, j'imite « en ceci les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant (...), mais marcher le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté (...) : car, par ce moyen, (...) ils arriveront au moins quelque part, où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt. » (Descartes, *Discours de la méthode*)

Dans le temple, je pensais à cette chance que j'avais et qui avait été offerte, sans doute, à mon cher Descartes, cinquième des trois mousquetaires. Il était alors en Allemagne, où « l'occasion des guerres l'avait appelé », et méditait dans son poêle, plus solitaire que jamais. Quel fut ce miracle de l'amitié entre les hommes, alors que dans la nuit du 10 au 11 novembre 1619, c'est en songes que Re-né finit par rejoindre les frères pythagoriciens de la Rose-Croix, fantômes qu'il avait traqué à travers toute l'Europe, pour recevoir l'illumination de sa Méthode ?

La main plongée dans l'eau d'une source m'a ramené en forêt, dans ma forêt du Montrouget, où le ruisseau de la Grande-Prairie coule un cristal pur comme le feu.

Voyages ! Seule cette eau fut signe que j'étais re-né. Quand le bandeau de la nuit est tombé, les épées pointées des mousquetaires aux visages masqués dessinaient le cercle des amis : « Un pour tous, tous pour un ! », me clamaient-elles, en défense, comme un serment de liberté, d'égalité et de fraternité.

Visages ! Quand la lumière fut, que le miroir s'effaça devant le visage de l'Autre, mon visage !, qu'étranger parmi les étrangers je comptais dix amis réunis comme mes deux fois cinq doigts, comme en un miniane, la rumeur du monde affairé, effaré, s'était complètement évaporée dans le lointain, comme une buée sous le soleil.

Entre soleil et lune, pourvu que survienne l'éclipse, sous la voûte étoilée, je ne fus pas surpris d'entendre le chant de la hulotte, ni de voir la flamme d'une chandelle dissipant la nuit.

Table

Introduction – page 2

I – Aubes indoeuropéennes – page 7

II – Cernunnos, dieu-cerf du renouvellement – page 11

III – Le cerf, guide solaire des âmes égarées – page 14

IV – Merlin l'Enchanteur – page 18

V – Arthur, l'ours royal – page 23

VI – Perceval-le-Courtois : de sauvagerie en sainteté – page 25

VII – Saint Bernard : le Cantique des bois – page 30

VIII – Saint François d'Assise : le Cantique des créatures – page 33

IX – Descartes, Bergson : l'Être marche en forêt – page 35

Conclusions – page 39

***Post-scriptum* : Une nuit de songes initiatiques – page 42**