



le cauchemar mythique : Etude morphologique de l'oppression nocturne dans les textes médiévaux et les croyances populaires

Stamatios Zochios

► **To cite this version:**

Stamatios Zochios. le cauchemar mythique : Etude morphologique de l'oppression nocturne dans les textes médiévaux et les croyances populaires. Littératures. Université Grenoble Alpes, 2012. Français. <NNT : 2012GRENL029>. <tel-01211444>

HAL Id: tel-01211444

<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01211444>

Submitted on 5 Oct 2015

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

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

THÈSE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE GRENOBLE

Spécialité : **Lettres et Arts / Recherches sur l'Imaginaire**

Arrêté ministériel : 7 août 2006

Présentée par

Stamatios Zochios

Thèse dirigée par **Philippe Walter**

préparée au sein du **Centre de Recherche sur l'Imaginaire**
dans l'**École Doctorale Langues, littératures et sciences humaines**

Le cauchemar mythique : étude morphologique de l'oppression nocturne dans les textes médiévaux et les croyances populaires

Thèse soutenue publiquement le **6 décembre 2012**,
devant le jury composé de :

Philippe WALTER

Professeur à l'Université Grenoble III, Directeur de thèse

Claude LECOUTEUX

Professeur émérite, Sorbonne, Paris IV, Président du jury

Galina KABAKOVA

Maître de conférences HDR à l'Université Paris-Sorbonne, Paris IV, Rapporteur

Marie-Agnès CATHIARD

Maître de conférences HDR à l'Université Grenoble III-Stendhal, Examineur

*Université Joseph Fourier / Université Pierre Mendès France /
Université Stendhal / Université de Savoie / Grenoble INP*



Résumé

Cette thèse cherche à éclairer les représentations textuelles du « cauchemar », non pas considéré comme un mauvais rêve, mais comme un démon d'origine médiévale. Selon les sources, cet esprit envahit la nuit la chambre de ses victimes. Ensuite, il s'installe sur elles et oppresse leurs poitrines, en provoquant la paralysie, l'étouffement et même la mort des personnes endormies. Cet acte est un motif typique des traditions folkloriques européennes. Dans la tradition gréco-romaine, l'*ephialtes* et l'*incubus* semblent agir de la même manière. Notre étude se focalise sur les textes du Moyen Âge, où une abondance de textes divers (ecclésiastiques, littéraires et médicaux) témoigne d'une affinité entre les actions du cauchemar et celles d'un ensemble d'êtres fantastiques, comme les revenants, les elfes, les nains et les sorcières. A la lumière de ces premières constatations, cette étude examine les textes médiévaux en relation avec les traditions antiques, ainsi que les traditions qui apparaissent plus tardivement en Europe. La thèse contient trois parties: dans la première, elle met en évidence un démon -archétypique, qui révèle un substrat étymologique et descriptif commun dans les différents extraits étudiés. Sa relation avec le *genius loci*, dont le caractère est double, bienveillant et malveillant à la fois, a un intérêt particulier. Les sources dressent le portrait d'un cauchemar qui n'est pas seulement un être démoniaque. En effet, il s'agit également d'un être qui apporte des richesses dans la demeure et à ses habitants. Dans la deuxième partie, la relation du cauchemar avec certaines divinités nocturnes de nature dualiste est démontrée, ainsi que son lien avec les Douze Jours de Noël. Finalement, dans la troisième partie, la thèse étudie un lien général qui apparaît entre le cauchemar, la sorcellerie, le cheval, le carnaval et surtout le Double et les traditions extatiques - chamaniques européennes, afin de signaler en dernier lieu de quelle manière cette entité peut combiner des caractères multiples et différents.

Abstract

Title : The mythical nightmare: morphological study of the nocturnal oppression in the medieval texts and the popular beliefs.

The present Phd Thesis sets to shed light on the topic of the “nightmare”, considered not as a bad dream as it is commonly conceptualized, but instead as a demon of medieval origin. This spirit, said to intrude a room during the night hours, usually sits and exercises pressure on the chest of the alleged victim. This particular act, causing paralysis, drowning, and at times even death to the asleep, is a constant and common narrative motive in the folk stories of Europe. In the Greco-Roman tradition, the “ephialtes” and the “incubus” seem to function in a similar fashion. During the Middle Ages (the period which this study focuses on), an abundance of texts -ecclesiastical, literary, and even medical- suggests a close connection between the nightmare’s actions and various super-natural beings, such as revenants, fairies, witches, elves, and dwarves. Drawing from this evidence, this study seeks to examine these texts’ relation to the traditions of antiquity, along with the relevant traditions arising later across Europe. The Phd thesis is divided into three main sub-sections: the first part focuses on the relation between different variations of the appearance of an archetypal demon, as revealed by common etymological origins and similar actions. Furthermore, descriptions of the nightmare as a *genius loci* of two-fold nature, both benevolent and malevolent, are explored. Along with its depiction as a demonic being, the nightmare, is frequently presented as an entity offering treasures to the household and its inhabitants. The second part brings to the forefront nightmare’s relation to certain nocturnal deities of dual nature, as well as to the holy season of the Twelve Days of Christmas. During the third and last part of the thesis, I scrutinize the relationship between the nightmare and the horse, the carnival, the witchcraft, and particularly the *doppelgänger* and the ecstatic-shamanistic practices of Europe.

Mots clés: cauchemar, hag, enclos, bonnet, masque, dualisme, conflit, cheval, extase, *genius loci*, double, bonnet, prospérité, carnaval, douze jours, incubation, oppression.

Remerciements

Je me sais profondément redevable à mon directeur de recherche, Philippe Walter. Mes réflexions et mes lectures sur le domaine du folklore et de la mythologie médiévale ont pu se concrétiser dans une structure cohérente et scientifique grâce à son rôle de guide. Son enseignement méthodologique a été capital pour les rapports caractéristiques de cette étude et ses suggestions ont constamment et subtilement élargi le champ de mes compétences. Il a pu améliorer mes modèles interprétatifs, et en contestant certaines de mes affirmations, il m'a considérablement aidé à extirper certains *a priori* théoriques et à ouvrir mes modes de pensée dans les terrains examinés. Plusieurs conclusions et raisonnements formulés dans cette thèse n'auraient été possibles sans ses conseils et ses propositions qui ont mûri au fur et à mesure de mes recherches.

Cette étude n'aurait pu être menée à bien sans le soutien financier de la Fondation des Bourses d'État (IKY). Ce soutien m'a permis de résider à Paris pendant quatre ans et de me consacrer à la recherche à temps plein. Je tiens à remercier ma famille, Evangelia, Christos et Giorgos Zochios, dont les encouragements m'ont considérablement aidé à mener et à achever cette recherche.

Pour un doctorant étranger, la joie de la recherche est souvent obstruée par l'écueil d'écrire dans une langue aussi exigeante que le français. A cet égard, je tiens à remercier Konstantinos Vassiliou, Danae Avgeri, Jeremy Amsellem, Vassilis Varvaessos et Florence Thireau pour leurs conseils et corrections portées sur le manuscrit de cette thèse. Mais avant tout, je dois exprimer ma profonde reconnaissance à Charlotte Barbe, mon génie tutélaire, pour les mois entiers dédiés afin de revoir le manuscrit à plusieurs reprises, améliorant l'expression de la forme finale, et pour les mois entiers dédiés afin de me soutenir pendant l'élaboration de cette œuvre longue, dure et pleine, heureusement, de cauchemars.

TABLE DES MATIERES

Résumé	1
Abstract	1
Mots clés	1
Remerciements	2
Introduction	14
Première Partie : Le cauchemar et les génies du lieu	44
I. Hag : une sorcière- cauchemar	45
1. Le terme hag dans les dictionnaires actuels	45
2. Le terme hag dans la littérature anglaise	47
a. La hag en tant que vieille femme laide et sorcière	47
b. La hag en tant que prostituée et histrion.	50
c. La hag en tant que femme nocturne et sorcière.	52
d. La hag en tant que larva (masque et sorcière)	58
e. La hag en tant que fantôme, démon de l'Enfer et elfe- gobelin	58
f. La hag en tant que cauchemar	61
3. Étymologies de hag	64
a. La racine hag	64
b. La racine zussa, tussa	65
4. Apparentés de la racine zussa, tussa	66
a. Dísir: les génies norvégiens	66
b. L'anglais deuce	70

c. Les teuz et duz	71
d. Dusius	75
II. Les génies champêtres de l'Antiquité	77
1. Silvanus, le génie du lieu à trois fonctions	77
a. Silvanus domesticus et silvanus agrestis	80
2. Le lucus, le harug et les bosquets sacrés	82
a. Étymologie de hagazussa	88
b. Le tun	89
c. La chute des démons et les génies du lieu	92
d. La vieille hag et les coutumes agraires	94
e. Les vêtues en blancs et le dualisme de silvanus	96
3. Pan, entre les bosquets et les prophéties	104
4. Faunus et le lieu sacré de lupercal	111
a. L'organisation des lupercales et la course des luperques	116
b. Les combats rituels, leur dualisme et le cheval d'October Equus	118
c. Conclusions	119
d. Le faunus ficarius	121
5. Survivances	121
a. Pilosus	123
b. Le chamodrâki	128
6. Inuus, le génie sexuel	129
7. Une récapitulation	
III. Les cauchemars de l'Antiquité	133
1. Ephialtès	133
a. Étymologie	134

b. Ephialtès, Epiales et la fièvre	138
c. Ephialtès et la médecine	142
2. Incubus	152
a. Incubus et la médecine	152
b. L'incubus n'est pas un monstre : contre le vulgaris opinio	156
c. Le nouveau <i>incubus</i> : la théologie et la sexualité du cauchemar	162
d. Les enfants des incubes et Merlin l'Antéchrist	169
e. Merlin aux pieds de cheval	173
f. Une confusion terminologique	176
g. Incubus : un démon sexuel	178
3. L' <i>incubus</i> littéraire et folklorique	185
a. Hercules Somnialis	189
IV. Génies du lieu et de la maison	192
1. Le Sarrasins et les trésors	196
a. Les Sarrasins et les Maures : génies du lieu occidental	197
b. Le Maure	200
c. Le maure comme génie du lieu	203
2. Le génie revenant	206
a. L'appaleur	208
b. Le génie crieur	210
c. L'Alp : elf et cauchemar	213
d. L' ælsiden	217
e. Mara : un génie du lieu ?	220
f. Mara: une géante	222
g. Le génie minuscule et enfantin	225
h. Bilwiz	227

i. Le génie domestique en tant que cauchemar (<i>Le chaufaton, le folaton, le servan, Deux cauchemars domestiques de l'autre Europe</i>)	231
j. Zéphir : un lutin de caractère double	240
Deuxième Partie : Le cauchemar et les dames des la nuit	245
I. Les dames nocturnes des Douze Jours	246
1. Les tables des offrandes	246
a. Les génies des chaussures	251
2. Perchta, les punitions et les récompenses	256
a. Perchta et la gastrotomie	159
b. Le dualisme et la Perchta des mascarades	262
c. Le long nez de fer	265
d. Les douze Perchta	266
e. Berthe au grand pied	271
f. Le pied de Berta	272
g. Une Perchta historique-mythique	277
h. Lucie, une porteuse de lumière	279
3. Huld et le cauchemar	281
a. A propos du nom Huld : la femme bénie	284
b. Autres variantes de Huld et Holda	291
c. Couvrir la mort et le visage	292
II. La Chauche-vieille	297
1. Le cauchemar dans les <i>Évangiles des Quenouilles</i>	297
a. La sorcière- cauchemar	301

b. La chauche-vieille dans les croyances populaires françaises : un cauchemar entre plusieurs catégories	304
c. Les dysmorphies et le cauchemar poulet	307
d. La chauche-vieille comme animal	311
e. La chauche-paille	312
f. La chauche-vieille et la laine	314
g. Le pian	316
2. La Farfache	319
a. De la Farfache à la Chichefache	319
b. Le visage de la Chicheface	326
c. La chichefache, la chauche-vieille et la vieille du carême	327
d. Sarra, la matrone	332
e. Naroua, une fileuse encapuchonnée	335
f. Naroua, une figure du Carnaval	337
II. Lamia	344
1. Lamia en tant que cétacé et dragon	344
2. Lamia en tant que hybride et vampire	348
a. Lamia Hippopous	349
b. Lamia fantomatique	354
c. Lamia et Lilith	357
d. L'étymologie du nom Lilith	358
e. Lilith, une dame démoniaque et synonyme de <i>Lamia</i>	360
f. Lamashtu : une source éventuelle d'étymologie	363
g. Pour une Lamia d'origine européenne	365

3. Lamia en tant que strige, sorcière, furie et fée ventrière	366
a. Lamia en tant que femme sauvage et génie du lieu	369
b. Les survivances néohelléniques de Lamia : fée, génie du lieu, dame nocturne et cauchemar	372
2. Lamia et Gello	378
a. La Gello néohellénique	378
b. La Gello byzantine et antique	381
c. La Gello antique	385
d. Autres démons d'origine oriental	388
3. Les noms de Gello	393
a. Autres versions du récit	398
b. Gello en tant que cauchemar, écrite sur des petits papiers	401
c. L'Alabasdria	405
d. La fièvre qui vient de la mer	407
e. Une autre catégorie des textes apparentés : les Hérodiades, démons de la fièvre	411
f. Avestița, l'aile du diable, remplaçant Gello et la fièvre	415
g. Un motif narratif	422
4. <i>Lamia</i> et les trois sœurs	424
a. Lamiis Tribus	424
b. Morrigan et les trois sœurs- corneilles	429
c. Macha : une déesse-corneille et alter ego de Morrigan	432

d. Morrigan et la troisième fonction	435
5. La déesse irlandaise et le cauchemar	444
a. L'étymologie de Morrigan	444
b. Le lai de Lanval et la fée mystérieuse	447
c. Le pays magique et réel	453
d. Le dualisme de Morgane	454
e. Les triades divines et le cauchemar	458
f. Une catégorie de poèmes contre une dame nocturne démoniaque : le cauchemar	461
g. Une nouvelle proposition : le cauchemar en tant que matrone nymphe	464
h. L'accouplement avec la déesse-cheval	467
Troisième Partie : Le cauchemar et l'extase	475
I. Le cheval et la fertilité	
1. Le Mörnir	475
a. Obtenir le cheval et être obtenu par le cheval : une hiérogamie ?	478
b. Le cheval cauchemardesque et sexuel	481
c. Le cheval cauchemardesque illustré	484
2. Le cheval et le cauchemar dans les croyances populaires	488
2,i. Catégorisation et première catégorie : le cauchemar contre le cheval	488
a. Le sujet sous forme de lutin.	489
b. les Bains de la Porte de Saint-Bernard	490
c. Les dames nocturnes et le cheval	494
d. Les crinières des chevaux et les tresses des cauchemars	496

e. Le sujet sous forme humaine	498
f. et encore des lutins cauchemardesques : Sotr�, follet, foulta etc.	500
g. Origines de la croyance : la mort, l'eau et le cheval	504
h. Le Nix : un génie du lieu entre crocodile, hippopotame et cheval	506
2.ii. Deuxième catégorie : le cauchemar en tant que cheval.	509
a. Contre un nain	511
b. Le licol	516
2.iii. Troisième catégorie : le cheval et les apotropaïques contre le cauchemar	518
a. Les pierres du cauchemar	518
II. Le crane du cheval	520
1. Objet protecteur	520
2. Objet magique	522
3. Le crâne du cheval et le génie du lieu	525
4. Le crâne du cheval et les mascarades : Le hobby-horse	527
a. Catégorisation et description	529
b. Mummers et Morris : le conflit, la mort et la résurrection	531
c. Le mari lwyd	535
d. Le cheval-mannequin en France et dans d'autres pays	540
e. Le cheval-mannequin en Roumanie : le c�luşari	543

f. L'ieie et les mascarades	547
g. Le conflit, la mort symbolique et la résurrection dans le călușari	522
h. Le personnage revificateur	555
4. D'autres conflits aux mascarades	557
a. Les Perchten	557
b. Les malanki	558
c. Les trois exempla : les apparitions médiévales du cheval-mannequin	559
d. Une mort initiatique	563
e. Les jeunes et les mascarades	564
f. Le charivari et l'opposition entre les deux principes	565
g. Le charivari de Fauvel et le cheval- mannequin	567
h. Le combat de Carnaval et de Carême	569
i. Le cauchemar carnavalesque de Molinet	572
j. Le cauchemar carnavalesque de Rabelais : une référence au capuchon ?	574
k. Une notion indispensable	577
5. Le dernier type de conflit: les batailles nocturnes et extatiques	578
6. Les déesses des extatiques	585
a. Diana	585
b. Formations de Diana	587
c. Attestations précoces	592
d. Hérodias	593
e. Besonzia	599
f. Hérodias et la fertilité	601

g. Hérodiad, les mascarades et la fièvre	606
h. Hérodiad comme un génie du lieu	608
i. Autres batailles nocturnes et extatiques	612
j. Les hommes-chevaux et les rusalki	618
I. Le cauchemar extatique	627
1. La coiffe de l'extase	627
a. La coiffe : un objet magique	631
b. Propriétés et usages de la coiffe	633
c. La coiffe et l'alter ego : le cas de fylgja	636
2. La Définition de l'extase et l'interprétation des voyages nocturnes en esprit	637
a. L'enfermement et la solitude de l'extatique	641
b. Le chamanisme congénital	642
c. L'extase comme résultat d'une hiérogamie	644
3. Le Voyage de l'âme	646
a. Les moyens de transports : Le vol et le bâton	646
b. Le cheval extatique	649
c. L'interprétation de l'extrait de Perceforest et le Champion des Dames	651
d. Le contexte : Vers une nature humaine	654
e. L'expertise des techniques et les masques	658
f. Les masques	659
g. Étymologie du mot masque	663
h. Le masque carnavalesque	668
4. Le cauchemar extatique	669
a. Trude	670
b. Définition et étymologie	671
c. La Trude française	676

d. L'action de Trude	677
e. Une trude à gran' pied	677
f. Le double comme lutin et le lutin masqué	684
g. Le <i>mazzerisme</i> et le lutin extatique	686
h. Une récapitulation avant la fin	691
3. Le départ du cauchemar	692
a. Le départ zoomorphe	692
b. Le cauchemar comme chat	693
c. Le voyage sur les dos des animaux	699
d. Sans conscience	700
4. Le cauchemar congénital	702
a. La coiffe de la richesse	707
b. Le bonnet et l'enfant	710
c. Le genius cucullatus	711
d. Les figures encapuchonnées : Perchta, Cailleach, Narroua	713
e. Ouvrir le ventre- Rassembler les os	714
f. D'autres figures	717
g. Télésphoros, l'enfant encapuchonné	721
5. La pratique de l'incubation	723
a. L'incubation au Moyen Âge	728
b. Incubation et extase	730
c. Asclépios, le patron guérisseur	733
d. Le cauchemar et l'incubation	737
En guise de conclusion	749
Bibliographie	753

Introduction

Le Cauchemar n'est pas un cauchemar : termes, sens et étymologies de l'oppression nocturne

Lettre à un ami en Angleterre,

Sur l'étymologie du mot Cauchemare ; par M. le baron Cocquebert-Montbret, membre de la Société.

Je suis aussi frappé que vous, Monsieur, de la ressemblance qu'il y a pour la terminaison entre le mot français *cauchemare* et le mot anglais *nightmare*. J'ai même été conduit à faire quelques recherches sur ces deux mots, en m'occupant d'un travail général, relative aux êtres fantastiques que l'imagination a créés chez les différents peuples, et qu'on retrouve, avec les mêmes attributs et les mêmes noms, dans des pays éloignés, les uns des autres. Il m'a toujours semblé que ce moyen de reconnaître l'affinité des nations, n'avait pas été mis en œuvre jusqu'ici comme il mérite de l'être.

La finale des mots *cauchemare* et *nightmare* me paraît conserver la mémoire d'un de ces êtres fantastiques auxquels le vulgaire attribue volontiers les phénomènes dont il n'est pas en état de démêler la véritable cause.

L'oppression *angoissante*, que quelques personnes éprouvent pendant le sommeil, a des causes naturelles bien connus des physiologistes ; mais le peuple, à qui ces causes échappent, a mieux aimé, dans beaucoup de pays, en supposer de surnaturelles. Suivant lui, le poids qui semble alors comprimer la poitrine, et dont on est en quelque sorte dans l'impuissance de se délivrer, est celui d'un être malfaisant qui revêt un corps pour sauter sur les victimes de son caprice, et les tenir sous lui de manière à gêner leur respiration. C'est ce que les anciens Grecs désignaient par le nom d'*εφιάλης* (*id est supersaliens*), et les Romains par celui d'*incubus* » ¹.

¹ Société Royale Des Antiquaires De France, *Mémoires et Antiquités Nationales et Étrangères*, Vol. 4, Paris, J. Smith, 1823, p. 295 sq.

C'est ainsi que le baron Coquebert-Montbret, membre de la *Société Royale des Antiquaires de France*, exprime sa surprise au sujet de la ressemblance entre le français cauchemare et l'anglais nightmare, termes qui signifient pour le peuple : « un être malfaisant qui revêt un corps pour sauter sur les victimes de son caprice, et les tenir sous lui de manière à gêner leur respiration ». Toujours étonné, le baron continue : « J'ouvre les dictionnaires des langues du nord, en commençant par le dictionnaire islandais ; passant ensuite au suio-gothique, à l'anglo-saxon, au suédois, au danois, au hollandais. Partout je trouve *mar*, *mara* ou *mâre*, avec le double sens de l'oppression nocturne et d'un malin génie qui cause cette oppression »². Par conséquent, le terme respecte une homogénéité remarquable dans les langues de l'Europe de l'Ouest et du Nord. Cependant, avant d'ouvrir les dictionnaires de langues étrangères, il faut feuilleter les dictionnaires de la langue française.

Le cauchemar linguistique

En 1597, le *Dictionnaire françois-latin* de J. Thierry indique pour l'entrée cauchemare : « Cauchemare, *qui empesche de reprendre son haleine en dormant*, Incubus. Supressio nocturna, Ephialtes. Picardi proferunt *Cauquemare*³ ». Dans le *Thresor de la langue françoise* de 1606 écrit par J. Nicot, le lemme est identique à

² Ibid. 296 sq.

³ Thierry, Jean, *Dictionnaire françois-latin, Auquel les mots François, avec les manieres d'vser d'icuex, sont tournez en Latin*, Paris, Giles Corbin, 1597, p. 88.

celui de Thierry: « Cauchemare, Qui empesche de reprendre son halaine en dormant [...] »⁴.

A la fin du même siècle, en 1694, dans la première édition du dictionnaire de l'Académie Française, le terme signifie toujours une oppression qui empêche la respiration : « Cauchemar ou Cochemare. s. m. Maladie causée par des vapeurs qui oppressent la poitrine & empeschent la respiration, principalement la nuit. Il est sujet au cochemar. Le vulgaire croit que le cauchemar est un esprit incubé⁵ ». La même année, Gilles Ménage donne la définition suivante dans son *Dictionnaire étymologique de la langue française* : « Cauchemar: Par corruption, pour *cauchemare*. C'est ainsi que nos anciens prononçoient ce mot. Nicot : Cauchemare. *Qui empeche de reprendre son haleine en dormant*. Incubus, supressio nocturna, ephialtes. *Picardi proferunt cauquemare.* »⁶

A propos de ce dernier type, cauquemare, le *Dictionnaire historique de l'ancien langage françois* de La Curne De Sainte-Palaye, donne les variantes suivantes : « cauquemarre, coquemare, coquemarre, cauchemare, cauchemarre, chauchemarre, chassemare, chaucemare, chaucemarre. L'ouvrage le définit également ainsi : « Cauquemare, subst, Cauchemar.- incube, sorciere. Ce mot étoit autrefois féminin, il est maintenant masculin. Nous employons encore pour designer cette oppression que sentent quelquefois ceux qui dorment couchés sur le dos. Autrefois, on attribuoit cette

⁴ Nicot, Jean, *Thresor de la Langve Françoise, tant Ancienne que Moderne*, David Dovevr, Paris, 1606, p. 103.

⁵ Académie Française, *Le Dictionnaire de l'Académie Française*, Vol. 1, Paris, Jean Baptiste Coignard, 1694, p. 150.

⁶ Ménage, Gilles, *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Vol. 1, Paris, Briasson, 1694, p. 324.

oppression à des incubes, qui pressoient la poitrine et arrêtoient la respiration. »⁷

En d'autres termes, le nom cauchemare indique *oppression nocturne*, et il est un synonyme d'ephialtes et d'incube. Par ailleurs, il est également synonyme de sorcière. Cette dernière signification est reprise dans le dictionnaire de *l'Ancienne Langue Française et de ses dialectes du IX au XVe siècle* de Godefroy : « Cauchemare (aussi cauquemare, -arre, quauquemare, -aire, cochemare), s.f., sorcière qui abusait des hommes la nuit⁸ ». Dans son lexique, il le présente comme synonyme de l'incube⁹.

Le *Dictionnaire du Moyen Français* d'Atilf reprend ce double sens et explique le terme ainsi : « A. Au fem. Sorcière, B. Au masc. "Démon nocturne qui tracasse les humains pendant leur sommeil (incube, succube)" »¹⁰. En outre, la notion du poids et la synonymie entre cauchemar et incubes réapparaît dans le *Complément* de Godefroy. Par contre, il est cette fois-ci défini comme un rêve pénible -accompagné d'un poids oppressant- : « s. m. rêve pénible avec sensation d'un poids qui oppresse; incubes: Quant il semble que aucune chose viengne a son lit, qu'il monte sur lui, et le tient si fort que on ne peut parler ne mouvoir, et ce appelle le commun *cauquemare*, mais les medecins l'appellent incubes. »¹¹

⁷ La Curne De Sainte-Palaye, Jean-Baptiste, *Dictionnaire Historique de l'Ancien Langage François, ou de la Langue Française depuis son Origine jusqu'au siècle de Louis XIV*, Vol. 3, Paris, Favre, 1877, p. 277.

⁸ Godefroy, Frédéric, *Dictionnaire de l'Ancienne Langue Française et de ses Dialectes du IX au XVe siècle*, Vol. 2, Paris, Kraus, 1883, p. 3.

⁹ Godefroy, Frédéric, *Lexique de l'Ancien Français*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1982, p. 71.

¹⁰ Disponible ici: <http://www.atilf.fr/dmf>

¹¹ Godefroy, Frédéric, *Dictionnaire de l'Ancienne Langue Française et de ses Dialectes du IX au XVe siècle (Complément Carrel-Inaccostable)*, Vol. 9, Paris, Kraus, 1898, p. 10.

Ce dernier passage vient de la traduction glosée des *Facta et dicta memorabilia* de Valère Maxime, par Simon de Hesdin¹², religieux de l'ordre de Saint-Jean-de Jérusalem et traducteur français. L'extrait prouve que le terme était déjà connu dans la langue française sous sa forme picarde au XIV^{ème} siècle. A la même époque, un autre auteur, le théologien et humaniste Raoul de Presles, utilisait le terme *appesart* :

Chapitre 23. livre XV. Au sujet des Fées, il cite Guillelmus Parisiensis *in tertia parte de Demonibus Incubis & Subcubis*. Il y parle de la *Mesgne Hellequin*, de *Dame Habonde*, & des *Esperis* qu'ils appellent *Fées*, qui *apperent és estables & és arbres, & aussi des Dyables qu'ils appellent Epicalte ou Epicaltem que l'en appelle appesart*.¹³

A propos de cet extrait, M. Lancelot signale : « Pour les Diables appelez *Epicalte* ou *Epicaltem* (sic), on y reconnoît aisément les Incubes que les Grecs appelloient Ephialtes ἐφιάλτος, ou plustost, comme cela seroit plus conforme à la signification, ἐπιάλτος. C'est aussi le Cauchemare qui, selon Oudin, est appelé en Italien *Il Pesarvolo*, mot qui répond assez à celui de *L'appesart* dont se sert notre Auteur. Guillaume de Paris a parlé fort au long dans son chap. XXV. des ces Incubes: il y discute si leur prétendu commerce avec les femmes est réel, s'il peut être fécond, &c. »¹⁴

Le terme *appesart* ou *pesard*, *apesart*, apparaît déjà au XIII^{ème} siècle, plus précisément dans le *Régime du corps* de maître Aldebrandin de Sienne, médecin italien, connu pour son traité d'hygiène composé en français en 1256 :

¹² Paupert, Anne, « Les peurs nocturnes dans les croyances populaires et la littérature de la fin du Moyen Âge: L'Univers inquiétant des Évangiles des Quenouilles », *Revue Textuel*, no 51: « Peur et littérature du Moyen-Âge au XVII^{ème} siècle », Paris, 2007, p. 46.

¹³ Académie Royale Des Inscriptions Et Belles Lettres, *op. cit.*, p. 646.

¹⁴ *Ibid.* p. 648.

Encore devés savoir que dormirs adens est boins por ce qu'il reticent et conforte le caleur naturel à bien cuire le viande, et li dormirs à envers est malvais por ce qu'il fait maintes maladies venir, si com apopleisie, frenesie, fantosme, que li phisitiien apelent incubus, c'est à dire en françois *apesart*.¹⁵

Incubus est donc le terme utilisé par les physiciens pour traduire le nom *apesart*. Le mot est déjà utilisé dans le Roman de Renart du XII^e- XIII^e siècle: « Dist Renart, tot est forelores, que tu es certes trop musart, ta queue estoit un apesart qui au cul t'aloit debatant »¹⁶. Dans cet extrait, le terme signifie « un poids, une charge incommode. »¹⁷

Le *Trésor de recherches et antiquitez gauloises et françoises* de Pierre Borel, publié en 1655, donne une explication raisonnable des mythes populaires, en interprétant le terme ainsi : « Apesart, c. incube, cochemare, ephialte. *Aldebrandin*. C'est une maladie, en laquelle il semble qu'on sent la nuit un grand fardeau sur la poitrine, à cause que l'estomac est affaissé ou d'humeurs, ou de quelque lobe du foye, si on couche sur le dos : Ce que d'autres ont sottement attribué aux Sorcieres, veu que c'est une chose naturelle¹⁸ ».

Le nom dérive du latin *pensare*, *peser*, et il est apparenté au mot espagnol *pesadilla*, *mampesadilla*, *mampesado*, au portugais *pesadelo*, au catalan *pesanta* et à l'italien *pesuarole*, *pesaruolo*, *perarolo*. Tous ces termes signifient un démon qui pèse sur ses victimes. Ce démon lié à la notion de pesanteur existe également

¹⁵ Alebrant, *Le regime du corps*, publié par les docteurs Louis Landouzy et Roger Pépin, Genève, Slatkine Reprints, 1978, p. 22.

¹⁶ Meon, M.D.M., *Le Roman du Renart*, publié d'après les manuscrits de la Bibliothèque du Roi des XIII^e, XIV^e et XV^e siècles, Vol. 1, Paris, Treuttel et Würtz, 1826, p. 107.

¹⁷ Ibid. p. 362.

¹⁸ Borel, Pierre, *Tresor de recherches et antiquitez gauloises et françoises*, Paris, Avgvstin Covrbé, 1655, p.18.

dans d'autres langues européennes dont l'origine n'est pas romaine. Le finlandais *painajainen* dérive du verbe *painaa*, qui signifie presser, peser. L'estonien *luupainaja* est apparenté et signifie celui qui presse les os. Enfin, le grec moderne βραχνάς, est un mot composé, qui signifie βαρύς, lourd, ύπνος, sommeil, et qui définit le cauchemar comme un être démoniaque. Le mot εφιάλης apparaît dans l'extrait de Raoul de Presle sous les formes corrompues et probablement influencées par le verbe *calcare* *Epicalte*, *Epicaltem*, dans le monde néohellénique – et depuis déjà les temps byzantins. Il ne signifie pas le démon – oppresseur, mais le mauvais rêve.

Ce nom est apparemment en grec ancien. Selon le Dictionnaire étymologique de Chantraine, « l'emploi du même terme pour désigner le cauchemar et un démon n'étonne pas, pas plus que son rôle dans l'onomastique. Dès l'antiquité, le mot a été rattaché à ἐφ-άλλομαι « sauter sur quelqu'un », cf. ἐφιάλης, ὁ ἐπιτηδῶν (Hsch.) »¹⁹.

L'action du démon, dont témoigne son nom, a changé. Elle est décrite par le verbe « sauter sur ». L'étymologie du nom incubus est similaire. En effet, incubus a donné l'italien moderne *incubo* et le terme dérive du verbe *incubo*, *incubare* qui signifie « être couche (étendu) dans, sur »²¹ dans le dictionnaire de Gaffiot. Par conséquent, *incubus* signifie « celui qui couche sur ». Pourtant, il est possible que le nom dérive aussi du nom *incumbo*, *incumbere*, qui signifie « s'étendre sur, s'appuyer sur, se pencher, peser sur, s'abattre sur, faire pression sur. »²²

¹⁹ Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968, p. 390. Bien que nous allions revenir à ce terme plus bas, pour l'instant nous acceptons cette étymologie.

²⁰ Nous allons revenir à ce terme plus loin, mais pour l'instant, nous acceptons cette étymologie.

²¹ Gaffiot, Félix, *Dictionnaire Latin Français*, Paris, Hachette, 1934, p.800.

²² Ibid. p. 801.

Cette hypothèse est également plausible étant donné que l'idée de la pression se manifeste dans plusieurs termes signifiant un démon-cauchemar dans des langues européennes. « Dans le nord-ouest et l'ouest de l'Europe, les langues qu'on nomme celtiques ne renferment aucun mot qui ressemble à celui de *cauchemare*: *mousterik* et *mac'herik*, en breton, viennent, l'un de *mousstra*, fouler, l'autre de *mac'h*, oppression. Le malin génie qui tourmente ceux qui dorment est, suivant les Bretons, le petit foulon ²³ ». Selon Sébillot : « Le *maic'béric*, le *mousteric* et le *peson*, lutins ou esprits, donnent également des cauchemars. En Haute-Bretagne, le *faudou* ou *foulou* (du verbe *fauder* : fouler) hante les greniers à foin et se couche sur ceux qui y dorment ».²⁴ Dans ces cas, les mots viennent par conséquent du verbe fouler. La notion de presser se retrouve dans les mots allemands *alpdrucken*, la pression de l'Alp, et *drutdrucken*, la pression de la Drude, qui sont des composés qui signifient l'oppression nocturne exercée par l'*alp* et la *drud*, *trud*, qui sont, avec les *trempe*, *schroeterlein*, *schretzell*, *wichtele*, des figures surnaturelles qui pressent leur victimes. Plus précisément, l'*alp*²⁵ apparaît dans plusieurs vocables (*alpstein*, *alpschottstein*, *alpkladde*, *alpzopf*²⁶), et sous plusieurs types (danois et islandais *alfr*, anglais *elf*). Johann Keyssler dans son *Antiquitates selectae septentrionales et Celticae*²⁷, fait référence à l'*alp* et son action d'*alpdrucken*, qui sont identiques à *ephialtes* ainsi qu'à *drud* et son action de *druddrucken*.

²³ Société Royale Des Antiquaires De France, *op.cit.* p. 298.

²⁴ Sébillot, Paul- Yves, *Le Folklore de la Bretagne*, Vol. 1, Paris, Maisonneuve et Larose, 1968, p. 134.

²⁵ Cf. Riegler, Richard, « Romanische Namen des Alpdrucks (Incubus) », *Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, Vol. 167, Berlin, 1935, p. 55- 63.

²⁶ Reuss, Jeremias David, *Repertorium commentationum a societatis litterariis editarum*, Vol. 14, Goringae, Henricum Dieterich, 1820, p. 347.

²⁷ Keyssler, Johann Georg, *Antiquitates selectae septentrionales et Celticae*, Hannoveriae, Nicolai Foersteri, 1720, p. 500- 503.

Cette pression peut être retrouvée dans le vocable principal de cette recherche, le cauchemar, qui apparaît sous plusieurs formes : *cauquemare, cauquemar, cochemare, cauchemare, tchôte marque, tšōkmār, tchôte-moir, kokmar, kōkmāl, kokmaart, marakawza* ²⁸. Selon André Thibault, qui commente le nom *kokma/krokoma* qui signifie dans les Antilles francophones, un « enfant mort sans baptême, considéré comme un peu maudit, susceptible d'être malfaisant », « il faut noter que la forme française correspondante cauchemar est un emprunt qui n'est qu'à moitié, adapté de la forme normanno-picarde *cauquemare* : une forme entièrement francisée serait *chauchemar* »²⁹. Il s'agit d'un nom composé, dont le premier constituant vient de « la forme verbale *cauche*, de *cauchier*, « presser », qui, étant donné l'origine picarde du composé, représente probablement un croisement entre l'ancien français *chauchier* « fouler, presser », attesté sous cette forme depuis la deuxième moitié du XII^e siècle »³⁰. Le *Dictionnaire de l'Ancien Français* de Greimas explique le verbe *chalchier, cauchier*, qui vient du picard *cauque*. Il remonte au latin *calcare*, comme « fouler aux pieds, pressurer, marcher, pietiner (et enfin couvrir la femelle)³¹ ». Pour le FEW, le verbe *calcare* signifie 1. Fouler aux pieds, 2. Fouler avec force, presser, 3. Pressurer le raisin, 4. Fouler, dépiquer le ble, 5. Chaucher, couvrir la femelle, et finalement forme le mot cauchemar³². Enfin, le verbe latin *calceo, calceare*, qui signifie

²⁸ Von Wartburg, Walther, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, Vol. II/1, Basel; Paris, Gossen, p. 64.

²⁹ Thibault, André, *Le français dans les Antilles: études linguistiques*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 81.

³⁰ Imbs, Paul, *Trésor de la langue française*, Vol. 5, 1977, p. 314.

³¹ Greimas, Algirdas Julien, *Dictionnaire de l'ancien français jusqu'au milieu du XIV^e siècle*, Paris, Larousse, 1969, p. 94.

³² Von Wartburg, Walther, *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, Vol. II/1, Basel; Paris, Gossen, p. 62- 65.

« chausser »³³ est une hypothèse alternative concernant l'origine du mot.

Selon Claude Lecouteux, «la forme cauche- serait, selon O. Bloch et W. von Wartburg, issue du croisement de l'ancien français *caucher* et du picard *cauquer*. Versons à ce dossier la pièce suivante : dans les traditions populaires germaniques, la *mara* ne peut exercer sa pression sur le dormeur que si elle s'est, au préalable, glissée dans ses chaussures ; c'est pourquoi on recommande de disposer celles-ci à son chevet, les pointes tournées vers l'extérieur. Cette superstition justifie *calceare*³⁴ ».

Bien que la combinaison de *calcare* et de *calceare* semble possible, l'origine du cauchemar du verbe *calco*, *calcare*, est connue depuis assez longtemps. En effet, elle est mentionnée par Ménage : « *Picardi proferunt cauquemare*. Et l'origine favorise cette prononciation ; ce mot ayant été formé de *calca mala*, c'est-à-dire, *mala oppressio*. Du verbe *calco calcas*, les Auteurs de la Basse-Latinité, ont fait le verbal *calca* pour *calcatio*³⁵ ». L'écrivain voit alors le mot *mala*, mauvais derrière le deuxième constituant *mar* ou *mare*. Il s'agit évidemment d'une étymologie populaire et erronée, vu que « le second élément est l'ancien picard *mare* (1285- 1300 *Gloss. abavus* [Marchiennes, Nord], 1407 dans Roques, p. 37: *incubus: mare*), emprunté au moyen néerlandais *mare* 'fantôme qui provoque le cauchemar', Verdam³⁶ ». Selon le *Middelnederlandsch Woordenboek*³⁷, d'autres types de ce mot existent : le moyen bas allemand *mar*, le moyen haut allemand *mar*, *mare*, le vieux haut

³³ Gaffiot, Félix, *op.cit.* p. 245.

³⁴ Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux: Essai sur les mentalités du Moyen Âge*, Paris, PUPS, 1998, p. 87- 88.

³⁵ Ménage, Gilles, *op.cit.* p. 324.

³⁶ Imbs, Paul, *op.cit.* p. 314.

³⁷ Disponible ici: <http://gtb.inl.nl/>

allemand et vieux norrois *mara*, l'anglo-saxon *mara* (*maere, mere, mera*), le haut allemand *mahr*, et enfin l'anglais *mare* de *nightmare*. La synonymie entre cauchemar et *nightmare* a déjà été notée par le *New dictionary French and English* de Miege, publié en 1677 : « Cauchemar (m.) accident qui arrive à ceux qui dorment, lors qu'ils imaginent qu'on les étouffe, the Nightmare, a disease so called³⁸ ». Le mot *nightmare*, qui vient du moyen anglais *nigtmare*, est également un terme composé. Mais le premier constituant et déterminant n'indique pas le verbe de l'action du démon *mare*. Il précise le moment pendant lequel il agit : *night*, la nuit. Le même élément est souligné dans le moyen néerlandais *nachtmerrie*³⁹, le moyen haut allemand, moyen bas allemand et moyen néerlandais *nachtmar*, les allemands *nachtmahr, nachtmahre, nachtmarrele*⁴⁰, le frison *nachtmerje*⁴¹, l'hambourgeois *nacht-moor* et le belge *nagtmerrie*. Le terme islandais *martröð* vient du verbe *troða*, trotter, fouler, qui est apparenté au nom *Trud, Drud*.

Nous trouvons également dans la langue danoise le mot *mareridt*⁴², *mareriden* et en norvégien *mareritt*. A Wangeroo, le terme utilisé est *ridimoir*, et à Rugen *moarriere*⁴³. Ces derniers mots composés viennent de la racine *rid-, d'où les verbes allemands *reiten*, neerlandais *rijden*, danois *rider*, suédois *rida*, norvégien *ri*, islandais *ríða* et anglais *ride*. Ici, le cauchemar chevauche sa victime. La même racine forme d'ailleurs d'autres types synonymes

³⁸ Miege, Guy, *A New Dictionary French and English, with another English and French*, London, Tho. Dawks, 1677, p. 104.

³⁹ Gallas, Karel Rudolf, *Standaard groot Frans-Nederlands woordenboek*, Anvers, Erasme, 1972, p. 347.

⁴⁰ Reuss, Jeremias David, *op. cit.* p. 438.

⁴¹ Carr, Charles Telford, *Nominal Compounds in Germanic*, London, Milford, 1939, p. 134.

⁴² Blinkenberg, Andreas, *Fransk-dansk ordbog*, København, Hagerup, 1964, p. 297.

⁴³ Lecouteux, Claude, *op.cit.* p. 92.

du cauchemar, comme le bas allemand *walriderske*, le norrois *tunríða* et *gandreið*, le vieil anglais *hagrod* et l'anglais moderne *hagridden*. Tous ces termes sont liés aux sorcières qui agissent comme cauchemar. Dans ces derniers cas, le verbe et la fonction restent stables, mais le premier élément (celui qui précise l'être surnaturel) n'est plus *mare*.

D'ailleurs, ce dernier n'est pas toujours accompagné par un autre élément qui désigne souvent son action, ou sa nature nocturne. En effet, il apparaît seul sous plusieurs types différents : le danois *maren*, le basse-saxon *maar*, *moor*, l'allemand moderne et masculin *der Mahr* et les féminins *die Mahr* et *die Mahrt* (avec une série de noms apparentés *mahrflechte*, *mahrklatte*, *mahrenzopff*, *mahrenvlicht*, *marentakken*), le polonais *mara*, *mora* et *zmora*, le slavon *mora*, le bohémien *müra*, le croate *mura*, les tchèques *morous* et *mura* le premier est male et attaque les femmes, le deuxième femelle et attaque les hommes, le tchèque *murawa*, le morave *mora* ou *mura*, l'illyrien *mrara*, le roumain *moroi*, le bosnien *tmora*, le serbe *mora*, le letton *meris* et le lithuanien *maras* qui signifient la peste. Dans quelques rares cas, le *mara*, *mora* et ses types signifient une maladie (et plus précisément la peste), et non pas un cauchemar. Parfois, il peut vouloir dire les deux sens à la fois, comme le terme grec *mora*, qui est un synonyme de *βραχνάς*, mais qui peut signifier aussi la peste. L'élément forme aussi le mot composé obscur *кикимора*, « *gespenst*, dans *nachts spinnt*, *hausgeits* »⁴⁴. Selon Vasmer, le premier constituant *kiki* vient plutôt du vieux *kuka*, touffe, tresse, qui pourrait être lié aux *mahrenzopff* (les tresses du cauchemar), ou au verbe *кикать* (qui signifie donner

⁴⁴ Vasmer, Max, *Russisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Winter, 1950, p. 556.

un coup de pied, et qui pourrait être rapproché aux verbes fouler, tretten, et ainsi de suite).

Deux racines sont proposées par les spécialistes pour l'étymologie de ces mots: « - germ. *merwa*, cf. vha. *marawi* (mürbe), mha. *zermüsten* (zerdrücken), i.-e. *mer⁵-, « zerstoßen, zerreiben », nor. *merja* (zerdrücken). Cette étymologie est recevable, mais elle semble avoir été influencée par celle de *cauche(mar)* par *calcare* ; -i.-e. *mer⁴ (cf. lat. *mors*), exprimant l'idée de mourir⁴⁵ ».

A propos de cette dernière racine, la plus probable, É. Boisacq précise : « *βροτός* 'mortel' < *μβροτός, cf. ἀ-μβροτος 'immortel' *τερψι-μβροτος* 'qui rejouit les mortels' *Ακεσί-μβροτος* etc. (Fick-Bechtel Personenn. 198) *μορτός* 'άνθρωπος, θνητός Hésych. Arm. *mard* 'homme' et *βροτός* < i.-e. *mórto- 'mortel' + *mṛtó- 'défunt (Hiibschmann Arm. Gr. I 473), cf. skr. *mṛtāh* zd *mārēta-* 'défunt ' skr. *mārtah* 'mortel, homme' *mārtayah* 'mortel' v. pers. *martiya-* zd *mašya-* 'homme' zd *marēta-* *marētan-* 'mortel, homme' skr. *mārah* m. 'mort, peste' *mriyatē* *maratē* zd *miryete* 'mourir' etc... »⁴⁶ De plus, le *Folk-etymology: A Dictionary of Verbal Corruptions Or Words* de A.S. Palmer indique que les mots *mare*, *mahr* et ainsi de suite, sont indéniablement identiques au sanscrit *mara*, *mar*, « a killer or destroy a devil from the root mar, to crus hot destroy »⁴⁷. Cette racine est identique au *mer proposé plus haut et au proto-indo-européen *mor[a]-, proposé par Pokorny, qui forme plusieurs mots indoeuropéens et qui a donné ensuite le proto-germanique *marō(n).

⁴⁵ Lecouteux, Claude, *op.cit.* p. 91.

⁴⁶ Boisacq, Émile, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes, Heidelberg, Winter, 1916, par. p. 134.

⁴⁷ Palmer, Abram Smythe, *Folk-etymology: A Dictionary of Verbal Corruptions Or Words Perverted in Form Or Meaning, by False Derivation Or Mistaken Analogy*, London, George Bell and Sons, 1882, p.231.

L'action du cauchemar

Par conséquent, nous constatons que le démon de la *supressio nocturna* est d'origine maléfique, lié à la mort et à la maladie. Il peut se manifester de différentes manières, comme les étymologies l'indiquent. Peser sur, sauter sur, coucher sur, fouler, presser, piétiner, écraser, chevaucher : autant de verbes qui désignent l'action principale du cauchemar, décrite dans la lettre du baron Cocquebert-Montbret: « le poids qui semble alors comprimer la poitrine, et dont on est en quelque sorte dans l'impuissance de se délivrer, est celui d'un être malfaisant qui revêt un corps pour sauter sur les victimes de son caprice, et les tenir sous lui de manière à gêner leur respiration ».

Toutes les entrées examinées donnent pour première ou seule signification du mot cauchemar l'état d'oppression durant le sommeil, attribué à l'intervention d'un démon. Même les dictionnaires contemporains respectent majoritairement cette signification. Voici un exemple de la septième édition du dictionnaire de Littré, publiée en 2007 : « Cauchemar, n.m. Sentiment d'un poids incommode sur la région épigastrique, pendant le sommeil, avec impossibilité de se mouvoir, de parler, de respirer ; état qui finit par un réveil en sursaut après une anxiété extrême. Par extension, tout rêve effrayant ». Ainsi, dans l'usage contemporain du mot cauchemar, le sens « archétypique » du mot est oublié et le mot est synonyme de mauvais rêve. Cette corruption s'est réalisée plutôt à l'époque de l'industrialisation et du rationalisme du XVIII^e et du XIX^e siècle. Il s'agit d'un phénomène européen, qui concerne la plupart des mots examinés plus haut- *ephialtes*, *incubo*, *alpdruck* et *alptraum*, *mardröm* etc., signifiant finalement un rêve pénible. Mais

le cauchemar initial n'est guère un rêve, guère un assemblage subconscient d'images et d'idées créées pendant le sommeil. Au contraire, il est décrit comme une entité en tant que telle. Détail important : il apparaît souvent juste avant que la victime s'endorme et l'être humain en a parfaitement conscience. Voyons un exemple, qui n'est pas du tout lié « aux époques des superstitions ». Il nous vient du Pays-Bas du XX^e siècle :

One night I was still lying awake in my bed. I heard something crawling over the floor towards my bed. I didn't see anything but I heard it coming on to my bed, over the blankets, and on me. I wanted to shout, but I couldn't. I was lying totally stiff and I felt my throat squeezed. After a while I was freed. That was being ridden by the mare (Wauters no. 77).⁴⁸

Malheureusement, le témoignage de cette personne, qui affirme avoir été piétinée puis paralysée, ne nous donne pas d'informations précises sur le cauchemar.

Intentions et méthodes : pour la morphologie d'un être vivant

Notre intention est de ramener cette figure mystérieuse au grand jour. Grâce à une étude exhaustive des sources, nous souhaitons ainsi dessiner le portrait exact de l'envahisseur nocturne. Nous aborderons le cauchemar comme une entité, un personnage qui vit entre le réel et l'imaginaire de la mythologie. Ses caractéristiques spécifiques forment une personnalité à part entière. En d'autres

⁴⁸ De Blécourt, Willem, « Bedding the Nightmare: Somatic Experience and Narrative Meaning in Dutch and Flemish Legend Texts », *Folklore*, Vol. 114, No. 2, Taylor & Francis, Ltd., Aug., 2003, p. 238.

termes, nous l'analyserons comme un être vivant. Cette entité existe dans un contexte particulier, celui des croyances populaires et des narrations populaires (pour traduire les termes anglais folk beliefs et folk narratives). Autrement dit des histoires de tribus, de communes et de villages (issues de certaines formes de la culture agraire) qui se sont transmises de génération en génération par voie orale. Ces croyances sont pourtant pour le narrateur une réalité; les évènements témoignés ne sont pas fictifs. Il faut alors aborder ces textes comme de véritables documents, et ses protagonistes comme des personnages non fictifs. Ainsi, les récits relatifs au cauchemar doivent être examinés comme le milieu physique qui pose les conditions externes dans lesquelles le cauchemar évolue en tant qu'être naturel. Le cauchemar est par conséquent un organisme.

Pour mieux analyser sa constitution, nous avons choisi une méthode qui obéit aux normes des sciences physiques et biologiques. Plus précisément, au premier niveau, nous allons employer la morphologie, l'étude descriptive de la forme (morphé) et de l'aspect externe. Il est évident que notre désir est de reprendre la morphologie des formations organiques que le folkloriste Vladimir Propp a appliqué aux contes, influencé par la conceptualisation de la morphologie de Goethe, qui demandait sa légitimation comme science particulière et indépendante⁴⁹. En d'autres termes, nous souhaiterons analyser en priorité les parties constitutives du cauchemar, leur rapport les unes aux autres et à l'ensemble, c'est-à-dire sa structure comme personnage narratif. Ainsi, le premier niveau est une comparaison entre les parties de l'individu du cauchemar.

⁴⁹ Propp, Vladimir, *La morphologie du conte*, Seuil, Paris, 1965.

Pour procéder à cette comparaison, il faut se baser sur trois axes narratifs- ou autrement dit trois fonctions. Le premier est celui du nom, qui donne plusieurs informations et explique souvent l'action du personnage surnaturel. Dans le cas du cauchemar, nous avons constaté que le nom en lui-même donne des explications dans la majorité des langues européennes. Il explique principalement l'action du piétinement, étouffement, chevauchement, oppression, etc. Parfois, il présente d'autres caractéristiques : il apparaît la nuit, il est un fantôme, une sorcière, etc. Ces caractéristiques forment le deuxième axe. Cet axe donne plusieurs informations sur la forme extérieure, qui accompagne le troisième axe, le principal, celui de l'action. Ce dernier axe narratif explique ce que l'entité, autrement dit, le sujet actif, fait dans le récit. Dans notre cas, le sujet est le cauchemar et le verbe (ou l'action / fonction du personnage) est de piétiner sa victime, à savoir le complément d'objet indirect de la narration ⁵⁰. Cette formalisation est nécessaire pour pouvoir examiner le premier niveau morphologique, la relation entre les parties constitutives de l'organisme vivant, et pour procéder au deuxième niveau, leur taxinomie.

L'organisme, en tant qu'ensemble des parties constitutives déjà traitées au premier niveau, est alors regroupé en catégories, afin de le classer et de l'identifier. Ce niveau est aussi important que le premier, vu qu'il nous offre la possibilité de former des catégories d'entités, qui seront ensuite comparées. Ce niveau a deux objectifs : mieux approfondir la nature de l'être qui appartient après la classification à un ensemble de données, et examiner les relations entre les représentants de chaque catégorie. Dans le premier niveau, la comparaison concerne les constituants d'une catégorie spécifique

⁵⁰ Cette forme est le stéréotype, mais apparemment les formes qui ne suivent pas la norme ne sont pas rares.

(séparée en trois axes - le nom, les caractéristiques supplémentaires et l'action), celle du cauchemar. Dans le deuxième niveau, la comparaison juxtapose les caractéristiques des catégories différentes, par exemple le cauchemar et la fée ou le revenant. Cependant, comme nous allons le constater à plusieurs reprises, ce deuxième niveau a un problème important : celui de l'instabilité des catégories. En d'autres termes, le phénomène selon lequel un être surnaturel peut prêter ou emprunter les caractéristiques des autres êtres surnaturels (par exemple, une fée qui est décrite ou qui agit comme lutin). Ces deux niveaux sont finalement nécessaires pour procéder à la troisième partie de l'étude morphologique qui n'examine plus l'axe synchronique, mais l'axe diachronique et plus précisément l'évolution de l'entité. Ce troisième niveau examine le passage de la forme immobile- Gestalt- (examinée au deux premiers niveaux) à la formation- Bildung : « Pour désigner dans son ensemble l'existence d'un être réel, l'Allemand dispose du mot forme (Gestalt). En employant ce terme, il fait abstraction de ce qui est mobile, il admet que les éléments formant un tout sont établis, achevés et fixés dans leurs caractères.

Mais si nous observons toutes les formes, et en particulier les formes organiques, nous constatons qu'il ne se trouve nulle part de constance, d'immobilité, d'achèvement, et qu'au contraire, tout oscille dans un mouvement incessant. C'est pourquoi notre langue se sert à fort juste titre du mot formation (Bildung), tant pour désigner ce qui est produit que ce qui est en voie de l'être. »⁵¹

Ce passage de la forme à la formation est nécessaire pour pouvoir aborder une question souvent extrêmement compliquée, l'origine et la manière dont la forme initiale a évolué à une forme

⁵¹ Goethe, Johann Wolfgang, *La Métamorphose Des Plantes*, Triades, Paris, 1975.

postérieure : « Il est incontestable que l'on peut étudier les phénomènes et les objets qui nous entourent du point de vue de leur composition et de leur structure, du point de vue de leur origine, ou du point de vue des processus et des transformations auxquels ils sont soumis. Il est une autre évidence encore, qui se passe de toute démonstration : on ne peut parler de l'origine d'un phénomène, quel qu'il soit, avant d'avoir décrit ce phénomène.»⁵²

Notre dernière intention est finalement de tracer une ligne historique du cauchemar, en examinant par les trois niveaux son origine et ensuite son évolution. « Nous savons de chaque organisme qu'il est déterminé dans son temps, sa forme, la durée de sa vie et de chacune de ses manifestations vivantes, par les qualités de l'espèce dont il fait partie. Nul ne songera qu'un chêne millénaire est en train de commencer aujourd'hui même le cours réel de sa croissance. Nul n'attendra d'une chenille, qu'il voit grandir chaque jour, qu'elle continue la même croissance probable durant des années. Ici, chacun possède avec une absolue certitude le sentiment d'une limite, lequel est identique à celui de la forme intérieure⁵³ ».

Notre intention finale et absolue est de remplacer le chêne et la chenille au cours du processus évolutif par le cauchemar, afin de découvrir finalement les limites de ses manifestations.

Pour ce « creusement », il faut examiner les reliques, les *scripta* qui restent et qui sauvent les croyances, les pratiques et les coutumes d'autres périodes historiques et d'autres civilisations. La base de notre recherche sera le Moyen Age. Non seulement parce que les croyances ne succombent pas encore devant l'agressivité de la

⁵² Propp, Vladimir, *op.cit.* p.11.

⁵³ Spengler, Oswald, *Le Déclin de l'Occident, Esquisse d'une Morphologie de l'Histoire Universelle*, Vol.1, Gallimard, Paris, 1976, p.32.

rationalisation urbaine et les lumières, mais aussi pour une raison pragmatique : le terme cauchemar est né au Moyen Age et il est un enfant de la « double foi », ce qu'en russe, on appelle *dvoevierie*, autrement dit, un mélange de christianisme et de survivances païennes ⁵⁴ . Notre recherche, structurée en deux axes (l'un synchronique, l'autre diachronique) examinera la place du cauchemar dans la littérature médiévales et orale et dans les croyances de la mentalité populaire et ses manifestations dans les diverses coutumes. Ainsi, cette étude tentera également de combler une lacune bibliographique.

Recherches relatives

En effet, il n'y a pas beaucoup de travaux relatifs au cauchemar médiéval et européen. En France, le spécialiste par excellence du domaine des êtres surnaturels, Claude Lecouteux, a abordé le sujet dans son article « Le Cauchemar »⁵⁵ surtout dans le contexte des lettres médiévales. D'ailleurs, dans certains de ses autres ouvrages – *Les nains et les elfes au Moyen Âge, Fées, sorcières et Loups-garous au Moyen Age* etc. - il lui dédie de courtes parties détaillées. Un autre article important qui examine une variante savoyarde de cauchemar, est écrit par Christian Abry et Charles Joisten⁵⁶, qui sont également responsables d'une série d'études ethnologiques. D'ailleurs, Christian Abry, en collaboration avec Alice Joisten et Dominique Deffayet, a rédigé un autre travail, relatif au

⁵⁴ Pascal, Pierre, *La Religion du Peuple Russe*, L'Age d'Homme, Paris, 1969, p.14.

⁵⁵ Cf. Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux: Essai sur les mentalités du Moyen Âge*, PUPS, Paris, 1998.

⁵⁶ Joisten, Charles; Abry, Christian, « De lutins en cauchemars... A propos d'un nom chablais du lutin domestique : le chaufaton », *Le Monde Alpin et Rhodanien* 1-1 (1976), p. 125-132.

cauchemar, intitulé *Êtres de cauchemars: les Chauches-Vieilles de Savoie et Dauphiné. Le cauchemar landais*⁵⁷, écrit par Marie-Claire Latry, examine le rôle de l'être surnaturel dans les croyances d'Aquitaine.

Cependant, les deux travaux francophones principaux sont *Le cauchemar : étude d'une figure mythique*⁵⁸ de Sophie Bridier et *Le Cauchemar, mythologie, folklore, arts et littérature*⁵⁹ ouvrage collectif, dirigé par Bernard Terramorsi. Le premier, seul ouvrage écrit en français dédié entièrement à ce sujet, ne fournit pas d'informations nouvelles sur la mythologie du cauchemar⁶⁰. Son approche est multidisciplinaire et il constitue un résumé des théories de plusieurs domaines qui ont abordé la question du cauchemar. Le deuxième comprend certains articles intéressants, par exemple *Le cauchemar dans les croyances populaires européennes* de Claude Lecouteux, et le *De la « cauquemare » et du « luiton ». Le témoignage complémentaire des Évangiles des Quenouilles et de Perceforest* de Patrice Uhl, et surtout une traduction - malheureusement pleine de scories - de l'ouvrage crucial de Wilhelm Roscher, *Ephialtès, étude mytho-pathologique des cauchemars et démons du cauchemar dans l'Antiquité*, écrit à Leipzig en 1900. Ce dernier ouvrage est en effet le premier qui aborde la question à l'aide de critères strictement philologiques et mythologiques. L'étude examine plus précisément la question des

⁵⁷ Latry, Marie-Claire, « Le cauchemar landais », dans *Êtres fantastiques des Régions de France*, Paris, L'Harmattan, 2001.

⁵⁸ Bridier, Sophie, *Le Cauchemar: étude d'une figure mythique*, PUPS, Paris, 2011.

⁵⁹ Textes réunis par Terramorsi, Bernard, *Le Cauchemar, mythologie, folklore, arts et littérature*, Le Publieur, Paris, 2003.

⁶⁰ La thèse de Catharina Raudvere est un travail un travail d'approche ethnologique qui examine la place du cauchemar dans les croyances populaires norvégiennes. Cf. Raudvere, Catharina, *Föreställningar om maran i nordisk folktro* (Les conceptions du cauchemar dans les croyances populaires nordiques), Lund, 1993.

cauchemars gréco-romains, *ephialtès* et *incubus*, pour définir finalement le cauchemar comme démon sexuel.

La même hypothèse du cauchemar comme démon sexuel est adoptée d'ailleurs par le psychanalyste anglais Ernest Jones, élève d'Emil Kraepelin et biographe officiel de Sigmund Freud. Dans son ouvrage *On the nightmare* écrit en 1935, il tente d'interpréter le cauchemar comme un rêve et un état de sommeil qui dérive d'une sexualité refoulée. Dans cette étude freudienne, le spécialiste traite un grand ensemble de mythes et de croyances et finit par donner une explication raisonnable à ces « superstitions » et par affirmer que le cauchemar est un problème pathologique. Cette approche positiviste et médicale du cauchemar existe depuis l'antiquité. Mais le phénomène était alors surtout examiné sous le nom *d'ephialtès* ou *d'incubus*. C'est au XVIII^e siècle que le terme cauchemar remplace ces deux termes, et plus précisément dans le *Dictionnaire des Sciences médicales*, publié en 1821, où « d'une définition *folklorique*, voire *idéologique*, nous passons à une définition et une approche purement médicales, même si subsistent les classiques rappels aux croyances anciennes⁶¹ ». Graduellement, le cauchemar est traité comme un trouble du sommeil, souvent comme un mauvais rêve, et son caractère initial est négligé. Un ensemble de spécialistes (surtout des médecins- du XIX^e siècle, comme Maurice Macario, Jules Baillarger, Alfred Maury, Auguste Motet) considère qu'il s'agit d'un trouble de l'organisme, d'un rêve, d'illusions et d'hallucinations provoquées par une intervention de sensations internes. Petit à petit, le cauchemar a été défini comme un trouble psychique, avant d'être soumis aux théories de Freud, liées au désir refoulé ou à l'angoisse. Puis, il a été traité comme un rêve au contenu différent,

⁶¹ Collee Michel, « Coche-mare », dans *Frénésie revue*, 3, Paris, 1987, p. 25.

par Jones et Lacan, qui soutiennent que « l'angoisse de cauchemar est éprouvée proprement parler comme celle de la jouissance de l'Autre »⁶². Suite à ces théories, l'étude du phénomène passe à un autre niveau, celui de la neurobiologie du sommeil et des neurosciences. Cette approche du cauchemar, caractérisée par une paralysie du sommeil- est un produit du système nerveux. Elle a été développée par un ensemble d'études, dont la principale est le *The Terror That Comes in the Night: An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*⁶³ de David Hufford. Le professeur américain a donné au phénomène le nom significatif d'*Old Hag syndrom*, parce que les victimes paralysées dans leur sommeil voyaient une vieille femme (le terme hag signifie la vieille femme laide en anglais courant).

Il s'agit actuellement de la manière principale d'étudier le cauchemar, et tous les travaux qui abordent le cauchemar mythologique sont à moitié dédiés à l'aspect neurologique de la nature profonde et de l'origine du démon. Les articles d'Owen Davies *The Nightmare Experience, Sleep Paralysis, and Witchcraft Accusations* ⁶⁴ et celui de Willem de Blecourt, *Bedding the Nightmare Somatic Experience and Narrative Meaning in Dutch and Flemish Legend Texts*⁶⁵, font un lien entre les croyances populaires relatives au cauchemar et aux sorcières, anciennes et modernes, et le symptôme de la hag, autrement dit la paralysie du sommeil. L'ouvrage récemment publié aux Etats-Unis *Sleep*

⁶² Lacan, Jacques, *Le séminaire de Jacques Lacan: L'angoisse*, Paris, Seuil, 2004, p. 76.

⁶³ Hufford, David, *The Terror That Comes in the Night: An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982.

⁶⁴ Davies, Owen, « The Nightmare Experience, Sleep Paralysis, and Witchcraft Accusations », *Folklore*, Vol. 114, No. 2 (Aug., 2003), p. 181-203.

⁶⁵ Willem de Blécourt, « Bedding the Nightmare Somatic Experience and Narrative Meaning in Dutch and Flemish Legend Texts », *Folklore*, Vol. 114, No. 2 (Aug., 2003), p. 227-245.

Paralysis: Night-mares, Nocebos, and the Mind-Body Connection ⁶⁶, écrit par Shelley Adler, analyse le cauchemar de la même manière. Il combine des éléments mythologiques - folkloriques avec les nouvelles idées selon lesquels le cauchemar est un phénomène universel qui séjourne plus ou moins dans le cerveau humain, lié plus précisément au cortex, conception en général commune parmi les neurologues :

« La stimulation corticale, en examen épileptologique préopératoire, dans la région du carrefour temporo-pariétal droit produit des expériences dites hors-du-corps (Out-of-Body Experiences), où le Self survole son propre corps. Le corps senti et le corps vu sont ainsi dissociés déterminant la phénoménologie d'un premier double du Self. La stimulation dans le site homologue gauche induit la sensation de la présence d'un Alien. Tandis que l'OBE laisse le corps vu et le corps senti comme propres parties du Self, la dissociation va au contraire dans le second cas jusqu'à une dissociation agentive: il s'agit bien d'un autre double, l'ombre du Self comme Alien.

Ces dissociations, qui se rencontrent aussi en état dit dissocié de paralysie du sommeil, où le corps paralysé ne répond plus aux intentions motrices, nous permettent de fonder les universaux d'un imaginal onirique cortical, décrit intuitivement dans les rapports ethnographiques sur les illusions, hallucinations, voire délusions, produisant des ontologies fantastiques du patrimoine narratif de l'humanité. Et ce depuis le cauchemar chauchevieille du Dauphiné jusqu'au kanashibari japonais ou au tokoloshe d'Afrique australe... »⁶⁷

⁶⁶ Adler, Shelley, *Sleep paralysis: night-mares, nocebos, and the mind-body connection*, New Brunswick, N.J. : Rutgers University Press, 2011.

⁶⁷ Cathiard, Marie-Agnès; Nicolas und Christian Abry, « Phantom-Körper in der Schlafstarre - Illusion oder wahnhafter Zustand? Eine kognitionspsychologisch-

En France, Christian Abry, l'auteur de l'extrait que nous venons de citer, partie d'un article de 2011 écrit en collaboration avec M. A. Cathiard, essaie de clarifier un nouvel aspect des sujets folkloriques qu'il maîtrise bien grâce à son travail avec Charles Joisten. Déjà, en 1987, la revue *Frénésie* a dédié un volume au *Cochemare* en examinant la question du phénomène, surtout sous un aspect positiviste (le sujet n'est guère approché mythologiquement). Par conséquent, nous constatons que les études relatives au cauchemar n'analysent pas l'origine mythologique de l'entité. Elles se penchent surtout son origine pragmatique au moyen de critères médicaux, psychanalytiques, cognitifs et neurologiques.

Plus précisément, les théories contemporaines définissent le cauchemar - plus exactement l'Old Hag syndrom ou la paralysie du sommeil - comme un état dissocié du cerveau. Dans la *Classification internationale des troubles du sommeil*, il est décrit comme une parasomnie, à savoir un ensemble de dysfonctionnements du sommeil. On note d'autres troubles communs de cette catégorie, comme le *pavor nocturnus* - la terreur nocturne, le somnambulisme, la cataplexie et la narcolepsie. Cependant, la paralysie du sommeil n'est ni une terreur nocturne, ni un mauvais rêve. Elle n'est pas similaire à la narcolepsie non plus, vu que la paralysie peut être un symptôme de cette maladie mais également se manifester indépendamment. En outre, bien que certains spécialistes aient voulu l'associer au stade du sommeil paradoxal, la paralysie n'est pas une phase de ce stade de mouvements oculaires rapides (REM). Elle apparaît principalement pendant la transition entre l'éveil et le sommeil sous deux formes : comme paralysie hypnagogique (pendant la transition de l'éveil au sommeil) et paralysie

hypnopompique (pendant la transition du sommeil à l'éveil) ou enfin à la « croisée brutale entre le stade 4 et le sommeil paradoxal »⁶⁸.

Selon Abry et Cathiard : « Cet état peut durer de quelques secondes à plusieurs minutes. Voici ce que le sujet éprouve. (i) La sensation de son immobilisation: il est impuissant à se mouvoir, prisonnier d'un corps qui ne répond plus à ses intentions motrices (il peut sentir ce corps comme très pesant, s'enfoncer dans sa couche). Il ne peut ainsi ni bouger ni parler. Notons qu'il n'a plus le contrôle volontaire de sa respiration (l'impossibilité de reprendre son souffle est passablement angoissante) [5]. (ii) Tout en gardant suffisamment sa faculté de percevoir l'environnement réel dans lequel il gît ainsi immobilisé (il a une perception vivide de cette pièce). (iii) Il sent une présence indéniable dans cet environnement (dans la pièce ou dans les accès ou pièces attenantes). La perception de cette présence peut être visuelle, accompagnée de sensations sonores, tactiles, olfactives. (iv) Cette présence est pour lui terrifiante, rarement simplement érotique. (v) Fréquemment l'expérience est celle de vivre comme patient l'attaque de cette présence comme un agent qui vient le dominer, l'immobiliser, en l'oppressant (suivie parfois d'un sursaut pour se dégager et s'en défaire) »⁶⁹.

Ces symptômes sont plus ou moins présents dans la forme populaire de la paralysie du sommeil, le cauchemar : suffocation, étouffement, serrement, écrasement, oppression par un poids lourd sur la poitrine, et moins souvent sur l'estomac, les pieds et la tête, période pendant laquelle la victime est consciente mais ne peut plus bouger, parler, crier et se libérer en vivant ainsi dans une angoisse mortelle. Dans la mentalité populaire, ce n'est plus la paralysie qui est l'élément principal, mais les hallucinations, en d'autres termes la

⁶⁸ Bridier, Sophie, *op.cit.* p. 122.

⁶⁹ Cathiard, Marie-Agnès; Nicolas und Christian Abry, *op. cit.*

présence démoniaque du cauchemar, qui est la raison de cette série de symptômes qui peuvent conduire, mais très rarement, à la mort⁷⁰. Comme la paralysie, le cauchemar apparaît souvent pendant la transition entre éveil-sommeil et il ne s'agit pas d'un rêve.

Ainsi, David, Hufford commente l'idée principale de Jones, c'est-à-dire que le cauchemar est une classe d'expériences de rêves, qui ne peut être interprété uniquement à l'aide de critères relatifs à la sexualité, et plus précisément à la sexualité féminine, masochiste, génitale et refoulée : « 1) the victims state that they were not dreaming ; 2) the event always takes place in a setting identical to the victim's real situation, usually his bedroom ; 3) perceptions are clear, and there is none of the ineffable, evanescent quality usually associated with dreams ; 4) some reports include corroboration of the victim's visual perceptions while in this state ; and 5) those who discover individual's being hagged and awaken them sometimes report seeing that their eyes are open during the event »⁷¹.

A propos de la question cruciale de la sexualité, il ajoute : « Concerning his sexual interpretation I would simply note that many of the reports do not contain anything that appears to be sexual content, either repressed or overt, nor does the assumption of its existence appear to make the experience more understandable. Therefore, Jones's interpretation does not seem sound on grounds of parsimony when one looks at the general run of the material »⁷².

⁷⁰ La paralyse du sommeil est en general considere comme étant bénigne, bien qu'elle semble liée à un syndrome bien plus dangereux, le SUNDS: Sudden unexpected nocturnal death syndrome. Cf. Adler, Shelley, *Sleep paralysis: night-mares, nocebos, and the mind-body connection*,, chap. 5.

⁷¹ Hufford, David, « A new approach to the 'Old Hag' », dans *American Folk Medicine: A Symposium*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1980, p. 79.

⁷² Ibid. p. 80.

Cette dernière remarque est extrêmement importante : le cauchemar est en général approché par les spécialistes comme un être sexuellement intense. Mais peu de récits relatifs au démon décrivent une action sexuelle.. L'action typique du cauchemar n'est guère souvent accompagnée d'un accouplement. Par contre, elle est décrite très clairement sous la forme d' une oppression et d'un piétinement.

Suite à ces précisions, nous pouvons maintenant souligner que le point majeur de notre thèse est l'action principale du cauchemar, (monter, sauter ou coucher sur la victime pour la fouler, piétiner, écraser, opprimer), avant même l'analyse du cauchemar lui-même. . Cette action est examinée, non pas au moyen de critères médicaux, neurologiques ou psychanalytiques, mais avec des critères philologiques, mythologiques, folkloriques, ethnologiques et finalement historiques. En d'autres termes, nous étudierons de manière exhaustive l'action du cauchemar, en comparant ses diverses manifestations non seulement dans les lettres médiévales et croyances populaires, mais aussi dans les pratiques paysannes. L'objectif est le suivant : présenter l'histoire de l'action du cauchemar dans la mentalité populaire.

Présentation de la structure

Dans le premier chapitre, nous reprendrons les théories contemporaines - dépourvues souvent de contexte historique- pour analyser le terme *hag* qui apparaît dans le cauchemar de nos jours- the Old Hag Syndrom. Mais nous le replacerons dans un cadre nécessaire : les textes du Moyen-Âge et de la Renaissance, où le terme est synonyme de la sorcière - cauchemar. L'origine du mot hag

sera ensuite examinée dans les langues germaniques, *hægtesse*, *hægtisse*, *hagatussa*, *hagazussa* - qui signifient un *genius loci* attaché à la haie. D'autres entités apparentées seront présentées, comme *tysja* ou *disir*, pour arriver enfin au génie gaulois, Dusiis. Ce dernier est identifié par les pères de l'Église à Pan, aux faunes, satyres, silvanes et à l'incubus- ephialtès. Par ailleurs, les attestations d'Incubus dans la médecine médiévale, les textes ecclésiastiques, la littérature et le folklore seront tout particulièrement étudiés. L'aspect bienfaisant de l'incube (présenté comme un gardien des trésors) sera étudié. Dans ce cas précis, l'incube est décrit comme un *genius loci* de nature double, à la fois bienveillant et malveillant. En effet, en plus de sa représentation en tant qu'être démoniaque, le cauchemar est souvent désigné comme une entité qui offre des trésors à la maison et ses habitants. Grâce à cette caractéristique,, il est comparé à d'autres génies correspondants, *schrat*, *pilwiz*, ainsi que les lutins français- surtout Zéphir de *Perceforest* et germaniques. La pratique de *mensas ornare*, qui consiste à offrir des offrandes aux génies en dressant des tables, clôt la première partie et ouvre la seconde.

Dans la seconde partie, nous fournirons une analyse détaillée des dames nocturnes qui reçoivent les offrandes, autrement dit Perchta, Holda, Abonde et Satia. La deuxième partie portera donc sur le lien entre le cauchemar et certaines divinités nocturnes de nature double : si ces créatures reçoivent ces offrandes, elles récompensent les habitants de la maison, autrement, elles les punissent. Elles sont étroitement liées à la période sacrée des douze jours de Noël. La Chausse-vieille, dame nocturne du folklore des Alpes françaises, et les fées naroua seront également présentées. La place de lamia, démon féminin et dame nocturne, sera alors étudiée dans la littérature gréco-romaine et médiévale, où elle est liée à

morrigan. Les déesses-sœurs de morigan ainsi que leurs liens avec la figure du cauchemar nous mèneront finalement à Epona, la déesse protectrice des chevaux.

La troisième et dernière partie de la thèse commencera par la relation cruciale entre le cauchemar et le cheval. Nous passons ensuite à l'examen d'une série de pratiques carnavalesques et de mascarades, illustrées par les combats rituels de benandati et d'autres sorciers extatiques en Europe. Nous nous pencherons enfin sur les personnages semblables au cauchemar et liés aux sorcières (surtout masques, truden et hags). Nous expliquerons en outre le rapport entre les croyances relatives au cauchemar, au Double et à la coiffe amniotique - caractéristique congénitale qui permet le dédoublement et d'autres pouvoirs. En tout dernier lieu, nous examinerons un ensemble de récits majeurs concernant le bonnet du cauchemar, en lien avec la coiffe amniotique, le *genius cucullatus* ainsi que les démons et les déités encapuchonnées. Ces dernières, liées à la pratique de l'incubation, suggèrent clairement un caractère bénéfique du cauchemar, qui apporte la prospérité et la richesse.

Le postulat de la thèse est la morphologie d'une figure mythologique importante. Notre intention finale est de prouver que le cauchemar, soit comme un être surnaturel, soit comme un être humain, ne se manifeste pas uniquement comme un être démoniaque, mais qu'il est également lié aux pratiques extatiques et aux coutumes de la troisième fonction, ce qui enrichit la vision et la définition usuelle de ce terme.

Première Partie

Le cauchemar et les génies du lieu

I. Hag : une sorcière-cauchemar

1. Le terme hag dans les dictionnaires actuels

Une recherche rapide dans les dictionnaires actuels de la langue anglaise permet de constater que le terme est utilisé plutôt dans le sens de vieille femme. Selon *Collin's Dictionary*, le mot hag signifie : « 1. an unpleasant or ugly old woman, 2. a witch, 3. short for hagfish, 4. obsolete a female demon »¹. Le *Merriam Webster* considère que la signification sorcière est archaïque : « an ugly, slatternly, or evil-looking old woman, 2. archaic a) : a female demon, b) : an evil or frightening spirit : hobgoblin, 3. Witch »². Le *Chambers English Dictionary* donne la définition suivante : « an ugly old woman », et il cite les types : *haggriden, tormented by nightmares*, et *hag-seed, a witch's offspring*.³ Le *Longman English dictionary* se sert du terme sorcière pour établir une comparaison : « hag [countable] old-fashioned, an ugly or unpleasant woman, especially one who is old or looks like a witch »⁴. Le *Mc Millian dictionary* semble ignorer totalement la version surnaturelle de hag: « an old woman who is ugly or unpleasant »⁵. La première édition de 1828 de *Webster dictionary* nous donne plus d'informations. L'entrée précise que son sens premier est celui de vieille femme laide: « 1. An ugly old woman; as an old hag of threescore. 2. A witch; a sorceress; an enchantress. 3. A fury; a she-monster. 4. A cartilaginous fish, the Gastrobranchus, which enters other fishes and devours them. It is about five or six inches long, and resembles a small eel.

¹ Disponible sur: www.collinsdictionary.com

² Disponible sur: www.merriam-webster.com

³ The Chambers English Dictionary, Edinburgh, Chambers Harrap Publishers, 1999, 723.

⁴ Disponible sur: www.ldoceonline.com

⁵ Disponible sur: www.macmillandictionary.com

It is allied to the lamprey.⁵ Appearances of light and fire on horses' manes or men's hair, were formerly called hags »⁶.

Indéniablement, le lemme le plus complet, qui considère que la signification du démon et de la sorcière sont plus importantes que celle de la vieille femme, est celui d'Oxford English Dictionary : « 1. an evil spirit, daemon, or infernal being... the nightmare, an object of terror, a 'bogy'. 2. A woman supposed to have dealings with Satan and the infernal world; a witch. 3. An ugly repulsive old woman. 4. A kind of light said to appear at night in horses' manes and men's hair. 5. A cyclostomous fish (*Myxine glutinosa*) »⁷.

Grâce à toutes ces données, nous pouvons conclure que le terme hag signifie surtout dans la langue anglaise moderne une femme d'apparence hideuse. La majorité des dictionnaires ne fait pourtant pas l'impasse sur le sens archaïque du mot, celui de sorcière, et cite la forme altérée actuelle. L'Oxford English Dictionary l'utilise comme synonyme de cauchemar et indique également sa relation avec d'autres êtres surnaturels (comme les fantômes, les démons et les gobelins). Certains dictionnaires précisent également que ce nom désigne un poisson (hag ou hagfish), appelé en français courant myxine (*Myxinida*)⁸. En outre, l'*Oxford English Dictionary* et le *Webster* font référence à quelques apparitions lumineuses, ce que nous ne pouvons pas expliquer pour l'instant. Enfin, la consolidation linguistique du mot se manifeste par un groupe de mots composés, qui utilisent hag comme base (haggish, hagship, hagborn, hagseed, hag-stone, hag-finder, hag-steered).

⁶ Disponible sur: www.webster1828.com

⁷ Simpson, J. A; Weiner, S.C. *The Oxford English Dictionary*, Vol. VI, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 1011.

⁸ L'utilisation de ce nom n'indique pas une relation particulière entre la hag et le poisson, vu que c'est une pratique fréquente de donner des noms de monstres ou d'êtres démoniaques aux animaux qui ont une action ou une apparence repoussante.

Cependant, pour arriver à interpréter ce terme, il faut, non pas se cantonner à son sens actuel, mais l'aborder historiquement. A l'origine, le mot ne désigne pas la vieille femme désagréable à voir. En effet, il est étroitement lié au cauchemar. Les premiers siècles de la littérature anglaise et les traditions populaires plaident pour cette théorie.

2. Le terme hag dans la littérature anglaise

Selon les lois de l'évolution de la langue, le terme est une évolution des formes antérieures, de *hegge* (XIIIème siècle) et de *hagge* (XIVème siècle), apparentés aux nombreux mots des langues germaniques : les termes du vieil haut-allemand *hagazissa*, *hagazussa*, *hagzus*, le moyen haut-allemand *hęcse*, le germanique *hexe*, le moyen néerlandais *haegtisse*, le néerlandais *hecse*, le vieux saxon **hagatussa* et les vieux anglais *hægtesse*, *hægtisse*, *hægtes*, *hægtiss*, *hegtes*.

Il est la forme abrégée des termes plus anciens *haegtes(se)* et *haegtis(se)*, apparentés aux termes en vieux anglais : *hægtes*, *hægtiss* et *hegtes*. Petit à petit, les mots *tesse*, *tisse*, ont disparus et le mot *hag* s'est enraciné au XVIème siècle, régulièrement utilisé pendant l'époque dorée de la Renaissance anglaise.

a. La hag en tant que vieille femme laide et sorcière

En 1590, Edmund Spenser, dans le premier livre de son *Faerie Queene*, désigne une entité qui s'appelle Fowle Duessa. La narration raconte l'histoire suivante : le chevalier-protagoniste Red Crosse, représentation de l'Angleterre, tombe amoureux d'Una, une belle et pure dame qui représente la Vraie Église. Malgré lui, le chevalier est trompé

par la femme diabolique, Duessa, qui fait allusion à l'Église Catholique Romaine et à Marie 1^{re} d'Écosse. Duessa séduit le chevalier par sa beauté, une beauté source de fourberie et de sorcellerie. Dans la huitième chanson, le poète anglais nous donne une description vivante de la femme :

So as she bad, that witch they disaraid,
And robd of royall robes, and purple pall,
And ornaments that richly were displaid;
Ne sparèd they to strip her naked all.
Then when they had despoild her tire and call,
Such as she was, their eyes might her behold,
That her misshapèd parts did them apall:
A loathly, wrinckled hag, ill favoured, old,
Whose secret filth good manners biddeth not be told.
Her craftie head was altogether bald,
And as in hate of honorable eld,
Was overgrowne with scurfe and filthy scald;
Her teeth out of her rotten gummes were feld,
And her sowre breath abhominably smeld;
Her drièd dug, like bladders lacking wind,
Hong downe, and filthy matter from them weld;
Her wrizled skin as rough, as maple rind,
So scabby was, that would have loathd all womankind....
Which when the knights beheld, amazd they were,
And wondred at so fowle deformèd wight.
“Such then,” said Una, “as she seemeth here,
Such is the face of falsehood, such the sight
Of fowle Duessa, when her borrowed light
Is laid away, and counterfesaunce knowne.”
Thus when they had the witch disrobèd quight,
And her filthy feature open showne,

They let her goe at will, and wander wayes unknowne.⁹

Même si Duessa (sorcière authentique) peut prendre la forme d'une jeune fille attrayante, elle est en fait hideuse. « A loathly, wrinckled hag, ill favoured », chauve, aux dents pourries et à la peau corrompue. Elle est la fille de Deceit (Tromperie) et de Shame (Honte), et elle est une fausse sorcière (false sorceresse) qui maîtrise la duperie (to "her malicious use" (iv, i, 31), "the wicked driftes of trayterous desynes" (v, ix, 42), her "mischievous arts" (I, ii, 34), "her wicked arts" and "her wicked will" (I, xii, 32), "her false sleights" (I, xii, arg.).

Elle est également nommée hag dans la deuxième chanson, (Canto II, XLII). Là, elle est décrite en détail : la femme est diabolique, maîtrise les herbes, elle prépare des sorts pour charmer, elle agit pendant la nuit et tel un cauchemar.

The divelish hag by chaunges of my cheare
Perceiv'd my thought, and drownd in sleepe night,
With wicked herbs and ointments did besmeare
My body all, through charms and magicke might,
That all my senses were bereaved quight:
Then brought she me into this desert waste,
 And by my wretched lovers side me pight,
Where now enclosed in wooden wals full faste,
Banisht from living wights, our wearie dayes we waste.¹⁰

La description de Duessa est claire. Elle possède toutes les connaissances techniques et les capacités d'une sorcière, elle étouffe comme un cauchemar

⁹ Spenser, Edmund, *The Faerie Queene. With the life of the Author and a Glossary*, Vol. 1, London, Brindley, 1751, p. 137.

¹⁰ Ibid. p. 36.

et elle a une apparence hideuse de vieille femme¹¹. Ce type d'apparence ne décrit pas exclusivement la Duessa de Spenser. Elle semble connoter toute utilisation du mot hag, qui signifie une femme vieille et répulsive et qui devient finalement un synonyme de la laideur.

Le *Mirror for Magistrates*, une collection des poèmes biographiques de l'époque Tudor, décrit en 1587 la mort du roi Forrex qui fut tué par son frère, le roi Porrex, et inspiré par la Discordance :

That hatefull hellish hagge of vgly hue,
With rustie teeth and meygre corps misshape,
I meane that monster vile, the worst in viewe,
Whome some call Discorde, enuie, ire and hate¹².

Dans la traduction par H.I. des Décennies du réformateur helvétique Heinrich Bullinger, en 1577, sous le titre *Fiftie godlie and learned sermons, divided into five decades*, on lit que: « Silius Italicus cryeth out, Ill faouered enuie, vgly hagge ». ¹³

b. La hag en tant que prostituée et histrion

Le sens négatif du mot se consolide depuis assez longtemps. Il concerne l'aspect physique de la hag ainsi que son aspect moral. Claude Lecouteux, dans son ouvrage important *L'archéologie de la sorcière*¹⁴, nous

¹¹ Le seul qui nous reste à expliquer est son nom que les spécialistes déclarent ne pas pouvoir expliquer. Nous reviendrons à son interprétation plus tard.

¹² Higgins, John, *Mirror for magistrates: in five parts*, Vol. 1, Parties 1 à 2, London, Lackinton, 1815, p. 156.

¹³ Bullinger, Heinrich, *Fiftie Godlie and Learned Sermons Divided Into Five Decades*, London, Ralph Newberie, 1587.

¹⁴ La majorité des informations autour de la *hagazussa* que nous allons exposer prochainement sont d'importance fondamentale pour notre recherche. Nous chercherons son origine grâce à l'analyse exhaustive de Claude Lecouteux « L'archéologie de la sorcière », *Au-delà du merveilleux: Essai sur les mentalités du Moyen Âge*, PUPS, Paris, 1998, p. 69-85. Cette analyse

informe que la hagazussa allemande (ainsi que ses types divers), base de la hag anglaise, a un rapport avec le sens de ganea, à savoir prostituée, fornicatrice :

« Dans le sens de « fornicatrice, prostituée », notre terme n'est attesté que trois fois par les gloses :

-ganearum, deuoratricum hazissun, hazisso vel guldi, X^e siècle (Gl. 2,499,9).

-ganea hazzis, XI^e siècle (Gl. 4,144,37 ; Glossae Salomonis).

-ganea hazeso, XI^e siècle (Gl. 2,546,81).

Hazissun et hazzis glosent le passage suivant de la Psychomachia de Prudence (v.34355., Cf. Franck p. 617) :

Et iam cuncta acies in deditiois amorem

Sponte sua versis transibat perfida signis

Luxuriae servire volens dominaeque fluentis

Jura pati et laxa GANEARUM lege teneri. »¹⁵

En outre, le mot hagazussa a été utilisé aux côtés de histrio, à savoir histrion, comédien, mime :

« -palestrite hezosun (Gl. 2, 361, 3) sur Persius IV, 3755. (éd. Jahn, Leipzig, 1843). Cette glose est à rapprocher d'une autre: palestrici spilechetes (Gl. 2, 492, 22).

- sytihia hazus (Gl. 4, 209, 6) sur le Codex canonum Ecclesiae Affricanae XLV, où il est indiqué: ... ut scenicis. atque histrionibus caeterisque huiusmodi personis reconciliatio non negetur (cf. Franck p. 616).

-strio hazus, hzus (Gl. 2, 363, 21, X^e siècle) sur Phocae ars 413, 8 (éd. Keil, Grammatici latini, T. V) où une liste de substantifs est proposée

tire de nombreuses conclusions d'une autre étude importante: Franck, Johannes, *Geschichte des Wortes Hexe*, Bonn, Carl Georgi, 1901.

¹⁵ Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux: Essai sur les mentalités du Moyen Âge*, Paris, PUPS, 1998, p. 70.

(masc. & fém.) en -io: ... stelio, unio, histrio, etc. La glose suivante porte sur le même texte: louffo, schermo, vel strionibus hazasa (Gl. 2, 199, 24)»¹⁶.

Au Moyen Âge, l'église avait donné à l'acteur un statut faible, synonyme de prostitution. La place du métier d'acteur dans la société médiévale contribue donc sûrement à ce rapprochement entre *hagazusa*, *ganea* et *histrio*¹⁷. La correspondance entre *hagazussa-ganea*, ainsi que celle entre *hagazussa-histrio*, expliquent partiellement la mauvaise réputation de la hag. Pourtant, ni l'une ni l'autre n'attribuent de caractéristiques surhumaines à la hag. Par contre, elles l'intègrent dans un contexte d'interactions sociales.

c. La hag en tant que femme nocturne et sorcière.

Dans le *Conte d'Hiver* de Shakespeare, écrit en 1611, Leonte, en s'adressant à Antigone, accuse Pauline d'être : « A grosse Hagge: And Lozell, thou art worthy to be hang'd, That wilt not stay her Tongue »¹⁸. Le mot, évidemment chargé d'une signification négative, est une offense, connotant une femme laide et malicieuse, une sorcière. Shakespeare utilise le mot de différentes manières, surtout lorsqu'un personnage masculin en colère cherche à offenser une femme. Dans le *Roi Lear* de 1606, le roi furieux appelle ses deux filles diaboliques, « unnatural hags¹⁹ ». Plus tôt, dans *Henri VI*, ouvrage de 1591, Talbot s'adresse à Jeune la Pucelle ainsi: « Foul fiend of France, and hag of all despite, Encompass'd with thy lustful paramours! »²⁰ Le mot *fiend* qui est cité à côté de hag, et qui est utilisé ici

¹⁶ Lecouteux, Claude, *op.cit.* p. 71.

¹⁷ Cf. « La nudité des acteurs et des prostitués au Moyen Âge » dans DUERR, Hans Peter, *Nudité & pudeur: Le mythe du processus de civilisation*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1998, pp. 267- 282.

¹⁸ *The Winter's Tale*, Acte II, Scène III.

¹⁹ *King Lear*, Acte II, Scène IV.

²⁰ *King Henry VI*, Acte III, Scène 2.

de façon similaire, signifie le démon, le monstre, l'esprit malin, le diable mais aussi une personne cruelle ou méchante.

Un peu plus loin, York la taxe de sorcellerie: « Fell banning hag, enchantress, hold thy tongue! »²¹ Hag et *enchantress* sont apparemment identiques ici et servent d'insultes²². Pour la troisième fois, Jeanne d'Arc est accusée d'être une sorcière, cette fois par le Dauphin Charles qui lui demande: « Is this thy cunning, thou deceitful dame? »²³ Comme Ladan Niayesh mentionne « 'Dame' et surtout 'hag' sont des périphrases très utilisées à l'époque élisabéthaine pour désigner une sorcière. Le terme 'hag' est particulièrement significatif à cet égard, puisque, si cette appellation peut désigner un démon femelle ou une sorcière à l'époque de Shakespeare, son sens premier et le plus courant est une vieille femme repoussante²⁴».

L'exemple le plus parlant est celui de Macbeth. Dans la quatrième scène, les trois sœurs-sorcières, avec lesquelles la pièce débute, réapparaissent. Elles sont décrites avec les objets et les ingrédients nécessaires à la sorcellerie, et ont également la capacité de prévoir l'avenir. Ce don, ainsi que le nombre caractéristique trois (trois sœurs-sorcières) évoquent premièrement les Parques et ensuite toutes les catégories des femmes en triade qui manifestent des capacités surnaturelles, telles les *furies*, les *harpies*, les *graeae* de la mythologie gréco-latine et les *nornes* de la mythologie germanique. A ce titre, les informations données par Lecouteux sont significatives. Elles concernent la correspondance entre *hagazussa* et *eumenides* (*erynies*, *furiae*, *dirae*) et expliquent d'où cette catégorie de hag, cette fois surnaturelle, est issue:

²¹ *King Henry VI*, Acte V, Scène 2.

²² Il serait intéressant de savoir si le poète anglais, en caractérisant ainsi Jeanne d'Arc, voulait faire allusion aux événements historiques et à sa mort sur le bûcher, suite à son accusation de sorcellerie.

²³ *King Henry VI*, Acte II, Scène 1.

²⁴ Niayesh, Ladan, « Nourrice et nourriture infernales: représentations de la sorcière dans 1 *Henri VI* », dans *Enfers et délices à la Renaissance*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2003, p. 201.

« Le sens principal semble être, selon les gloses, « Furie » :

-Eumenides hazasa (Gl. 2, 483, 64) sur Prudence, Psychomachie c. 466, hazusa (Gl. 2, 547, 70). Eumedinum hazzusi (Gl. 2, 528, 8) sur Prudence, Contra Symnachum 1, 356. Hevmenides hazisa (XI^e siècle, Gl. 2, 658, 51), hazzisa (XII^e siècle, Gl. 2, 679, 25), sur Virgile, Géorgiques 1, 278.

-Sur la Psychomachia (v. 566) de Prudence nous avons : Erynys hazus (XI^e siècle, Gl. 2, 411, 77), hazasa (1012/14, Gl. 2, 483, 69), hazes (XI^e siècle, Gl. 2, 548, 32), hazis (XIII^e siècle, Gl. 2, 534, 18).

-furiis hezesusun (Gl. 2, 397, 69), sur Prudence, Psychomachia v. 10 ; furia hâzes hazis (XI^e siècle, Gl. 2, 518, 13), sur Prudence, Contra Symnachum 1,368 ; furias hazisa (XI^e siècle, Gl. 2, 636, 33), sur Virgile, Georgiques 111,37 ; furiarum hagazvssvn (XI^e siècle, Gl. 2, 706, 8), sur Virgile, Eneide 111, 252 ; furia hazzis (Gl. 3, 695, 20).

-Eumenides, furiae et Erynys sont par ailleurs traduits par helligota (Gl. 2, 399, 72 ; XI^e siècle), helliwinna (XIII^e siècle, Gl. 2, 534, 8) unholde (XIII^e siècle, Gl. 2, 593, 49) et uunhiurlihca (XI^e siècle, Gl. 2, 595, 35). Notons enfin la glose Dirae hazusi (XI^e siècle, Gl. 2, 671, 35), sur Virgile, Eneide XII, 845²⁵ ».

La forme postérieure de *hagge* conserve quelques caractéristiques dans le *Piers Plowman* de William Langland, écrit en 1337, où l'auteur mentionne : « With two blered eyghen as a blynde hagge »²⁶. La hag aveugle rappelle les *graeae*, qui, aveugles, ne possèdent qu'un œil et une dent, qu'elles se partagent chacune à leur tour. La cécité est une particularité qui est également transcrite dans la représentation des Parques. Le type évolué *hegge* a conservé les caractéristiques de la *hagazussa*, *hazasa*, *hazisa* etc. euménidé. Dans le dictionnaire anglais de 1552, *Abcedarium Anglico Latinum*, de Richard Huloet, on lit : « Hegges or

²⁵ Lecouteux, Claude, *op.cit.* p. 71.

²⁶ *Piers Plowman*, B: Sin and Repentance, v. 120. Cf. Ed. Brook, Stella, *Piers Plowman: Selections from the B-text as Found in Bodleian Ms. Laud Misc. 581*, Manchester, Manchester University Press, 1975, p. 56.

nyght furyes, or wytches like vnto olde women, as Lucan and Sere do suppose... which do sucke the bloude of children in the nyght, striges »²⁷.

En commentant ce passage, Willard Farnham affirme: « Huloet's hags are witches, and it is certain that they are not witches who *are* old women, but witches who are *like* old women. They are furies, or demons »²⁸. Cependant, ici, les hags ou les furies de la nuit sont identifiées aux striges. En même temps, l'auteur, sous l'influence d'Apulée et de la description des striges par Lucius²⁹, insiste deux fois sur le fait qu'elles agissent la nuit³⁰. La hag, identique à la strige, se livre à l'anthropophagie, principalement contre les enfants, un motif qu'il faut relever, vu qu'il va revenir constamment dans notre recherche. Les enfants, catégorie d'âge préférée par diverses catégories de sorcières, sont recherchés frénétiquement par les hags. Dans l'*Alvearie or Triple Dictionarie*, ouvrage de 1574, l'auteur John Barret, fait référence à une hag similaire : « a hag, a fairie, a witch thay changeth the fauour of children, strix »³¹.

Hag, fée et sorcière agissent de la même manière que la strix. La référence à la fée prouve cependant que la totalité de ces femmes synonymes ne présentent pas des caractéristiques humaines, malgré le fait que certaines dispositions de la loi salique remontant au IV^{ème} siècle contre les striges prouvent la possibilité d'un aspect humain de ces figures. D'ailleurs, comme hag, strige est caractérisée aussi comme mime, acteur :

²⁷ Huloet, Richard, *Abcedarium Anglico-Latinum*, London, Ex officina Gulielmi Riddel, 1552.

²⁸ Farnham, Williams, *Shakespeare's Tragic Frontier: The World of His Final Tragedies*, Los Angeles, University of California Press, 1950, p. 97.

²⁹ « Évidemment les striges avaient volé l'enfant et avaient mis à sa place une marionnette de paille ».

³⁰ Le caractère cannibale de striga est noté par Du Cange dans l'entrée Striga: « Venefica. Ugutio : Stricæ quædam monstra dicuntur, quæ magicis cantibus in feras transeunt. Glossæ Lat. Gr. : Striga, λαιστρυγών, και γυνή φαρμακίς. Synodus S. Patricii et Auxentii can. 16 : Christianus, qui crediderit esse lamiam in speculo, quæ interpretatur Striga, excommunicandus, quicumque super animam famam istam imposuerit. » Λαιστρυγών, Laestrygon, signifie le cannibale. Cf. Du Cange, Charles Du Fresne, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, Vol.6, Instituti Regii Francia Typographi, Paris, 1846, p. 390.

³¹ Barret, John, *An alvearie, or, Triple dictionarie in Englishe, Latin, and French*, London, Henry Denham, 1574.

« strio, mimarius (Gl. 1, 254, 14) striones spileman Graff, Ahd., Sprachschatz 2, 746, strio spilari 6, 331, strionum louffono Schlettstädter Glossen (citirt bei Diefenbach Glossarium, s.v. strio) »³². Ce sens est également mentionné par Du Cange : « Strigio : Mimarius, scenicus, in Gloss. Isid. qui Strigam imitatur. Ubi leg. Strio censet Grævius, pro histrio »³³.

Il est difficile de savoir si les striges, fornicatrices cannibales, qui participent la nuit aux festins avec ses semblables, sont des êtres humains, des génies ou des démons – ce qui génère une confusion. On retrouve la même difficulté dans le cas de la hagazussa, qui s'appelle : « Deos deasque hazessa, thuressa (Gl. 2, 492, 15) ».

Selon Lecouteux, « dans l'ancien anglais notamment nous voyons que dès le VIII^e siècle existe le terme qui a la forme *haegtis* (*hegtis*, *hegitis*, *haehtes*, *haegtes*, *haegtessa*) »: il ne désigne pas une mortelle mais recouvre les lemmes latins *strigia/striga*, *erynis*, *eumenis*, *furia*, *parca*, *filia noctis*, *pythonissa* »³⁴. Ce champ sémantique large a apparemment survécu dans le type de la hag, en étant en même temps élargi.

d. La hag en tant que larva (masque et sorcière)

En 1538, Sir Thomas Elyot cite dans son *Wordbook* : « Larua, a spyrite whiche apperethe in the nyght time. Some do call it a hegge, some a goblyn. Also a masker, or he that weareth a visour. it is sometyme taken for the same visour »³⁵. Cette relation entre *larua* et la hag mais aussi avec les masques (et par conséquent les acteurs) est mentionnée à plusieurs reprises dans les dictionnaires de l'époque.

³² Franck, Johannes, *Geschichte des Wortes Hexe*, Bonn, Carl Georgi, 1901, p. 5.

³³ Du Cange, Charles Du Fresne, *op.cit.* p. 390.

³⁴ Lecouteux, Claude, *op.cit.* p. 72.

³⁵ Twycross, Meg, Carpenter, Sarah, *Masks and masking in medieval and early Tudor England*, London, Ashgate Pub Ltd., 2002, p. 344.

Le dictionnaire de Thomas Thomas, de 1587, *Dictionarium Linguae Latinae et Anglicanae*, explique larva de la manière suivante : « A spirit appearing by night: an hagge, a goblin, a ghost, a visard, one disguised, a maske or mummer, a walking spirit, a night ghost³⁶ ». Le dictionnaire de John Florio, *A Worlde of Wordes*, publié en 1598, ajoute: « Larua, a vizard or a maske, a vision, a night-ghost, a hag, a spirit, a hobgoblin, a walking or appearing spirit »³⁷. Plus tôt, en 1567, l'ouvrage de William Thomas, *Principal rules of the Italian Grammer, with a Dictionarie for the better understandyng of Boccace, Petrarcha, and Dante*, considérait la larva comme: « a visour, or a masker »³⁸.

La relation entre hag et larva est ancienne, puisqu'on sait que l'ancien haut-allemand hagu-hagabart glose la larva (Gl. 2, 362, 28 ; 3, 412, 36) comme étant l'« un des noms latins de la sorcière »³⁹.

La relation entre larva, présentée comme sorcière, et l'homme masqué, est problématique. *Le Dictionnaire Royal François-Anglois Et Anglois-François*, signale que le masque i) est un « faux visage de carton ou de cire, dont on se couvre pour se deguiser, a visor, ii) un faux visage de velours noir doublé que les Dames se mettoient autrefois sur le visage, pour éviter le hâte et se conserver le teint, a mask, iii) une personne masquée, a masker, one that has a visor on, iv) un visage séparé du reste du cops dont on se sert dans les ornements de peinture ou de sculpture, v) et en féminin, une forte injure que le peuple dit aux femmes vieilles et laides, an ugly witch. Que la peste soit de la masque ! duce take her for a witch!⁴⁰ ». Ici, il

³⁶ Lavocat, François, *Dramaturgies de l'Ombre*, Presses Universitaires de Rennes, 2004, p. 153.

³⁷ Latham, Minor White, *The Elizabethan fairies: the fairies of folklore and the fairies of Shakespeare*, Octagon Books, 1972, p. 53.

³⁸ William, Thomas, *Principal rvles of the Italian grammer: With A dictionarie for the better understandyng of Boccace, Pethrarcha, and Dante*. Londini, In ædibus H. VVykes, 1567.

³⁹ William, Thomas, *Principal rvles of the Italian grammer: With A dictionarie for the better understandyng of Boccace, Pethrarcha, and Dante*. Londini, In ædibus H. VVykes, 1567.

⁴⁰ Boyer, Abel, *Dictionnaire royal françois-anglois, et anglois-françois*, Vol. 1, Thomas Davison, Londres, 1796, cf. « masque ».

y a peut-être une allusion à la hag-histrio et à la masque- sorcière. Nous reviendrons à ce point crucial plus bas.

Ces documents importants intègrent la figure féminine qui est traditionnellement décrite comme une femme aux caractéristiques humaines, dans plusieurs catégories clairement surnaturelles.

e. La hag en tant que fantôme, démon de l'Enfer et elfe-gobelin

Les catégories de la hag surnaturelle sont les suivantes : fantôme, démon de l'Enfer et elfe-gobelin. Premièrement, examinons celle du fantôme. La liaison est reprise dans la *quatrième églogue*, de Barnabe Googe, en 1563 :

what soeuer thou art, yat thus dost com ?

Ghoost, Hagge, or Fende of Hell,

I the commaunde by hym that lyues,

thy name and case to tell. ⁴¹

ainsi que dans la traduction de l'Âne d'or par William Adlington en 1566, où le traducteur mentionne: « Doest thou liue here as a ghost or hegge to our great shame and ignomie? »⁴²

Deuxièmement, voyons celle du démon de l'Enfer. On retrouve ce rapport un an après la publication de la traduction d'Aglington, dans l'ouvrage de Thomas Drant, *Horace: His Arte of Poetrie, Pistles, and Satyrs*: « The goddes above are calm'd with verse, with verse the hagges of hell⁴³ ». Cette *hagge of hell* peut être trouvée dans d'autres ouvrages, comme par exemple dans une pièce de 1589, dont l'auteur est anonyme,

⁴¹ Googe, Barnabe, *Eglogs, Epytaphe & Sonettes*, London, A. Murray, 1871, p.43 sq.

⁴² Adlington, William, *The Golden Asse, by Lucius Apuleius "Africanus"*, disponible ici: <http://www.gutenberg.org/files/1666/1666-h/1666-h.htm>

⁴³ Coleridge, Samuel Taylor, *Encyclopædia metropolitana; or, Universal dictionary of knowledge*, Vol.20, London, The Rev. Edward smedlet, M.A., 1845, p. 83.

intitulée *The Rare Triumphs of Love and Fortune*, où on lit: «Oh furies fell, and haggas of hell, with all that therin be!»⁴⁴

Dans l'ouvrage *The honestie of this age* de Barnaby Rich, publié en 1611, il est précisé: «vppon such artificiall deformed periwings that they were fitter to furnish a Theater or for her that in a stage play should represent some Hagge of hell»⁴⁵, et un peu plus tard, en 1617, dans *Mischeefes mysterie*: «Whose Cup full fraught with Circes poisonous spell, they having drunke, have Metamorphoz'd beene/ into the shapes of Swine, or Haggas of hell»⁴⁶. Cette catégorie est aussi mentionnée dans la traduction de l'Énéide effectuée par Thomas Phaer et Thomas Twyne en 1573: «Your filthy foules, and heggas of Limbow low»⁴⁷.

La dernière catégorie est celle qui établit un lien entre hag et le *goblin* ou *hobgoblin*. Dans la traduction de Hercules Oetaeus, de Sénèque, par John Studley en 1581, il est mentionné à ce sujet:

And in confused CHAOS blynde
they shall dor euer dwell,
And after ruin made,
Of Goblin, Hegge, and Elfe,
Death shall bringe finall destenye
at last upon it selfe.⁴⁸

On retrouve cette relation entre l'elfe et la hag dans *Lacnunga*, le recueil de textes médicaux et de formules magiques de la fin du X^{ème}

⁴⁴ Collier, Payne, *Five old plays: illustrating the early progress of the English drama*, London, Nicol, Shakespeare Press, 1851, p. 122.

⁴⁵ Percy Society, *Early English poetry, ballads, and popular literature of the Middle Ages*, Vol. 9, London, T. Richards, 1844, p. 18.

⁴⁶ Fletcher, Phineas, *Locustae, Vel, Pietas Jesuitica*, Leuven, Leuven Univesity Press, 1996, p. 81.

⁴⁷ Coleridge, Samuel Taylor, *op.cit.* p.83.

⁴⁸ Studley, John, *The tenne tragedies translated into English*, Vol. 1, Manchester, Charles E. Simms, 1887, p. 204.

siècle. Le charme *Contre une piqure soudaine* (Wið færstice) fait référence à des piqures de fer lancées par les sorcières, les elfes et les Ases:

Sorts, petite lance, n'entre pas ! / S'il y a ici dedans un morceau de fer, / œuvre de sorcière (haegtessan), / qu'il fonde ! Si tu as été touché dans ta peau, / si tu as été touché dans ta chair, / si tu as été touché dans ton sang, / si tu as été touché dans ton bras, / que jamais plus ta vie ne soit meurtrie ! / Si ce fut le trait d'un Ase, / si ce fut le trait d'un elfe, / si ce fut le trait d'une sorcière, / je vais t'aider maintenant ! / Prends ceci pour expulser le trait de l'Ase, / Prends ceci pour expulser le trait de l'elfe, / Prends ceci pour expulser le trait de la sorcière (haegtessan) / (je vais t'aider)⁴⁹

Pour résumer, nous constatons que la hag apparaît surtout sous la forme d'une sorcière, tantôt avec des caractéristiques humaines, tantôt sans. Dotée des attributs réguliers d'une sorcière (comme l'apparence hideuse, la métamorphose, les connaissances techniques, les incantations), elle peut tuer des enfants (*strige*) ou faire partie intégrante de la catégorie des femmes malfaisantes surnaturelles (*erinyes, furies etc.*). Parfois, lorsqu'elle quitte sa forme humaine, elle peut être considérée comme un fantôme ou un démon, et à la fois goblin ou elfe, rassemblant de cette manière un ensemble de catégories différentes. Il reste encore une catégorie: celle du cauchemar.

⁴⁹ « Ut, spere, næs in, spere/ Gif her inne sy ise{r}nes dæl/ hægtessan geweorc/ hit sceal gemyltan/ Gif ðu wære on fell scoten/ oððe wære on flæsc scoten/ oððe wære on blod scoten/ oððe wære on lið scoten/ næfre ne sy ðin lif atæsed/ gif hit wære esa gescot/ oððe hit wære ylfa gescot/oððe hit wære hægtessan gescot/ nu ic wille ðin helpan:/ Þis ðe to bote esa gescotes/ ðis ðe to bote ylfa gescotes/ ðis ðe to bote hægtessan gescotes/ ic ðin wille helpan. » Trad. Lecouteux, Claude, *op.cit.* p. 79.

f. La hag en tant que cauchemar

Dans le premier acte, scène IV de *Roméo et Juliette* (1595), Mercutio décrit l'action de la fée reine Mab⁵⁰:

This is that very Mab That plaits the manes of horses in the night, And bakes the elflocks in foul sluttish hairs, Which once untangled, much misfortune bodes: This is the hag, when maids lie on their backs, That presses them and learns them first to bear, Making them women of good carriage.⁵¹

Par conséquent, la fée Mab est une hag, une sorcière-cauchemar qui monte sur les poitrines des jeunes filles. En même temps, elle est liée aux motifs des elflocks. Une figure similaire est désignée par Michael Drayton à la fin du XVIème siècle dans son poème *England's Heroical Epistles* :

And give a thousandby-words to my name,
And call me Beldam, Gib, Witch, Night-mare, Trot,
With all despite that may a woman spot.
O, that I were a witch but for her sake!
I'faith her queenship little rest should take:
I'd scratch that face that may not feel the air,
And knit wble ropes of witch-knots in her hair:
O, I would hag her nightly in her bed,
And on her breast sit like a lump of lead,
And like a fairy pinch that dainty skin,
Her wanton blood i now so cocker'd in. ⁵²

⁵⁰ L'historien Thomas Keightley dans son livre « *The Fairy Mythology: Illustrative of the Romance and Superstition of Various Countries: Vol. Two* », il voit derrière la reine Mab, la dame Abonde ou Habundia de la mythologie française. Cf. Keightley, Thomas, *The Fairy Mythology: Illustrative of the Romance and Superstition of Various Countries: Vol. Two*, Whittaker, Treacher and co., 1833, p. 135.

⁵¹ Le Chevalier De Chatelain, *Shakespearean gems: in French and English settings*, Londres, Guillaume Tegg., 1868, p. 24.

⁵² Drayton, Michael, *The works of Michael Drayton. Being all the writings of that celebrated author*, London, J. Hughs, 1748, p. 108.

Le motif des nœuds des cheveux est répété mais l'action principale de cette figure appelée witch, nightmare et trot est celle du cauchemar, qui chevauche sa victime sur son lit en s'asseyant sur sa poitrine comme un morceau de plomb. Le mot hag est effectivement utilisé ici comme un verbe, en signifiant "trouble as the nightmare". Il est également utilisé dans d'autres textes comme le *King's Corronation* (1662) de John Ogilby: « I Sorc'ry use, and hag Men in their Beds »⁵³. Une référence simultanée à la hag et au cauchemar, similaire à celle du texte de Drayton, peut être trouvée en 1639 dans le *Praxis Medicinae, Or, the Physicians Practice*:

Incubus is a passion wherin a man doth thinke himselfe stifled with a great weight lying on his sleep ; likewise difficulty of speech and breathing doe accompany it, his senses are amazed, not taken away. It doth differ from the falling sicknesse herin, the matter causing the falling sicknes, is venomous, so is it not in the Hag or Mare, here is no convulsion, as is in the falling sicknesse.⁵⁴

Le livre d'occultisme de 1655, *Paracelsus of the Supreme Mysteries of Nature, of the Spirits of the Planets, of Occult Philosophy*, mentionne que « some people, especially women in child-bed, have been so oppressed in the night in their sleepe, that they have thought themselves to be as it were strangled, neither could they possibly cry out, or call any helpe, but in the morning have reported that they were ridden by a hag⁵⁵ ». En outre, un dernier document de la fin du même siècle identifie les deux entités. Il s'agit des *Miscellanies Upon Various Subjects* de John Aubrey : « It is to prevent the nightmare, viz. the hag, from riding their horses, who will sometimes sweat all night ». ⁵⁶

⁵³ Van Eerde, Katherine, *John Ogilby and the taste of his times*, Dawson, Folkestone, 1976, p. 53.

⁵⁴ Cavanagh, Sheila T., *Wanton Eyes and Chaste Desires: Female Sexuality in the Faerie Queene*, Indiana, Indiana University Press, 1994, p. 44.

⁵⁵ Turner, Robert, *Paracelsus of the Supreme Mysteries of Nature, of the Spirits of the Planets, of Occult Philosophy*, London, N. Brook and J. Harison, 1655, pp. 58- 59.

⁵⁶ Aubrey, John, *Miscellanies upon various subjects*, London, John Russell Smith, 1857, p. 140.

A propos de cet aspect de hag-cauchemar, Joe Ross note dans son article *Hags out of their skins* : « The hags, those "weird sisters" in Macbeth, are repulsive old women with supernatural powers. In a subtle way they can foretell the future, and they have the power to torment those with whom they come into contact. Their victims are "hagridden," which today we would understand as being obsessed or harassed, perhaps by nightmares, but originally the meaning of the term was literally that a person was ridden by a hag or witch. For some people it still means that. From his studies of tradition in Newfoundland, David J. Hufford draws the conclusion that the Old Hag, witch riding, and some other traditions are widespread and frequently recurring human experiences. Witch riding is found in Thompson's Motif-Index (G241.2.), but Hufford points out that Thompson does not cross-reference it with "Nightmare" numbers (F471.1.ff.) with the witch-riding number. However, in the beliefs of some people, such a connection exists ». ⁵⁷

Une nouvelle catégorie s'ajoute au réseau de relations de la hag. Cette complexité vient du problème des catégories. La question qui se pose alors est la suivante : quelle est la nature originelle de la figure ? Est-elle la hag multiforme avec une « personnalité » aux multiples facettes, qui peut combiner un grand ensemble d'actions ? Ou alors, aurait-elle perdu sa forme primitive au fil du temps, en étant altérée, ce qui aurait contribué à nous la livrer sous une forme corrompue et vague ? Pour répondre à cette question, il faut examiner l'origine du substantif, son étymologie.

⁵⁷ Ross, Joe, « Hags out of their skins », *The Journal of American Folklore*, Vol. 93, No. 368 (Apr. - Jun., 1980), p. 183-186.

3. Étymologies de hag

a. La racine hag

Comme il a déjà été mentionné, le mot hag est une évolution d'une famille de substantifs germaniques et anglo-saxons, surtout des mots composés (*hagazissa*, *hagazussa*, *hagzus haegtisse*, **hagatussa*, *hægtesse*, *hægtisse*, *hægtes*, *hægtiss*, *hegtes*) au sens similaire à celui de la hag anglaise qui signifie la sorcière et accessoirement un ensemble de diverses entités, comme les démons nocturnes, les fantômes, les gobelins.

D'une manière générale, les linguistes s'accordent sur l'origine des deux lexèmes et particulièrement sur l'origine du premier constituant: *hagg* ou *hegg*. Le mot apparaît sous diverses formes (vieil anglais *haga* ; moyen bas-allemand *hach* ; vieux haut-allemand *hag* ; moyen haut-allemand *hac* ; allemand *hain*, *hag*, *hecke*, *heck* ; moyen-néerlandais *haghe* ; néerlandais *haag* ; vieux norrois *hagi* ; suédois *hage* ; norvégien *hage* ; danois *have* ; vieux saxon *haga* ; vieil anglais *hæg* ; anglais *hedge*). Il signifie selon les dictionnaires, « enclosed field, pasture, hedge, enclosure, thicket », à savoir haie, enclos, bosquet.

L'origine semble être l'indoeuropéen *kagh-* : *kogh-*, base de plusieurs mots de langues différentes, comme le gaulois *caium* et le cornique *kē* et le breton *kea*. En outre, plusieurs mots composés qui concernent la sorcière et son action utilisent le déterminant *hag* en tant que base. A l'exception de *hagazussa* et de sa famille, on note les mots *hagurun* (sorcière et charme), *heagorún* (necromancie), *heagurun* (charme), *hagustald* (nom de ville anglaise qui s'appelle maintenant Hexham) et le plus intéressant *hagrod/hagridden*. A propos de ce dernier, Claude Lecouteux considère que « le vieil anglais donne *hagrod/hagridden* (*hag* + *to ride*) pour rendre l'idée d'un esprit, Mahr ou Alp, chevauchant l'homme. Nous pouvons, sans grand risque d'erreur, déduire de ce faisceau d'informations que le clos, l'enclos

(hag-) a revêtu une importance particulière dans les croyances germaniques. Une chronique anglo-saxonne dit que la fondation de la ville de Bobbanburg (Bamborough), en 547, se déroula de la façon suivante : « seo wæs ærost mid Hecge betyned and þaræfter mid wealle.(elle fut d’abord entourée d’une haie puis d’un rempart) »⁵⁸

b. La racine zussa, tussa

La relation entre le bosquet sacré, sa haie, l’acte du *hagridden* et la sorcière-hag reste pour l’instant très obscure. Pour procéder à son analyse essentielle, il faut avant tout tenter l’interprétation étymologique du deuxième lexème du mot *hagazussa*, *-zussa*, qui est plus problématique que le déterminant *hag*. En suivant l’analyse de Lecouteux⁵⁹, de Holthausen, Kluge et de Roger Pinon⁶⁰, nous relevons une racine commune dans les deuxièmes constituants des mots composés *hagazissa*, *hagazussa*, *hagzus haegtisse*, **hagatussa*, *hægtesse*, *hægtisse*, *hægtes*, *hægtiss*, *hegtes*. Cette racine remonte à l’indoeuropéen **dheuos*, abrégé en *dhus*, au sens du démon⁶¹, qui forme aussi des substantifs comme *θεός* ou *deus*⁶².

Il semble que ces types soient proches d’autres à travers l’Europe. Pour Holder, le lithuanien *dvaese* (esprit, âme) du slave *duch* (âme) et le grec *θεός* (dieu) dérivent d’une racine commune, **dheuos*,⁶³ - malgré une théorie qui voit dans ces mots (et dans d’autres, comme le *dik* arménien, le

⁵⁸ Lecouteux, Claude, *op.cit.* p. 81.

⁵⁹ « Ces deux vocables germaniques (*haegtisse*, *hagazussa*) sont féminins et ils servent à gloser “Erynies, Eumenides, Furies, Parques, pythonisse” et “fille de la nuit”. Au XIIIe siècle, le terme est attesté aux Pays Bas sous la forme *haghedisse* et avec le sens de “sorcière”. Lecouteux, Claude, *Les nains et les elfes au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1998, p. 171.

⁶⁰ Pinon, Roger, « D’un dieu gaulois à un nain malmédien: étymologie et sémantique de *dûhon* », Bruxelles, Ollodagos, vol. III, 4, 1992, p. 256 sqq.

⁶¹ Pinon, Roger, *op.cit.* p. 258.

⁶² Lecouteux, Claude, *Les nains et les elfes au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1998, p. 171.

⁶³ Holder, Alfred, *Alt-celtischer Sprachschatz*, Vol.1, B. G. Teubner, 1896, col. 1387- 1388.

dvasia et le *getwas* germanique) la racine **dhwes-*. Pokorny, et qui soutient que les mots *θεός* 'god', *θέσφατος*, *θεσπέσιος*, *θέσις*, *dvasià* 'ghost', le moyen haut-allemand *getwās* 'ghost' ont une racine commune: *dheues-*, *dhũēs-*, *dheus-*, *dhūs-*. A côté de ces types, on peut en juxtaposer d'autres, qui signifient l'âme: le serbe *dusha*, le slovène *duzha*, le bohémien *efotse*, le polonais *dusza*, le lithuanien *duszia*, le letton *dwehsele*⁶⁴. Nous pouvons ajouter deux autres relations, d'une importance particulière : *dis* et *deuce*.

4. Apparentés de la racine *zussa*, *tussa*

a. *Dísir*: les génies norvégiens

Les *dísir* (au singulier : *dis*) sont des esprits femelles norvégiens, démons, génies ou déesses, liées à la troisième fonction. Dans les poèmes eddiques *Hamðismál* et *Grímnismál*, elles sont présentées comme synonymes des *nornes*, et elles sont rapprochées au destin. Comme les *nornes* d'ailleurs, elles sont présentes à la naissance de l'enfant.

Dans le *Reginismál*, ou *Dit de Regi*, poème de l'Edda poétique, elles accompagnent un guerrier, par conséquent, elles sont liées à la deuxième fonction et représentées donc comme *déesses tutélaires* et *fylgjur*⁶⁵. Selon Simel, elles sont des gardiennes similaires aux Valkyries⁶⁶. Cette allégation est confirmée dans *Gudurnakvida*, où les Valkyries se nomment *herjans dísir*, à savoir *dísir* d'Odin. De surcroît, dans l'eddie *Atlamál in grœnlensku* (Lai groenlandais d'Atli), elles sont considérées comme des femmes mortes et des incarnations d'esprits de femmes décédées.

⁶⁴ Grimm, Jacob, *Teutonic Mythology*, Vol. 2, Mineola, Dover Phoenix Editions, 2004, p. 826.

⁶⁵ Turville-Petre, Gabriel, *Myth and religion of the North: the religion of ancient Scandinavia*, Holt, New York, Rinehart and Winston, 1964, p. 221- 224.

⁶⁶ Simek, Rudolf, *Dictionary of Northern Mythology*, Cambridge, Brewer, 2007, p. 61.

Des célébrations spéciales étaient organisées en leur honneur, les *dísablót*, pendant le *Vetrnætr*, les nuits hivernales au cours desquelles on célébrait aussi les *álfablót*, fêtes avec des offrandes et des sacrifices dédiés aux elfes. Ces cérémonies sont brièvement exposées dans *Ynglinga saga*, partie de *Heimskringla*, et dans *Hervarar saga*. Les premières sources littéraires qui nous donnent une image plus claire datent du XIII^e siècle: dans *Víga-Glúms saga* et dans *Egils saga*, il s'agit de cérémonies agraires qui incluaient un banquet, en l'honneur des esprits évidemment. Cette activité des offrandes est relevée par l'étymologie du nom: le mot norrois et vieil anglais *blót* dérive du substantif proto-germanique **blōtan* "sacrifice, vénération" et il est lié au verbe gothique *blotan*, au norrois *blóta*, au vieil anglais *blōtan* et au vieux haut-allemand *bluozan*, qui signifient tous « sacrifier, vénérer ».

Par conséquent, le substantif *dísablót*, *dísirblót*, signifie le sacrifice de disir. Les cérémonies comprenaient des sacrifices d'animaux et des offrandes de nourritures. Parfois, elles incluaient également des sacrifices humains. Une description vivante de ces pratiques de troisième fonction nous est livrée par le chroniqueur et géographe du XI^{ème} siècle, Adam de Brême. Ce dernier a assisté à une fête similaire à Uppsala : « Hanging is usually connected with the cult of Óðinn, and, according to Dumézil's tripartite theory, belongs to the first-function, that of the priest-king (Dumézil 1973: 127-54). Nevertheless, according to the *Historia Norwegiae* there was another royal victim, Domaldi, hanged in sacrifice to the goddess Ceres- probably Freyja- in the dynasty of Yngligar. When Adam of Bremen discusses the hanged male victims in the holy grove of Uppsala, he does not mention to whom these sacrifices were performed. Scholars prefer Óðinn in this connection, but there is nothing to contradict the possibility of another god or goddess. There is a close relationship between Freyja and the anonymous collective of goddesses called disir regarding their functions. They received in the Disarsalm which literally means 'the hall of the

(great) *dís*. It is probably the identity of Freyja that is concealed behind the single dis representing the collective as a pars pro toto »⁶⁷.

Dans ce cadre cérémonial, le culte des *dísir* - qui combine les trois fonctions - a survécu pendant assez longtemps avec un ensemble de pratiques agraires qui visaient à la prospérité et la fertilité. Au milieu du XIX^e siècle, Benjamin Thorpe nous informe que: « in Norway the Dísir appear to have been held in great veneration⁶⁸ ». Là, faisant partie des coutumes de la troisième fonction, elles sont étroitement liées à la terre. Selon Hilda Davidson, un grand nombre de noms de lieux en Norvège et en Suède vient des *dísir*⁶⁹. Cette fonction toponymique, attachée au nom d'un être surnaturel, concerne principalement les génies du lieu, qui donnaient leurs noms à leurs lieux. En Islande, surtout dans la partie nord-ouest, des rochers, appelés *landdusasteinar* (rochers des *landdísir*), abritaient les *land-dísir*, à savoir les *dísir* de la terre. Malgré le manque de documents nordiques qui nous permettraient de déterminer la nature de ces entités, il est raisonnable de supposer qu'ils sont en rapports avec les *dísir*. De surcroît, dans ce cas spécifique, le caractère de *genius loci* est plus clair puisque les *landdísir* sont attachés à la terre, et plus particulièrement aux rochers, demeure de plusieurs génies du lieu comme les lutins et les nains. Ce caractère de *genius loci* est également indiqué par son nom, d'où le constituant *land* qui signifie la terre. Ce constituant forme le nom d'une autre catégorie de génies du lieu, les *landvættir*, les esprits de la terre, liés à la protection de la terre, selon le livre de la colonisation, *Landnámabók*.

⁶⁷ Näsström, Britt-Mari, « Freyja- a Goddess with many names-», dans dir. Billington, Sandra ; Green, Miranda, *The Concept of the Goddess*, London, Routledge, p.73 sq.

⁶⁸ « Dis (pl. Disir) is a generic name for all female, mythic beings, though usually applied to a man's attendant spirit or Fölgie (fylgja). Of these some are friendly, others hostile. The tutelary or friend Disir are likewise called Spadisir, i.e. prophetic Disir: Scotice spae, as in spae-wife, a prophetess, fortune-teller. In Norway the Disir appear to have been held in great veneration », Cf. Thorpe, Benjamin, *Northern mythology: comprising the principal popular traditions and superstitions of Scandinavia, North Germany and the Netherlands*, London, Edward Lumley , 1851, p.116.

⁶⁹ Davidson, Hilda Ellis, *The Lost Beliefs of Northern Europe*, London, Routledge, 1993, p. 113.

Par conséquent, les *dísir* sont des figures féminines surnaturelles, entre les valkyries et les nornes, liées à la première fonction (le sacré, l'avenir et le destin), la deuxième fonction (la guerre) et la troisième (la naissance, les cérémonies de prospérité, la fécondité), en se manifestant comme des génies du lieu.

A propos de l'étymologie de son nom, nous pouvons finalement ajouter que de nombreux spécialistes font un lien entre le nom *dís* et le nom *idis*, qui est cité dans les incantations en vieux et haut-allemand de la première Conjuración de Merseburg:

Un jour les nobles dames [Idisi] étaient assises,
Ici et là elles étaient assises,
Les unes nuaient des liens,
Les autres entravaient les troupes de guerriers,
D'autres encore défaisaient les liens.
Les chaînes tombent.
Les guerriers s'enfuient.⁷⁰

Nous constatons que les femmes sont surnaturelles et liées à la deuxième fonction, et ainsi aux valkyries et aux *dísir*. Le toponyme Idistaviso est également lié. En effet, il est cité par Karl Müllenhoff and Jacob Grimm, qui le traduisent par « la plaine d'Idisi »⁷¹. Simek partage le même avis et signale que le *i* d'*Idis* a été effacé en vieux norrois⁷²; par conséquent, *dis* et *idis* sont donc identiques. Cependant, à l'exception du

⁷⁰ Pennick, Nigel, *Runes et magie: histoire et pratique des anciennes traditions*, Paris, L'Original, 1995, pp. 53- 54.

⁷¹ « Apparently, both ON *dís* and OE *ides* may be related to OHG *idisi* as they are to Idistaviso (emended by Grimm to Idisiaviso), a term Tacitus uses to identify the famous battleground where a fierce battle took place between the Romans and the Cherusians. It is Grimm's contention that Idisiaviso (rendered by him as *nympharum pratium* 'women's meadow') received its name to commemorate a victorious battle led by these "exalted" female warriors. » Cf. Damico, Helen, *Beowulf's Wealhtheow and the valkyrie tradition*, Madison, University of Wisconsin Press, 1984, p.70.

⁷² Simek, Rudolf, *op. cit.*

charme cité ci-dessus, le substantif *idis*, qui signifie la « dame » ou la « vierge »⁷³, est plutôt une femme aux caractéristiques humaines.

b. L'anglais deuce

Linguistiquement proches de *zussa* et de *dis*, on retrouve la fée norvégienne *Tusja*, le démon *Tussel* ainsi que le substantif *deuce*. Selon l'*Oxford English Dictionary*, ce dernier terme, *deuce*, est un « informal term used as a euphemism for “devil” in expressions of annoyance, impatience, or surprise or for emphasis »⁷⁴.

Le mot peut avoir une origine en bas allemand, où il est utilisé dans les phrases de *duus*, *wat de duus*, progressivement modifié dans les phrases anglaises « the deuce! », « what the deuce ». Initialement, le mot apparaît dans diverses formes écrites: *deuce*, *deuse*, *duse*, *dewes*. La plupart des dictionnaires anglophones considèrent que ce mot est étymologiquement lié à son homonyme *deuce*, qui est utilisé dans la terminologie des jeux de cartes, dérivant du vieux français *deus*, et du latin *duo*, qui signifie deux. Le Webster dictionary propose une piste différente. En interprétant le mot par diable, il indique que le mot latin *dusius* (fantôme, spectre), le gaélique écossais *taibhs*, *taibhse* (apparition, fantôme) et le vieux-français *deus* (dieu), sont des membres de la même famille linguistique. Sous ce dernier type, *deus*, Walter Skeat soutient que le mot *deuce*, apparaît dans le roman de la fin du XIII^{ème} siècle, *Lay of Havelok*⁷⁵.

⁷³ Turville-Petre, Gabriel, *Myth and religion of the North: the religion of ancient Scandinavia*, Holt, New York, Rinehart and Winston, 1964, p. 222.

⁷⁴ Pearsall, Judy; Hanks, Patrick, *The New Oxford Dictionary of English*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 504.

⁷⁵ Skeat, Walter W., *The Lay of Havelok the Dane*, Oxford, Oxford University Press, 1956, p. 40, 54, 64, 70.

Dans le même ordre d'idées, Charles Annandale, dans le *Large-type concise English dictionary*, mentionne que *deuce* ou *duvs*, dérive du latin *deus*. Il est utilisé comme synonyme du bas allemand *duus* et *daus*, et il est linguistiquement proche de *duz*, *teuz* (goblin) : « Deuce, dus, n. [Perhaps from L. *deus*, God used as an interjection ; but comp. L.G *duus*, G. *daus*, used similarly ; Armor. *Dus*, *teuz*, a goblin]. The devil ; perdition ; used only in exclamatory or interjectional phrase »⁷⁶. Pour le *Glossaire étymologique anglo-normand*, *l'anglais ramené au français deuce* ou *deuse*, signifie le lutin et se rapproche des termes bretons, *teuz* ou *duz*⁷⁷. Selon le dictionnaire *English-Welsh pronouncing Dictionary*, de Spurrell, *deuce*, est synonyme de *diafol* (du mot grec *διάβολος*, à savoir le diable) et *diawl* : « y fall, y diawl, y diafol »⁷⁸.

c. Les *teuz* et *duz*

Pour les *teuz* et *duz*, qui sont considérés plus haut comme synonymes du goblin et du lutin, des informations différentes nous sont parvenues. A propos du premier, le *Nouveau dictionnaire pratique breton-français du dialecte de Léon* de Troude, nous informe qu'il appartient à plusieurs catégories d'êtres surnaturels. Il est « fantôme, spectre, revenant, esprit follet et au pluriel on trouve les types *teuziou*, *teused*⁷⁹ ». Des éléments similaires sont fournis par Ernault, qui, dans son *Glossaire Moyen-Breton*, mentionne que selon un vieux dictionnaire, *teus* est un lutin et un spectre. Il précise également que le mot apparaît initialement sous la forme de

⁷⁶ Annandale, Charles, *The large-type concise English dictionary*, London, Blackie and Son, 193-?, p.204.

⁷⁷ Le Héricher, Edouard, *Glossaire étymologique anglo-normand ; ou, L'anglais ramené à la française*, Paris, Durand, 1884, p. 43.

⁷⁸ Spurrell, William, *An English-Welsh pronouncing Dictionary*, Spurrell, Caerfyrddin, 1861, p. 82.

⁷⁹ Troude, Amable Emmanuel, *Nouveau dictionnaire pratique breton-français du dialecte de Léon*, Brest, Lefournier, 1876, p. 616.

tuthe, dans le recueil de chartes, cartulaire de Redon, et dans la vie de Saint Maudez du XI^{ème} siècle. De plus, le mot *theuz* signifie fantôme et le trégorois, *teuz* (pl. Teuzioy, teuzed⁸⁰), à savoir esprit follet⁸¹. Cette description du *teuz* comme lutin est le point de vue dominant dans le folklore français. Bouet signale que le «teus, demon, lutin, se cache sous les apparences d'une vache, d'un chien, d'un porc» et que celle-ci est « une des superstitions les plus accréditées ⁸² ». Ces êtres surnaturels agissent souvent comme les lutins : « les Tussed ar Menez (les follets de la montagne) taquine les habitants dy Yeun Elez⁸³ ». En appartenant ici à la montagne, les *tussed* sont des génies du lieu, hypothèse qui peut être confirmée par un autre document. En Basse-Bretagne, le *teuz ar pouliet*, le dusse de la mare soigne les animaux et ils sont d'ordinaires bienveillants⁸⁴. La provenance du génie et son action indiquent tous les deux un génie du lieu.

Nous notons des éléments similaires à propos de *duz*. Hesart de la Villemarque cite dans ses *Chants populaires de la Bretagne* un chant relatif aux duses :

Paskou le Long, s'est mis à faire le voleur, dans la soirée de vendredi.

Il ne pouvait plus faire de culottes ; tous les hommes sont partis pour la guerre contre les Français et leur roi.

Il est entré dans la grotte des Nains avec sa pelle, et il s'est mis à creuser pour trouver le trésor caché.

Le bon trésor, il l'a trouvé, et il est revenu chez lui en courant bien vite ; et il s'est mis au lit.

-Fermez la porte, fermez la bien ! Voici les petits Dus de la nuit.

- Lundi mardi mercredi et jeudi et vendredi !

⁸⁰ Les types sont en accord avec ceux de Troude.

⁸¹ Ernault, Émile, *Glossaire moyen-breton*, Paris, P. Bouillon, 1895, p. 691.

⁸² Brouet, Alexandre, *Revue bretonne I*, Brest, 1843, p.166.

⁸³ Le Braz, Anatole, *Annales de Bretagne VIII*, p.226.

⁸⁴ Sébillot, Paul-Yves, *Mythologie et folklore de Bretagne, Terre de Brume*, 1995, p. 100, 109.

-Fermez la porte, mes amis : voici, voici les Nains !

Les voilà qui entrent dans la cour ; les voilà tous qui y dansent à perdre haleine.

-Lundi mardi mercredi et jeudi et vendredi !

-Les voilà qui grimpent sur ton toit les voilà qui y font une trouée.⁸⁵

Selon l'auteur et traducteur, le nom *duz* décrit un nain qui porte le nom *duzik* comme diminutif, qui existait également à l'époque de Saint Augustin (*dusius*). Enfin, selon Jacob Grimm, le nom *duz* existe encore en Bretagne, avec son diminutif *duzik*.

A l'exception de la Bretagne qui semble être la région principale de la manifestation de ces génies, le type correspondant *dus* est présent dans le Jura bernois, et selon Fosterman, en Allemagne, où il se manifeste dans plusieurs toponymes (*Tüsinberg, Tusindorf, Dusinn, Dusunchem* etc)⁸⁶. Le type *dûhon* est un proche parent, qu'on retrouve en Wallonie comme le génie du terroir, mais qui reste vague, faute de preuves. Jean Haust nous informe qu'il y a *un Tro des dûhons* près de Renardstein sur les bords sauvages de la Warche. A côté de cette *relique wallonne*⁸⁷, le dictionnaire de Walther von Warburg mentionne le type ardennais *dusien*, « démon incubé », qui signifie en vosgien « cauchemar ». Il renvoie aussi au romanche, où l'on trouve les types *dischöl, dischial, dischiar, derschalet, dischariel, derscher* et surtout le substantif *döschel* ou *dischoel*, « mal du montagne ». S. Heinemann donne à ce terme le synonyme *alpdruck, cauchemar*⁸⁸, et le *Dicziunari rumantsch grischun* de même.

L'une des formes alternatives de cette entité spécifique est le *Nachtschretele, dischariel, derschalet*, que les manuels des langues

⁸⁵ La Villemarqué, Théodore Hersart, *Chants populaires de la Bretagne*, Vol. 1, Paris, Franck, 1846, p.57

⁸⁶ Förstermann, Ernst Wilhelm, *Altdeutsches Namenbuch*, Vol. 2, München, Fink, 1966, col. 499-500.

⁸⁷ Pinon, Roger, *op.cit.* p. 239.

⁸⁸ Heinemann, Siegfried, *Das Abstraktum in der Französischen Literatursprache des Mittelalters*, Romanica Helvetica Vol. 73, Bern, Francke Verlag, 1963, p. 78.

considèrent comme synonyme de l'*alpdruck* allemand. « La superstition romanche représente le *döschel* sous la forme d'un esprit d'aspect humain ou d'un animal qui peut se glisser par la fenêtre, par le trou de la serrure ou par n'importe quel autre petit trou, et se poser sur la poitrine d'une personne, s'accrocher à son dos si elle marche, l'empêchant d'avancer ou de reculer. Cet incube suce aussi les tétines des nourrissons peu après leur naissance ; si on presse l'enflure qui s'ensuit, il s'écoule du lait pendant plusieurs jours et les nourrissons boivent beaucoup mais ne profitent pas. L'incube traite aussi les chèvres pendant la nuit et les tarit. Si l'on est attaqué par un *doschel*, il faut s'efforcer de se retourner sur le côté ; si l'on réussit, l'oppression passe. De ces faits on déduit que le *doschel* est une sorcière⁸⁹ ». Par surcroît, les phrases *schai a mi sil cor sc'in derschalet* (ça me pèse sur le cœur comme un *derschalet*) et *il siffrir a pitir ei il derschalet grond che schai sil mund* (la souffrance est le plus grand *derschalet* qui oppresse le monde) révèle encore plus la relation entre le *derschalet*, le cauchemar et ses symptômes.

L'existence de cet être surnaturel, dont l'action est identifiée à celle du cauchemar et de la sorcière-cauchemar *hag*, prouve que le cauchemar fait partie de la même famille linguistique que *zussa*, *dis*, *tis*, *dûhon*. Afin de comprendre plus profondément ces relations linguistiques, il nous reste à examiner la dernière pièce du puzzle, qui est en même temps la plus ancienne et la plus importante, le *dusius*.

⁸⁹ Pinon, Roger, *op.cit.* p. 240.

d. Dusius

La majorité des manuels de langues⁹⁰, des dictionnaires et des recherches cités plus haut définissent la figure archaïque de *dusius* ou *dusios*, être surnaturel du culte armoricain, comme étant l'origine des éléments et des êtres surnaturels déjà présentés. Finalement, si ces êtres sont des évolutions, des descendants ou même des membres d'une famille linguistique commune à Dusius, nous devons examiner plus profondément cette figure archaïque, qui va nous donner finalement une image plus claire de *hagazussa*.

En réexaminant le fragment de Hesart de la Villemarque à propos des lutins bretons *duz* ou *duzik*, nous remarquons qu'il établit un parallèle entre eux et quelques démons gaulois de l'époque d'Augustin. Il s'agit évidemment d'une référence au fragment célèbre de la Cité de Dieu, considéré comme un document primordial pour tous les spécialistes qui ont identifié le *dusius* et ses apparentés typologiques déjà examinés. La source augustinienne est de loin la plus utilisée par ceux qui se réfèrent au *dusius*. Ce phénomène est dû au rôle important du théologien d'Hippone dans les lettres occidentales, considéré au Moyen Age comme une autorité indéniable. Une deuxième raison est la densité des informations fournies par le passage, qui forme une compilation des caractéristiques « dusiennes ». Dans le chapitre XV de *De Civitate Dei*, nous lisons :

De plus, comme c'est une chose publique et que plusieurs ont expérimentée ou appris de ceux dont la foi ne peut être suspecte, que les Sylvains [Siluanos] et Panes, les Satyres et les Faunes, qu'on appelle ordinairement Incubes [Incubos], ont souvent tourmenté les femmes et contenté leur passion avec elles, et que beaucoup de gens d'honneur assurent que quelques Démons, que les Gaulois appellent Dusiens [Dusios], tentent et exécutent tous les jours ces impuretez, en sorte qu'il y auroit de l'imprudence à le nier ; je n'oserois me déterminer là-

⁹⁰ Le nombre de ces ouvrages étant extrêmement nombreux, il ne nous semble pas utile de les citer tous.

dessus, ni dire s'il y a quelques Esprits revêtus d'un corps d'air qui soient capables d'avoir ce commerce avec les femmes.⁹¹

Dans le texte, Augustin considère que les *silvani* et les *panes* sont synonymes. Ensuite, il utilise une pratique fréquente aux auteurs chrétiens, selon laquelle, à côté du nom d'un être surnaturel, l'auteur nous donne le nom d'un autre, qui fonctionne comme une apposition. Le deuxième est la variation vulgaire du premier (*vulgaris opinio*). Selon le théologien, les *incubi* sont la variation vulgaire des *silvani* et de *panes*. Ces trois catégories et l'acte infâme de la copulation avec les démons, sont finalement rapprochés aux démons gaulois *dusios*.

Pour mieux comprendre le contenu du passage, il faut procéder à une analyse détaillée et individuelle des catégories *silvanus*, *pan* et *incubus*, afin d'éclaircir la nature du *dusius-dusios*, et sa relation éventuelle avec le cauchemar.

⁹¹ Augustin d'Hippone, *De civitate Dei* 15.23: «et quoniam creberrima fama est multique se expertos uel ab eis, qui experti essent, de quorum fide dubitandum non esset, audisse confirmant, Siluanos et Panes, quos uulgo incubos uocant, improbos saepe extitisse mulieribus et earum adpetisse ac peregrisse concubitum; et quosdam daemones, quos Dusios Galli nuncupant, adsidue hanc inmunditiam et tentare et efficere, plures talesque adseuerant, ut hoc negare inpudentiae uideatur: non hinc aliquid audeo definire, utrum aliqui spiritus elemento aereo corporati ». Traduction par Lombert, Pierre, *La Cité de Dieu de saint Augustin, traduite en françois*, Vol. 2, Paris, Nicolas Pepie, 1701, pp. 158-159.

II. Les génies champêtres de l'Antiquité

1. Silvanus, le génie du lieu à trois fonctions

A propos de *silvanus*, le Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines de Daremberg et Saglio mentionne que « ce dieu, probablement originaire des pays latins et de bonne heure acclimaté à Rome, se range dans la nombreuse lignée des génies protecteurs des bois, des champs et de la maison rustique; sa destinée le met à une place à part. Analogue par sa physionomie et par ses fonctions à Faunus, Picus, Liber Pater, Palès, etc., mais délaissé par la légende comme une personnalité de rang inférieur, il ne figure dans aucun calendrier et il ne paraît avoir été l'objet d'aucun culte officiel ni à Rome, ni dans le Latium»⁹².

Comme l'auteur le note à juste titre, le culte de *silvanus* était particulier. Il était largement diffusé, comme en témoigne l'ensemble des épigraphies trouvées en Italie et dans les provinces occidentales, et produites entre le I^{er} siècle av. J.-C et le IV^e siècle ap. J.-C⁹³. Mais les références littéraires ne sont pas nombreuses. Ce phénomène est probablement dû à l'indifférence de l'élite (sénateurs, classe équestre) envers le culte de *silvanus*. Il était par contre adoré par le peuple, la plèbe, et son culte s'est limité au domaine privé.

L'iconographie a donné très tôt une représentation concrète de la déité : son image stéréotype illustre un vieillard. Virgile l'appelle *senex*⁹⁴,

⁹² dir. Saglio, Edmond; Pottier, Edmond, Le Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, Vol.4, II, Paris, Hachette, 1877, p. 1341.

⁹³ Dorsey, Peter, *The cult of Silvanus : a study in Roman folk religion*, Leiden, Brill, 1992, p.1.

⁹⁴ Virgile, *Georg.* 2.494f.

Horace, *pater*⁹⁵, et une inscription (CIL VI 329) -la seule qui mentionne un lignage relatif à *silvanus*- le considère comme grand-père, *nepos*, d'Hercule⁹⁶. Il a l'aspect d'un vieillard mais la force d'un jeune⁹⁷. Il a des traits rustiques : barbu et velu, il est souvent traité de *horridus* et *pilosus*. Une autre appellation est *falcitensis*, à savoir « portant le *falx*-la faucille », objet-symbole de plusieurs déités agricoles comme Pan, Priape, Silène. Il est très souvent représenté à côté d'un arbre, principalement un pin, probablement une plante sacrée liée à son culte. En outre, son iconographie se réfère souvent à son cortège de femmes des bois, les *silvanae*, acolytes qui portent habituellement des branches, à l'instar de *silvanus* lui-même. L'un de ses épithètes est *dendrophorus*⁹⁸, en grec, celui qui porte l'arbre. Enfin, il est accompagné d'un chien, animal qui lui confère un caractère pastoral.

L'étymologie de son nom semble confirmer la nature rustique de *silvanus*. Il connote « celui des forêts », la déité qui associée avec ces lieux. Son culte initial était d'ailleurs pratiqué dans les forêts, avec des offrandes, sacrifices et rites de type dionysiaque. Selon Meid⁹⁹, son nom est employé comme substantif, et non pas comme adjectif épithète d'autres substantifs. Cette syntaxe prouve l'indépendance du nom. A travers l'étymologie, on suppose aussi que son origine remonte probablement à la déité étrusque *Selvans*¹⁰⁰, sur laquelle nos connaissances sont cependant limitées. Des offrandes étaient déposées en son honneur dans des lieux forestiers spécifiques et sacrés, et il était représenté comme un jeune homme. Ce dernier point pourrait paraître étonnant, étant donnée la forme habituelle

⁹⁵ Horace, *Epod.* 2.22.

⁹⁶ Dorsey, Peter, *op.cit.* p. 51.

⁹⁷ Grimal, Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1958, p. 422.

⁹⁸ CIL VI 641, 642 (Rome); CIL XIV 53 (Ostie).

⁹⁹ Dorsey, Peter, *op.cit.* p.10.

¹⁰⁰ Deecke, Wilhelm, *Etruskische Forschungen*, vol.4, A. Heitz, Stuttgart, 1850, pp.54-59. Certains spécialistes comme par exemple Manfred Lurker le font directement venir de Selvans.

du vieux *silvanus*, mais l'existence du thème capital indoeuropéen de l'enfant-vieillard est répandu.

Silvanus fut représenté de manière anthropomorphe, mais également zoomorphe. Selon Probus¹⁰¹, un berger qui s'appelait Crathis s'est accouplé avec une chèvre, qui a engendré *silvanus*, sous la forme d'un bouc. Cette apparence évoque directement d'autres déités agricoles, grecques et romaines. Comme une déité congénère, *silvanus* est un *genius loci*, dont la figure tutélaire est attachée à la forêt, où il habite et qu'il protège. Originellement, il était vénéré sous cette forme, mais son culte a bientôt pénétré les coutumes agraires liées à l'agriculture et au pâturage. Un document traitant de la vie rurale de la Rome tardive, les *Gromatici Veteres*, des arpenteurs romains du Ve siècle, nous informe :

Pourquoi toute la propriété adore-t-elle Silvanus (omnis possessio quare Silvanum colit)? Parce qu'il a été le premier à poser une borne frontière sur le terrain. Parce que toute la propriété a trois Silvani. L'un s'appelle domestique (domesticus), consacré à la propriété. Un autre s'appelle agreste (agrestis), consacré aux pâtres. Le troisième s'appelle oriental (orientalis), sur les bornes duquel un bosquet sacré est placé, d'où deux ou plusieurs frontières commencent. Et donc entre deux ou plusieurs bornes, il y a un bosquet sacré.

102

En plus d'être une déité agricole (*agrestis*), le *silvanus* appartient donc à la catégorie des *Di penates*, il est un *lar familiaris*, autrement dit un *genius domesticus*, un génie domestique qui protège la famille et sa

¹⁰¹ Roscher, Wilhelm, « Ephialtès, étude mytho-pathologique des cauchemars et démons du cauchemar dans l'Antiquité » dans Terramorsi, Bernard, Le Cauchemar, mythologie, folklore, arts et littérature, Paris, Le Publieur, 2003, p. 71.

¹⁰² Ex Libris Dolabellae, : « Omnis possessio quare Silvanum colit? quia primus in terram lapidem finalem posuit. nam omnis possessio tres Silvanos habet. Unus dicitur domesticus, possessioni consecratus. alter dicitur agrestis, pastoribus consecratus. tertius dicitur orientalis, cui est in confinio lucus positus, a quo inter duo pluresue fines oriuntur. Ideoque inter duo pluresue est et lucus finis. (fig. 225.) Cf. Lachmann, Karl, Gromatici veteres, Vol. 1, Impensis Georgii Remeri, Berolini, 1848, p. 302. ; Paris, Académie Des Inscriptions & Belles-Lettres, Journal des Savants, Imprimerie Nationale, 1849, p. 147.

résidence. Comme nous le verrons plus loin, sa troisième fonction (*orientalis*) est la plus complexe à analyser. Selon Jobes, *silvanus* est un génie des champs, des troupeaux, des forêts, des plantations, le gardien des limites, des demeures, des chasseurs¹⁰³. Cependant, il semble que son culte l'ait divisé en trois types: un *domesticus*, protecteur du domicile et de tout ce qui lui appartient; un *agrestis*, se souciant du berger et de son troupeau; un *orientalis*, surveillant les limites.

a. *Silvanus domesticus* et *silvanus agrestis*

Selon Dorcey, les deux premiers types ne sont pas problématiques. Des nombreuses sources nous informent que *Silvanus* garde la maison - *domus*, et les champs - *ager*. Plus de 150 inscriptions, provenant surtout de Pannonie et de Dacie, s'adressent à *Silvanus domesticus*. À Rome, il était appelé *Lar Agrestis*, à savoir lare champêtre, divinité romaine qui protégeait la maison, la famille et les champs. De surcroît, selon Grimal¹⁰⁴, son culte est lié à celui des Lares domestiques. Une inscription le nomme *casanicus*, à savoir de la maison. Dans ce cadre domestique et agraire, les fonctions de *Silvanus* étaient étroitement liées à la fertilité, notion intégrée dans plusieurs de ses noms - mots composés, dont le deuxième lexème est *-fer*, du verbe latin *ferre*, porter: *Lactifer*, *Glandifer*, *Linifer*, *Pecudifer*, *Cannabifer*, *Poncifer*¹⁰⁵.

Ces qualités, qui appartiennent à la troisième fonction, étaient vénérées par les croyants, au moyen d'offrandes. Dans le deuxième livre d'épîtres d'Horace, nous lisons que :

¹⁰³ Jobes, Gertrude, *Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols*, Vol. 2, New York, Scarecrow Press, 1962, p. 1453.

¹⁰⁴ Grimal, Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1958, p. 422.

¹⁰⁵ Roscher, Wilhelm Georg Friedrich, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Vol. 4, Leipzig, B. G. Teubner, 1909- 1915, col. 823- 876.

Nos anciens laboureurs, hommes robustes et contents de peu, après leurs blés rentrés, soulageant, en des jours de-fête, leur corps et leur esprit lui-même, qui supportait les rudes travaux par l'espérance d'un terme, avec leurs enfants, et leur épouse fidèle, compagnons de leurs labeurs, apaisaient (se rendaient propice) la déesse Tellus (la Terre) par un porc, apaisaient Sylvain par du lait, apaisaient par des fleurs et du vin le Génie (le dieu des plaisirs) qui-nous-rappelle que la vie est courte.¹⁰⁶

Dans le chapitre 83 de l'ouvrage *De l'agriculture* de Caton, il est noté :

Prière pour les bœufs. Manière de faire des vœux pour la santé des bœufs. Au milieu du jour transportez-vous dans une forêt, offrez à Mars Silvanus¹⁰⁷ pour chacun de vos bœufs trois livres de farine de froment, quatre livres et demi de lard, quatre livres et demi de viandes succulentes, et trois setiers de vin. Vous ferez déposer le vin dans un vase, et les autres offrandes dans un autre. Peu importe que cette besogne soit faite par un esclave ou par un homme libre. La cérémonie terminée, vous consommerez l'offrande sur le lieu même. Écartez du lieu du sacrifice la présence et les regards des femmes¹⁰⁸. Vous pourrez faire cette offrande une fois tous les ans, si vous le jugez à propos.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Epistulae II: « Agricolaë prisci, fortes paruoque beati, condita post frumenta leuantes tempore festo corpus et ipsum animum spe finis dura ferentem, cum sociis operum pueris et coniuge fida Tellurem porco, Siluanum lacte piabant, floribus et uino Genium memorem breuis aeu. » La traduction Par Une Société De Professeurs Et De Latinistes, *Horace Épitres*, Paris, Hachette, 1868, p.151.

¹⁰⁷ Comme indiqué par Schilling, les deux noms Marti Silvano sont groupés en asyndète. Par la suite, il faut lire silvano, non pas comme un adjectif épithète au Mars, mais comme un substantif indépendant.

¹⁰⁸ Pour l'incapacité sacrificielle des femmes à Rome, Cf. De Cazanove, Oliviers, « Exesto : L'incapacité sacrificielle des femmes à Rome (à propos de Plutarque Quaest. Rom. 85) », *Phoenix*, vol. 41, no 2, été 1987, p. 159-173.

¹⁰⁹ Votum pro bubus. Votum pro bubus, uti ualeant, sic facito. Marti Siluano in silua interdus, in capita singula boum uotum facito farris adorei libras III et lardi IV S et pulpae P- IV S, uini sextarios tres. Id in unum uas liceto coniicere, et uinum item in unum uas liceto coniicere. Eam rem diuinam uel seruus, uel liber licebit faciat. Ubi res diuina facta erit, statim ibidem consumito. Mulier ad eam rem diuinam ne adsit, neue uideat quomodo fiat. Hoc uotum in

Cette déité tutélaire de la troisième fonction, dont le culte s'effectue aux limites de la forêt, comme signale le passage de Caton, est liée au domicile, à la vie agraire et à la pâture. La forme initiale de *silvanus* combinait-elle des éléments d'une divinité forestière et parallèlement agraire, ou ce caractère agraire a été progressivement développé ? Il n'est pas évident de répondre à cette question. Cependant, la forme consolidée combine et alterne les trois fonctions présentes dans les textes des *Gromatici Veteres*: celle qui place la déité tutélaire à la maison, celle qui la place dans le champ et les pâturages, et en dernier celle qui la place dans la forêt.

Cette troisième fonction de cette divinité tripartite, celle de *l'orientalis*, qui place le Silvanus « sur les bornes duquel un bosquet sacré est placé, d'où deux ou plusieurs frontières commencent », est, selon Dorsey, la plus complexe. Dans ce cas, la divinité garde les limites, les bornes frontières d'un territoire, d'un terroir concret. Ces limites imposées par *silvanus* sont signalées par un bosquet sacré, le soi-disant *lucus*¹¹⁰.

2. Le lucus, le harug et les bosquets sacrés

Le mot *lucus* était l'un des quatre termes employés pour signifier la forêt (les trois autres sont les mots *silva*, *saltus* et *nemus*). La singularité de *lucus* était sa charge métaphysique. Selon Jörg Rüpke « in Late Antiquity Servius, *Aen.* 1.310 defines *lucus* as *arborum multitudo cum religione*, 'a lot of trees that have been consecrated', distinguishing it from

annos singulos, si uoles, licebit uouere. La traduction par NISARD, M., *Les Agronomes Latins*, Paris, Firmin-Didot, 1877, p.27.

¹¹⁰ Marot, Emmanuel, « La pile gallo-romaine de Cinq-Mars-la-Pile (Indre-et-Loire) : réexamen du dossier à la lumière des récentes découvertes », disponible sur : <http://racf.revues.org/1174>

the wild nature (*silva*) and planned arboretum (*neus*). This seems artificial¹¹¹ ». Cette construction artificielle comprenait souvent un *aedes* - un sanctuaire ou un temple-, en l'honneur de la divinité ou du *numen*, et se rapprochait du *faunum*, une parcelle de terre consacrée, un sanctuaire. Le mot est utilisé dans l'Apologie d'Apulée, avec cette signification de lieu sacré:

Aux dieux des champs même, qui le nourrissent et l'habillent, il n'offre jamais les prémices de ses moissons, de ses vignes, de ses troupeaux ; dans sa ferme, il n'y a pas une seule chapelle, pas une seule enceinte, un seul bosquet consacrés. Et que parle-je de bosquet ou de chapelle ? de ceux qui sont allés chez lui, nul ne se rappelle y avoir vu, même sur les limites, une seule pierre arrosée d'huile, un seul rameau couronné¹¹².

Par conséquent, le *lucus* est un lieu dans un lieu, où les croyants vénéraient les divinités champêtres. L'étymologie du mot nous donne également des informations nécessaires. Le dictionnaire étymologique de Brill¹¹³ le traduit ainsi : « sacred grove, wood ». Ses dérivés sont les suivants : *lucar* signifie « sacred grove, wood », le verbe *collucare* « to thin out (trees) » et le plus important, *Lucina*, est le « cognomen of Iuno, invoked by women when giving birth ». La reconstruction donne deux types : le proto-italique *louko- 'sacred grove' et le proto-indoeuropéen *louk-o- 'light place'. Les mots *luna*, lune, et *lux*, lumière, sont également apparentés.

L'*Etymological dictionary of the Latin language* de Valpy donne plus de précisions sur la relation entre lux et lucus. Il présume que le mot lucus

¹¹¹ Rüpke, Jörg, *The Religion of the Romans*, Cambridge, Polity Press, 2007, p. 275.

¹¹² Apologie, 55- 56: « Iste uero nec dis rurationis, qui eum pascunt ac uestiunt, segetis ullas aut uitis aut gregis primitias impertit. Nullum in uilla eius delubrum situm, nullus locus aut lucus consecratus. (6) Ecquid ego de luco et delubro loquor? Negant uidisse se qui fuere unum saltem in finibus eius aut lapidem unctum aut ramum coronatum ». Traduction par Betolaud, Victor, *Oeuvres complètes d'Apulée*, Paris, Garnier Frères, 1883, p.461.

¹¹³ Disponible sur: <http://iedo.brillonline.nl/dictionaries/>

dérive du mot *lux*, *lucis*, « from the glare of lamps or torches which were lighted up in the sacred groves »¹¹⁴. L'Étymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache, de Konrad Schwenck, interprète *lucus* comme *das licht*, la lumière¹¹⁵. L'Etyma latina de Wharton, mentionne: « *lūcus* *loucos* grove: LOUKVOS Ags. *leāh* E. *lea* meadow, Lit. *laûkas* field, Sk. *lōkās* space: 'clearing,' fr. *lūx*¹¹⁶ ».

Le mot est plutôt issu du proto-indoeuropéen **lewk-*, transformé plus tard en proto-indo-européen **loukos* et en vieux latin *loucos*. Il est apparenté aux *lux* et *luceo*, briller, et probablement au proto-germanique **lauhaz*, éclaircir. Des renseignements intéressants nous sont fournis par D.H. Green dans son ouvrage *Language and History in the Early Germanic World*, à propos du mot vieux haut-allemand *harug*: «In OHG it occurs in the earliest sources and persists until the tenth century, translating such Latin terms as *ara*, *delubrum*, *fanum*, *lucus* and *nemus*, i.e. ranging from 'altar' through 'sanctuary, chapel' to 'holy grove'. None of the examples suggests a large place of worship, but rather a small grove, particularly when *harug* renders *lucus* or *nemus* or when in one gloss it occurs as a translation variant of *forst*. No German example shows *harug* as a translation of *silva* (with a non-religious function), but the position is different in OE, where *hearg* can denote 'wood' as well as 'holy grove', but in addition a pagan 'sanctuary' or 'idol'. In ON *hörgr* is attested as 'heap of stones', but also 'place of worship' (with stones as a primitive altar?) and 'mountain'. If we accept the etymological connection with OIr. *carn* 'heap of stones' and Lat. *carcer* '(stone) enclosure, prison', the semantic starting-point would seem to have been 'altar', then, as with the Latin terms above

¹¹⁴ Valpy, Francis Edward Jackson, *An etymological dictionary of the Latin language*, London, A.J. Valpy, 1828, p. 238.

¹¹⁵ Schwenck, Konrad, *Étymologisches Wörterbuch der lateinischen Sprache*, Frankfurt am Main, H.L. Brönnner, 1827, p. 392.

¹¹⁶ Wharton, Edward Ross, *Etyma Latina: An Etymological Lexicon of Classical Latin*, London, Rivingtons, 1890.

rendered into OHG, moving to ‘sanctuary, chapel’ and finally ‘holy grove’. The word can also occur as (or in) a place-name (e.g. Harrow or Harrowden in England), but the double function of the appellative, religious or non-religious, means that we cannot be certain whether the place-name refers to an original place of worship.

The position is largely comparable with OHG *lôh*, OE *leah*. These words are cognate with Lat. *lucus* ‘open clearing, holy grove’ and in agreement with Latin the German form means ‘clearing, holy grove’, whilst English proceeds from ‘open ground’ to ‘meadow’. Although infrequently, the religious function is still attested in OHG, but with the evidence from place-names it is again difficult to tell whether they refer to an earlier religious site (perhaps most probably in the case of *Heiligenloh*)¹¹⁷ ».

Grâce à cette analyse, nous constatons que l’existence des bois sacrés et la pratique de la fondation des bosquets ne sont pas valables que dans le système religieux romain. A l’exception du vieux haut-allemand *harug*, nous découvrons des coutumes similaires dans le monde nordique. Le norrois *horgr* était entouré par le *gardr*, terme signifiant clôture et impliquant le sacré¹¹⁸, dont l’étymologie remonte à l’indoeuropéen **gherdh* (tresser, lier). Dans ces espaces clos et métaphysiquement chargés, on célébrait les *dísablót* et les *alfablót*, qui étaient, comme on l’a déjà indiqué, des cérémonies avec des sacrifices et des offrandes en l’honneur des génies du lieu. Selon un extrait de *Gutasagan* (Saga des Gotlandais) : « Avant cette époque et longtemps par la suite, les hommes adoraient les bois et les tertres, les sanctuaires et les enclos sacrés ¹¹⁹... ». Ce passage nous rappelle celui de l’Apologie apulienne. Les *gardrs* et les bornes de l’extrait des *Gromatici Veteres*, sont les limites « des espaces fermés des lieux de cultes

¹¹⁷ Green, Dennis Howard, *Language and History in the Early Germanic World*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 26.

¹¹⁸ Lecouteux, Claude, *Démons et Génies du Terroir*, Paris, Imago 1995, p. 125.

¹¹⁹ Ibid. p. 124.

- ags. *ealh/alh* vha. *baro, hearg*; nor. *lundr, vé*; vha. *baro, harug, loh*¹²⁰- et sont le résultat de cérémonies particulières comme la circumbulation¹²¹. « La fixation des limites était un acte solennel auquel participaient les anciens et les *optimates*, et il était désigné par les *verbes circumducere, peragrarere et cavallicare* (vieil allemand *pireisa, lantleita, underganc, umbeganc*), ce qui indique qu'il s'accompagnait d'une circumambulation. On suivait, à pied ou à cheval, le pourtour du domaine dont on fixait les limites »¹²².

Cet acte de consolidation territoriale exigeait l'intervention de l'intermédiaire, dans ce cas précis, de *silvanus*, qui impose les limites, représentées par l'enclos: « La limite d'un domaine y est marquée par un talus ou par une haie. L'ancien haut allemand nous propose deux termes, *hegge/ hegga* et *zun*. *Hegge* vient de la racine indoieuropéenne **kagh-* ou **kaghio* qui donne aussi *Hain*, « le bosquet sacré », et a le sens d' « enclos ». Le terme rend plusieurs lemmes latins, est une fois attesté pour la « ville » (*urbs*) et une fois pour « région délimitée en forêt » (*circuito regio in silva*). *Hegge* désigne bientôt ce qui délimite l'espace, c'est-à-dire la haie, à cause d'une confusion avec *zûn* (nor. *tûn*, v. angl. *tÿn*), aujourd'hui « clôture ». Le domaine ainsi délimité est sacré, ce dont témoigne de nombreux textes¹²³. »

Le *silvanus* tripartite définit le *lucus*. Nous pouvons analyser le nom *orientalis* grâce à une corrélation entre *lucus* et *lux*. Dorcey, qui ignore cette corrélation, le considère comme ambigu (dérivé soit d'*oriri*, soit de *natalis*). Il ne fait pas référence à une région, mais soit à une signification astronomique, celle du soleil levant (du moins de la frontière du territoire où se lève le soleil), soit à l'endroit où « naît » la propriété, alors marquée

¹²⁰ Ibid. p. 126.

¹²¹ Pratique magico-religieuse qui consiste à faire le tour d'un emplacement, d'un objet, d'une personne.

¹²² Lecouteux, Claude, *op.cit.* p. 120.

¹²³ Lecouteux, Claude, *Fantômes et Revenants au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1996, p. 223.

d'un bosquet¹²⁴. Le *lucus* est associé à la lumière, et pour cette raison, *silvanus* s'appelle *orientalis*. Ce dernier détermine sa spatialité comme fondateur, protecteur et *genius loci*, en imposant des bornes, action restée intacte pendant l'ère médiévale: « Au Moyen-Âge, le marquage des propriétés s'opère de plusieurs façons, soit par des bornes, soit par un sillon dont la terre rejetée sur le côté forme un simulacre d'enceinte, soit par des haies¹²⁵ ».

Nous constatons que ce troisième *silvanus* s'attache à l'enclos et ses limites, éventuellement la haie, en étant « un esprit du boisé limitrophe des clairières »¹²⁶. Il était le protecteur du domaine, le parallèle romain du *gardvord* scandinave, nom qui signifie le gardien du domaine et qui désigne souvent un esprit qui protège la ferme¹²⁷. A grande échelle, « l'équivalent des trois *silvanus* de la *possessio* romaine est le génie tutélaire (*landvaettr, genius loci*)¹²⁸», dont les survivances étaient connues au Moyen-Age, comme on le constate dans le *Bonum uniuersale de apibus*, du théologien du XIII^e siècle, Thomas de Cantimpré :

Nous savons les nombreuses œuvres des démons dusii: et c'est pour eux que les païens leur consacraient des lieux et places plantées d'arbres. Les gens païens en Prusse croyant que tous les bois et forêts leur étaient consacrés, n'avaient pas l'audace d'en couper les bois, ni d'y entrer, sinon pour y faire leurs sacrifices.¹²⁹

¹²⁴ Dorcey, Peter, *op.cit.* pp. 22- 23.

¹²⁵ Lecouteux, Claude, *Démons et Génies du Terroir*, *op.cit.* p. 120.

¹²⁶ Pinon, Roger, *op.cit.* p. 276.

¹²⁷ « The *gardvord* is a spirit that safeguards the farm, the people who live there and their domestic animals », cf. Bringsvaerd, Tor Åge, *Phantoms and fairies: From Norwegian folklore*, Oslo, Tanum, 1970, p.89; « a *gardvord* would be a spirit attached to a farm », cf. Tolley, Clive, *Shamanism in Norse myth and magic*, Academia Scientiarum Helsinki, Fennica, 2009, p. 290.

¹²⁸ Lecouteux, Claude, *Démons et Génies du Terroir*, *op.cit.* p. 224,

¹²⁹ *Bonum uniuersale de apibus*, II 57 17 « De Dusiiis .daemonibus etquomodo uno corpore äublato, aliud substituant » : « Hinc de Dusiiis, vel Dusionibus, quae est tertia species daemonum,sequitur. Dusiorum daemonum opera multa percepimus: et hi sunt,quibus gentiles lucos plantatos antiquitus consecrabant. His adhucPmssiae gentiles siluas aestimant conse'cratas, et eas incidere nonaudentes, nunquam ingrediuntur easdem, nisi cum in eis diis suis vo-Inerint immolare. Hi sunt etiam daemones, de quibus beatissimusAugustinus etc.

Ces consécration des bois sacrés, mentionnées par Cantimpré, évoquent les offrandes similaires des cas de *lucus* et de *hagr*. Le *silvanus orientalis* est remplacé remarquablement ici par *dusius*. Étant donné les identifications du passage augustinien (*dusius*- *silvanus*/ *pan* et *incubus*), il ne serait pas si risqué de réclamer l'existence d'un génie du lieu d'origine gauloise, lié à la troisième fonction, le bosquet, l'enclos et la haie. Grâce à ces analyses, nous arrivons au but. En interprétant *dusius* par un génie de la haie, nous pouvons finalement interpréter le mot *hagazussa*.

a. Étymologie de *hagazussa*

Lecouteux considère que l'existence d'un parèdre de sexe féminin est possible. Il serait à côté de *dusius*, selon le modèle *faunus* et son féminin *fauna*, nom utilisé comme adjectif de *Bonna Dea* (chez Lactantius, par exemple), qui est la fille, la sœur ou l'épouse de *faunus*. Des parèdres similaires peuvent signifier aussi le cortège d'une déité, comme dans le cas de *silvanus* et ses acolytes *silvanae* ou *silvaticae*. Ainsi, nous supposons que le parèdre serait **dusia*, qui, après un ensemble de transformations, a produit le *zussa* de *hagazussa*. Malheureusement, les documents n'attestent pas l'existence du parèdre, qui peut pourtant se cacher derrière un nom mystérieux: celui de la hag de Spenser, *Duessa*, dont toutes les tentatives d'analyse étymologiques ont échoué. Il nous semble possible que le personnage combine l'action de la sorcière hag et type de ce nom. Même dans le cas du manque des documents qui attestent l'existence d'un tel parèdre, les conclusions de nos analyses à propos des *dis*, *tysja*, *hagtease* et ainsi de suite, nous suffisent pour confirmer l'existence d'un *genius loci* du genre féminin. Il est soit une évolution de *dusius*, soit un mot apparenté, et il se manifeste comme un esprit attaché au lieu.

D'après cette interprétation, l'existence du premier constituant du mot *hagazussa*, *hag*, à savoir haie, semble logique. Comme *silvanus* et son proche parent *dusius*, cette *zussa* est attachée à la haie et à la ferme, en le protégeant. Elle est le gardien de la haie. Les langues germaniques nous renvoient d'ailleurs à une figure similaire.

b. Le tun

Les proto-germaniques **tunaz*, **tunan*, ont donné plusieurs types différents: le vieux norrois, le vieux saxon et le vieux frison, *tun* (haie, enclos), le moyen néerlandais *tuun* (enclos), le néerlandais *tuin* (jardin), le vieux haut-allemand *zun*, le germanique *zaun* (enclos, haie). La formation des mots, signifiant tous la sorcière - comme le moyen haut-allemand *zunrite*, le norrois *tunriða* (duquel dérive le mot *tunriður*, chevaucheuse de la haie, sorcière) et l'allemand *zaunretterin* (la chevaucheuse de la haie)-s'est basée sur ces types.

Les informations fournies par Dag Strömbäck sont particulièrement intéressantes: « Of particular interest in this connection is a fourth sort of these riding beings, namely the *tunridur*. They are perhaps the most famous witches in the Poetic Edda – these beings that playfully whirl round in the air (*leika lopti a*), obviously much feared for their ill-nature. Odin knows the charms by which they can be put out of action. Through him they are led astray and cannot find the place from where they have come, the place where their *hamir* or *hugir* have started their journey. The stanza about them is to be found in *Havamal* 155, included in a section of the poem which seems to be very old and which is called *Ljodatal*. I have tried in my time to give stanza 155, which has been discussed by at least two generations of philologists before me, a reasonable interpretation and I shall not now go further into that linguistic matter (Sejd, p. 168-82). What

I have been thinking of now and then during the last decades is the problem of the first element *tun* – in *tunrida* (cf. MHG *zûnrite*). The word *tunrida* must be a technical term for a hag or witch riding on some part of a fence, perhaps a field gate or a fence-pole. In that case, as far as the implement for riding is concerned, it could be compared with German *Hexe*, Old High German *hagazussa*, Old English *haegtesse*, words for witches, where the first element is sometimes interpreted as connected with a Germanic stem corresponding to Swedish *hage* in the sense of fence. [See E. Noreen in *Språkvetenskapliga Sällskapet i Uppsala Förhandlingar 1922-24*, p. 53 ff] The element *tun* in *tunrida* must not be explained as ‘farm’ or ‘house’ or ‘fenced plot’ but as the fence itself or a part of it. A very illustrative example in this connection is the Old Swedish *Västgötalag* from the beginning of the 13th century where in the *Rättlösabalk* § 5 it talks about abusive words to a woman. Among punishable insults there we find the assertion that someone has seen this or that woman riding on a fence-gate (*qviugrindu*) in the shape of a troll (*i trols ham*)¹³⁰ ».

Selon ces analyses, la *tunrida* apparaît comme cet esprit qui est attaché à la *haie*, exactement comme *hagazussa*. La *tunrida* est un esprit limitrophe, étant donné que le *tun*, d’une manière similaire à la *hag*, fonctionne comme borne, clos, enclos au caractère métaphysique. Ainsi, Régis Boyer, traduit « systématiquement par ‘clos’ le mot *tun*; c’est le petit pré enclos, objet de tous les soins de la maisonnée, qui se trouve, aujourd’hui comme autrefois, devant la ferme ou la maison dans tous les pays germaniques. Autrefois une valeur sacrée s’attachait à ce *tun*. On y élevait en outre un ou deux anomaux préférés, eux aussi bénéficiant d’un caractère plus ou moins sacré »¹³¹. De grande dimension, cette notion d’enclos est passée dans le mot apparent anglais *town* (ville), qui signifie

¹³⁰ Conférence donnée lors d’une réunion de la Folklore Society, University College de Londres, le 11 Juin 1975, disponible sur: <http://vnnforum.com/showthread.php?p=1034067>, Cf. Strömbäck, Dag, *Sejd; textstudier i nordisk religionshistoria*, Stockholm, H. Geber, 1935.

¹³¹ Boyer, Régis, *La saga de Snorri le Godi (Eyrbyggja saga)*, Paris, Aubier Montaigne, 1973, p. 203.

originellement: « a place hedged in; a number of houses hedged in ¹³²», et depuis le XIIe siècle, un endroit habité qui est plus grand qu'un village.

On constate que le *tun* et le *hag* sont les limites de ce domaine sacré. Que séparent-ils? Nous n'avons pas l'intention de répéter les observations du travail important d'Eliade sur le sacré et le profane. Nous nous bornerons à dire que la *hag* était le séparateur entre l'espace fondé, ordonné, légal, cultivé et l'espace incultivée, sauvage, chaotique dans lequel demeurent les forces du mal et les démons. Son caractère était dualiste¹³³: la limite entre le sacré et le profane.

Par conséquent, la *hagazussa*, la *tunriður* et d'autres figures de la catégorie des sorcières liées à l'enclos, comme la *walriderske*, se situent sur la haie, ce séparateur entre les deux mondes. Cette représentation est, selon les spécialistes, l'archétype de la sorcière sur son balai. La raison pour laquelle la sorcière est posée sur cette borne semble inexplicable. Pour l'instant, nous pouvons juste supposer que la *hagazussa* (et ses proches parents) est à l'origine un génie du lieu, dans le même lignage que *duisus*, *faunus*, *silvanus* et *incubus*. Au fil des siècles, à cause des altérations, elle a été considérée comme un être humain et elle s'est intégrée dans la catégorie de la sorcière. Par ailleurs, l'action de la sorcière explique cette place. Le chevauchement de la haie signifie le passage de l'espace des vivants à l'espace des morts et des esprits, ainsi qu'un contact avec le génie ou les génies du lieu. Par conséquent, dans le premier cas, la *hagazussa* est le génie, dans le second cas, elle est celle qui convoque le génie. Dans tous cas, pourtant, elle est le personnage - intermédiaire entre les deux mondes, attaché à l'objet-intermédiaire, la haie.

¹³² Chambers, William, *Chambers's Etymological Dictionary of the English Language*, London, Elibron, 2005, p. 526.

¹³³ L'utilisation du mot "dualiste" est un anachronisme de conception positiviste, mais en même temps, elle est indispensable pour marquer le contraste entre le bien et le mal, le sacré et le profane.

Cette division du lieu et des esprits en systèmes bipolaires (sacré-profane, cultivé-sauvage) s'est enracinée dans les traditions populaires européennes. Au Vème siècle, Martianus Capella, dans son ouvrage *De nuptiis*, nous informe que:

Les lieux inaccessibles aux hommes sont peuplés de créatures très anciennes qui habitent les forêts, les bois, les sanctuaires sylvestres, les lacs, les sources et les fleuves. On les appelle pans, faunes, fontes, satyres, sylvains, nymphes, fatui ou fantuae ou meme fanae.¹³⁴

c. La chute des demons et les genies du lieu

Le texte semble appartenir aux mêmes traditions que le passage de l'ouvrage de Hugucio de Pise, *Magnae derivationes*:

Bien des démons expulsés du ciel résident dans la mer, les fleuves, les sources, ou les forêts ; les hommes ignorants les appellent Neptune, Lamie dans les fleuves, nymphes dans les fontaines et Diane dans les forêts.¹³⁵

Dans ce passage, les esprits du lieu, qui sont liés aux espaces inhabitables, et les forces de la nature obéissent à la mentalité chrétienne. Grâce à cette christianisation, les *numens* primitifs sont traduits par anges déchus, intégrés dans le nouveau contexte religieux de l'*interpretatio christiana*. Giraud de Barri, dans son ouvrage du XIIème siècle, *Itinéraire de Cambrie*, mentionne que:

Un inconnu s'attache au service de l'archevêque de Dacia et lui déclare un jour :
« Avant que le Christ se fasse chair, les démons avaient une grande puissance dans le genre humain, mais à Son arrivée, leur puissance fut réduite d'une façon si considérable que, devant Sa face, ils se sauvèrent un peu partout et

¹³⁴ Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii* II, 34. Traduit par Claude, *Démons et Génies du Terroir*, op.cit. p. 38.

¹³⁵ Cité par Walter, Philippe, *La mémoire du temps: fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, Paris, Honoré Champion, 1989, p.494.

disparurent. Les uns se jetèrent à la mer, les autres dans les creux des arbres et dans les fentes des pierres, et moi-même je me suis glissé dans une source.¹³⁶

Un Magnificat allemand du XIII^e siècle nous indique que:

Dieu a précipité les démons sur terre. Ils sont partout. Dans l'eau et les montagnes resident les Nicker et les nains, dans les forets et les marais, Dieu a aussi place de petits Velus, ce sont les elfes, les Thurses et les Wichte, qui ne valent rien du tout.¹³⁷

Les lettres cléricales localisent généralement les génies païens dans l'espace non-sacré. Cette théorie a survécu assez longtemps dans toute Europe. Des documents similaires d'origine de l'Europe orientale considèrent que les génies du lieu sont des anges déchus et des démons. En Ukraine, on narre que:

Un jour, les plus vieux des diables eut l'audace de vouloir égaler Dieu. Il ordonna aux diables de construire une grande tour. Lorsque la tour fut terminée, les diables l'escaladèrent pour admirer leur travail. Mais Dieu démolit la construction de sorte que les diables dégringolèrent pendant quarante jours et quarante nuits.

Là, où le diable tomba, il y est encore en tirant son nom de l'endroit où il est atterri: celui qui est tombé dans l'eau s'appelle esprit des eaux (vodjanyk), celui qui a atterri dans la foret, esprit des forêts (lisovyk), dans le marais, esprit des marais (bolotjanyk), dans le champs, esprit des champs (polevoj), dans les roseaux, esprit des roseaux (očeretjanik).¹³⁸

De surcroît, une tradition russe mentionne que : « It is said that the *domovoi* and related spirits once resided in heaven and that they rebelled

¹³⁶ *Itinerarum Kambriae*, I, 12. Cité par Lecouteux, Claude; Marcq, Philippe, *Les esprits et les morts, croyances medievales*, Paris, Honoré Champion, 1990, p. 45.

¹³⁷ Cf. Lecouteux, Claude, « Zwerge und Verwandte », *Euphorion* 75, 1981, p. 369.

¹³⁸ Ed. Kabakova, Galina, *Aux origines du Monde*, Paris, Flies France, 1999, p. 13.

and were cast out and fell to the earth. Those that fell into human homes were the *domovoi*, who became benevolent toward their hosts. Those that fell outside the home but around it- *the dvorovoi, bannik, ovinnik* and *chlevnik*- became quite well disposed to guarding their new residences but wary of humans. Those that fell into wild places such as *polenik, leshii, vodyanoi* and the *rusalka*, remained malevolent toward human beings.¹³⁹

Selon cette croyance populaire importante, il y a trois catégories de démons, qui correspondent aux trois catégories du lieu. Dans la première catégorie, nous retrouvons le lieu sacré de la maison, habité par les esprits bienfaisants (génies domestiques). Cet espace est diamétralement opposé à la troisième catégorie du lieu profane, habité par les esprits malfaisants. Entre les deux, nous avons la ferme, qui est habitée par des esprits dualistes en tant que la hag (hagazussa). Nous avons déjà indiqué que l'espace intermédiaire des abords de la maison a un caractère dualiste. Mais l'action de la hag est-elle également dualiste?

d. La vieille hag et les coutumes agraires

Les traditions mentionnent un *genius loci*, lié à la récolte des céréales et piégé dans la dernière botte de la récolte. Cette botte (de foin, céréale, paille, blé etc.) était conservée jusqu'à l'année suivante (carefully hung on a nail in the hall or elsewhere and kept there all the year¹⁴⁰), pour servir de nourriture aux chevaux qui tirent la charrue, afin que le génie piégé entre dans le champ pour le fertiliser pour la nouvelle récolte. Ce génie est appelé très souvent *Cailleach* -nom très important synonyme à hag, *Wrach*, à savoir veille femme, *Grand-mère, Granny, Dame-Récolte*,

¹³⁹ Rose, Carol, *Spirits, Fairies, Leprechauns and Goblins, An Encyclopedia*, New York; London, Norton, 1996, p. 90.

¹⁴⁰ Frazer, James, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Vol. 1 (abridged edition), New York, Macmillan Company, 1925, p. 404.

Reine de la récolte, Mère du blé, Mère du maïs, aux pays slaves *Baba*, et bien d'autres¹⁴¹, et il est décrit évidemment comme une vieille femme. En Angleterre et au pays de Galles, son nom est régulièrement *hag* et il est représenté comme un homme de paille créé par la dernière botte, habillé avec des vêtements appartenant à l'agriculteur, et orné d'une couronne et d'un voile bleu ou blanc. Dans ce cas, la couronne signifie une grandeur divine, et le voile associe la *hag* aux femmes surnaturelles qui portent un voile ou un foulard, les *silvaticae*. Les coutumes relatives à cette figure, évidemment de troisième fonction, sont parfois étranges et permettent à l'agriculteur d' « obtenir la vieille femme » et ensuite de s'identifier au génie : « Sometimes the last sheaf is called, not the Corn-mother, but the Harvest-mother or the Great Mother. In the province of Osnabriick, Hanover, it is called the Harvest-mother ; it is made up in female form, and then the reapers dance about with it. [...] Sometimes again the last sheaf is called the Grandmother, and is adorned with flowers, ribbons, and a woman's apron. In East Prussia, at the rye or wheat harvest, the reapers call out to the woman who binds the last sheaf, " You are getting the Old Grandmother." In the neighbourhood of Magdeburg the men and women servants strive who shall get the last sheaf, called the Grandmother. Whoever gets it will be married in the next year, but his or her spouse will be old; if a girl gets it, she will marry a widower; if a man gets it, he will marry an old crone. [...] Often the last sheaf is called the Old Woman or the Old Man. In Germany it is frequently shaped and dressed as a woman, and the person who cuts it or binds it is said to " get the Old Woman." At Altisheim, in Swabia, when all the corn of a farm has been cut except a single strip, all the reapers stand in a row before the strip; each cuts his share rapidly, and he who gives the last cut " has the Old Woman." When the sheaves are being set up in heaps, the person who gets hold of the Old

¹⁴¹ Ibid. p. 399- 411, 447- 463.

Woman, which is the largest and thickest of all the sheaves, is jeered at by the rest, who call out to him, "He has the Old Woman and must keep her." The woman who binds the last sheaf is sometimes herself called the Old Woman, and it is said that she will be married in the next year. [...] In some of these customs, as Mannhardt has remarked, the person who is called by the same name as the last sheaf and sits beside it on the last waggon is obviously identified with it; he or she represents the corn-spirit which has been caught in the last sheaf ; in other words, the corn-spirit is represented in duplicate, by a human being and by a sheaf. » ¹⁴²

En outre, Frazer nous informe que dans un village de Styrie, la Mère du blé, sous la forme d'un mannequin fait de la dernière botte de blé et vêtue de blanc, peut être vue à minuit dans les champs de blé qu'elle fertilise en les traversant ; mais si elle est en colère contre un agriculteur, elle dessèche tout son blé¹⁴³. Il s'agit d'un document très important étant donné que la *Mère du blé* ou l'*Esprit du blé*, et ensuite la *hag*, manifestent un caractère dualiste. Elle peut fertiliser et elle peut détruire. En outre, elle est vêtue en blanc comme les dames de la nuit, les dames blanches, qui trouvent leur origine dans le culte de la Grande Mère, une divinité évidemment dualiste. Un autre nom de l'esprit du blé est d'ailleurs celui de la Grande Mère.

e. Les vêtues en blancs et le dualisme de silvanus

Les vêtements blancs constituent d'ailleurs une caractéristique des êtres surnaturels et principalement des femmes surnaturelles. Une telle catégorie est celle de la *banshee*, qui est décrite soit comme vieille femme aux cheveux longs, soit comme jeune femme ou petite fille qui erre dans les

¹⁴² Ibid. pp. 401 sq. Les informations de ce long extrait seront très utiles pour la suite de notre thèse et surtout pour la dernière partie.

¹⁴³ Ibid. pp. 399 sq.

bois habillée aux vêtements blancs, annonçant la mort. Selon les récits, la *banshee* fait partie de la catégorie des dames blanches, qui est très vaste et qui contient plusieurs sous-catégories, comme les fées, (et ses sous-catégories, comme par exemple les lavandières), les spectres (surtout les messagères) et parfois les sorcières¹⁴⁴. Dans son *Dialogus Miraculorum*, de 1223, Césaire de Heisterbach, décrit une dame similaire:

Dans l'évêché de Cologne, au village de Stammheim, vivaient deux chevaliers, Gunther et Hugo. Une nuit, alors que Gunther était en voyage, une servante mena ses enfants satisfaire leurs besoins naturels dans la cour, avant d'aller au lit. Tandis qu'elle attendait, elle aperçut la forme d'une femme vêtue de blanc, le visage blême, regardant par-dessus la haie, dans leur direction. Sans dire un mot, l'apparition s'approcha de la demeure de Hugo, jeta un regard par-dessus la haie et se retourna au cimetière d'où elle était venue. Peu après le fils aîné de Gunther tomba malade et déclara : « Dans sept jours je mourrai ; sept jours plus tard me suivra ma sœur Dirina. » Et il en alla ainsi. Après le décès des enfants, leur mère et la servante trépassèrent, et à la même époque, le chevalier Hugo et son fils périrent.¹⁴⁵

Dans ce récit, la dame blanche est apparemment une femme malfaisante. Elle ne protège pas, elle est mortelle et fatale, mais la haie l'empêche d'entrer dans le domicile d'Hugo.

Le côtoiement du bienfaisant et du malfaisant est particulièrement fréquent dans la mythologie. Le même esprit peut tantôt protéger tantôt nuire. Ce principe domine un autre extrait de la *Cité de Dieu* augustinienne, commentaire sur un passage de Varron, qui décrit *silvanus* comme une espèce de strige qui nuit aux nourrissons. Plus spécifiquement, le texte précise que, selon Varron:

¹⁴⁴ Cette catégorie et ses motifs sont répandus à travers l'Europe entière .

¹⁴⁵ *Dialogus miraculorum* XII, 20. Traduit par Lecouteux, Claude, *Fantomes et Revenants au Moyen Age*, Paris, Imago, 1996, pp. 119- 120.

on assigne trois dieux à la garde des accouchées, de peur que Sylvain ne vienne les tourmenter la nuit; pour figurer ces trois dieux, trois hommes font la ronde autour du logis, frappent d'abord le seuil de la porte avec une cognée, le heurtent ensuite avec un pilon, puis enfin le nettoient avec un balai, ces trois emblèmes de l'agriculture ayant pour effet d'empêcher Sylvain d'entrer; car c'est le fer qui taille et coupe les arbres, c'est le pilon qui tire du blé la farine, et c'est le balai qui sert à amonceler les grains; et de là tirent leurs noms : la déesse Intercidona, de l'incision faite par la cognée; Pilumnus, du pilon; Deverra, du balai; en tout trois divinités occupées à préserver les accouchées des violences de Sylvain. Ainsi la protection des divinités bienfaisantes ne peut prévaloir contre la brutalité d'un dieu malfaisant qu'à condition d'être trois contre un, et d'opposer à ce dieu âpre, sauvage et inculte comme les bois où il habite, les emblèmes de culture qui lui répugnent et le font fuir.¹⁴⁶

Ce passage remarquable décrit une action de circumambulation et de sacralisation de l'espace. Les trois hommes tournent autour du domicile, avant de créer une barrière sous le seuil de la porte à l'aide de trois outils. L'utilisation magique de ces trois objets agraires est difficile à décoder. Malgré tout, on peut supposer que les trois objets correspondent aux trois zones domestiques de la maison (à l'intérieur, autour et à l'extérieur), et par conséquent aux trois silvanus. Les trois objets correspondent également aux trois divinités, dont les noms nous sont plus ou moins inconnus, à l'exception de Pilumnus, dieu protecteur des nouveau-nés et des cultures.

¹⁴⁶ Augustine d'Hippone, *De civitate Dei* 6.9: «tamen mulieri fetae post partum tres deos custodes commemorat adhiberi, ne Siluanus deus per noctem ingrediatur et uexet, eorumque custodum significandorum causa tres homines noctu circuire limina domus et primo limen securi ferire, postea pilo, tertio deuerrere scopis, ut his datis culturae signis deus Siluanus prohibeatur intrare, quod neque arbores caeduntur ac putantur sine ferro, neque far conficitur sine pilo, neque fruges coaceruantur sine scopis; ab his autem tribus rebus tres nuncupatos deos, Intercidonam a securis intercisione, Pilumnus a pilo, Deuerram ab scopis, quibus diis custodibus contra uim dei Siluani feta conseruaretur. Ita contra dei nocentis saeuitiam non ualeret custodia bonorum, nisi plures essent aduersus unum eique aspero horrendo inculto, utpote siluestri, signis culturae tamquam contrariis repugnarent.» Trad. Raulx, *Oeuvres complètes par Augustin*, Vol. XIII, Bar-le-Duc, Guerin, 1869, p. 128.

La fonction apotropaïque, effectuée grâce à la circumambulation, des trois objets et des trois divinités, est employée contre silvanus. Contrairement à la définition précédente d'un silvanus bénéfique et synonyme de prospérité, ici, il est maléfique. La sacralisation n'est plus effectuée par lui, mais contre lui. Il y a deux hypothèses possibles: soit il s'agit d'une croyance altérée et finalement fausse qui est reprise par Augustin (par conséquent, le silvanus présenté ici n'existait pas en réalité), soit, plus probablement, silvanus est une divinité dualiste, tantôt bénéfique tantôt maléfique. Son côté malfaisant, contrairement à son côté bienfaisant, s'attaque particulièrement aux enfants, à la naissance et à la fertilité. D'ailleurs, silvanus n'est pas la seule divinité de nature génie du lieu, qui nuit aux nourrissons et aux enfants. Dans un sermon de l'époque mérovingienne, cité également par Du Cange, on lit :

Il y a certains paysans qui croient que certaines femmes, dont on dit communément qu'elles doivent être des stri(g)es ou vampires, et qu'elles peuvent nuire aux enfants et au petit bétail, ou qu'elle (sic !) doit être un Dusiolus ou une hydre (Aquatiquus) ou un génie (Geniscus).¹⁴⁷

Dans ce texte étonnant, dusius (ici dusiolus) agit de manière malfaisante contre les enfants et le bétail. Il est assimilé aux striges, avec lesquelles il a en commun le genre féminin (nom en latin) et l'action malfaisante. Deux entités sont également mentionnées, Aquatiquus, qui est probablement une espèce de fée, de nixe ou nymphe, et le Geniscus, qui est lié au génie. A propos de ce dernier, Bernadette Filotas nous assure qu'il s'agit d'une variante de genius: « Geniscus is surely a variant of Genius, the deity who, among the Romans, had protected the individual,

¹⁴⁷ « Sunt aliqui rustici homines, qui credunt aliquas mulieres, quod vulgum dicitur strias esse debeant, et ad infantes vel pecora nocere possint, vel Dusiolus, vel aquatiquus, vel geniscus esse debeat », Cf. Du Cange, Charles Du Fresne, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, Vol.3, L. Favre, Niort, 1884, pp. 219- 220 ; Krusch, Bruno, *Passiones viteaque sanctorum aevi Merovingici et antiquorum aliquot*, Vol. 4, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1977, p. 706 ; Pour la traduction cf. Pinon, Roger, *op.cit.* p. 258.

the family or the place and who, in Celtic representations, was frequently shown as a hooded single or triple figure (the Genius Cucullatus). In another contemporary sermon, the Geniscus is presented along with witches and spirits, creatures whom ‘certain rustics believe must exist’. Here is a minor local deity, not the important family or state Genius of Roman religion »¹⁴⁸. Ce geniscus, auquel dusius est identifié, réapparaît dans un autre sermon de la même époque, la *Vie de Saint Éloi*, écrit par Saint Ouen de Rouen, au VIIème siècle. Là, le prédicateur avertit:

No influence attaches to the first work of the day or the [phase of the] moon ; nothing is ominous or ridiculous about the Calends of January. [Do not] make [figures of ?] vetulas little deer or iptticos, nor set tables at night, nor exchange New Years’ gifts or supply superfluous drinks. No Christian believes impurity or sits in incantation, because teh work is diabolic. No Christian on the feast of St. Hohn [the Baptist] or the somlemnity of any other saint performs solestitia [solstice rites ?] or dancing or leaping or diabolice chants. No Christian should presume to invoke the name of a demon, not Neptune or Orcus or Diana or Minerva or Geniscus or believe in these inept beings in any way. ¹⁴⁹

Les traditions païennes des deux solstices, de Noël et de Saint Jean (les solestitia), ainsi que les danses et les chants, sont interdites. En effet,

¹⁴⁸ Filotas, Bernadette, *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures* Toronto, PIMS, 2005, p. 79.

¹⁴⁹ S. Eligii episcopi Noviomensis Vita a S. Audoeno Rothomagensi episcopo scripta, lib. II, cap. XV : « Christi et symbolum vel orationem dominicam cum fide et devotione dicite, et nihil vobis nocere poterit inimicus. Nullus christianus observet, qua die domum exeat, vel qua die revertatur, quid omnes dies Deus fecit; nullus ad inchoandum opus diem vel lunam adtendat, nullus in Kalendas Ianuarii nefanda et ridiculosa, vetulas aut cervulos vel iotticos faciat neque mensas super noctem conponat neque strenas aut bibitiones superfluas exerceat. Nullus christianus impuras credat neque in cantu sedeat, quia opera diabolica est. Nullus in festivitate sancti Iohannis vel quibusque sanctorum sollempnitatibus solestitia aut vallationes vel saltationes aut cantica diabolica exerceat. Nullus nomina daemonum aut Neptunum aut Orcum aut Dianam. aut Minervam aut Geniscum vel cetera huiuscemodi ineptia credere aut invocare praesumat », MIGNE, *Patrologie*, Vol. LXXXVIII, p. 528 ; Pour la traduction cf. Head, Thomas, *Medieval Hagiography: An Anthology*, London, Routledge, 2001, p. 157.

elles sont liées à certaines figurines de vieilles femmes –vetula¹⁵⁰, qui sont indéniablement rattachées aux figurines citées par Mannhardt et Frazer, les poupées ou mères du blé (ou du maïs), appelées très souvent hags. Toutes ces pratiques sont également liées à la tradition qui consiste à dresser la table la nuit ¹⁵¹ ainsi qu’au culte des déités (démons selon Saint Ouen) Neptune, Orcus (le dieu des enfers), Diana, Minerva et Geniscus. Un peu plus tard, mais toujours à l’époque mérovingienne, il existe une autre variation de Dusius. Dans la vie de Saint-Riquier (*Vita Richarii prima*), ouvrage de la fin du VII^{ème} siècle, les dusii hemaones or dusii manes, ont volé la récolte de certains paysans. De surcroît, au début du IX^{ème} siècle, l’archevêque Agobard de Lyon, dans son ouvrage *De grandine et tonitruis*, mentionne :

Nous avons vu et entendu beaucoup de gens assez fous et assez aveugles, pour croire et pour affirmer qu'il existe une certaine région appelée Magonie, d'où partent, voguant sur les nuages, des navires qui transportent, dans cette même contrée, les fruits abattus par la grêle et détruits par la tempête, après toutefois que la valeur des blés et des autres fruits a été payée par les navigateurs aériens aux tempestaires, de qui ils les ont reçus¹⁵².

¹⁵⁰ Cf. Pseudo-Theodore, IX^e siècle: « Si quis in Kalendas ianuarii in cervolo aut vetula vadit, id est, in ferarum habitus se communicant et vestiuntur pellibus pecudum, et assumunt capita bestiarum : qui vero taliter in ferinas species se transformant, iii annos poeniteant, quia hoc daemonicum est. []Qui ...kalendas Ianuarii, more paganorum, honorat, si clericus est, v annos poeniteat, laicus iii annos poeniteat », Cf. Chambers, Edmund Kerchever, *The Medieval Stage*, Vol. II, Oxford, Clarendon, p. 305. La fête païenne liée aux vetulae est ici le Cervulus, qui précède le chrétien *Festum Asinorum*.

¹⁵¹ Ce motif, bien lié au cauchemar, est traité dans la deuxième partie de la thèse.

¹⁵² Liber Contra Insulsam Vulgi Opinionem De Grandine Et Tonitruis, II: « Plerosque autem vidimus et audivimus tanta dementia obrutos, tanta stultitia alienatos, ut credant et dicant quamdam esse regionem, quae dicatur Magonia, ex qua naves veniant in nubibus, in quibus fruges, quae grandinibus decidunt, et tempestatibus pereunt, vehantur in eandem regionem, ipsis videlicet nautis aereis dantibus pretia Tempestariis, et accipientibus frumenta vel caeteras fruges », pour la traduction cf. Saint Agobard, *De la Grêle et du Tonnerre*, Lyon, Dumoulin, Ronet et Sibuet, 1841, p. 9-11.

La narration évoque le motif du vol des récoltes, étroitement lié aux sorcières. Précédemment, il était lié au dusius et aux striges. En outre, le nom Magonia ressemble fort aux manes et hemaones, ainsi qu'aux mavones, maones, qui sont, selon Filotas, des noms attribués à des êtres mystérieux qui volaient les récoltes des champs¹⁵³. Un dernier document concernant ce dusius malfaisant nous est donné par La Tour-d'Auvergne (Orig. gaul. ch.2, p. 41), et d'après lui, Bacon-Tacon (Orig.celt., chap.20, § 350, t. II, p. 144, 145), qui prétendent que les Gaulois reconnaissaient, comme les Grecs, deux génies qui présidaient à la naissance de l'homme; l'un blanc, le destinant au bien; l'autre noir, le destinant au mal. Selon eux, ce dernier se nomme Du ou Dus, à raison de sa couleur¹⁵⁴.

A l'aide de ces données, nous pouvons confirmer l'aspect maléfique de dusius, qui s'exprime surtout à l'encontre des enfants et des récoltes, les deux axes principaux de la prospérité. Cette caractéristique est en opposition absolue avec son aspect bénéfique, synonyme de prospérité et de protection. Nous supposons que ce caractère dualiste, inhérent à la majorité des divinités champêtres, s'est graduellement affaibli. Ainsi, l'aspect malfaisant de dusius et de ses apparentés a apparemment de plus en plus prédominé, l'intégrant à part entière dans la catégorie des démons, au fil des siècles – et surtout pendant le Moyen-Âge, où le christianisme niait les caractéristiques bénéfiques des anciennes divinités et des génies du lieu. Sa nature bienfaisante s'est estompée. La hag, initialement un génie du lieu, est tombée dans la catégorie de la sorcière. Sa nature bienfaisante est passée sous silence, avant d'être considérée comme complètement maléfique et démoniaque. Par conséquent, la prospérité et la fertilité, deux caractéristiques éventuelles de la hag, ont peu à peu été oubliées. Le verbe hagridden, initialement lié à la garde et à la protection

¹⁵³ Filotas, Bernadette, *op.cit.* p.80.

¹⁵⁴ Lorin, Thomas, « Duses ou Dusiens des anciens Gaulois et sur l'étymologie de leur nom », dans *Travaux de l'Académie Impériale de Reims*, Vol. 25, Reims, Regnier, 1857, p. 298.

de la haie, n'indique plus que l'action malfaisante de la sorcière-cauchemar, qui chevauche ses victimes (en les étouffant et en les paralysant) ou encore une situation stressante.

On pourrait plutôt supposer que l'action du chevauchement de la haie et celle du chevauchement de la victime (action du cauchemar) étaient originellement liés, d'une manière qui reste inconnue pour nous aujourd'hui. Mais la recherche contemporaine a certainement ignoré le caractère *genius loci* qui était manifesté à plusieurs reprises par le cauchemar dans le passé, ainsi que son double caractère, et sa liaison éventuelle à la troisième fonction. Pour les savants, le cauchemar, ainsi que la hag, est un être imaginaire purement maléfique. Cette image ne reflète pas la vérité : elle est le résultat d'une démonisation inaugurée pendant le Moyen-Âge. Pour tracer une esquisse plus authentique du cauchemar, nous continuerons à examiner la relation entre le cauchemar (et son parallèle hag) et la catégorie du *genius loci*. Dans les derniers chapitres, nous avons étudié les liens entre *dusius* et *silvanus*. Dans les chapitres suivants, nous analyserons les rapports entre *dusius*·*pan*, *faunus*, *satyrus*.

2. Pan, entre les bosquets et les prophéties

Dans le VIII^e livre des *Étymologies* d'Isidore de Séville, il est signalé que:

Les *Pilosi* (Velus) sont appelés *Panitai* (Pans) en grec, *Incubi* (Incubes) en latin, ou *Iniu* parce qu'ils s'unissent souvent aux animaux. Le nom d'incube vient d'*incumbere* (se coucher sur), c'est-à-dire forniquer. Souvent en effet ces esprits pervers se montrent aux femmes et cherchent s'unir à elles; les Gaulois nomment ces démons *Dusios*, car ils cherchent régulièrement à commettre ce crime. Celui que l'on appelle généralement *Incubo*, les Romains disaient que c'est un Faune amateur de figues.¹⁵⁵

Dans cet extrait, le théologien du VI^e et VII^e siècle, décrit les pilosi, les velus. En grec, le terme est désigné par le nom panitae et en latin par les noms incubi et inuui. Le « démon » gaulois dusius, est synonyme de tous ces termes. Par ailleurs, incubus (et par conséquent les identiques, selon le théologien, panitae, inuui et dusii) est un faunus ficarius. Toutes ces entités ont en commun d'éprouver un désir sexuel incontrôlable envers les êtres humains et les animaux. Il est difficile d'affirmer complètement la validité de ce texte. Il est possible que l'assimilation de dusius à faunus et à incubus soit en grande partie le fruit de la construction imaginaire d'un auteur qui n'est pas toujours fiable. Par ailleurs, *l'interpaetatio christiana* est susceptible de ne pas préserver les caractéristiques différentes des êtres surnaturels, et ici plus précisément de dusius, en

¹⁵⁵ *Etymologiae* 8.11.103: « Pilosi, qui Graece Panitae, Latine Incubi appellantur, sive Inui ab ineundo passim cum animalibus. Unde et Incubi dicuntur ab incumbendo, hoc est stuprando. Saepe enim inprobi existunt etiam mulieribus, et earum peragunt concubitum: quos daemones Galli Dusios vocant, quia adsidue hanc peragunt immunditiam. Quem autem vulgo incubonem vocant, hunc Romani Faunum ficarium dicunt », cf. Mac Farlane, Katherine Nell, « Isidore of Seville on the Pagan Gods (Origines VIII. 11) », *Transactions of the American Philosophical Society* 70 (1980), pp. 36–37 ; pour la traduction cf. Harf-Lancner, Laurence, *Les fées au Moyen Âge, Morgane et Mélusine. La naissance des fées*, Paris, Champion, 1984, p. 22.

« assimilant » toutes les déités dans la catégorie des démons. Malgré tout, cet extrait reste remarquable.

Le point primordial du texte, qui établit un lien entre les panitae, les faunes, les incubes, les inuui et les fauni ficarii, est la sexualité¹⁵⁶. La sexualité caractérise également les dusii, vu que l'archevêque Hincmar de Reims, dans son *De divortio Lotharii* du IXe siècle signale que certaines femmes ont couché avec des dusii transformés en hommes¹⁵⁷. On retrouve la même caractéristique dans le passage de la Cité de Dieu, cité plus haut, dans lequel silvanus est assimilé à un pan, en indiquant que les silvani et les panes sont ordinairement appelés incubi, et qu'ils se présentent souvent aux femmes pour s'accoupler avec elles.

La sexualité du pan est illustrée et fréquemment représentée dans l'iconographie sous les traits d'un grand phallus en érection. Ainsi, Diogène de Sinope, au IVe av. J.-C. fait référence à un mythe selon lequel Pan, après avoir appris à se masturber grâce à son père Hermès, décide d'apprendre cette habitude aux bergers¹⁵⁸. Nombreuses et aventureuses étaient les poursuites amoureuses, homosexuelles ou hétérosexuelles de Pan: une foule des nymphes anonymes (qui constituaient souvent ses

¹⁵⁶ Le désir sexuel intense de ces démons gréco-romains a incité Roscher à composer son traité important, intitulé à l'origine "Ephialtes: Eine Pathologisch-Mythologische Abhandlung Über Die Alpträume und Alpdämonen Des Klassischen Altertums". Dans cette étude poussée, l'ephialtès est examiné en lien avec des démons rustiques gréco-romains. Cette base a été utilisée par le psychologue analyste américain James Hillman pour lier le phénomène de la paralysie du sommeil et ses symptômes (parmi lesquels la panique) à un contexte sexuel qui comprend la masturbation, le viol, la nymphomanie, l'instinct et la libido inépuisable de Pan. La recherche respecte strictement les approches de la psychologie analytique, présentée par l'étude de Jones qui, d'une manière freudienne, désigne le cauchemar comme un démon indéniablement sexuel. Cependant, l'ouvrage d'Hillman ne repose pas sur des documents et des sources, contrairement à celui de Roscher, et plus tard de Jones, dont la théorie était commune (la libido augmentée du cauchemar).. Cette "omission" affaiblit ses arguments. Les trois chercheurs considèrent que le cauchemar est cette entité qui instigue provoquer de cauchemars (mauvais rêves). Cette position, qui élargit le sens sémantique du mot, est en opposition avec notre point de vue. En effet, nous soutenons que le cauchemar est cette entité qui est liée avec le piétinement de la poitrine de la victime.

¹⁵⁷ De divortio, XV Interrogatio: « Quaedam etiam faeminae a Dusis in specie virorum, quorum amore ardebat, concubitum pertulisse inventae sunt », cf. Filotas, Bernadette, *op.cit.* p. 305.

¹⁵⁸ Dio Chrysostom, Discourses, VI. 20.

acolytes), mais également la nymphe Syrinx, la nymphe Écho, la nymphe Euphéné, le berger sicilien Daphnis et surtout la déesse qui personnifiait la Lune, Séléné. La nature particulière de la majorité de ses objets du désir est liée au contexte agraire dans lequel le culte et la mythologie du dieu s'est développé.

Pan apparaît dans la mythologie très tôt, en tant que dieu autochtone de l'Arcadie. Il est considéré comme l'une des plus anciennes divinités du Péloponnèse¹⁵⁹. Attaché au mont Lycée, et honoré en tant que déité des troupeaux et des pâturages, de nombreux bois sacrés étaient consacrés par les croyants en son honneur. Progressivement, son culte est sorti des limites étroites des milieux agraires du Péloponnèse. Vers le début du Ve siècle, il s'est étendu aux centres cultivés d'Athènes (suite à son installation, après la victoire de Marathon, dans la grotte célèbre de l'Acropole, non loin de l'Asclepeion) et de Thèbes, peu à peu absorbés par les arts et la littérature. A l'exception des diverses représentations picturales, de vases, de sculptures (principalement des œuvres d'artistes éminents comme Praxitèle ou Zexis), nombreuses sont les références littéraires d'auteurs comme Nonnos de Panopolis, Théocrite, Apollodore, Épiménide, Plutarque (avec son passage notoire de la Mort du Grand Pan).

La relation entre Pan et le cauchemar (celui que Roscher appelle ephialtès) est faite plus tardivement dans les documents: « Certes, les témoignages directs montrant Pan dans le rôle d'Ephialtès, c'est-à-dire d'instigateur de cauchemars, datent seulement de l'époque d'Auguste ¹⁶⁰». Un siècle après la consolidation de cette relation, nous trouvons non seulement les documents les plus importants à ce sujet, mais également l'un des textes cruciaux de notre recherche. Il dérive des *Oneirokritika* d'Artémidore de Daldis, professionnel éphésien de l'interprétation et de la

¹⁵⁹ Cf. dir. Saglio, Edmond; Pottier, Edmond, *Le Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Vol.4, I, Paris, Hachette, 1877, p. 296.

¹⁶⁰ Roscher, Wilhelm, *op. cit.* p. 54.

divination des rêves, qui a vécu au IIe siècle. Dans son ouvrage en cinq volumes, et plus spécifiquement au chapitre XXXVII, « Dieux terrestres», on lit :

Pan est bon pour les pâtres parce qu'il est protecteur des pâtres, et pour les chasseurs parce qu'il est sauvage. Pour tous les autres il signifie des bouleversements et des tumultes et, si quelqu'un s'enorgueillit de certaines choses, il signifie qu'elles ne sont pas pour lui fermement établies : car le dieu n'a pas solidement établies sous lui les bases de ses pieds. Certains disent d'autre part qu'il est bon pour les membres des associations d' « acteur de Dionysos ».

Ephialte passe pour être le même que Pan. Il signifie différentes choses. Si d'une part il comprime et accable de son poids et ne répond rien, il indique afflictions et tourments ; mais tout ce que, le cas échéant, il répond si on l'interroge, c'est vrai. Si d'autre part il donne même quelque chose et s'unit sexuellement à vous, il prédit de grands secours, surtout quand il ne pèse pas sur vous. S'il visite des malades, de quelque manière qu'il les remets debout : car il ne visite jamais un mort.¹⁶¹

Les données actuellement disponibles ne suffisent pas pour analyser cet extrait, où un cauchemar apparaît au patient en lui offrant une espèce d'oracle, tantôt bienfaisant, tantôt malfaisant. Nous reviendrons à ce texte à la fin de notre étude, suite aux conclusions nécessaires pour procéder à l'analyse assidue de sa traduction littérale. Nous retenons pour l'instant l'identification de manière évidente entre pan

¹⁶¹ livre II , 37 : « Πάν νομεῦσιν ἀγαθὸς διὰ τὸ νόμιον καὶ κυνηγοῖς διὰ τὸ ἄγριον. τοῖς δὲ λοιποῖς ἀκαταστασίας καὶ θορύβους σημαίνει καὶ ἐφ' οἷς τις μέγα φρονεῖ, ταῦτα αὐτῶι μὴ βέβαια εἶναι· οὐ γὰρ ἀσφαλῶς ὑποκειμένους ἔχει τὰς βάσεις τῶν ποδῶν ὁ θεός. λέγουσι δὲ ἔνιοι ὡς τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον τεχνίταις ἐστὶν ἀγαθός.

Ὁ δὲ Ἐφιάλτης ὁ αὐτὸς εἶναι τῶι Πανὶ νενόμισται, διάφορα δὲ σημαίνει· θλίβων μὲν γὰρ καὶ βαρῶν καὶ οὐδὲν ἀποκρινόμενος θλίψεις καὶ στενοχωρίας σημαίνει, ὅ τι δ' ἂν ἀποκρίνηται ἐρωτώμενος, τοῦτό ἐστιν ἀληθές. ἐὰν δέ τι καὶ δίδῳι καὶ συνουσιάζῃ, μεγάλας ὠφελείας προαγορεύει, μάλιστα δὲ ὅταν μὴ βαρῆι. ὅ τι δ' ἂν προσιῶν πράξῃ, τοὺς νοσοῦντας ἀνίστησιν· οὐ γὰρ ἀποθανομένῳ πρόσεισί ποτε ἀνθρώπῳ ». Traduction par Festugière, André-Jean, *La clef des Songes*, Paris, Vrin, 1975, pp. 167-168.

et ephialtès, leurs attitudes dualistes, leur sexualité, ainsi que leurs capacités de pronostic et de divination.

Ce rapprochement entre Pan et le cauchemar n'est pas unique ; des monnaies impériales de Nicée de Bithynie, datées du IIe et IIIe siècle av. J.-C. représentent ephialtès, chèvre-pied, portant un bonnet, sous le nom d'*Epophelès*, « le serviable »¹⁶² ou pour mieux dire, « le profitable » ou aussi « l'utile, le bénéfique »¹⁶³.

L'origine relativement tardive de ces documents, ne signifie pas nécessairement qu'il ne faut pas rechercher des apparitions plus précoces du lien entre Pan et le cauchemar. Bien au contraire : un extrait des Guêpes aristophaniennes du 422 av. J.-C. fait référence aux Epialès qui provoquent la fièvre aux pères et étouffent les grands-pères :

La première fois qu'il parut sur le théâtre, ce ne sont pas des hommes qu'il eut à combattre, il dut s'armer de la force d'Hercule contre des monstres redoutables. Il osa dès l'abord assaillir ce Cerbère aux dents aiguës, dont les regards terribles lançaient la flamme comme ceux de Cynna, et dont le front était léché à l'envi par les langues perverses de cent flatteurs en cercle autour de lui ; il avait la voix d'un torrent destructeur, l'odeur d'un phoque, les cuisses hideuses d'une Lamie, et le derrière d'un chameau. A la vue de ce monstre, la crainte ne lui arracha pas de présents pour l'apaiser cependant, aujourd'hui encore, il combat pour vous et il dit qu'après lui, l'année dernière, il attaqua en outre d'autres fléaux, d'autres vampires, qui, la nuit, étranglaient leurs pères et étouffaient leurs grands-pères : assis à la couche des citoyens inoffensifs, ils les persécutaient, les accablaient de procès, d'assignations et de chicanes ; aussi les vit-on, dans leur effroi, courir en foule implorer le polémarque.¹⁶⁴

¹⁶² « Coins of Bithynian Nicaea in the second and third centuries A.D. show Ephialtes, goat-legged and wearing a cap, in his guise as Epopheles, 'the helpful one' », Cf. Wiseman, Timothy Peter, « The God of Lupercal », *The Journal of Roman Studies*, Vol. 85 (1995), p. 8.

¹⁶³ Cf. Le Loyer, Pierre, *Discours des spectres ou visions et apparitions d'esprits, comme anges, demons et ames...*, Paris, Bvon, 1608, p. 196 ; Borgeaud, Philippe, *Recherches sur le Dieu Pan*, Rome, Institut Suisse de Rome, 1979, p. 119.

¹⁶⁴ 1029- 1042: « οὐδ' ὅτε πρῶτόν γ' ἤρξε διδάσκειν, ἀνθρώποις φήσ' ἐπιθέσθαι, ἀλλ' Ἡρακλέους ὀργήν τιν' ἔχων τοῖσι μεγίστοις ἐπιχειρεῖν, θρασέως ξυστὰς εὐθὺς ἀπ' ἀρχῆς αὐτῷ τῷ

A ce sujet, Didyme, le scholiaste du premier siècle av. J.-C le plus fréquemment cité dans les scholies d'Aristophane¹⁶⁵, commente: « Le démon Epialos, que l'on appelle Epialès, Tiphus et Euopan »¹⁶⁶. Ephialtès, Typhus et Euopan sont identifiés et tous liés au symptôme essentiel du cauchemar : la fièvre. On note pourtant qu'*Euopan*, le dernier, est un type particulièrement rare. Le lexique encyclopédique byzantin de la fin du IXe siècle, Souda ou Souidas, nous informe que le mot Εὐά signifie « une imitation de la voix du bouc (le bouc a sauté en dehors du puits, en bêlant eva) ». Ensuite, il rajoute que le cri de victoire des ménades (bacchantes), comme dans les *Bacchae* d'Euripide, εὐοῖ ou εὐαί, vient du bêlement du bouc sacrifié, symbole de Dionysos qui donne son nom à la tragédie (le chant du bouc)¹⁶⁷. Par conséquent, sous le nom euopan, on peut supposer l'existence d'autre type, *Αιγοπάν*, ægopan, ou *Αιγιπάν*, ægipān.

Pour Eratosthenis et ses *Catasterismi*¹⁶⁸, ægopan est le père de pan. Comme son fils, il est hybride: moitié chèvre, moitié poisson. Zeus, pour récompenser l'aide d'ægopan pendant la guerre contre les Titans, l'a transformé en constellation. Certains auteurs n'identifient pas Pan à

καρχαρόδοντι, οὗ δεινόταται μὲν ἀπ' ὀφθαλμῶν Κύννης ἀκτίνες ἔλαμπον, ἑκατὸν δὲ κύκλω κεφαλαὶ κολάκων οἰμωξομένων ἐλιχμῶντο περὶ τὴν κεφαλὴν, φωνὴν δ' εἶχεν χαράδρας ὄλεθρον τετοκυίας, φώκης δ' ὀσμὴν, Λαμίας ὄρχεις ἀπλύτους, πρωκτὸν δὲ καμήλου. τοιοῦτον ἰδὼν τέρας οὗ φησιν δείσας καταδωροδοκῆσαι, ἀλλ' ὑπὲρ ὑμῶν ἔτι καὶ νυνὶ πολεμεῖ· φησὶν τε μετ' αὐτὸν τοῖς ἠπιάλοις ἐπιχειρῆσαι πέρυσιν καὶ τοῖς πυρετοῖσιν, οἱ τοὺς πατέρας τ' ἤγχιον νύκτωρ καὶ τοὺς πάππους ἀπέπνιγον, κατακλινόμενοι τ' ἐπὶ ταῖς κοίταις ἐπὶ τοῖσιν ἀπράγμοσιν ὑμῶν ἀντωμοσίας καὶ προσκλήσεις καὶ μαρτυρίας συνεκόλλων, ὥστ' ἀναπηδᾶν δειμαίνοντας πολλοὺς ὡς τὸν πολέμαρχον » ; pour la traduction, cf. Artaud, M., *Comédies par Aristophane*, Vol. 1, Paris, Firmin Didot Frères, 1859, pp. 250-251.

¹⁶⁵ Chantray, Michel, « Phrynichos dans les scholies d'Aristophane », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 2/2001 (Tome LXXV), p. 240.

¹⁶⁶ Δίδυμος δὲ φησι, δαίμων, ὃν Ἠπιάλην καὶ Τίφυν καὶ Εὐόπαν καλοῦσι. Cf. Dindorf, Wilhelm, *Aristophanis Comoediae - Accedunt Perditarum Fabularum Fragmenta*, Vol. 4, II, Oxonii, Typographeo Academico, 1838, p. 508.

¹⁶⁷ Disponible sur: <http://www.stoa.org/sol/>

¹⁶⁸ Eratosthenes, *Catasterismi* 27.

ægopan, et le considèrent comme le deuxième comme fils d'un autre dieu¹⁶⁹.

Selon les Halieutiques d'Oppien de Corycos (2eme siècle), il est le fils d'Hermès et selon Caius Julius Hyginus ("de l'Astronomie"), ægopan est le fils de Zeus et d'Aiga (chèvre)¹⁷⁰, la femme du Pan. Comme le mari de sa mère, le fils est hybride. Le nom ægopan et ægipan a pourtant été utilisé principalement comme un adjectif de Pan. En témoigne son étymologie: il est composé de Pan et d'Aiga (chèvre). Cet animal est étroitement lié au dieu: non seulement à son caractère protecteur des pâturages, mais également à ses traits caractéristiques, étant donné que le dieu est représenté comme un hybride entre homme et chèvre. « C'est sa qualité de pâtre, poussant devant lui à travers les solitudes sauvages, d'humbles troupeaux de moutons et surtout de chèvres dont il fait sa seule société, qui explique son physique où l'homme se double de l'animal, son tempérament fruste, son genre de vie, ses occupations favorites, ses plaisirs, ses rapports avec les autres dieux, avec les hommes et les animaux. Comme berger, il est représenté par les poètes et par les artistes en compagnie de la chèvre, et il a la physionomie avec les instincts du bouc»¹⁷¹. Dans les représentations iconographiques, il tient souvent la syrinx, instrument musical auquel il est lié, et le lagobolon, bâton utilisé pour la chasse au lièvre.

Nombreuses de ces caractéristiques sont soit originelles soit empruntées aux créatures apparentés comme les satyres grecs et les faunes romains. La combinaison de leurs traits caractéristiques et de leur nature relativement commune, a abouti à l'assimilation de ces déités, et parfois à leur identification. Ce métissage s'est poursuivi et a culminé avec la coexistence du monde grec et du monde romain. Les mécanismes de

¹⁶⁹ Oppian Halieutica 3.15 ; Hyginus Fabulae 155.

¹⁷⁰ Hyginus Astronomica 2.13.

¹⁷¹ Cf. dir. Saglio, Edmond; Pottier, Edmond, *op.cit.* 298.

l'interpretatio graeca et de *l'interpretatio romana*, qui adaptaient les divinités barbares sur leurs systèmes religieux, ont accéléré l'assimilation.

Le pan grec, entre-temps, surtout en Attique, a fini par faire partie du thiasse dionysiaque. Il s'est également démultiplié en *panines* et *panisci*, déités chèvre-pieds, qui sont représentées sous la figure d'enfants, et qui, selon toute apparence, sont liées aux panites d'Isidore. Le faunus a subi une évolution similaire : sa personnalité divine subsista, mais de façon assez curieuse, en se démultipliant. « Les Faunes (Fauni) sont, à l'époque classique, des divinités champêtres et forestiers, compagnons des bergers, et les équivalents des Satyres helléniques. Comme les Satyres, leur nature est double: mi-hommes, mi-chèvres : ils ont des cornes et souvent des sabots de chèvre »¹⁷².

3. Faunus et le lieu sacré de lupercal

Les caractéristiques communes entre faunus et pan sont nombreuses. En premier lieu, faunus est également une déité en forme de bouc, qui habite dans les forêts ou dans les grottes et qui protège les troupeaux contre les attaques des animaux sauvages - et plus particulièrement des loups. En d'autres termes, il s'agit d'une divinité de culte privé, liée à la clôture et à la haie. « Faunus est le vrai représentant de la vie nomade et pastorale, en même temps que de l'existence sédentaire des laboureurs primitifs; il est le dieu de la terre cultivée, et quelques-uns lui donnaient pour fils Stercutius qui, ailleurs, est un rejeton de Saturne. Tantôt il habite les montagnes et les bois, où les chiens de chasse devinent sa présence, tantôt il se promène dans la plaine autour des enclos, parmi les troupeaux

¹⁷² Grimal, Pierre, op cit. p. 158.

dont il écarte les loups »¹⁷³. Plusieurs spécialistes voient dans cette dernière caractéristique l'explication de la relation entre faunus et le dieu Lupercus, dont le nom vient de *lupus arcere*, qui signifie écarter les loups¹⁷⁴. Le désir sexuel de faunus est intense et comme Inuus, il féconde les troupeaux. A l'instar de Pan, qui était accompagné des panisques, Faunus était entouré de faunes, génies sauvages et extatiques qui évoquent les satyres. De surcroît, comme pan, faunus était considéré comme étant un dieu prophétique qui répondait par ses augures aux questions sur la guerre ou la fertilité (concernant un accouchement par exemple) : « Faunus est aussi un dieu prophétique rendant des oracles, non à l'aide de signes visibles, mais en faisant entendre des voix; il était surnommé Fatuus, Fatuelus, et quelques interprètes faisaient dériver son nom de φωνή. C'est à lui qu'on attribuait les voix mystérieuses, inarticulées qui, à l'approche d'un événement grave, rompaient le silence des nuits, retentissaient dans les forêts, dominaient le bruit d'une bataille. Ce don de la prophétie, il le partageait avec Silvanus, auquel il ressemble d'ailleurs par d'autres caractères; il existait un recueil d'oracles mis sous son nom¹⁷⁵ ».

Ces voix mystérieuses rappellent Pan, qui effrayait ses ennemis avec ses paniques, et attribuent aux deux un caractère de divinité guérisseuse. Cet aspect n'était pas inconnu aux anciens. Cicéron fait référence aux voix des faunes qu'il n'a jamais entendu mais qui ont maintes fois retenti dans les batailles. Par ailleurs, Servius mentionne certaines personnes qui réclament l'assimilation de Pan et d'Enyalios¹⁷⁶, le dieu de la guerre, et d'autres qui l'appellent Liber Pater, parce qu'un bouc est sacrifié pour lui,

¹⁷³ Cf. dir. Saglio, Edmond; Pottier, Edmond, *Le Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Vol.2, II, Paris, Hachette, 1896, p. 1022.

¹⁷⁴ Une action similaire est manifeste par pan, qui s'appelle λυκοκτόνος (lycoctone), et aussi par Diane lycoctone et Apollon lycoctonos.

¹⁷⁵ Cf. dir. Saglio, Edmond; Pottier, Edmond, *op.cit.* p. 1022.

¹⁷⁶ Serv. auct., ad Aen. VII.343

comme pour le Liber Pater. Le grammairien de la fin du IV^e siècle commente ainsi les lignes de l'Énéide virgilienne:

Puis il lui montra la forêt où Romulus devoit dans la suite établir un asyle, et lui fit voir au pied d'un rocher le fameux Lupercal, consacré au dieu Pan, suivant le culte des Arcadiens qui adoroient ce dieu sur le mont Lycée.¹⁷⁷

Le Lupercal était une grotte sur le flanc du Palatin, où la louve avait trouvé refuge pour nourrir les deux fondateurs de Rome, Remus et Romulus. Cette grotte était également le lieu de la célébration de la fête importante des Lupercales, le 15 février, deux jours après les Ides, fête liée aux légendes de la fondation de la ville et au culte du faunus. Même si Varron considérait le culte de cette déité agraire comme privé et localisé, laissant peu de trace dans la religion romaine (un phénomène qui nous rappelle le culte de la divinité correspondante silvanus), les spécialistes contemporains affirment l'existence d'un ensemble de fêtes en son honneur. Ainsi, deux festivals, appelés *faunalia*, avaient lieu à cette époque : le premier, le 13 février, au temple de faunus à l'Île Tibérine et l'autre, le 5 décembre, avec plusieurs offrandes rustiques et danses¹⁷⁸. Les Lupercales étaient une fête dédiée à Faunus Lupercus, ce faunus qui protège les troupeaux et éloigne les loups des bergeries.

D'autres étymologies proposées interprètent différemment Lupercus. L'existence de dea luperca, la louve sacrée, nourrice des jumeaux, ne semble pas permettre de supposer l'existence d'un Faunus Lupercus qui éloigne les loups, ce qui serait un non-sens. Par conséquent, nous ne pouvons pas être certains de l'identification entre faunus et Lupercus. Ils étaient probablement liés de manière indirecte, étant donné que le festival

¹⁷⁷ Livre VIII, 342: « Hinc lucum ingentem quem Romulus acer Asylum rettulit et gelida monstrat sub rupe Lupercal,

Parrhasio dictum Panos de more Lycaeï ». Trad. Abbé des Fontaines, *Oeuvres complètes de Virgile, avec la traduction en français*, Paris, Plassan, 1796, p. 380.

¹⁷⁸ Peck, Harry Thurston, *Harpers Dictionary of Classical Literature and Antiquities*, New York, Harper and Brothers, 1998, p.663.

qui honorait faunus commençait deux jours avant les lupercales. Par cette identification précoce, faunus a été absorbé dans la célébration des Lupercales, et identifié au dieu Lupercus. Une autre raison éventuelle est le dualisme et l'ambiguïté de la déité, qui pourrait lui permettre à la fois de chasser les loups et de les protéger.

Peu importe finalement, vu que les auteurs de l'Antiquité et les spécialistes modernes le considèrent comme étant le centre de la fête. « Au troisième jour après les Ides, l'aurore éclaire les courses des Luperques nus, et la fête de Faune, au front orné d'une double corne »¹⁷⁹ mentionne Ovide, qui, dans la longue partie des *Fasti* concernant les lupercales, indique que faunus est la déité principale de la célébration. En outre, le poète identifie faunus à pan, en considérant que le premier était une évolution de la déité grecque antérieure, qui a été introduit à Rome après l'intervention d'Évandre¹⁸⁰ et qui était honoré aux lupercales¹⁸¹ : « On raconte que les antiques Arcadiens honoroient d'un culte particulier, Pan, le Dieu des troupeaux. [...] Pan étoit la divinité tutélaire des troupeaux ; Pan étoit le Dieu des eaux ; il recevoit l'hommage des Bergers, pour la conservation des brebis. Évandre apporta dans le Latium, ses divinités champêtres ; ce fut dans ces temps reculees, où il n'existoit de Rome que le lieu où Rome s'éleve aujourd'hui¹⁸² ».

La première référence à cette relation entre faunus, pan et les lupercales (fête dont on ne retrouve pas de traces avant le III^e siècle av. J.-C.) est faite par Ératosthène au III^e siècle, dans un passage apparemment connu à l'Antiquité. Sa référence est mentionnée par le scholiaste du *Phèdre* platonicien et par Clément d'Alexandrie, qui nous informe que « le

¹⁷⁹ Liber II: « Tertia post Idus nudos Aurora Lupercos Adspicit, & Fauni sacra bicornis eunt », pour la traduction cf. Bayeux, M. *Traduction des Fastes d'Ovidi*, Vol. 2, Rouen, Le Boucher le jeune, 1784, p.33.

¹⁸⁰ On dit par ailleurs qu'Évandre est celui qui a apporté en Italie le culte de la plupart des divinités des Grecs.

¹⁸¹ Les mêmes idées sont partagées par Tite-Live: Gelasius, Adv. Andr. I I-I 2 (Tite-Live fr. 63W).

¹⁸² Bayeux, M. *Traduction des Fastes d'Ovidi*, Vol. 2, Rouen, Le Boucher le jeune, 1784, p.33-35.

fils de la Sibilla Italienne (ou Égyptienne), Evandre, a fondé le lieu de culte de Pan en Rome, qui s'appelle Luperkon et qu'Ératosthène a écrit à propos de cela ¹⁸³».

De plus, comme Wiseman l'a indiqué dans son article important intitulé *The God of Luperca*, l'intrusion étrangère de Pan aux lupercales a été gravée sur un ensemble de quatre miroirs en bronze dans la cité latine de Praeneste, proche de Rome, datés du IV^e et III^e siècle av. J.-C¹⁸⁴. Le premier prouve l'identification graduelle de Pan au satyre phrygien Marsyas, et généralement les satyres. Le deuxième : « dated to the third quarter of the fourth century, evidently shows the Luperca myth itself, with a she-wolf in the centre suckling human twins. To the left stands a male figure, naked but for boots and a goatskin loosely knotted round his neck by the forelegs; he is wild and unkempt, and carries a lagobolon, the shepherd's throwing-stick. I think he is Pan. The contemporary iconography of Pan in his native Arcadia shows him in human form, as a young man with a lagobolon, while Pan as a wild man is attested on the coins of the Black Sea colony of Panticapaeum, which was named after the god (P1. IA). The only sign of bestiality is very unobtrusive horns, effectively undetectable in the disheveled hair of the 'wild man' version, which is what I think we have here¹⁸⁵ ».

Les éléments des vêtements -la peau sur les épaules, ainsi que le lagobolon, confirment son hypothèse. Le fait que Pan n'apparaisse pas sous forme clairement zoomorphe n'est pas problématique. Dans plusieurs représentations, comme par exemple celles des monnaies de la Mer Noire, colonie de Panticapaeum, Pan ne figure pas sous forme de bouc, mais comme un homme sauvage. Cette apparence est également confirmée par une référence de Pompeius Trogus, historien du I^{er} siècle av. J.-C. à

¹⁸³ Schol. Plat., Phaedr. 244b, Ruhnke p. 61.

¹⁸⁴ Wiseman, Timothy Peter, « The God of Luperca », *The Journal of Roman Studies*, Vol. 85 (1995), p. 5.

¹⁸⁵ Wiseman, Timothy Peter, *op.cit.* p. 5 sq.

Evandre, qui nous informe que ce dernier a construit au pied de la colline du Mont Palatin, un sanctuaire en l'honneur de Lycaeus que les grecs appelaient pan et les romains Lupercus. L'image actuelle du dieu représenté nu, avec une cape en peau de chèvre, est le costume avec lequel les courses étaient alors effectuées aux lupercales en Rome¹⁸⁶.

L'écrivain décrit non seulement les vêtements sobres de pan (identifié à Lupercus), mais il considère aussi les habits comme une source d'inspiration pour les participants aux lupercales qui les portent. Des informations similaires sont fournies par l'historien du Ier siècle, Tite-Live¹⁸⁷, répétant la croyance à propos d'Evandre, qui a ramené le rite de Lupercales d'Arcadie pour l'établir au Mont Palatin. Il mentionne également le fait que des jeunes gens courraient complètement nus en l'honneur de Pan Lycaeus, nommé par les romains : Inuus.

a. L'organisation des lupercales et la course des luperques

Les fêtes ont été schématiquement séparées en trois parties. La première comprenait le sacrifice d'animal, souvent d'une chèvre ou d'un bouc, dans la grotte, devant l'idole de la Louve. La deuxième, majeure, est celle mentionnée plus haut par Trogus et par Tite-Live: la course renommée des luperques.

Après le sacrifice et leur rassemblement, les luperques buvaient de grandes quantités de vin. Ensuite, les peaux des animaux sacrifiés, qui couvraient la moitié de leurs corps, leur servaient de vêtements. De cette manière, demi-nus, ils traversaient la ville en courant dans la ville ou plus spécifiquement entre la grotte de Lupercal et Comitium. Ils tenaient des lanières fabriquées par les peaux des animaux sacrifiés et ils fouettaient

¹⁸⁶ Justin XLIII. I .7.

¹⁸⁷ Tite- Live I.7.8.

les dos et les mains de tous les habitants qu'ils croisaient, surtout des femmes. Ces coups évoquent le mythe de faunus, où la divinité frappe sa femme (ou sœur) Fauna ou Bonna Dea avec des branches de myrte. D'après les croyances de l'époque, ces coups favorisaient la fécondité, la fertilité et la prospérité des personnes frappées :

Qu'attendez- vous jeune épouse? Un philtre puissant, des vœux, des enchantements ne vous donneront pas le doux nom de meme : recevez patiemment les coups d'une main féconde, et votre père obtiendra bientôt le titre d'aïeul¹⁸⁸.

Ces traditions se terminaient avec la troisième partie des célébrations, autrement dit le repas solennel. Au fil des siècles, la structure de la cérémonie a changé. Un caractère plus guerrier a restreint le symbolisme évident de prospérité que la fête possédait. «Two teams of Luperci were created, named after aristocratic gentes and consisting of young cavalrymen, dismounted but stripped for action. The loincloths that were the uniform of the Celeres enabled them to show off their physique without the undignified nudity of the traditional Luperci. The explicitly sexual associations of the Pan cult were minimized, Inuus, Faunus, and Pan himself being reinterpreted as divinities of war. The ritual run, if we may trust the aetiology preserved in Plutarch, now took place with the waving of swords »¹⁸⁹.

Le collège des luperques était souvent composé d'une douzaine de personnes, tous membres des deux grandes familles, l'une originaire d'Albe (Quinctilii) et l'autre de Rome (la famille des Fabii). La coexistence de ces deux équipes avait non seulement un caractère pratique et symbolique.

¹⁸⁸ Liber II: « Nupta quid expectas ? non tu pollutibus herbis, nec prece, nec magico carmine mater eris. puissante excipe foecunae patienter verbera dextrae : jam socer optati nomen habebit avi », pour la traduction cf. Bayeux, M. *Traduction des Fastes d'Ovidi*, Vol. 2, Rouen, Le Boucher le jeune, 1784, p. 49, 51.

¹⁸⁹ Wiseman, Timothy Peter, *op.cit.* p. 13.

Comme indiqué dans le *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines* de Daremberg et Saglio, une seule chose est certaine : « c'est la dualité au sein d'une même confrérie ; sans doute qu'elle exprimait celle de la population primitive du Palatin et du Cermalus, composées l'une de Latins, l'autre de Sabins'. Toujours, dans les cérémonies où les Luperques entrent en scène, il y a comme une action rivale, une sorte de lutte pacifique entre les deux éléments, avec l'idée d'une prééminence de l'un sur l'autre. La tradition ne varie que sur l'attribution de cette prééminence : pour les uns les Fabii auraient eu le rôle principal, puisqu'au repas qui termine les Lupercales, c'est eux qui auraient mangé la meilleure part; pour d'autres, au contraire, la suprématie aurait appartenu aux Quinctilii considérés comme les compagnons de Romulus, les Fabii étant ceux de Remus »¹⁹⁰.

b. Les combats rituels, leur dualisme et le cheval d'October Equus

Au cours de notre recherche, nous allons voir revenir à plusieurs reprises cette dualité et cette dichotomie entre deux groupes participant à la célébration. Pour l'ethnologue russe, A. M. Zolotarev, les Lupercales sont une cérémonie qui reflète la distinction dualiste des fratrie¹⁹¹. L'opposition binaire et l'organisation dualiste s'inscrivent dans le système ternaire, analysé par Dumézil. Ce système, issu de la triade Jupiter, Mars et Quirinus (dieux en opposition), est transposé sur le plan social, et ainsi exprimé par une série d'oppositions binaires. Deux exemples illustrent ce système : le couple Jupiter - patriciens, qui s'oppose au couple des divinités othoniques - plèbe, et plus important, l'*October Equus*.

¹⁹⁰ Cf. dir. Saglio, Edmond; Pottier, Edmond, *Le Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Vol.3, II, Paris, Hachette, 1896, p. 1400.

¹⁹¹ Vjaceslav, Ivanov, « À propos de la Religion Archaique par G. Dumézil », dans Kristeva, Julia, *Essais de Sémiotique*, Hague, Mouton, 1971, p. 328.

Au cœur de ce rituel, déjà cité par Polybe, Plutarque, Festus et son abrégiateur Paul, se trouvait un sacrifice complexe du cheval, pratique de la troisième fonction en l'honneur de Mars, divinité guerrière et agricole. La cérémonie commençait avec une course de chars à deux chevaux. L'un des deux chevaux du char gagnant devait être sacrifié. Le cheval tué était ensuite décapité. Les deux équipes (les habitants du quartier de la *Via Sacra* et ceux du quartier de *Subura*) se disputaient la tête du cheval sacrifié. Comme Dumézil signale : « sa tête et sa queue étaient coupées. Les habitants de la *Sacra Via* et de *Subura* se livraient un combat dont la tête était l'enjeu, et les vainqueurs la suspendaient à un bâtiment remarquable de leur quartier. La queue était apportée par un coureur à la *Regia*, où on laissait son sang dégoutter sur le foyer. [...] La tête était couronnée de pains et nous sommes informés, sur l'autorité de Verrius Flaccus, que cela était fait *ob frugum euentum* »¹⁹².

Ce combat symbolique avait un aspect pratique, relatif à la provenance des participants. Ces derniers étaient divisés en deux groupes, les *Montani*, qui vivaient sur les collines, et les *Pagani*, qui vivaient dans la plaine. La constitution de ces deux groupes différents, en fonction de leur origine, évoque la constitution similaire des équipes des luperques.

c. Conclusions

Nous avons présenté les lupercales, non seulement parce qu'ils sont étroitement liés au culte et à la mythologie de *pan* et de *faunus*, mais aussi parce qu'ils représentent une cérémonie païenne, qui comprend des éléments nécessaires pour la suite de notre recherche. Éléments qui n'ont pas disparus après l'interdiction de la fête par le pape Gélase Ier, en 494: la course frénétique et extatique par certains, souvent une douzaine

¹⁹² Rose, Herbert Jennings, *Some problems of classical religion*, Oslo, Oslo University Press, 1958, pp. 1- 17. Cité par Dumézil, Georges, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1974, p. 227.

d'hommes nus ou couverts des peaux d'animaux; les fouettements et les coups (surtout contre femmes) avec des branches et des lanières; les épées agitées en l'air ; le combat symbolique entre deux équipes, la victoire qui permet à l'équipe gagnante de bénéficier de certains privilèges, ; l'existence d'une fête dans un système binaire, où la place du cheval et surtout de sa tête est essentielle et finalement le lieu sacré, une grotte et un *lucus* qui fonctionnait comme borne et limite. La participation du génie du lieu comme divinité attaché au lieu sacré de la forêt, était indispensable à l'exécution des pratiques. *Pan* et *faunus* étaient tous les deux étroitement liés à *silvanus*. Les informations fournies par Grimal sont les suivantes: « Silvain est une divinité romaine qui préside aux bocages (*silvae*). Il est assez mal distingué de Faunus, et, dans le panthéon romain hellénisé, il s'identifie rapidement à Pan » ¹⁹³.

En lien avec ces éléments, il faut citer la référence du Pseudo-Plutarque dans ses *Parallela Graeca et Romana*¹⁹⁴, selon laquelle *aegipan* est appelé dans la langue des romains *silvanus*. *Aegipan* est le proche parent de *pan* qui, comme indiqué précédemment, est utilisé par le scholiaste comme synonyme d'*ephialtès*, et donc d'*incubus*. Par conséquent, nous arrivons à ce schéma: *Pan, faunus (satyre, silene)= silvanus=aegopan= ephialtès, incubus*.

Au sujet de ces relations, l'*interpretatio christiana*, nous donne quelques informations supplémentaires, malgré son caractère précaire. Le rapprochement de *silvanus* et de *faunus* à *incubus* est confirmé par Saint Augustin, qui ajoute encore un nom dans le schéma, celui de *dusius*:

Pan, Faunus = Silvanus= Aegopan= Efialtis, Incubus= Dusius

¹⁹³ Grimal, Pierre, *op. cit.*, p. 422.

¹⁹⁴ Pseudo- Plutarque, *Parallela Graeca et Romana: Moralia*, 22: as published in Vol. IV of the Loeb Classical Library edition, 1936, p. 291. Disponible sur: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Moralia/Parallela_Minora*.html

d. Le faunus ficarius

Un peu plus loin, il identifie ephialtès à *faunus ficarius* qui, dans les *Étymologies* d'Isidore, est identifié aux satyres et aux *silvestres homines*:

Les satyres sont de petits hommes avec des narines tordues, des cornes sur le front, et des pieds comme ceux des chèvres, que Saint Antoine vu dans le désert. A la question du serviteur de Dieu, on dit qu'il a répondu : « je suis un mortel des habitants du désert, qui sont vénérés comme *fauni* et *satyri* par les païens trompés par diverses erreurs ». Ils sont aussi appelés hommes des bois et *fauni ficarii*.¹⁹⁵

Ici, il faut noter que ces démons ne sont pas toujours illustrés sous une apparence humaine pendant le Moyen Âge. Ils peuvent être désignés aussi comme animaux. Ainsi Barthelemy l'Anglais (sign. X, r^o) place des satyres en Afrique à côté des bêtes : « Et a Satyris pilosis tigridibus et aliis horrendis bestiis possidetur »¹⁹⁶. De plus, ce réseau d'affinités parmi les démons rustiques est, pendant le Moyen Âge, valide et large. Dans une glose du codex Par. Lat. 7642, citée par Holder, le *faunus ficarius* est identique premièrement à *dusius* et deuxièmement aux *panitae*, *incubi* et *pilosi*:

Les Gaulois appellent Dusiens les démons qui assidument accomplissent la sale action de forniquer ; ceux-ci sont appelés Panitae en grec, Hincubi en latin et

¹⁹⁵ Isidore de Seville, *Etymologiae*, II. 3,21-22: Satyri homunciones sunt aduncis naribus; cornua in frontibus, et caprarum pedibus similes, qualem in solitudine Antonius sanctus vidit. Qui etiam interrogatus Dei servo respondisse fertur dicens (Hieron. Vit. Paul. erem. 8): 'Mortalis ego sum unus ex accolis heremi, quos vario delusa errore gentilitas Faunos Satyrosque colit. Dicuntur quidam et silvestres homines, quos nonnulli Faunos ficarios vocant.

¹⁹⁶ De Medeiros, François, *L'Occident et l'Afrique: XIIIe-XVe siècle*, Paris, Karthala, p. 137.

aussi Phylosi ; les Romains disent paunum ficarium (nous ne sommes pas d'accord avec la traduction de Pinon « faune amateurs de figes ») ¹⁹⁷.

Cette croyance, selon laquelle *dusius* et *faunus ficarius* sont identiques, est également connue du lexicographe important du XI^e siècle, Papias. En effet, en citant un passage de *Liber glossarum* du VIII^e siècle, il identifie également les deux entités: « Dusios nominant quos Romani Faunos ficarios uocant » ¹⁹⁸.

Pourtant, l'appellation *faunus ficarius* est problématique. L'espèce de figuier sauvage est « appelé *caprificus*, comme qui diroit *Figuier de chèvre*, parce que les chèvres en broutent les feuilles et les fruits » ¹⁹⁹. Il semble que l'arbre avait une symbolique particulière pour les romains²⁰⁰. Ainsi, dans le XV^e livre de l'Histoire Naturelle de Pline l'ancien, il est précisé qu' « il y avait aussi devant le Temple de Saturne (un figuier) qu'on arracha en l'an 600 de Rome, les Vestates ayant fait à cette occasion un sacrifice, parce qu'il attaquait la base de la statue de Silvanus » ²⁰¹. Nikolaos Politis²⁰² mentionne que les figuiers des traditions romaines, habités par les faunes, étaient divisés en deux genres: le noir - arbre maléfique, et le blanc - arbre bénéfique, porte-bonheur et protecteur contre les éclairs. Il cite également une autre croyance qu'il juge pertinente: un *Spiritu de ficu* (esprit du

¹⁹⁷ Glose du codex Par. Lat. 7642, f 4r1: « Dusios Galli nuncupant demones qui assidue stupri peragunt immunditiam, hi graece punite latine hincubi aperlantur ide[m] et phylosiq[ue]; Romani paunu[m] ficarium dicunt ». Pour la traduction cf. PINON, Roger, *op.cit.* p. 260.

¹⁹⁸ Papias, *Liber glossarum*.

¹⁹⁹ Lemery, Nicolas, *Dictionnaire [sic] ou Traité universel des drogues simples*, Amsterdam, Compagnie, 1716, p. 112.

²⁰⁰ « Otto (PW, "Faunus") see a connection between the adjective ficarius applied to Faunus and the fructifying nature of the fig; Frazer (commentary to Ovid's Fasti, Vol. II, pp. 344ff.) speculates that the women who conducted sacrifices to Juno Caprotina used twigs and sap from the male fig tree in a ritual intended to fertilize not only the female fig tree but also themselves. The quotation from Horace is unlikely to be direct, since Isidore gives the poet's name ». cf. Mac Farlane, Katherine Nell, « Isidore of Seville on the Pagan Gods », *Transactions of the American Philosophical Society, New Series*, Vol. 70, No. 3 (1980), p. 36.

²⁰¹ Pline l'ancien, *Histoire naturelle*, Liber XV, 20.

²⁰² Politis, Nikolaos, *Paradoseis*, Vol. 2, Athena, Grammata, 1994, p.280 sq.

figuier) est mentionné dans les charmes des Siciliens, qui disaient également qu'il ne faut pas dormir sous un figuier²⁰³, surtout pendant un midi chaud²⁰⁴, parce que la *Donna di casa* arrive, vêtue d'une robe de moine, en tenant un couteau, et demande: pointe ou manche? Si la réponse est pointe, elle tue sa victime, mais si la réponse est manche, la victime fait fortune²⁰⁵.

Selon nous, derrière l'appellation *faunus ficarius*, il n'y pas d'énigme, mais surtout une réalité historique, liée aux Lupercales. En effet, les courses des luperques, auxquelles *faunus* était étroitement lié, se déroulaient entre la grotte de Lupercal et Comitium, où deux figuiers, l'un à Lupercal et l'autre à Comitium, fonctionnaient comme point de départ et point d'arrivée²⁰⁶.

4. Survivances

a. Pilosus

La référence de Papias à *dusius* et à *faunus*, confirme que les deux démons étaient encore connus au début du Moyen Âge. Précédemment, nous avons analysé la manière dont *dusius* a survécu, surtout en tant que génie d'un lieu spécifique. De la même manière, les divinités en forme de bouc ont pénétré les croyances médiévales.

²⁰³ La référence à la croyance de l'ombre maléfique de l'arbre est reconnue. Dans l'arbre ou à son ombre, plusieurs êtres démoniaques habitaient : sorcières, fées et nymphes- génies attachés au lieu. Le sommeil et surtout la sieste sous l'arbre était interdit, vu qu'il rendait l'homme fou, muet et malade.

²⁰⁴ Dans notre thèse nous n'allons pas aborder la question du démon de midi, qui serait une thèse par lui-même.

²⁰⁵ Ici on remarque le double caractère de la figure mystérieuse qui combine la fortune-prospérité à la mort.

²⁰⁶ « The Comitium below the Capitol, like the Lupercal below the Palatine, was the site of an early cult imported from Arcadia, and that the two were linked by the course of the Luperci, from one fig-tree to the other », cf. Wiseman, Timothy Peter, *op.cit.* p. 8.

Dans le Ve livre de sa *Fourmilière*, Jean Nider, affirme que dans le passage connu du sixième chapitre de la Genèse sur la naissance des géants,

se rapporte la glose sur Isaïe, XIII [21], où les prophète prédit que la cité de Babylone sera dévastée et que des monstres y habiteront. « Là habiteront, dit-il, des autruches et en ce lieu danseront des êtres velus. » La glose dit sur ces mots : « Ces êtres velus sont des hommes des bois hirsutes, qui sont des incubes, ou des satyres ou des sortes de démons. » Et Isaïe, XXXIV [13-14], sur ce passage où il prophétise la dévastation de la terre des Édomites qui persécutaient les Juifs : « La seront, dit-il, la tanière des dragons et la pâture des autruches, et les démons y viendront se rencontrer », la glose interlinéaire dit encore : « c'est-à-dire les monstres démoniaques », et, sur le même passage, la glose de saint Grégoire : « Quels autres êtres le nom de Velu désigne-t-il, sinon ceux que les Grecs appellent Pans, et les Latins Incubes ?²⁰⁷

A propos de *pilosus* de ce passage biblique, dans les notes de la lexicographie thomiste, nous lisons: « *pilosi* (6, dont quatre en adjectif épithète : *Gen. 27 /II et 23, I Sam. 19/13, IV Reg. i /8* et deux comme substantif *Is, 13/21* et ici . *Pilosus saltabit*, cette occupation caractéristique est passablement instructive pour le philologue) Le pilosus qui saute (et qui nous rappelle l'éphialtès²⁰⁸). Une version vieille irlandaise de ce passage est glosé ainsi: "Pilosi demonum general [ve]l geltig"²⁰⁹. Ce dernier mot, geltig ou geltech, signifie le satyre²¹⁰ ».

De plus, dans une glose de la Bohème ancienne de Wacerad, il est signalé que :

²⁰⁷ Formicarius, 9. 13. Cf. Nider, Jean, *Les Sorciers et leurs Tromperies*, Vol. 5, Grenoble, Jérôme Million, 2005, p. 172- 175.

²⁰⁸ Dans le the Codex Lugdunensis, pour le pilosi est glosé comme *maerae* et *saturus*.

²⁰⁹ A supplement to Thesaurus Palaeohibernicus vol. 1, 1901, vol. 2, 1903.

²¹⁰ . Selon eDIL: geltech (geilt) o,m. a satyr: np. pilosi demonum genera uel geltig, Thes. i 2.5 = satyrs , Is. xiii 21 = Sáitír, Bedell ib. : Cf. geltach. Disponible sur: <http://www.dil.ie/>

les Moruzzi velus, qui sont appelés par les Grecs panites, par les latins incubes, dont le buste est d'apparence humaine mais avec une extrémité d'animal²¹¹.

Ici, les *pilosi* sont identifiés à *incubi* et *panitae*, qui sont décrits comme des hybrides zoomorphes, mais qui s'appellent aussi *moruzzi*, qui est selon Mannhardt le pluriel du nom tchèque féminin *můra*, lié au polonais *mora*, au tchèque masculin *morous*, et qui dérive de tout évidence de la même racine que *mara-mora*²¹². En d'autres termes, *pilosi* (et ses apparentés) sont identifiés à une forme vernaculaire et non latine, utilisée probablement pour signifier le cauchemar.

Par conséquent, le terme *pilosus* était identifié aux divinités chèvre-pieds gréco-romaines²¹³. Il est passé sous cette forme dans les lettres médiévales, surtout via les textes patristiques. Ainsi, Notker le Bègue, moine bénédictin du IX^e siècle, rapporte une histoire dans son *Gesta Karoli Magni*, à propos d'un *pilosus* porteur de prospérité:

À cette époque, un démon ou un esprit, qui jouait des tours aux gens et les taquinait, avait coutume d'entrer chez un forgeron et de jouer la nuit avec ses marteaux et ses enclumes. Quand le forgeron voulut se protéger, lui et ses biens, par le signe de croix salvateur, le Velu (*pilosus*) lui dit : « Mon compère, si tu ne m'empêches pas de hanter ta forge, dépose là ta cruche et tu la trouveras pleine tous les jours. » Le pauvre homme, qui redoutait plus la souffrance physique que la perte éternelle de son âme, suivit le conseil de son adversaire.²¹⁴

²¹¹ « Morruzi, pilosi, qui a Graecis panites (panitae), a Latinis incubi vocantur, quorum forma ab humana incipit, sed bestiali extremitate terminatur », cf. Roscher, Wilhelm, « Ephialtès, étude mytho-pathologique des cauchemars et démons du cauchemar dans l'Antiquité » dans Terramorsi, Bernard, *Le Cauchemar, mythologie, folklore, arts et littérature*, Paris, Le Publieur, 2003, p. 52. Ces morruzi sont aussi mentionnés par un autre savant important en étant liés à Mart, mara et à Kornbock : Mannhardt, Wilhelm, *Wald und Feldkulte*, Vol.2, Berlin, Gebrüder Borntraeger, 1904, p. 178.

²¹² Mannhardt, Wilhelm, *Wald und Feldkulte*, Vol.2, Berlin, Gebrüder Borntraeger, 1904, p. 178.

²¹³ Nous avons déjà examiné par exemple que *silvanus* est souvent traité de *horridus* et *pilosus*.

²¹⁴ Notkeri Balbuli, *Gesta Karoli Magni imperatoris*, I, 23 ; cité par Lecouteux, Claude, *La maison et ses génies*, Paris, Imago, 2000, p. 100.

Au début du XI^e siècle, l'évêque Burdchard de Worms interdit l'adoration des déités païennes et mentionne dans son *Decretum* que:

Tu as fait de puérils petits arcs et des chaussures d'enfants, et tu les as jetés, soit dans ton cellier, soit dans ton grenier, pour que les satyres et les Velus puissent jouer à cet endroit même et te fournissent les biens des autres, ce qui t'aurait rendu plus riche...²¹⁵

Dans cet extrait, les *pilosi* et ses proches parents, les satyres, sont des génies domestiques qui apportent la prospérité aux habitants de la maison, comme dans le cas de Nokter. Pour gagner leur faveur, ces derniers préparent des offrandes, pratique qui n'est évidemment pas chrétienne. Le dictionnaire *Novum glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis* offre des informations intéressantes à ce sujet: « Pilos-us, pl. -i dy slaftuvil V. a. 1420. ein wilder man 52. Lokot o. ha^urig 41. *incubi monstri i. menae* (sic) *Haupt V 194. i. maere, var. miere* Pf. Grm. I 116. VIII 399. (vgl. u. a. ib. 402. Gloss. v. c. vv. Ephialtes. Incubus.) »²¹⁶

Grâce à cette glose, le *pilosus* est synonyme de l'homme sauvage, d'*incubus*, d'*ephialtes* et de *maere*. D'autres narrations médiévales nous présentent un *pilosus* assez différent de celui de Notker et de Burchard. Un tel récit est écrit au XII^e siècle par Hugues de Mons. Il désigne un être nommé *faunus* -*In domo Nicolai praepositi fantasia, quod in libris gentilium Faunus solet appellati*- et peut éventuellement être séparé en deux parties²¹⁷. Voyons la première:

Souvent, il se jouait des gens étonnés et incrédules avec des tessons de vaisselle ou avec quelque autre sorte d'objet dégoûtant. Souvent, par des jets de pierre répétés et comme lancés par une force herculéenne, il frappait le toit et les murs

²¹⁵ Burchard von Worms, *Decretum* XIX, 5, 103; cité par Lecouteux, Claude, *Les nains et les elfes au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1988, p. 185.

²¹⁶ Diefenbach, Lorenz, *Novum glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis*, Frankfurt am Main, Sauerländer's Verlag, 1867, p. 291.

²¹⁷ La séparation est faite par Claude Lecouteux.

de la demeure et, sans qu'on le voie, il déplaçait d'un lieu à un autre lambris, cousins, plateaux, coupes et cruches. Il allumait des chandeliers à un feu éloigné et, pendant que les aliments cuisaient, ou quand ils étaient posés sur la table, il y mettait à la dérobée des balles de grain ou des cendres dégoûtantes.

Jusqu'ici *faunus* est décrit comme un *Poltergeist*, un esprit frappeur. Voyons maintenant la deuxième partie:

On fait venir des prêtres qui exorcisent la demeure à grand renfort d'eau bénite et conjurent l'esprit qui se met à parler, déclare s'appeler Garnier et être le frère défunt du propriétaire des lieux. Il ajoute : « Hélas, pour moi, puisque, venant de contrées lointaines, et par quels dangers, j'ai souffert de la tempête, des neiges et du froid ! Dans combien de feux ai-je brûlé et combien d'intempéries ai-je supportées en venant ici ! Nicolas, mon frère, ma belle-sœur, mes neveux, et mes autres amis, ne craignez rien car le pouvoir de faire du mal à quiconque ne m'est pas accordé ; cependant, protégez votre front et votre cœur par le signe de croix, car de méchantes troupes, avidement désireuses de faire le mal, vinrent avec moi et elles repartiront avec moi. Pour que j'arrive à me séparer de leur chemin pernicieux et pour que je jouisse pleinement de repos éternel, faites célébrer demain une messe en l'honneur du Saint esprit, et une seconde aussi, pour le salut des défunts fidèles...²¹⁸

Ici le *faunus* n'est plus un esprit frappeur ou un lutin qui provoque du désordre, mais un revenant, un mort qui ne peut pas se reposer. La question est de savoir si cette narration est un produit de syncrétisme ou si la relation du texte entre faune- lutin et revenant n'est pas une coïncidence.

²¹⁸ Ed. Mabillon, Jean, *Vetera Analecta, Sive Collectio Veterum Aliquot Operum & Opusculorum omnis*, Paris, Montalant, 1723, p. 326. Lecouteux, Claude, *Les nains et les elfes au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1988, p. 185 sq.

b. Le chamodráki

Un tel exemple de démon, relique des divinités champêtres, génie du lieu et souvent revenant, est issu des traditions populaires de la Grèce moderne. Le *χαμωδράκι*, *chamodraki*, dont le nom composé - déjà identifié dans la littérature byzantine-, est formé des mots *χάμω* (sur la terre) et *δράκος* (drac). Il indique un génie du lieu, un démon champêtre et apparemment une évolution des antiques *pans*, *satyres* et *silènes*, en étant souvent décrit comme *pan*. Selon les histoires, il se présente sous la forme d'un homme tout velu²¹⁹, un bouc rouge aux yeux enflammés²²⁰, un enfant velu criant, un enfant rouge comme le feu, un enfant aux cheveux longs et aux dents pointues. En tant qu'enfant, il apparaît surtout sous le nom de *σμερδάκι*, *smerdaki*, qui dérive de l'adjectif *σμερδος*, et qui signifie *δύσκολος*, difficile, et dans notre cas, *νόθος*, bâtard. On utilisait le nom *smerda* pour appeler les enfants illégitimes, morts sans être baptisés, qui deviennent après leurs morts des démons en forme de bouc. Le mot était également utilisé pour désigner une catégorie de revenants, anthropomorphes, zoomorphes (chiens) ou sous la forme du feu. Le père du folklore grec, Nikolaos Politis, fait référence à cette catégorie d'hybrides, entre génies du lieu et revenants. Il la considère comme une survivance des pratiques dionysiaques et des orgies extatiques de l'Antiquité, conservées par les paysans de la province néo-hellénique sous le prétexte du christianisme. Par conséquent, les *brucolaques* s'appelaient souvent *smerdaki* ou *goustrelos*²²¹, qui provoquaient des épizooties et qui étaient des descendants des démons antiques. Pour les éloigner, les Bacchant dansaient dans les chemins des villages et des montagnes, et exécutaient

²¹⁹ Politis, Nikolaos, *Paradoseis*, Vol. 1, Athena, Grammata, 1994, p. 230.

²²⁰ *op.cit* p. 235.

²²¹ Un autre nom de *chamodraki*- *smerdaki*, qui vient du nom *γουστέρα*, qui signifie le lézard *Lacerta viridis*, et qui illustre évidemment le caractère *genius loci*- qui est souvent décrit sous forme de serpent- de l'esprit.

ces pratiques apotropaïques comme les *Anastenaria*, rituel traditionnel où l'on marchait pieds nus sur les feux.

Le *chamodraki*, ainsi que son synonyme *smerdaki*, vit dans les grottes et les vallées, il s'accouple avec les brebis, les moutons, les bœufs. Parfois, il oriente le bétail vers la falaise, pour les précipiter dans le vide. Pour se protéger contre son action maléfique, les paysans tournent autour de bornes, en chantant des incantations (action de circumambulation). Ces caractéristiques rappellent fort les divinités Gréco-romaines examinées plus haut. Son action de la copulation avec les animaux évoque un autre « aspect » ou variante des déités champêtres cité dans le texte d'Isidore de Séville ; *Inuus*.

5. Inuus, le génie sexuel

Selon W.F. Otto, le nom de ce dernier dérive du mot *in-avos*, amical, bénéfique, et il correspond au dieu *faunus*²²². Il est fort possible pourtant que le nom dérive du verbe *inire*, pénétrer - mot connoté qui indique sa fonction sexuelle. L'identification entre *inuus* et *faunus* est citée par Tite - Live, qui rapproche ses noms de Lupercales²²³. Arnobe, rhétoricien et apologiste latin du III^e siècle, révèle le caractère agraire d'*inuus* en l'assimilant à Pales, déesse des berges, et en le considérant comme gardien des troupeaux.²²⁴ De surcroît, la compilation historiographique du IV^e siècle, *Origo Gentis Romanae*, note que plusieurs personnes disent que ce

²²² Mac Farlane, Katherine Nell, « Isidore of Seville on the Pagan Gods », *Transactions of the American Philosophical Society, New Series*, Vol. 70, No. 3 (1980), p. 36.

²²³ Tite - Live 1.5.2: « nudi iuvenes Lycaeam Pana venerantes per lusum atque lasciuam currebant, quem Romani deinde vocarunt Inuum ».

²²⁴ Arnobius, *Adversus Nationes* 3.23.

faunus était similaire à *silvanus*, et que certains l'identifiaient au dieu *inuus*, et d'autres même à Pan²²⁵.

Dans ce contexte de rapprochement entre *inuus-pan*, *silvanus*, *pan-faunus*, un document nous est fourni par le grammairien païen du IV^e siècle, Maurus Servius Honoratus. L'auteur parle d'une ville en Italie, appelée Fort Neuf (Castrum Novum) et citée par Virgile comme le «Fort Inuus», c'est-à-dire le «Fort de Pan », étant donné que le dieu a son culte là-bas. Il est appelé *Inuus* en latin, *Πάν* en grec; aussi *Ἐφιάλτης*, en latin *Incubus*, et à la fois Faunus, et *Fatuus*, *Fatuclus*. Il est enfin appelé *Inuus*, parce qu'il a des relations sexuelles n'importe où avec tous les animaux. Par conséquent, il est aussi appelé *Incubus*²²⁶. Ce passage est exhaustif. Y compris les liaisons entre *pan-faunus* (appelé également *fatuus*, *fatuclus*) *inuus-incubus-lupercalia*, il identifie le latin *incubus* au grec *ephialtès*. Ici, d'ailleurs, il faut exclure la possibilité d'une généralisation de la part de l'*intrepretatio christiana*, étant donné que l'auteur est païen.

Sur la base de ce qui précède, on peut reformer une dernière fois le schéma des relations que l'Antiquité a légué au Moyen-Âge, qui a finalement abouti à la constitution d'un nouvel ensemble de démons; démons qui n'étaient pas le produit d'une création ex nihilo, mais une évolution d'une matière préexistante:

Pan, Aegipan, Faunus, faunus ficarius, satyrus, silenus = Silvanus = Dusius = Pilosus = Inuus = Efialtis/Incubus

Grâce à ce schéma, nous pouvons dorénavant interpréter un document important du XVI^{ème} siècle. En 1565, dans sa traduction des

²²⁵ Origo gentis romanae 4.6; Dorcey, Peter F., *The Cult of Silvanus: A Study in Roman Folk Religion*, Brill, 1992, p. 34

²²⁶ Servius, *Note sur Ennéade 6.775*: « una est in Italia civitas, quae castrum novum dicitur: de hac autem ait 'castrum Inui', id est Panos, qui illic colitur. Inuus autem latine appellatur, Graece: item Graece, latine Incubo: idem Faunus, idem Fatuus, Fatuclus. dicitur autem Inuus ab ineundo passim cum omnibus animalibus, unde et Incubo dicitur ».

Métamorphoses d'Ovide, Arthur Golding mentionne : « That old hag [Silenus] that with a staffe his staggring limmes doth stay»²²⁷ .

La *hag*, par le moyen de *dusius* et d'un ensemble de divinités champêtres, est finalement liée au silène.

6. Une récapitulation

Beaucoup plus tôt, en plein cœur du Moyen Âge, Gervais de Tilbury, le clerc, chevalier, homme politique, juriste, écrivain et folkloriste du XII^e et XIII^e siècle, récapitule ces relations dans son ouvrage majeur *Otia Imperialia*, dédié à l'empereur Othon IV :

Bien des hommes affirment, s'appuyant sur leur expérience propre ou sur celle de témoins dignes de la plus grande foi, qu'ils ont vu des Sylvains ou des Pans, nommés aussi incubes, ou, par les Gaulois dusiens. Je n'ose ici affirmer qu'il est possible que des esprits se forment un corps à partir de l'élément aérien et puissent connaître, activement ou passivement, les plaisirs de la chair, en s'unissant aux femmes ou en se soumettant aux désirs des hommes. En agitant un éventail, on sent la matérialité de l'air par les sens et par le toucher. En tout cas nous savons que des hommes ont fait cette expérience : certains ont été les amants (nous l'avons entendu dire) de tels fantômes que l'on nomme fées et quand ils voulurent épouser une autre femme, ils moururent avant de pouvoir consommer leur mariage ; et nous en avons vu un très grand nombre qui, parvenus au sommet de la félicité temporelle quand ils s'arrachèrent à l'étreinte de ces fées ou quand ils dévoilèrent leur existence, perdirent non seulement leur

²²⁷ Golding, Arthur, *Ovid's Metmorphosis*, 1567, b. iv. Citee par Trench, Richard Chenevix, *A select glossary of english words used formerly in senses different from their present*, London, John W. Parker and Son, 1859, p. 98 .

prospérité matérielle mais même la seule consolation qui leur restait : leur misérable vie²²⁸.

Le texte est particulier, puisqu'il combine les relations entre les esprits présentés par les auteurs de l'Antiquité tardive (Augustin, Jérôme, Isidore) avec des idées et théories développées au Moyen-Âge, comme la constitution des démons et la nature de leurs rapports sexuels avec les femmes. Les divinités champêtres de Grèce et de Rome pénètrent finalement dans le contexte scolastique, où *incubus* devient une figure dominante. Entre les textes patristiques d'Augustin, Jérôme et Isidore, et les traités scolastiques du Moyen Âge, un temps assez long s'écoule. Pendant ces siècles intermédiaires, *incubus*, qui appartient à l'origine au folklore latin et à l'espèce des démons écrasants, devient totalement démonisé, synonyme du démon qui a des relations sexuelles avec sa victime.

Dans le schéma présenté plus haut, le seul constituant qui n'est pas exposé est celui d'*ephialtès-incubus*.

²²⁸ Gervais de Tilbury, *Otia Imperialia* III 86 ; d'après Harf-Lancner, Laurence, *op. cit.* p. 51.

III. Les cauchemars de l'Antiquité

L'un des principaux problèmes auquel se heurte l'analyste de la morphologie des démons est celui de leur origine. Il n'est pas toujours évident de trouver au cauchemar médiéval des correspondances dans l'Antiquité. De plus, le mot grec *ἐφιάλης* et le mot latin *incubus* ne sont pas toujours synonymes. Ce phénomène est principalement dû au manque de sources folkloriques antiques et surtout à l'approche erronée des sources disponibles: inscriptions, ouvrages littéraires, traités des différents types - interprétations des rêves, traités médicaux et grammaticaux, commentaires.

1. Ephialtès

En ce qui concerne l'interprétation du nom *ephialtès*, il est relativement difficile de localiser les premières apparitions du terme. Le SEG nous rapporte l'existence d'une inscription de 525 av. J.-C., comprenant le nom *ephialtès* à l'accusatif pluriel *ἐφιαλτας*²²⁹, ce qui signifie apparemment soit *Aloadae* (*Aloades*), soit *Aloidae* (*Aloides*).

Ephialtès et Otos étaient les fils d'Aloee et d'Iphimédie²³⁰ (Hygin, dans ses *fabulae*, les considèrent comme les fils de Poseidon et d'Iphimédie²³¹)²³². Orgueilleux à cause de leur taille et de leur force immense, les Aloades ont décidé d'expulser Zeus et les autres dieux du

²²⁹ SEG, Vol. XVI, p. 99.

²³⁰ Homère Iliade 5.385, Hésiode Catalogues Frag 6, Pausanias 9.22.6, Diodorus Siculus 5.51.1, Hyginus *Fabulae* 28.

²³¹ Homère Odyssée 11.305, Hésiode Catalogues Frag 6, Apollodore 1.53, Hyginus *Fabulae* 28.

²³² L'existence d'un autre géant sous ce nom est aussi connue. Fils de Gaïa et d'Ouranos ou de Tartare, il a participé à la gigantomachie.

mont Olympe pour les remplacer et pour utiliser ce domicile divin lors de leur passage dans le ciel. Après avoir réussi, ils décidèrent de voler deux déesses pour se marier avec elles (ou selon Apollodore, juste les violer): Otos se marierait avec Hera et Ephialtès se marierait avec Artemis. Pour y arriver, ils essayèrent de poser le mont Ossa sur le mont Olympe, puis les deux monts sur le mont Pélion. En même temps, ils commencèrent à jeter certaines montagnes dans la mer pour la transformer en terre. Enfin, ils gardèrent Arès, le dieu de la guerre, prisonnier dans un grand pot en cuivre. Pour toutes ces actions, ils furent punis, exilés et torturés aux enfers. Ephialtès et Aloades sont mentionnés par plusieurs auteurs: Homère (Il.5.385, Od.11.308.), Pindare (Lyr., Pythia), Hésiode (Catalogues Frag 6), Apollonios Dyscole (De constructione), Pausanias (9.22.6), Diodore de Sicile (5.51.1), Hygin (Fabulae 28) ainsi que dans les *Scholia Homerum* et les *Scholia in Iliadem* (scholia vetera).

La relation entre le nom, les actions et la taille gigantesque du géant Ephialtès, reste inexplicable. Quel est le lien entre la force, la taille du géant et les montagnes empilées, dans le mythe des Aloades, et le poids insupportable exercé par le démon homonyme sur sa victime? Ou est-ce que le nom du géant correspond à l'utilisation du nom comme prénom (Éphialtès d'Athènes, Ephialtès fils d'Eurydémus), ce qui implique l'oubli du sens originel du mot?

a. Étymologie

Dans l'introduction de notre recherche, nous avons déjà exposé l'étymologie du mot : « l'emploi du même terme pour désigner le cauchemar et un démon ne nous étonne pas, pas plus que son rôle dans l'onomastique.

Dès l'antiquité, le mot a été rattaché à ἐφ-άλλομαι « sauter sur quelqu'un », cf. ἐφιάλτης, ὁ ἐπιπηδῶν (Hsch.) » mais le spécialiste continue : « cette explication présente des difficultés phonétiques (non élision du préverbe, voit Schwyzer Gr. Gr. 2, 465, n. 9 avec une tentative d'explication, cf. d'ailleurs ἐφιορκέω). Ou bien ce rapprochement est correct, un traitement phonétique aberrant étant peut-être admissible pour un mot de ce genre. Ou bien il s'agit d'une étymologie populaire (cf. M. Leumann, *Hom. Wörter* 80 n. 45) et ἐφιάλτης serait un arrangement de ἠπιάλος... »²³³. Plusieurs dictionnaires affirment que l'étymologie est inconnue. De plus, ils considèrent comme populaires et fausses les deux étymologies principales qui traduisent le mot du verbe ἐφιάλλω, ἐπι+ ἰάλλω, lancer sur (p) et ἐφάλλομαι, quand le dictionnaire de Brill mentionne à propos du mot: « No etymology. The name of the 'nightmare', originally being the name of a demon, is clearly identical with the mythical name (cf. Nilsson 1941(1): 226). In antiquity the name was connected with ἐφάλλομαι 'throw oneself onto sbd.:' cf. ἐφιάλτης· ὁ ἐπιπηδῶν 'assaulting' (H.). This explanation is not without problems phonetically and must therefore be considered to be folk-etymological. Leumann 1950: 8045 defended the suggestion that ἐφιάλτης came from ἠπιάλος, name of a fever, which was reshaped via ἐπίαλος, whence ἐπιάλτης, to ἐφιάλτης, by folk-etymology after ἐφάλλομαι. Acc. to Frisk, this is not very probable because of the difference in meaning. Leumann separates the PN Ἐφιάλτης from that of the demon and connects it with ἐπι-ιάλλειν (but this does not explain the -φ-). The forms ἠπιάλης, -όλης are based on crossing with ἠπιάλος. Other folk-etymological reshapings (ἐφέλης, ἐπωφέλης, etc.) in H. s.v. ἐπιάλης. If the name is identical with the noun ἠπιάλος, as Leumann 1950: 8045 and Fur.: 159, 258,

²³³ Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1968, pp. 390- 391.

342 assume, it is Pre-Greek, which is what one might expect for such words »²³⁴.

Ces arguments linguistiques sont plausibles, mais ils n'expliquent pas un phénomène qui ne peut certainement pas être expliqué linguistiquement: comment, dans de nombreuses langues européennes, le nom qui signifie l'esprit nocturne qui se met sur la poitrine de sa victime, peut-il désigner en même temps son action (comme le cauchemar, *incubus* et l'*ephialtès*) ?

L'interprétation de Roscher ne respecte pas strictement les critères linguistiques, mais elle est plus cohérente avec le mythe : «Les deux termes les plus répandus pour l'Alpe sont, comme on sait, ephialtès (Επιάλτης) et Éphialtes (Εφιάλης) qui, d'un point de vue phonétique, se comportent l'un vis-à-vis de l'autre comme *épiorkos* (εφιορκος, même traduction). Il paraît qu'Alcée utilisait la forme non aspirée, sinon on la considère plutôt comme ionienne, parfois aussi comme attique, tandis que Moeris voit dans les mots Éphialtes et Éphialtes des forme helléniques, contrairement au mot Tiphus (Τιφους) qu'il déclare attique. En ce qui concerne le sens, les Anciens hésitaient déjà, de même que les Modernes, entre un dérivé de *lancer* (ιάλλω) (j'envoie, je tire) et de *bondir* (άλλομαι). D'un point de vue phonétique, les deux dérivés semblent légitimes, mais nous préférons celle de *bondir* (άλλεσθαι) pour des raisons objectives. En effet, *bondir* (άλλεσθαι) se rapproche plus que *lancer* (ιάλλειν) du sens des verbes *tomber sur*, *s'élançer sur*, *assaillir sur* (irruere), *attaquer* (invader), *se coucher sur* (incumbere), *s'en prendre à* (εφέρπειν, επέρχεσθαι) employés habituellement pour l'apparition du cauchemar...[...] Les formes plus rares épi-al-ès, - etos, épi-al-os, iphi-al-os (Επι- άλ-ης, -ητος, Επι- αλ-ος, Ιφι- αλ-

²³⁴ Disponible sur: www.brill.com/

ος) sont également à considérer comme des dérivés de *bondir* (ἀλλεσθαι) »²³⁵.

Cette alternance des types apparaît très tôt, étant donné que le poète du VII^e siècle av. J.C. Alcée de Mytilène, fait référence à l'accusatif singulier du type éolien, ἐπιάλον²³⁶ (on ignore le contexte). Cette référence était bien connue tardivement, vu qu'elle est citée par le Ετυμολογικόν Μέγα, *Etymologicum Magnum*, lexique byzantin de grec ancien du XII^e siècle, qui nous informe que *epialos*, *epialis* et *epiolis* signifient le ῥιγοπύρετον (frisson et fièvre), et le démon qui s'attaque aux personnes endormies. Homère et la majorité des auteurs l'appellent ἠπιόλης, *epiolis*. Par ος (ἠπιάλος), il signifie autre chose, le ῥιγοπύρετον. D'ailleurs, on utilise le mot de plusieurs façons. Il s'appelle par antiphrase, ἥπιος (doux), mais il est lourd²³⁷. L'auteur du lemme s'est basé sur l'encyclopédie grammaticale byzantine du IX^e siècle, qui a constitué la source principale de l'*Etymologicum Magnum*, l'*Etymologicum genuinum*²³⁸. Il signale que les mots *epialos*, *epiales* et *epioles* désignent d'un côté le froid fébrile et de l'autre côté le démon qui agresse les endormis. Homère et la plupart des auteurs écrivent *epioles* avec η; la forme en ος signifie quelque chose de différent, à savoir le froid fébrile. Alcée l'a appelé *epialos*. Apollonios dit que *epialtes* (le démon cauchemar) lui-même est appelé *epiales* et par un changement d'α à ο, *epioles*.

D'autres types alternatifs sont mentionnés par le grammairien grec du VI^e siècle, Hésychios d'Alexandrie - ἐπιάλης; ο ἐφιάλτης que les Aeolians nomment ἐφέλην et autres ἐπιάλλην et ἐπωφέλην²³⁹, ainsi que

²³⁵ Roscher, Wilhelm, « Ephialtès, étude mytho-pathologique des cauchemars et démons du cauchemar dans l'Antiquité » dans Terramorsi, Bernard, *Le Cauchemar, mythologie, folklore, arts et littérature*, Paris, Le Publieur, 2003, p. 40- 41.

²³⁶ Alc.129.

²³⁷ *Etymologicum Magnum* 403.32.

²³⁸ *Etymologicum genuinum* 151.

²³⁹ Hesychius Lexicogr., *Lexicon (A—O)* 4612: 4612.) ἐπιάλης· ὁ ἐφιάλτης· ὃν Αἰολεῖς †ἐφέλην, ἄλλοι ἐπιάλλην, καὶ ἐπωφέλην καλοῦσιν.

par le grammairien byzantin du IXe siècle, Georgius Choeroboscus- ἐπιόλης, ἐπιόλητος. L'alternance est expliquée par Eustathe de Thessalonique, érudit byzantin du XIIe siècle, qui explique *qu'ephialtès* n'est pas seulement un prénom mais aussi un *pathos* - une souffrance ?- sur l'estomac, appelé par le peuple (l'homme vulgaire) βαρυχνός, *varuchnas*. Cette référence particulièrement importante identifie le cauchemar grec antique au cauchemar byzantin²⁴⁰. L'écriture de *φ* est probablement dûe à une version d'ἰάλλω - l'écrivain préfère l'étymologie d'ἰάλλω- avec un esprit rude, à savoir ἰάλλω²⁴¹. Il est évident d'ailleurs que l'identification linguistique entre *ephelis* et *epophelis* est le produit de l'étymologie populaire. Le premier nom dérive du verbe ἐποφελῶ, servir, et révèle un aspect particulier de l'être démoniaque : un aspect bénéfique. Par contre, les variations d'*epialis* son plus problématiques.

Les mots *epiallis*, *epialis*, sont liés à *ephialtès-epialos*, relation étymologique à laquelle se réfère le *Etymologicum Magnum*, et qui était de toute apparence très répandue pendant l'Antiquité. Pour Leuman²⁴², le mot ephialtès dérive d'epialos, et pour Hoffman, le mot *epialos* a été transformé par une étymologie populaire en *ἐπι-χαλτης «ο αλλόμενος ἐπὶ τι²⁴³ », celui qui saute sur quelque chose.

b. Ephialtès, Epiales et la fièvre

A propos du mot *epialos*, qui signifie *ague*, le dictionnaire de Brill mentionne: « ἠπιάλος: Acc. to Strömberg 1944: 82ff. (with parallels), it is

²⁴⁰ Cette relation entre le relique antique (ephialtès) et la forme utilisée à l'époque (médiévale) de l'auteur (varuchnas) qui, apparaît souvent dans les lettres médiévales de l'ouest avec les deux types *incubus* et (*cauche*)*mare*.

²⁴¹ Eustathios z. II. 561, 6.

²⁴² Leumann, Manu, *Homerische Wörter*, Reinhardt, Basel, 1950, p.80.

²⁴³ Hofmann, J.B. *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, Verlag von Oldenbourg; München, 1950, p.112.

from ἥπιος, so properly "mild fever", which would be a taboo paraphrase. This seems an improbable hypothesis. On the suffix -αλο-, see Chantraine 1933: 246f. The word ἥπιόλος 'moth' (better, -όλης; after the nouns in -όλης) should not be separated from ἥπιάλος, as is shown by the words adduced by Bugge BB 18 (1892): 166: Lith. drugys 'fever, malaria, butterfly, moth' (related to Ru. drožát' 'shiver'), Alb. ethe 'fever' with ethëzë 'moth' ("feverbird"). In folklore, butterflies, etc. bring fever (Frisk). Given the variation α/ ο, it is probably a Pre-Greek word (Fur.: 258, 342)²⁴⁴. Le verbe ἥπιαλέω, « je souffre de ριγοπύρετον »²⁴⁵, est apparenté, utilisé par exemple dans les *Problèmes* d'Aristote. Le mot ἥπιάλης, génitif ἥπιάλιτος, qui est traduit par Liddle- Scott²⁴⁶ par ἐφιάλτης, nightmare et qui constitue un mélange des mots ἐφιάλτης (ἐπιάλτης, ἐπιάλης) et ἥπιάλος, est également apparenté. Dans une approche grammaticale du même type, Aelius Hérodianus, grammairien grec d'Alexandrie, qui a vécu à Rome au IIe siècle, mentionne que les substantifs qui se terminent avec -λής, prennent l'accent grave s'ils se déclinent avec ἦτος ou ού, comme Ἐπιάλης Ἐπιάλητος, qui est utilisé par Sophron dans Ἡρακλῆς Ἡπιάλητα πνίγων, Héraclès qui étouffe l'*epialis*²⁴⁷. Ce passage est un commentaire d'une partie des fragmenta de Sophron, écrivain syracusain des mimes du Ve siècle, où l'auteur mentionne que l'*epioles* étouffe le père, Héraclès étouffe l'*epioles*²⁴⁸.

L'extrait prouve que la relation entre ἐφιάλτης- ἥπιάλος, ἥπιάλης et l'action de l'étouffement était répandue tôt. En outre, la référence au père indique la préférence habituelle du cauchemar d'étouffer tantôt des victimes plus âgées, tantôt des nourrissons et des enfants, croyance citée

²⁴⁴ Disponible sur: www.brill.com/

²⁴⁵ Arist.Pr.947b21. ριγοπύρετος: mot composé qui signifie le frisson et la fièvre, ou plutôt la fièvre du frisson.

²⁴⁶ Disponible sur: <http://stephanus.tlg.uci.edu/ljsj/>

²⁴⁷ Disponible sur: <http://stephanus.tlg.uci.edu/>

²⁴⁸ Sophron Mimogr., Fragmenta (Kaibel), 68: Ἡπιόλης ὁ τὸν πατέρα πνίγων. Ἡρακλῆς Ἡπιάλητα πνίγων

par Strabon, qui inclut ephialtès dans la catégorie des démons infanticides ou des croquemitaines en l'identifiant aux Lamia, Gorgo et Mormolyki²⁴⁹.

Le passage de l'écrivain syracusain était de toute évidence largement connu, vu qu'il est cité par Démétrios de Phalère, orateur athénien du 4^e siècle av. JC, dans son ouvrage *De elocutione liber* en mentionnant que le proverbe est une chose gracieuse, comme Sophron a dit « epialis qui étouffe le père »²⁵⁰. Ici, l'auteur se concentre sur Ἡπιόλης ὁ τὸν πατέρα πνίγων, en le considérant comme un proverbe et en lui attribuant par conséquent un caractère plus large et plus répandu, une sorte de sentence.

Le texte de Sophron semble avoir constitué la base du passage d'Aristophane déjà examiné, et commenté par Didyme, en identifiant Ἡπιάλῃ Εὐοπᾶν et Τίφου. Aristophane mentionne qu'*epialos* étrangle les pères et étouffe les grands-pères. Mais il caractérise également celui qui résiste contre les problèmes embarrassants décrits, comme Hercule, figure qui, dans l'extrait de Sophron, étouffe l'*epialos*.

Quelques siècles plus tard, le passage des Gueppes a été repris par *Souida*. Centré sur la relation entre *ephialtès* et *epialos*, il mentionne aussi le lien de ces deux entités avec le cheval²⁵¹, en signalant qu'*epialos* est la fièvre après le frisson et que le verbe ἠπιαλώ est utilisé par Aristophane au participe présent ηπιαλῶν. L'entrée fait référence évidemment à un passage des Acharniens, où *epialos* est cité à côté du cheval : « Que revenant tout fiévreux des manœuvres équestres, il rencontre un Oreste

²⁴⁹ Strabo, Lib. I, 2, 8: διανοίας ἐρρωμένης καὶ μηκέτι δεομένης κολάκων. καὶ ιδιώτης δὲ πᾶς καὶ ἀπαίδευτος τρόπον τινὰ παῖς ἐστὶ φιλομυθεῖ τε ὡσαύτως: ὁμοίως δὲ καὶ ὁ πεπαιδευμένος μετρίως: οὐδὲ γὰρ οὗτος ἰσχύει τῷ λογισμῷ, πρόσσεστι δὲ καὶ τὸ ἐκ παιδὸς ἔθος. ἐπεὶ δ' οὐ μόνον ἡδὺ ἀλλὰ καὶ φοβερὸν τὸ τερατῶδες, ἀμφοτέρων ἐστὶ τῶν εἰδῶν χρεῖα πρὸς τε τοὺς παῖδας καὶ τοὺς ἐν ἡλικίᾳ: τοῖς τε γὰρ παισὶ προσφέρομεν τοὺς ἡδεῖς μύθους εἰς προτροπὴν, εἰς ἀποτροπὴν δὲ τοὺς φοβερούς: ἢ τε γὰρ Λάμια μῦθος ἐστὶ καὶ ἡ Γοργῶ καὶ ὁ Ἐφιάλης καὶ ἡ Μορμολύκη.

²⁵⁰ Sophron, *Fragmenta*, 68.

²⁵¹ Ἡπιάλος: ὁ ῥίγοπύρετος. καὶ Ἡπιαλῶν, μετοχή. Ἀριστοφάνης· ἠπιαλῶν γὰρ οἴκαδ' ἐξ ἵππασίας βαδίζων. ἠπιαλῶν, ῥίγοπυρέτῳ περιπεσών· ἠπιάλος γὰρ κυρίως ὁ μετὰ ῥίγους πυρετός. ἐξ ἵππασίας δὲ ἀντὶ τοῦ ἵππικῆς. καὶ γὰρ ἕως ἑσπέρας διέτριβον οἱ ἵπποι ἐν τῇ δοκιμασίᾳ.

furieux après boire qui lui casse la tête ²⁵²». Même si ces rapprochements entre cheval- *ephialtès* et fièvre restent pour l'instant inexplicables, le texte est utile puisqu'il démontre la relation entre *ephialtès* et fièvre. Les scholiastes commentent à ce sujet: « ἠπιαλῶν γὰρ : « Ἄντι τοῦ ῥιγοπυρέτῳ περιπεσόν. ἠπιαλός γὰρ κυρίως ὁ μετὰ ῥίγους πυρετός ²⁵³», la fièvre après le frisson et sur les Guêpes Ils mentionnent ce qu'on a présenté, en considérant *ἠπιαλός* qui étouffe ses victimes, précurseur de la fièvre.

Dans un autre lemme, Souda identifie de nouveau la fièvre à l'ephialtès, en citant: Epialte : Homère. Hésiode et les Attiques appellent ainsi - avec un φ- l'homme Ephialte et le ῥιγοπύρετος. Pour W.H.S. Jones, les informations de Souda ne sont pas correctes, vu que le dictionnaire précise: «appears to have confused Epialtes with ἠπιαλός, a word which must receive full treatment later» ²⁵⁴. En outre, le spécialiste soutient que, derrière les termes πυρετός et ἠπιαλός, se cache dans quelques cas la maladie infectieuse du paludisme. Le médecin Savvas²⁵⁵ mentionne que le paludisme existe depuis la fondation de la Grèce, vu qu'il est mentionné par les premiers poètes en 1000 av. J.C., idée acceptée par Kouzis. Cependant, Jones et R. Ross²⁵⁶, soutiennent dans leurs études historiques que le paludisme s'est propagé plus tard, au Ve siècle av. J. C. La maladie est mentionnée dans les poèmes Orphiques (où l'on trouve des descriptions de fièvres intermittentes, la fièvre quarte, la fièvre tierce, leur longue durée et leur traitement difficile) ainsi que dans l'Iliade où le poète

²⁵² « ἠπιαλῶν γὰρ οἴκαδ' ἐξ ἰππασίας βαδίζων, εἶτα κατάξειέ τις αὐτοῦ μεθῶν τὴν κεφαλὴν Ὀρέστης μαινόμενος ». Pour la traduction cf. POYARD, Constant, *Aristophane*, Hachette, Paris, 1865, p. 39.

²⁵³ Dindorf, Wilhelm, *Aristophanis Comoediae - Accedunt Perditarum Fabularum Fragmenta*, Vol. 4, II, Typographeo Academico, Oxonii, 1838, p.421.

²⁵⁴ Jones, William Henry Samuel, *Malaria and Greek history*, The University press, Manchester, 1909, p.26.

²⁵⁵ Savvas, Konstantinos G.; Kardamatis, Ioannes P., *H elonosia en Elladi kai ta pepragmena tou Syllogou pros peristolhn tw n elwdwn noswn (1914- 1928)*, Leoni, Athena, 1928, Prologue.

²⁵⁶ Ross, Ronald, *H elonosia en Elladi*, Metafrasi M. Melisshnos, Arxeia Iatrikhs, 1907, p. 15- 16, 207- 215.

mentionne que la constellation du chien, à savoir le *Canis Majoris*, le Grand Chien, le Sirius ou Orion, apportent beaucoup de fièvres aux misérables mortels. Le médecin et chercheur grec, spécialiste du paludisme, Ioannis Kardamatis, affirme que le paludisme se cache derrière le mot de πυρετός. Le lien entre *ephialtès* - fièvre et une maladie transmissible et endémique ne semble pas explicable pour l'instant.

c. Ephialtès et la médecine

Malgré tout, nous soutenons la validité du contenu du Souda, en désaccord avec l'opinion de Jones, qui le remet en question. Comme Eustache l'indique :

Ἠπιάλος ne signifie pas seulement le ριγοπύρετον, mais aussi le démon qui vient aux personnes endormies²⁵⁷ ». De plus, dans ses commentaires relatifs à Phrynichos, qui a écrit une pièce intitulée Ephialtès²⁵⁸, Bekker²⁵⁹ comprend la phrase ainsi: Ἠπιάλης, le démon qui se jette et qui se glisse sur les endormis.

Cette identification entre ἐφιάλης et ἠπιάλος, n'est pas une confusion tardive, comme Jones le soutient, mais une assimilation précoce connue par les auteurs de l'Antiquité. Cette assimilation explique d'ailleurs pourquoi le scholiaste d'Aristophane considère que *l'ephialtès*, *l'epialos* et les *typhis* (démons qui personnifient la fièvre) sont identiques. Le symptôme semble être lié au sommeil, vu qu'Hippocrate mentionne que : « Dans les fièvres avec frisson les effrois dus au sommeil ou des

²⁵⁷ Eust. Z. Od. P. 1687, 51.

²⁵⁸ Le titre semble inexplicable, bien que Gilbert Norwood note: « Apparently the Ephialtes of this play is the inhuman lovely young person- the «vampire» of our more melodramatic literature- who tears at men's hearts and derides their agony ». Cf. Norwood, Gilbert, *Greek Comedy*, New York, Hill and Wang, 1963, p.151.

²⁵⁹ Bekker, Immanuel, *Anecdota Graeca*, Nauckium, Berolini, 1814, p. 42.

spasmes causent du mal »²⁶⁰. Et autre part: « Chaque fois qu'il dort, il s'agite sous l'effet du sommeil et il est effrayé, chaque fois quand il voit des songes effrayants (frisson et fièvre) ; Critias était tourmenté par des fièvres sous l'effet des songes »²⁶¹. Dans le même esprit, Galen remarque que: « Nous avons observé souvent dans des maladies funestes des effrois, des souffrances, des spasmes dûs au sommeil ²⁶² ». Et ailleurs: « Dans les maladies délirantes je dis que les gens souffrants regardent les songes ainsi assez clairement pour être épouvantés par les songes en bondissant en arrière à cause de la force des visions »²⁶³.

Les fièvres et leurs conséquences, les saisies fébriles, les maux, les peurs, les horreurs et les maladies frénétiques, sont accompagnés de la présence de fantômes pendant le sommeil. Les troubles psychiques manifestés par des fièvres, sont provoqués par la perturbation de la *crase*, autrement dit la rupture de l'équilibre des humeurs, qui dépend de l'alimentation. Cette perturbation provoque l'apparition de fantômes, de fantasmes et d'illusions diverses, comme la sensation d'un poids insupportable: « Quand, alourdie par la quantité des sécrétions, la faculté vitale est troublée, les malades se mouvant avec peine imaginent et se représentent qu'un poids les oppresse, comme en rêve »²⁶⁴ .

Le symptôme de la fièvre, surtout sous une forme prolongée ou continue, a pris, apparemment, des proportions considérables pendant l'Antiquité. Ce symptôme comprenait souvent toutes sortes de troubles localisés dans la tête. « En effet la grande maladie de la Grèce (iles et

²⁶⁰ Hippocr. Aphor. III 736 K. Cf. Ibid. p. 23.

²⁶¹ Hippocr. II 514K. & III 544 K. Cf. Ibid.

²⁶² Galen. XVII B p. 748 K. Cf. Ibid.

²⁶³ Galen. XVI p. 221 K. Cf. Ibid.

²⁶⁴ Galen. VI 834 K. Cf. Cf. Ibid. p. 20.

continent), celle qui met son empreinte sur presque toutes les autres affections, c'est cette fièvre rémittente ou pseudo-continue²⁶⁵ ».

Cette « demeure » du cauchemar dans la tête (désormais rationnellement considérée comme une pathologie), est sans équivoque dans un autre lemme de Souda: l'ephialtès, qui s'appelle vulgairement *Vavoutzikarios*, est l'exhalaison- la vapeur, qui est provoquée dans la tête soit par voracité soit par aepsie et qui est nommée par les docteurs ἐφιάλτης²⁶⁶. Dans ce lemme spécifique, le cauchemar comme symptôme pathologique est lié d'un côté à la tête, de l'autre côté au système digestif. Cette piste suit pourtant l'approche principale des médecins de l'Antiquité qui considéraient le cauchemar comme une grave maladie. Il est d'ailleurs abordé de cette manière par le médecin grec du VIIe siècle Paul d'Égine, dans son ouvrage *Epitomae medicae libri septem*. Nous utilisons la traduction anglaise de Francis Adams qui est très complète :

Some say that this disorder is called *ephialtes* in Greek, from the name of a man, or from those in it fancying as if one leaped upon them. But Themison, in the tenth book of his *Epistles*, calls it *pnigaleon*, from a Greek word signifying suffocation. It attacks persons after a surfeit, and who are labouring under protracted indigestion. Persons suffering an attack experience incapability of motion, a torpid sensation in their sleep, a sense of suffocation, and oppression, as if from one pressing them down, with inability to cry out, or they utter inarticulate sounds. Some imagine often that they even hear the person who is going to press them down, that he offers lustful violence to them, but flies when they attempt to grasp him with their fingers. The evil must be guarded against at the commencement; for when it continues long, and attacks every night, it is the forerunner of some serious disease, such as apoplexy, mania, or epilepsy, when the exciting cause is determined to the head; for such as persons affected

²⁶⁵ Daremberg, Charles, *Histoire des sciences médicales*, Vol. 1, Paris, Baillière et Fils, 1870, p. 109.

²⁶⁶ Ἐφιάλτης: ὁ λεγόμενος παρὰ πολλοῖς βαβουζικάριος. ἢ εἰς τὴν κεφαλὴν ἀνατρέχουσα ἀναθυμίασις ἐξ ἀδηφαγίας καὶ ἀπεψίας παρὰ ἰατροῖς ἐφιάλτης λέγεται.

with epilepsy are, during the day, those labouring under nightmare are in their sleep. We must evacuate the patient's general system by opening a vein and administering purgatives. Black hellebore is especially serviceable to such persons when given to the amount of a drachm, if three oboli of scammony, and some of the aromatics, such as anise, wild carrot, and Macedonian parsley, be mixed with it. The composition called hiera, from wild gourd, is also of great service; it is the hiera of Ruffus. The diet should be light, and they ought to avoid everything that is flatulent. They are benefited also by the fruit of peony: fifteen of the black grains of which may be pounded with water and drunk frequently.²⁶⁷

L'extrait cité résume nos remarques précédentes sur l'*ephialtès*. Il se jette sur ses victimes (comme l'étymologie populaire l'indique) et ensuite, il les étouffe. Les symptômes sont les suivants : la difficulté de mouvement et d'articulation, la sensation d'engourdissement, d'anesthésie et d'étouffement. L'agression sexuelle exercée par *ephialtès* est une information très importante. Dans les sources examinées jusqu'à présent, les deux seules qui se réfèrent à des activités sexuelles contre les victimes sont l'extrait des *Oneirokritika* d'Artemidore et ce récit. Par conséquent, la

²⁶⁷ Epitomae medicae libri septem. Περί ἐφιάλτου: « Τὸν ἐφιάλτην οἱ μὲν ἀπὸ ἀνδρὸς ὠνομάσθαι λέγουσιν ἢ ἀπὸ τοῦ φαντασιοῦσθαι τοὺς ἐν αὐτῷ γινομένους ὡς ἐφαλλομένου τινός· Θεμίων δὲ διὰ τοῦ δεκάτου τῶν ἐπιστολικῶν πνιγαλίωνα προσωνόμασεν, ἴσως ἀπὸ τοῦ πνίγειν. συνίσταται δὲ περὶ τοὺς κραιπαλῶντας καὶ συνεχῶς ἀπεπτοῦντας· τοῖς δὲ ἐν αὐτῷ γενομένοις παρακολουθεῖ δυσκινησία καὶ ναρκώδης συναίσθησις, παρὰ τοὺς ὕπνους πνιγμοῦ φαντασία καὶ κατάληψις ὡς ἐπιπερόντος τινός μετὰ τοῦ ἀδυνατεῖν προσεκβοᾶν ἢ φωνεῖν ἀσημάντως· ἔνιοι δὲ φαντασιοῦνται καὶ ἀκούειν πολλάκις τοῦ ἐπιπερόντος καὶ ἀφροδισίων αὐτὸν ὀρέγεσθαι, φεύγειν δὲ τῶν δακτύλων συναχθέντων. φυλακτέον οὖν τὸ δεινὸν ἀρχόμενον· χρονίαις γὰρ καὶ συνεχῶς νυκτὸς ἐπιπίπτων νόσημά τι τῶν μεγάλων, ἀποπληξίαν ἢ μανίαν ἢ ἐπιληψίαν, ἀγγέλλει, ὅταν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν φέρηται ἡ αἰτία· ὅσα γὰρ οἱ ἐπιληπτικοὶ καθ' ἡμέραν, ταῦτα οἱ ἐφιαλτικοὶ πάσχουσι κοιμώμενοι. χρὴ οὖν τέμνοντα φλέβα καὶ καθάρσεις παραλαμβάνοντα κενοῦν τὸ ὅλον σῶμα τοῦ πάσχοντος. μάλιστα δὲ βοηθεῖ τούτοις ὁ μέλας ἐλλέβορος, < α εἰ που σκαμμωνίας μίγχοις ὀβολοὺς γ καὶ τινα τῶν εὐωδῶν, ἄνισον, δαῦκον, πετροκέλινον· καὶ ἡ διὰ τῆς Σικυωνίας δὲ ἱερὰ μεγάλως βοηθεῖ· ἔστι δὲ ἡ Ρούφου· ἡ δὲ δίαίτα ἔστω λεπτή, δὲ ἱερὰ μεγάλως βοηθεῖ· ἔστι δὲ ἡ Ρούφου· ἡ δὲ δίαίτα ἔστω λεπτή, καὶ τὰ φυκώδη φυλάττεσθαι δεῖ· βοηθεῖ δὲ αὐτοῖς καὶ ὁ τῆς παιωνίας καρπός, κόκκους δὲ πεντεκαίδεκα τοὺς μέλανας τρίψας μεθ' ὕδατος πίνειν δίδου συνεχῶς ». Pour la traduction cf. Adams, Francis, *The Medical Works of Paulus Aegineta, the Greek Physician Translated into English*, Vol. 1, London, J. Welsh, 1834, pp. 255- 256.

caractéristique de la sexualité est essentiellement secondaire. Enfin, l'information selon laquelle l'apparition d'*ephialtès* précède des maladies plus importantes et localisées dans la tête, comme l'apoplexie, la manie et l'épilepsie, est utile. Par ailleurs, le texte est significatif pour une autre raison: il fait la synthèse des différentes opinions de Rufus d'Éphèse et de Themison de Laodicée.

Le premier, médecin et physicien du I^{er} siècle av. J.C., a rédigé plusieurs traités de diététique, de pathologie et d'anatomie, influencés en grande partie par Hippocrate. Il s'est intéressé entre autres à la question d'*ephialtès*, en proposant une alimentation spécifiquement déterminée pour l'équilibre et la purification de la tête :

Quand survient un incubé, qu'on commence par un vomissement ou une purgation, qu'il soit affaibli par sa diète, que sa tête soit purgée par des sternutatoires et des gargarismes et qu'ensuite il soit enduit d'un onguent d'huile de castor et de produits semblables à celui-ci, afin qu'il ne puisse aller jusqu'à l'apoplexie.²⁶⁸

En outre, Themison, né un peu plus tôt que Rufus, nous rapporte l'existence d'un nom supplémentaire pour désigner *ephialtès*, celui de *πνιγαλιών*, qui révèle l'action de l'étouffement. Themison était médecin et fondateur de l'école méthodiste ou secte méthodique. Le manque d'ouvrages sauvés, écrits par ses membres, rend l'école et ses principes élémentaires obscurs. Le seul ouvrage qui ait survécu est écrit par Soranos d'Éphèse, qui nous est parvenu par l'intermédiaire d'une adaptation latine de Caelius Aurelianus. Ce dernier, médecin romain du V^e siècle, avait apparemment une connaissance approfondie des idées des méthodistes,

²⁶⁸ « Rufus dixit : Quando supervenit incubo, incipiatur a vomitu et purgatione et subtilietur ejus dieta, et purgetur caput cum sternutationibus et gargarismatibus, et postea inungatur ex castoreo et ei similibus, quod non possit pervenire ad epilepsiam ». Trad. Roscher, Wilhelm, *op.cit.* p. 19.

surtout de Themison et de Soranos, qui sont cités dans son extrait sur incubus:

Some people have argued that the word « incubus » [= nightmare] derives from a human shape or a likeness of it, others, from the apparition which besets the patients-for they have the impression of something climbing and getting seated on their chest. Yet Themison in book ii of his *Letters* calls it [sc the affection] « pnigalion » because it chokes the patient. Again, some of the ancients called it « ephialtes »; others [sc calle dit] « epiales » on the grounds that is reported to be inimical to patients. It afflicts people continuously beset by intoxication or indigestion. Now, if it occurs only once, so that after waking up it leaves no pain or health complaint but the disturbance of sleep is all there is to it, we can hardly call it an affection- just as ejaculation during one's sleep (which the Greeks call « onirogmos ») [55] does not qualify as an affection if it happens once, but only if it is continuous and accompanied by discomfort of the body. The aforementioned affection [sc incubus] is a prelude to epilepsy. For in the treatise on *Causes* (which he called « Aitiologumenoi ») Soranus has shown abundantly that it [sc incubus] is neither a god or a demigod, nor Desire. ²⁶⁹

L'extrait est particulièrement important parce qu'il révisé les positions des représentants de l'école méthodiste et en général de la médecine gréco-romaine, comme par exemple les causes de l'indigestion, en adoptant la position traditionnelle de la médecine grecque qui considérait qu'*ephialtès* était un symptôme pathologique. Plus précisément, en reprenant les arguments de Soranos, Aurelianus indique qu'*ephialtès* n'est ni un dieu, ni un demi-dieu, ni un cupidon. Ce point est très important car il prouve, a contrario, que la mentalité populaire concevait le cauchemar comme un dieu, un demi-dieu ou une entité représentant l'amour.

De plus, le passage est crucial pour la raison suivante: il fait le lien entre les termes *ephialtès*, *epiales* à *pnigalion*, et ensuite à *incubus*, ce qui

²⁶⁹ Caelius Aurelianus, *Tardarum passionum*, i. 3. Trad. Tecusan Tecuşan, Manuela, *The Fragments of the Methodists: Methodism outside Soranus*, Vol.1, Leiden, Brill, 2004, p.209.

permet de considérer désormais le terme *incubus* comme la variante romaine du grec ancien *ephialtès* (et du cauchemar en général). Enfin, une dernière caractéristique intéressante est la suivante : l'auteur, en reprenant la position traditionnelle de la médecine de son époque, opère un rapprochement entre le cauchemar et l'épilepsie. Oribase, médecin grec de Julien l'Apostat, qui a vécu IV^e siècle de notre ère et qui a été profondément influencé par les théories d'Hippocrate et de Galien, est plus analytique au sujet de ce rapprochement :

Ce qu'on appelle cauchemar, n'est pas un mauvais génie, mais c'est tantôt une maladie grave, et tantôt un interprète sacré ou un serviteur d'Esculape; les symptômes précurseurs du cauchemar sont l'étouffement, la perte de la voix et la sensation de pesanteur. On surveillera donc les commencements de ce mal; car s'il traîne en longueur, et s'il survient fréquemment la nuit, il annonce quelque maladie grave, comme l'apoplexie, la manie ou l'épilepsie, quand la cause du mal se porte vers la tête; caries gens qui ont le cauchemar présentent, pendant leur sommeil, les mêmes symptômes qu'on observe chez les épileptiques pendant le jour. On pratique une évacuation de tout le corps au moyen d'une saignée et de purgatifs mais c'est surtout l'ellébore noir qui est utile dans ce cas, pourvu qu'on ajoute à une drachme de ce médicament trois oboles de suc de scammonée, et, en outre, quelque substance odoriférante, comme l'anis, le daucus de Crète, ou le persil. Le purgatif sacré à la coloquinte est aussi extrêmement utile le régime devra être tenu, et on évitera les aliments flatulents. Le fruit de la pivoine convient également ; on donnera fréquemment à boire, dans de l'eau, quinze noires de cette plante, après les avoir triturées.²⁷⁰

²⁷⁰ Med., Collectiones medicae Lib. VIII, 2 : « Περὶ ἐφιάλτου. Οὐκ ἔστιν ὁ καλούμενος ἐφιάλτης δαίμων κακός, ἀλλ' ὁ μὲν τις νόσος ἰσχυρά, ὁ δ' ὑποφήτης ἱερός καὶ θεράπων Ἀσκληπιοῦ· προοίμια δ' ἐφιάλτου ταῦτα· πνίξις, ἀφωνία, βάρος. φυλακτέον οὖν τὸ δεινὸν ἀρχόμενον· χρονίαν γὰρ καὶ συνεχῶς νυκτὸς ἐπιπίπτον νόσημά τι τῶν μεγάλων, ἀποπληξίαν ἢ μανίαν ἢ ἐπιληψίαν ἀγγέλλει, ὅταν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν φέρηται ἢ αἰτία· ὅσα γὰρ οἱ ἐπιληπτικοὶ μεθ' ἡμέραν, ταῦτα οἱ ἐφιαλτικοὶ πάσχουσι κοιμώμενοι. χρή οὖν τέμνοντα φλέβα καὶ καθάρσεις παραλαμβάνοντα κενοῦν ὅλον τὸ σῶμα τοῦ πάσχοντος· μάλιστα δὲ βοηθεῖ τούτοις μέλας ἐλλέβορος, εἰ δραχμῆ μιᾷ ὀποῦ σκαμμωνίας μίσγεις ὀβολοὺς τρεῖς καὶ τινα τῶν εὐωδῶν, ἄνησον, δαῦκον, πετροσέλινον. καὶ ἢ διὰ τῆς σικυωνίας δ' ἱερά μεγάλως βοηθεῖ· ἢ δὲ δίαιτα ἔστω λεπτή, καὶ τὰ φυσώδη φυλάττεσθαι χρή. βοηθεῖ δ' αὐτοῖς καὶ ὁ τῆς παιωνίας καρπός· κόκκους δὲ

En cohérence avec l'esprit de la médecine, Oribase n'accepte pas la représentation d'*ephialtès* comme démon. Cependant, dans cette citation extraordinaire, il affirme qu'*ephialtès* est, non seulement un symptôme pathologique, mais également un serviteur d'Esculape. Cette information évoque l'avis d'Artemidore, qui considère qu'*ephialtès* est le prophète d'Esculape - ce que nous expliquerons dans la dernière partie de notre recherche. De plus, ces deux opinions semblent être liées avec le cauchemar d'Aurelianus présenté comme dieu, demi-dieu et cupidon.

En ce qui concerne les informations médicales, elles sont plus ou moins similaires à celles des autres médecins déjà évoqués. Les symptômes sont les mêmes et la maladie se déclare pendant la nuit. Toutefois, Oribase note que quand la maladie dure longtemps et qu'elle est localisée dans la tête, *ephialtès* est précurseur de manie, apoplexie et d'épilepsie. Ensuite, il propose un régime alimentaire complexe, qui est focalisé sur l'utilisation de deux graines: l'ellébore noir et la pivoine, déjà cités dans l'extrait de Paul d'Égine.

A propos de la première plante, l'hellébore noir ou rose de Noël (*Helleborus niger*), de la famille des *Ranunculaceae*, nous savons qu'elle était utilisée à plusieurs reprises, non seulement dans la médecine traditionnelle mais aussi dans les croyances populaires. La plante en question liait et chassait les démons, en Grèce et dans d'autres pays de l'Europe. Le mythe mentionne que le nom commun rose de Noël vient d'une vieille légende, selon laquelle la plante a poussé dans la neige grâce aux larmes d'une jeune fille qui n'avait rien à offrir à l'Enfant-Jésus à Bethleem. Dans l'antiquité, l'herbe était utilisée comme médicament contre la folie et les troubles psychiques en général, phénomène qui explique

πεντεκαίδεκα τοὺς μέλανας ἀτρίψας μεθ' ὕδατος πίνειν συνεχῶς ». Pour la traduction cf. Bussemaker; Daremberg. Charles, Œuvres d'Orivase, Vol. 5, Imprimerie Nationale, Paris, 1873, p. 402- 403.

éventuellement son action contre *ephialtès*. Plusieurs auteurs y font référence, comme Hippocrate, Théophraste, Dioscoride, Aristophane, Ménandre²⁷¹.

Oribase, dans un autre de ses livres, fait référence à cette herbe de manière plus exhaustive. Il souligne son action négative qui est due principalement à ses substances toxiques. Mais il la considère comme un médicament efficace contre un ensemble de maladies, surtout de la peau, mentales et contre *ephialtès* lui-même :

Il convient contre la folie, la mélancolie, la podagre les douleurs chroniques de la hanche, la goutte, l'épilepsie, la paralysie, les vertiges par influence divine, les maux de tête de longue durée, la stupeur de l'intelligence, Yalplus, la lèpre et toutes les autres maladies de la peau qui produisent des efflorescences et la chute des cheveux et des poils de la barbe; il convient encore à ceux qui sont étouffés pendant la nuit par le cauchemar et aussi contre l'hydrophobie, soit que les malades aient déjà réellement peur de l'eau, ou qu'il s'agisse de prévenir cette peur, en administrant une potion dans l'intervalle. ²⁷²

La deuxième plante présentée par Paul d'Égine et Oribase était apparemment encore plus liée au cauchemar et au combat contre lui et son oppression nocturne. La pivoine (*Paeonia officinalis*) du genre *Paeonia* a joué un rôle important dans la médecine gréco-romaine, tant et si bien qu'elle a été identifiée par les Athéniens à la déesse-protectrice de la ville et a été nommée *Athéna Paeonia*. Elle était appelée « reine des toutes les

²⁷¹ Hp.Acut.23, Aph.4.13, Thphr. HP9.10.1, Dsc.4.148, Hp.Vict.1.35, Ar.V.1489, Men.69 (prob.1.), Hp.Fract.11, Str.9.3.3.

²⁷² Med., Collectiones medicae Lib.VII, 26, 177 : « νοσήμασι μὲν οὖν ἀρμόζει μανίαις, μελαγχολίαις, ποδάλγαις καὶ τοῖς κατ' ἰσχία χρονίοις ἀλγήμασι καὶ τοῖς ἀρθριτικοῖς καὶ τοῖς ἐπιλήπτοις καὶ τοῖς παραπληῖξι καὶ τοῖς ἐνθεαστικοῖς ἰλίγγοις καὶ κεφαλῆς πόνῳ κεχροτισμένοις καὶ γνώμης νωθρότητι καὶ ἀλφῶ καὶ λέπρα, καὶ εἴ τι ἄλλο κατὰ δέρμα γίνεται περί τε ἐξάνθησιν καὶ ψίλωσιν τριχῶν γενείου καὶ κεφαλῆς· ἀρμόζει δὲ καὶ τοῖς νύκτωρ ὑπὸ τοῦ ἐφιάλτου πνιγομένοις καὶ τοῖς δεδοϊκῶσι τὸ ὕδωρ, ὅταν τε ἤδη δεδοϊκῶσι, καὶ ὥστε μεταξύ πιόντας μηκέτι δεῖσαι ». pour la traduction cf. Bussemaker; Daremberg. Charles, Œuvres d'Orivase, Vol. 2, Imprimerie Nationale, Paris, 1854, Cf. p. 137.

herbes » par un poète bucolique du III^e siècle et était lié à Sirius²⁷³. De plus, elle est mentionnée par Dioscoride et Theophraste, qui nous informe que la plante apparait sous un deuxième nom, celui de *γλυκισίδη*. L'auteur se réfère à Platon, ainsi qu'à Hippocrate, en lui attribuant des propriétés laxatives et anticonvulsives, qui permettent de prévenir l'épilepsie²⁷⁴. Les vertus pharmaceutiques de la plante sont notées par le médecin, pharmacologue et botaniste grec du I^{er} siècle, Pedanius Dioscoride dans son ouvrage botanique important, *De materia medica*, où il est signalé que la plante facilite les accouchements, guérit les maux du ventre et de l'estomac, et -grâce principalement aux graines noires- empêche les attaques d'*ephialtès*²⁷⁵. Quelques siècles plus tard, le physicien omniscient et médecin byzantin du Ve siècle, Aétios d'Amida, mentionne un autre nom de la pivoine: celui d' *ἐφιαλτία* ou *ἐφιαλτεία*²⁷⁶. Cette appellation semble indiquer la capacité de la plante à prévenir les agressions nocturnes d'*ephialtès*. En raison du manque de sources, il est difficile de savoir si la plante était utilisée uniquement dans la médecine conventionnelle et non conventionnelle de l'Antiquité comme un médicament contre l'*ephialtès* pathologique, ou également comme un moyen apotropaïque contre le démon *ephialtès*. Cependant, une référence de *Viribus Herbarum*, ouvrage d'auteur anonyme, signale que l'Ἐφιάλτειόν, plante rare qu'on trouve sur le Mont d'Olympe, protège contre les sortilèges et les envoûtements, les terreurs et les démons, les horreurs de la fièvres de la nuit et de la journée²⁷⁷.

De plus, un extrait de l'Histoire Naturelle de Pline renforce l'idée d'une pivoine apotropaïque. Dans le XXV^e livre, il est précisé:

²⁷³ Ameis, Karl Friedrich, *Poetae bucolici et didactici: Theocritus, Bion, Moschus*, Editore Ambrosio Firmin Didot, Parisiis, 1862, p.176.

²⁷⁴ Goulandr, Nikh, « Paiwnia, 'Pasawn Votanewn Vailhida' », *Kathimerinh*, 26-09-04.

²⁷⁵ Dsc.3.140.

²⁷⁶ Aët.1.84: « Γλυκισίδης ἢ παιωνία. Ταύτην καὶ παιωνίαν καὶ πεντόβορον καὶ ἐφιαλίαν ὀνομάζουσι. λεπτομερῆς δὲ ἡ ῥίζα καὶ ξηραντικὴ καὶ μετρίως θερμῆ ».

²⁷⁷ Anonymus de *Viribus Herbarum*, *Carminis de viribus herbarum fragmentum*. 161.

L'herbe nommée *paeonia* est celle dont la découverte est la plus ancienne. Elle garde le nom de celui qui l'a trouvée: quelques-uns l'appellent *pentorobon*; d'autres, *glycyside* (pivoine officinale, *poenia officinalis*, L.). C'est encore une des difficultés que les mêmes plantes aient différents noms dans les différents pays. Celle-ci croît sur les montagnes couvertes de bois; la tige a quatre doigts d'intervalle d'un nœud à un autre; elle porte à son sommet quatre ou cinq fruits ressemblant aux noix grecques (amandes) ; ces fruits renferment beaucoup de graines rouges et noires. Cette plante est un préservatif contre les illusions nocturnes causées par les faunes (cauchemar). On recommande de l'arracher pendant la nuit, parce que si l'on est aperçu par le pivert, il attaque aux yeux, pour la défendre, celui qui la cueille.²⁷⁸

2. Incubus

a. Incubus et la medecine

La narration de Pline reprend plusieurs arguments de la médecine antique, basés soit sur certains traités spécifiques, soit sur des sources et des traditions communes. On note pourtant l'auteur ne se sert ni du nom *ephialtès* ni du nom latin *incubus*. Il remplace les deux noms par le *faunus*, choix qui évoque l'identification entre les divinités champêtres et *ephialtès* - *incubus*, exposée plus haut, prouvant que cette relation était répandue dans l'Antiquité. Elle est mentionnée, comme on l'a démontré, par Maurus

²⁷⁸ Lib. XXV, 10: « Vetustissima inventu Paeonia est nomenque auctoris retinet, quam quidam pentorobon appellant, alii glycyden. nam haec quoque difficultas est, quod eadem aliter alibi nuncupatur. nascitur opacis montibus, caule inter folia digitorum IIII, ferente in cacumine veluti Graecas nuces IIII aut V. inest his semen copiosum, rubrum nigrumque. haec medetur et Faunorum in quiete ludibriis. praecipiant eruere noctu, quoniam, si picus Martius videat, tuendo in oculos impetum faciat ». Pour la traduction, cf. LITTRE, Émile, *Histoire Naturelle de Pline*, Vol.2, Firmin Didot, Paris, 1860., p. 170.

Servius Honoratus, grammairien païen du IV^e siècle, qui signale que *inuus* est *pan*, appelé en grec *ephialtès*, en latin *incubus* et à la fois *faunus-fatuus*²⁷⁹. Ces informations sont reprises par le poète latin du V^e siècle, Rutilius Claudius Namatianus, dans son ouvrage *Itinerarium*²⁸⁰.

Le mot était connu des grammairiens. On le trouve dans l'*Appendix Probi*²⁸¹, une sorte de compilation d'«erreurs» fréquentes dans la langue latine écrite de l'époque, qui date du III^e siècle, et qui est attribuée à Valerius Probus. Plus tard, il est mentionné par Cledonius Romanus²⁸², grammairien latin du Ve siècle, qui a vécu à Constantinople, et qui fournit des informations similaires à celle de Servius, en considérant *incubus* comme synonyme de *inuus*, type latin du grec Pan, donnant aussi la déclinaison du mot.

Ce nom est d'ailleurs mentionné par un autre grammairien de Byzance, Eutyches Grammaticus dans son ouvrage *Ars de verbe*, prouvant ainsi que le mot était connu également en Europe orientale et grécophone, où le terme *ephialtès* était traditionnellement utilisé²⁸³. Le phénomène contraire - utilisation du mot *ephialtès* au lieu d'*incubus* - apparaît souvent dans l'Ouest. Le cas le plus connu est celui de Macrobe.

Né à la fin du IV^e siècle en Numidie, l'auteur latin a exercé une influence majeure pour les traités médiévaux qui concernaient les rêves, grâce à son *Commentaire du Songe de Scipion*. Composé de deux livres, son ouvrage tente, à l'aide de critères néoplatoniciens, une analyse exhaustive des chapitres 9 à 29 du livre VI de *De Republica* de Cicéron. Il commence par une catégorisation des genres des songes, qui sont d'après

²⁷⁹ Hagen, Herman; Thilo, Georg, *In Vergilii carmina commentarii*, Teubner, Lipsia, 1881, p. 109.

²⁸⁰ Castiglione, Giuseppe, *Rutilii Numatiani Galli Itinerarium*, Accoltus, Rome, 1582, p.74.

²⁸¹ Prob. inst. gramm. IV 121, 31.

²⁸² Cledon. gramm. V 35, 24.

²⁸³ Eutuch. gramm. V 454, 23.

lui, au nombre de cinq: le songe proprement dit, la vision, l'oracle, le rêve, et le spectre²⁸⁴. A propos de ce dernier, l'auteur mentionne:

Quant au spectre, il s'offre à nous dans ces instants où l'on n'est ni parfaitement éveillé, ni tout à fait endormi. Au moment où nous allons céder à l'influence des vapeurs somnifères, nous nous croyons assaillis par des figures fantastiques, dont les formes n'ont pas d'analogie dans la nature ; ou bien nous les voyons errer çà et là autour de nous, sous des aspects divers qui nous inspirent la gaieté ou la tristesse. Le cauchemar (επιάλτεζ) appartient à ce genre. Le vulgaire est persuadé que cette forte pression sur l'estomac, qu'on éprouve en dormant, est une attaque de ce spectre qui nous accable de tout son poids. Nous avons dit que ces deux genres ne peuvent nous aider à lire dans l'avenir; mais les trois autres nous en offrent les moyens.²⁸⁵

Il est remarquable que Macrobe ne se serve pas du mot *incubus*, mais de son synonyme grec *ephialtès*, qu'il nomme spectre, parce que le peuple croit qu'il apparaît sous la forme d'un fantôme pour opprimer ses victimes. En étudiant cette croyance d'un point de vue scientifique, il considère que cette approche est vulgaire et il renie toutes les idées concernant la nature prophétique du cauchemar. Bien au contraire, il l'aborde comme les médecins et les naturalistes, à savoir comme un phénomène dû à des causes naturelles, plus spécifiquement à l'influence

²⁸⁴ Cette classification fut connue pendant le Moyen Âge. Par exemple elle est utilisée par Jean de Salisbury et Alcher de Clairvaux.

²⁸⁵ *Commentariorum in Somnium Scipionis*, Sectio III: « φαντασμα uero hoc est uisum cum inter uigiliam et adultam quietem in quadam, ut aiunt, prima somni nebula adhuc se uigilare aestimans, qui dormire uix coepit, aspicere uidetur irruentes in se uel passim uagantes formas a natura seu magnitudine seu specie discrepantes uariasque tempestates rerum uel laetas uel turbulentas. in hoc genere est επιάλτεζ quem publica persuasio quiescentes opinatur inuadere et pondere suo pressos ac sentientes grauare. his duobus modis ad nullam noscendi futuri opem receptis, tribus ceteris in ingenium diuinationis instruimur. et est oraculum quidem cum in somnis parens uel alia sancta grauisue persona seu sacerdos uel etiam deus aperte euenturum quid aut non euenturum, faciendum uitandumue denuntiat. uisio est autem cum id quis uidet quod eodem modo quo apparuerat eueniet. » Trad. NISARD, Charles, Macrobe (oeuvres complètes), Varron (de la langue latine), Pomponius Méla (oeuvres complètes), Firmin-Didot et Cie, Paris, 1883, p.14.

des vapeurs somnifères. Cependant, il n'approche pas le cauchemar comme un phénomène purement médical, mais médico-onirique. Cette perspective a influencé plusieurs savants du Moyen-Âge. « Si le Commentaire sur le Songe de Scipion est recopié et glosé au Haut Moyen-Âge, la classification des rêves de Macrobe ne commence à être commenté et étudié intensément qu'à partir du XII^e siècle. Les glossateurs, à commencer par Guillaume de Conches, donnent une tournure médicale à l'éphialte macrobien. Si Macrobe suggère déjà que l'éphialte est un rêve purement naturel, il n'identifie pas de causes psychiques; l'éphialte est pour lui simplement un rêve lié à un état de conscience et sans danger particulier. Les glossateurs associent l'éphialte au contraire à une condition pathologique qui peut même entraîner la mort »²⁸⁶.

Ce grammairien et philosophe français du XII^e siècle soutient que, pendant le sommeil, l'oppression des organes vitaux comme le cerveau et le cœur, par les ventricules antérieurs du cerveau ou par le foie, la vésicule biliaire et l'estomac, provoque la sensation principale du phénomène du cauchemar, celle de la suffocation. Un point remarquable est que Guillaume de Conches utilise de la même manière le terme *ephialtès* (dans son commentaire sur Macrobe), mais aussi le terme *incubus* (dans la *Philosophia Mundi* et le *Dragmaticon*)²⁸⁷. L'identification de deux termes pendant le Moyen Age est attestée également dans une glose de la fin du XI^{ème} siècle : « Effialtes, id est incubi, id est inde aliquis dormiens sentiens opprimitur »²⁸⁸.

Le terme *ephialtès* était employé pendant le Moyen Age, surtout dans les ouvrages qui examinaient même partiellement la notion de rêve et qui étaient basés sur le traité de Macrobe. Il est utilisé par Jean de Salisbury dans son *Liber de Polycraticus* et par Alcher de Clairvaux dans

²⁸⁶ Van Der Lugt, Maaïke, *Le Ver, le Démon et la Vierge*, Les Belles Lettres, Paris, 2004, p. 323 sq.

²⁸⁷ *Glosae super Macrobius*, ad I, iii, 7.

²⁸⁸ ms. BAV, Vat. Lat. 1546, fol. 11^r, cité par White, A. , *Glosses...*, t. 2, p. 267.

son *Liber de Spiritu et anima*. Il apparaît également dans le *Liber de thesauri occulti* du savant italien qui vivait à Constantinople, Pascalis Romanus, ouvrage d'interprétation des rêves écrit à la fin du XII^{ème} siècle. Là, grâce à une connaissance profonde de l'œuvre macrobienne, l'auteur reprend la classification en *somnium, visio, oraculum, insomnium, visum*, et à propos du cauchemar, il signale: « que chez des personnes en bonne santé l'incube peut également être provoqué 'accidentellement' par des stimuli externes, comme la literie pesant sur la gorge»²⁸⁹. D'ailleurs, il ajoute que l'incube est un rêve et non pas un petit animal illustré comme un satyre qui étouffe les dormeurs pendant la nuit, comme le *vulgaris opinio* soutient.

b. L'incubus n'est pas un monstre : contre le *vulgaris opinio*

Dans cette analyse médico-onirique, qui est basée sur l'extrait relatif de Macrobe, Pascalis présente l'opinion publique selon laquelle l'ephialtes est un animal qui ressemble aux satyres. Cette référence à l'opinion populaire rappelle la pratique commune aux médecins de l'Antiquité comme Soranus et Oribase, qui présentent l'approche vulgaire d'*ephialtès* comme un dieu, un demi-dieu, un prophète ou un serviteur d'Esculape et un cupidon. Cette pratique est également observée pendant le Moyen Âge : d'un côté dans les ouvrages qui concernent les rêves (principalement basés sur Macrobe, qui n'était pas médecin ou naturaliste, mais philosophe et philologue - par conséquent les traités influencés n'étaient pas de caractère médical), d'un autre côté dans des traités médicaux. On trouve un exemple de ce type dans l'œuvre du représentant important de la médecine de Montpellier du XIII^e-XIV^e siècle, Bernard de Gordon. Dans son *Lillium medicinae*, il rapporte:

²⁸⁹ Liber thesauri occulti, 10.

Incubus est un fantôme qui, pendant le sommeil oppresse le corps, perturbant le mouvement et la parole. *Incubus* est le nom d'un démon et c'est la raison pour laquelle certains pensent que lorsque l'incube est directement au-dessus du corps humain- surtout si l'homme est allongé sur le dos-, par le fait d'une influence corrompue, il pèse sur le corps à tel point que le patient a l'impression de s'étouffer. Lorsque cela survient aux nourrissons, ils s'étouffent souvent, parce qu'ils ne peuvent soutenir une si grande corruption ; telle est l'opinion des théologiens. Mais le vulgaire (*vulgares*) pense que c'est une vieille femme (*vetula*) qui foule (*calcans*) et comprime le corps : il n'en est rien (*quod nihil est*). Les médecins ont une meilleure opinion.²⁹⁰

Par conséquent, selon Bernard, l'opinion médicale est meilleure que l'opinion du peuple qui est vulgaire et qui n'aborde pas l'*incubus* comme un symptôme pathologique, mais comme un démon. Ce démon a l'apparence d'une vieille femme. Cette référence remarquable correspond au cauchemar-sorcière (*hag*) de la mentalité populaire. On signale d'ailleurs que cette vieille femme est liée à l'action du foulage, qui est illustrée par le verbe *calcare*.

Pour le médecin français, qui représente l'esprit «illuminé», la vérité se trouve dans l'influence qui, quand elle est prévenue de la position à la renverse de l'endormi, provoque des perturbations du mouvement et de la parole, ainsi que des étouffements aux adultes et surtout aux nourrissons. Dans un autre point, Bernard nous informe à propos des causes, externes et internes : « as external causes, Bernard of Gordon mentioned a sudden cooling off of the head, or full stomach ; as internal causes, corrupted humours blocking the circulation of spirits in the vital organs- the hear and the brain. He prescribed different cures for each cause, and he

²⁹⁰ Bernard de Gordon, *Lilium medicine*, II, 24. Pour la traduction cf. Van Der Lugt, Maaïke, *op.cit.* p. 329.

especially recommended a friend sitting by the patient's bedside and walking him up whenever an incubus crisis occurred²⁹¹ ».

Ces idées rappellent fort celles que nous avons présenté précédemment sur l'*ephialtès*, comme par exemple les idées d'Oribase (dont l'encyclopédie a été traduit en latin deux fois au VI^e siècle et a été largement diffusée), et de Paul d'Égine (dont l'encyclopédie a été traduit probablement au IX^e siècle). Elles rappellent également les opinions sur *incubus* des médecins latins comme Rufus, Scribonius Largus (*Compositiones*) et Marcellus Empiricus (*De medicamentis Liber*). Ces théories ont graduellement pénétré dans le monde nouvellement créé de l'Occident médiéval. Elles ont d'abord été exposées grâce à Gaiopontus, qui, au XI^e siècle, a tenté une analyse d'*incubus* selon les modèles Gréco-romains²⁹².

Pour lui, le problème de l'étouffement est dû au déséquilibre des humeurs (excès du sang et des mauvaises humeurs) ainsi qu'à une malnutrition. Pour éviter cette maladie, ce médecin de Salerne propose une alimentation, comme d'ailleurs ces prédécesseurs, ainsi qu'une série de pratiques, comme de tirer les cheveux du patient ou de jeter de l'eau froide sur son visage. De plus, il soutient que le patient doit dormir sur le côté, parce que le sommeil sur le dos augmente les possibilités d'une agression, avis également exprimé plus tard par Bernard de Goron et par de nombreux médecins, même actuellement. La même approche d'*incubus* comme problème localisé dans la tête, en raison d'un problème de malnutrition, de déséquilibre des humeurs et d'excès du sang, est adopté par Rhazes (IX^e) et Avicenne (XI^e siècle)²⁹³.

²⁹¹ Van Der Lugt, Maaïke, « The *Incubus* in Scholastic Debate : Medicine, Theology and Popular Belief », dans Biller, Peter ; Ziegler, Joseph, *Religion and Medicine in the Middle Ages*, York Medieval Press, York, 2001, pp. 176- 177.

²⁹² Gariopontus, *Passionarius* v. 17.

²⁹³ Rhazes, *Liber ad Almansorem* IX. 12, fol. 148v. ; Avicenne, Canon III.i.5,5, fols. 191vb-192ra.

Le nouveau domaine de la médecine médiévale, en plein développement, mais essentiellement basé sur des sources gréco-romaines et arabes, a souvent été préoccupé par cette question. Arnaud de Villeneuve, le médecin, alchimiste, astrologue et théologien éminent du XIII^e siècle, l'un des premiers docteurs de Montpellier, identifie *ephialtès* et *incubus*: « Incubus in latino et ephialtes in graec, passio est ab accidente denominata, quoniam patients aliquid opprimens decumbere vel superiacere, sibi dormiendo, existimat »²⁹⁴.

Pendant la même époque, Guillaume de Salicet, médecin et professeur à l'école médicale reconnue de l'Université de Bologne, fait référence aux causes, aux symptômes et à la guérison d'*incubus*²⁹⁵. Parallèlement, un autre médecin italien, Gentile da Foligno, partage les mêmes idées dans son ouvrage *Super Canonem Avicennae*²⁹⁶. D'ailleurs, l'ouvrage influent de Bernard de Gordon, *Lilium* date de la même période. Soit en connaissant cet ouvrage, soit non, le médecin italien, Antonio Guaineri, plus tard, à la fin du XV^e siècle, dans son ouvrage *De egritudinibus capitis*, aborde le cauchemar comme une maladie mentale, en opposant l'interprétation scientifique à la croyance populaire qui désigne le cauchemar comme démon et *vetula*. Il fournit des informations particulièrement intéressantes: « Dans son *Traité sur les Maladies de la tête*, Antonio Guaineri, élève de Jacques de Forli (qui ne semble pas avoir laissé de discussion sur l'*incubus*) et par ailleurs auteur d'un traité important sur les maladies des femmes, supprime la distinction entre théorie théologique et opinion commune. Tant l'idée selon laquelle la suffocation nocturne est causée par un démon, que celle selon laquelle est causée par une *vetula*, sont caractérisées par lui comme des croyances populaires. Guaineri note que les gens de sa région (*nostris vulgares*)

²⁹⁴ Arnau de Vilanova, *De parte operative*, dans *Opera Omnia* (Basel, 1585), 289- 290.

²⁹⁵ William of Saliceto, *Summa conservationis et curationis* 16.

²⁹⁶ Gentile da Foligno, *Super Canonem Avicennae*, ad III.i.5.5.

appellent ces vieilles femmes *striae* - mot commun pour sorcière-, ou *zobiane*, un terme qui semble bien plus local. Il ajoute que les *zobiane* sont non seulement censées tuer les nourrissons mais aussi se transformer en chats »²⁹⁷.

Ces éléments dérivent des traditions locales qui entouraient Guaineri. Nous apprenons que les vieilles femmes qui agissent comme cauchemars, apparaissent sous la forme des chats. Le peuple les nomme striges (en les intégrant dans la catégorie des sorcières) ainsi que *zobiane*, nom qui semble pour l'instant inexplicable²⁹⁸. La pratique principale de ces femmes n'est pas seulement de provoquer des cauchemars et de se transformer en chats, mais également de se manifester en tant que striges et de tuer des enfants. Un peu plus tôt, à la moitié du XVe siècle, le scholiaste d'Avicenne, Jacques Despars, exprime des idées similaires dans son ouvrage *Commentarius in Canones Avicennae*:

Despars décrit les symptômes et les causes de l'incube de manière traditionnelle, et insiste sur le caractère illusoire de l'agresseur nocturne. Qualifiant l'*incubus* comme une *visio vana* et une *apparitio falsa*, il rejette avec mépris l'opinion de « certains simples d'esprits et idiots, qui croient qu'ils ont été piétinés par une petite vieille ou par une bête et que le peuple appelle *calcamara*.²⁹⁹

Ici, *incubus* est traité comme une vision vide ou une fausse apparition, création de l'imagination des gens simples d'esprit, qui croient être piétinés par une *vetula* (comme dans les cas de Bernard et de Guarneri) ou par une bête (comme dans le cas de Pascalis Romanus). Ils

²⁹⁷ Antonio Guaineri, *De egritudinibus capitibus*, 6. Cf. Van Der Lugt, Maaïke, Le Ver, le Démon et la Vierge, Les Belles Lettres, *op.cit.* pp. 330.

²⁹⁸ Cette identification entre le cauchemar et Zobia sera prouvée ensuite- dans la troisième partie- significative.

²⁹⁹ Jacques Despars, *Commentarius in Canones Avicennae*, III, fen 1, tr. 5. Chap. 5: « Apparet enim patienti hunc morbum quod aliqua vetula vel aliqua bestia sibi superiaceat et suffocet ipsum. Solet autem vulgo *calcamara* vocari ». Cf. Van Der Lugt, Maaïke, Le Ver, le Démon et la Vierge, *op.cit.* pp. 330.

donnent le nom *calcamara* -qui dérive évidemment du verbe *calcare* et du nom *mara*- à cet être surnaturel, qui précède le cauchemar et qui prouve l'existence du cauchemar comme synonyme d'*incubus* et d'*ephialtès*, dans les traditions populaires françaises depuis très longtemps. *Calcamara* et *incubus* sont identiques. Ensuite, nous constatons qu'à l'époque de Guaineri et de Despars, le nom *calcamara*, ainsi que les précédents *stria* et *zombiana*, sont actifs dans les croyances populaires, contrairement au nom *incubus* qui n'était pas utilisé dans le folklore. En outre, Van der Lugt soutient dans ses bons travaux sur le cauchemar « scholastique » que : « After refuting the popular belief, Despars moved on to the opinion of the theologians. Bernard of Gordon had attributed to them the idea of a non-sexual oppressing demon. Despars did not follow his illustrious predecessor on this point, but rather copied the entries *incubus* and *pilosus* from John Balbi of Genoa's extremely well known and influential encyclopaedic dictionary, the *Catholicon* (1286), which in turn had copied Thomas Aquinas. In doing so he introduced the notion of the sexual *incubus* into the medical debate »³⁰⁰.

Nous avons examiné un ensemble de sources relatives au couple *ephialtès-incubus*, tirées de la littérature, de l'interprétation et de la théorie des rêves, et surtout de la médecine. A l'exception des cas d'Artemidore et de Paul d'Égine, l'action sexuelle du cauchemar reste inaperçue, phénomène qui étonne le lecteur contemporain, imaginant le cauchemar -et surtout l'incube- comme un démon sexuel par excellence. Dans le domaine médical, plus particulièrement, rien n'est dit à ce sujet. Il faut attendre la fin du XV^e siècle pour découvrir quelques traités qui font référence à une attaque cauchemardesque sexuelle. On trouve un exemple de ce type dans l'ouvrage de *Practica seu exposition noni libri Almansoris*, du scholiaste italien de Razès, Giovanni Arcolano :

³⁰⁰ Van Der Lugt, Maaïke, « The *Incubus* in Scholastic Debate : Medicine, Theology and Popular Belief », op.cit. p. 196.

In his commentary on the ninth book of Rhazes' *Liber ad Almansorem*, Arcolano explained first that the disease was called *incubus* because it made the sleeping person feel 'as if a heavy fantasy lies down on him and sleeps with him', a hybrid definition that combined both the sense of oppression and of sexual intercourse. All along, Arcolano oscillated between the definition of the suffocating and the sexual demon ³⁰¹.

c. Le nouveau *incubus* : la théologie et la sexualité du cauchemar

Comme d'autres avant lui, Arcolano propose des remèdes contre le symptôme d'*incubus* et accuse l'esprit populaire, puisque l'endormi imagine l'apparition d'un fantôme lourd, qui se couche sur lui comme s'il couchait avec lui. La référence indéniable à la sexualité du cauchemar est combinée à des citations d'Augustin et de Thomas d'Aquin ainsi qu'à des idées comme *succubus*, la semence subtilisée, les géants bibliques, les corps assumés des démons. Tout ceci fait partie des théories du débat scolastique du Moyen Âge, surtout par rapport à *incubus*, question qui a préoccupé plusieurs théologiens. En schématisant, nous pourrions supposer l'existence de deux types principaux d'*incubus* pendant le Moyen Âge: le médical-pathologique, sous-catégorie dont fait partie le cauchemar-*incubus* des traités des rêves, et l'ecclésiastique. Avec le texte d'Arcolano, nous constatons qu'à la fin du Moyen Age, les deux catégories sont rapprochées.

Cette déstabilisation est le résultat d'une opposition de longue durée. Pour la médecine, *incubus* n'était pas un démon -ou un dieu, un demi-dieu, un cupidon, un prophète d'Asclépios, un animal, un satyre, une sorcière- mais un phénomène pathologique, principalement dû à un déséquilibre des

³⁰¹ Van Der Lugt, Maaïke, « The *Incubus* in Scholastic Debate : Medicine, Theology and Popular Belief », op.cit. p. 196.

humeurs, exprimé comme une maladie mentale accompagnée de fièvres, de frissons, d'épilepsie, symptômes guère liés à la sexualité (vu que le cauchemar était un symptôme et non pas un sujet démoniaque actif). Il pouvait être prévenu et guéri grâce à une alimentation stricte - et non par des moyens métaphysiques. Aux antipodes de ces théories, l'Église percevait *incubus* non pas comme une pathologie rationnellement explicable, mais comme une entité complexe.

Les textes d'Augustin, de Jérôme et d'Isidore sont à l'origine des théories ecclésiastiques à propos d'*incubus*. Là, ce dernier, défini comme un synonyme des démons païens- *faunus, dusius, inuus, silvanus etc.*, agit de manière sexuelle. Apparenté aux faunes et satyres, il apparaît comme démon du désert et de la Tentation de Saint-Antoine, dans le *Vita Sancti Pauli Eremitae* de Saint Jérôme³⁰². Deux siècles plus tard, au début du Moyen Age, le pape Grégoire dans son *Moralia Iob*³⁰³, décrit *incubus* comme *pilosus* et *onocentaure*, à savoir un monstre velu apparenté à pan, hybride entre l'âne et l'homme. Depuis la fin de l'Antiquité tardive et les débuts de l'ère médiévale, la tendance selon laquelle *incubus* était décrit comme un démon en forme de bouc avec des désirs sexuels intenses, avait prédominé au sein de la littérature patristique. Les écrits de ces autorités illuminées ont constitué une source d'idées élémentaires et une base infaillible pour les écrivains postérieurs. Ainsi, à l'aube du nouveau millénaire, le moine et chroniqueur Raoul Glaber croise un démon au pied de son lit, qui rappelle fort les descriptions patristiques:

Je vis au pied de mon lit un petit monstre noir à forme humaine. Il avait, autant que je pus le reconnaître, le cou grêle, la face émaciée, les yeux très sombres, le front bas et ridé, le nez aplati, la bouche énorme, les lèvres épaisses, le menton court et effilé, une barbe de bouc, des oreilles droites et pointues, les cheveux

³⁰² Hieronymus - *Vita Sancti Pauli Eremitae*, 8.

³⁰³ *Moralia Iob*, XXXIV.

raides et broussailleux, des dents de chien, la crâne en pointe, la poitrine et le dos en bosse, les vêtements sordides. Il s'agitait, se démenait avec furie.³⁰⁴

De la même manière, Thomas d'Aquin dans sa *Summa Theologica* répond à la question des rapports des anges avec les réalités corporelles en s'appuyant sur la base solide d'Augustin :

A proprement parler, les anges ne mangent pas : manger c'est prendre une nourriture qu'on peut transformer en sa propre substance. [...] Mais les anges non seulement n'assimilent pas la nourriture prise aux corps qu'ils ont assumés, mais ces corps ne sont pas naturellement tels qu'ils puissent assimiler des aliments. Ils ne mangent pas réellement, mais ce qu'ils font représente la manducation spirituelle. [...] Si Abraham offrit de la nourriture à des anges, c'est qu'il les regardait comme des hommes ; cependant c'est Dieu qu'il adorait en eux, parce qu'il était en eux « comme il est d'ordinaire dans les prophètes », selon S. Augustin.

S. Augustin répond : « Beaucoup assurent avoir expérimenté ou avoir entendu dire par ceux qui l'avaient expérimenté, que les sylvains et les faunes (ceux que le vulgaire appelle incubes) se sont souvent présentés à des femmes et ont consommé l'union avec elles ; aussi vouloir le nier paraît l'imprudence. Mais s'il s'agit des saints anges de Dieu, ils n'ont pu en aucune manière tomber ainsi avant le déluge. Il faut donc entendre par 'le fils de Dieu' les fils de Seth qui étaient bons ; et par 'filles des hommes' l'Écriture désigne celles qui étaient nées de la race de Caïn³⁰⁵. Il n'y a pas à s'étonner que des géants soient nés de telles unions ; au surplus, ils n'étaient pas tous géants ; mais les géants étaient alors beaucoup plus nombreux que dans les temps postérieurs au déluge. » Cependant, si certains hommes naissent des démons, ce n'est pas au moyen d'une semence émise par ceux-ci, mais par la semence d'un autre homme qu'ils ont recueilli, de telle sorte que le démon qui est succube d'un homme se fasse l'incube d'une femme. De même, ils utilisent les semences d'autres êtres pour

³⁰⁴ Cité par Calmette, Joseph, *L'effondrement d'un empire et la naissance d'une Europe, IXe - Xe siècles*, Paris, Aubier, 1941, p. 209 sq.

³⁰⁵ Le philosophe se réfère au passage de Genèse VI. 4.

produire certaines générations, comme dit S. Augustin ; et ainsi celui qui est engendré n'est pas fils du démon, mais de l'homme dont on a recueilli la semence.³⁰⁶

Thomas utilise alors l'extrait augustinien et pose en fonction de ce texte trois questions par rapport à la manducation des anges, la naissance des géants (qui se réfère au passage reconnu de la Genèse) et enfin la génération démoniaque. Cette dernière concerne directement notre recherche, vu que «le discours scolastique sur la génération démoniaque à un acteur principal, *incubus*, démon spécialisé dans la fonctions sexuelle et procréatrice³⁰⁷.

Thomas accepte plus précisément la théorie de l'insémination artificielle avec du sperme humain: les démons, prennent des formes différentes et alternent : ils s'agitent en premier lieu comme *succubus*, autrement dit en tant que démons féminins, pour voler le sperme, et ensuite comme *incubus*, pour le transmettre dans la victime féminine.

En réalité, le terme *succubus*, nom masculin qui dérive des mots *sub*, sous, et *cubare*, coucher, à savoir « qui couche sous » ou « être couché sous » ; et qui renvoie au mot *succuba*, concubine, est une création médiévale. Son utilisation n'apparaît qu'à la fin du XIIe siècle et ne devient courante qu'au cours de la seconde moitié du XIIIe siècle. Il est utilisé par Gautier Map dans son *De nugis curialium*³⁰⁸. De toute évidence, le mot ne fait pas partie des traditions populaires. Il était employé pour servir les intérêts de la théologie qui a trouvé en lui la variante féminine de l'incubus. Ainsi, le

³⁰⁶ Question 51. Saint Thomas, Somme théologique, Vol. 1, Paris, Éd. du Cerf, 1984, p. 521 sqq.

³⁰⁷ Van Der Lugt, Maaïke, *Le Ver, le Démon et la Vierge*, op.cit. p. 192. Pour la relation entre *incubus* et la procréation démoniaque, cf. Kiessling, Nicolas, *The Incubus in English Literature : Provenance and Progeny*, Washington, Washing State University Press, 1997. La recherche n'aborde *incubus* que sous l'angle de la procréation démoniaque mais parfois dans une façon défective et erronée.

³⁰⁸ Gauthier Map, *De nugis curialium*, II, 12.

*De Seruorum Dei beatificatione*³⁰⁹ soutient que le passage reconnu de Genesis (VI. 4.) fait référence aux démons *incubi* et *succubi*. Ces deux sortes de démons peuvent souvent être des aspects différents d'un même démon, idée qui est reprise plus tard par des théologiens comme Charles René Billuart (*Tractatus de Angelis*) et Saint Alphonsus Maria de Liguori (*Praxis confessoriorum VII*). *Succubus* y est considéré comme un *incubus* féminin.

Le terme est utilisé de cette façon par Thomas, qui définit *succubus* comme un conteneur de sperme. Il conserve la chaleur pendant le transport, il sélectionne une femme idéale et ensuite, il utilise le sperme pour l'inséminer. L'enfant ne provient pas ainsi d'une conception démoniaque mais de deux êtres humains et d'une relation sexuelle indirecte (par l'intermédiaire du démon). Ces idées de Thomas constituent le point culminant des débats autour de la génération démoniaque et la base de la pensée de plusieurs démonologues de l'époque postmédiévale. Il suffit de donner l'exemple des Sprenger-Institoris qui, dans leur célèbre *Malleus Maleficarum*, publié à la fin du XVe siècle, mentionnent que:

Par des démons pareils, les actes sexuels de l'impureté la plus honteuse sont commis, non pour le plaisir mais pour l'infection du corps et de l'âme de ceux dont ils se font incubes et succubes. Ensuite au terme d'un acte pareil, conception et génération parfaites peuvent être réalisées par des femmes : ils peuvent à l'endroit requis du ventre de la femme approcher la semence humaine de la matière préparée pour elle. Tout comme ils peuvent recueillir des semences d'autres choses pour d'autres effets. Dans de telles générations, ce qu'on attribue au démon, c'est seulement le mouvement local et non la génération elle-même, dont le principe n'est pas la puissance du démon ou du corps par lui assumé, mais la puissance de

³⁰⁹ Benedicti papae XIV, Doctrina de seruorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, Liber IV, Pars i, c. 3.

celui de qui est la semence. D'où l'engendré est fils non du démon mais d'un homme. ³¹⁰

Cette image du vol de sperme et de l'insémination artificielle avec du sperme humain, est déjà exprimée avant Thomas. Plus précisément, elle était déjà citée par Albert le Grand³¹¹, Eudes Rigaud³¹² et Bonaventure³¹³, qui soutiennent l'existence de démons créés à partir d'air et sans organes, et ainsi incapables de produire directement du sperme.

Nous avons déjà expliqué que Saint Augustin, à propos des *incubus-silvanus-dusius* etc., considérait que « quelques Esprits revêtus d'un corps d'air (sont) capables d'avoir ce commerce avec les femmes ». Cette immatérialité du corps démoniaque, a établi une tradition importante dans l'argumentation scolastique, exprimée principalement par les théoriciens des corps assumés, de *corpora assumpta* d'après Thomas d'Aquin. Les démons sont incorporels et ainsi invisibles, mais pour une courte période, ils peuvent se manifester par un corps d'air. Une autre méthode d'acquisition de corps et d'apparition des démons *incubus-succubus*, est d'entrer dans un cadavre et de l'animer. Raoul Ardent, le théologien français du XII^e siècle, fait référence aux miracles de Simon le Magicien, qui a fait bouger la tête d'un cadavre. Il cite également une autre histoire selon laquelle un compagnon de saint Hippolyte a été agressé par une femme qui lui a montré son sexe pour le séduire et qui s'est transformée enfin en cadavre, abandonné par le démon qui l'animait³¹⁴. Ainsi, les démons *incubus-succubus* utilisent des corps similaires, artificiels ou adoptés, pour recevoir le sperme. Selon Thomas : « Si parfois certains

³¹⁰ Institoris, Henry; Sprenger, Jaques, Le Marteau des Sorcières, Grenoble, Jerone Millon, 1990, p. 149- 150.

³¹¹ Albert le Grand, In II Sent., dist. 8. art. 5.

³¹² Eudes Rigaud, In II Sent., dist. 8. art. 2.

³¹³ Bonaventure, In II Sent., dist. 8. Parss 1, art. 3.

³¹⁴ Raoul Ardent, Speculum universal, III, 25.

hommes naissent des démons, ce n'est pas au moyen d'une semence émise par ceux-ci, mais par la semence d'un autre homme qu'ils sont recueillie, de telle sorte que le démon qui est succube d'un homme se fasse l'incube d'une femme ». Par conséquent, le démon, d'abord en tant que *succubus*, recueille le sperme produit par l'homme, et ensuite, en tant qu' *incubus*, le transporte et le transmet à la femme qui le reçoit.

Ces idées sont en opposition avec la plus ancienne théorie de la semence artificielle, exprimée surtout par Guillaume d'Auvergne dans son *Universo*³¹⁵ (et partagée également par Hugues de Saint-Cher³¹⁶ et Roland de Cremone³¹⁷). Selon lui, les démons n'ont pas d'organes et ne sont pas capables de produire du sperme ou d'éprouver du désir sexuel, puisqu'ils sont dépourvus de chair. De plus, l'*incubat* et le *succubat* dont les victimes souffrent, ne sont que des fantômes que les démons « implantent » dans leur imagination. La seule façon par laquelle les démons peuvent générer la vie est artificielle: ils peuvent féconder la femme, soit par le vent, soit par une semence artificielle ou une semence animale, comme celle de l'ours qui se mêle facilement avec celle des hommes.

L'idée du sperme artificiel a été exprimée plus tôt, au début du XIIIe siècle, par Alexandre de Halès³¹⁸. Selon lui, le démon peut engendrer comme un homme. Ces enfants seront des générations démoniaques. Abélard considère possible une telle naissance, donnant vie à un enfant qui provient corporellement du diable, mais mentalement de Dieu (l'enfant survit grâce à cette deuxième origine). Les satyres sont un cas similaires : corporellement, ils évoquent le diable, mais mentalement, ils sont des êtres humains (comme l'atteste la *Vie de Saint Paul* de Jérôme). Gilbert de

³¹⁵ Guillaume d'Auvergne, *De Universo*, II, ii, 25.

³¹⁶ Hugues de Saint-Cher, *In II Sent.*, dist. 7.

³¹⁷ Roland de Cremone, *Summa II*.

³¹⁸ Alexandre de Halès, *In II Sent.*, dist. 8.6.

la Porrée³¹⁹ exprime des idées similaires à celles d'Abélard, qui dérivent probablement de leur professeur commun, Anselme de Laon, philosophe et théologien français du XI^e siècle. Dans son *Liber pancrasis*, ce dernier signale que:

Il faut remarquer que certains historiens attestent que les démons ont parfois assumé des apparences humains (*humanas figuras*) faites à partir de l'air d'ici-bas au moyen desquelles ils ont copulé avec des femmes et ont engendré des enfants, qui ont été sauvés par la régénération du saint baptême. Et il est vraisemblable qu'en assumant ce corps aérien, les démons acquièrent les dispositions naturelles du corps (*naturam et affectionem corpus*), comme les anges, pour lesquels il est dit- comme c'est le cas pour l'ange de Tobie- qu'ils mangent et qu'ils effectuent beaucoup d'autres choses qui conviennent aux hommes, après avoir assumé des corps d'air, mais ils le font sans péché. ³²⁰

Entre Anselme et Thomas, deux siècles s'écoulaient pendant lesquels les débats scolastiques arrivent à leur apogée. Nous allons achever ici notre courte étude du cheminement dialectique, souvent labyrinthique, de la théologie et philosophie scolastiques. En réalité, la question de l'artificialité du sperme du démon est un pseudo-problème. Nous retenons principalement que pour la théologie de l'époque, *incubus* est le démon sexuel par excellence qui rentre en contact sexuel avec les femmes en les fertilisant, et en n'étant guère lié aux paralysies du sommeil, aux étouffements, aux alimentations et aux symptômes décrits par la médecine de la même période.

³¹⁹ Gilbert de la Porrée, *Sententiae*, no. 31.

³²⁰ Anselme de Laon, *Sententie*. Pour la traduction cf. Van Der Lugt, Maaike, *Le Ver, le Démon et la Vierge*, op.cit. p. 244.

d. Les enfants des incubes et Merlin l'Antéchrist

La question de la naissance surnaturelle et démoniaque vient d'une époque précoce, notamment ce motif selon lequel un mortel et une entité surhumaine s'unissent pour engendrer un enfant aux capacités particulières. Dans l'Antiquité, les cas similaires étaient nombreux. Au Moyen-Âge, les enfants nés de ces unions étaient pourtant démonisés et les parents, qui étaient souvent des dieux ou des divinités, étaient considérés comme des démons incubes. Le médecin français du XVIe- XVIIe siècle, Jourdain Guibelet nous donne une liste assez complète de ces enfants démoniaques dans son ouvrage *Trois discours philosophiques*:

Qu'un demon incubes non Jupiter fut père d'Hercules. Qu'Aeneas fut engendré d'Anchise et d'un succube. Romulus d'un incube et de Rhea Silvia. Que le serpent qui coucha avec Olympias femme de Philippes estoit un demon incube qui fut père d'Alexandre. Que Merlin en Angleterre fut ainsi engendré. Balderus entre les Gots. Que les Huns tirent leur origine de quelques demons incubes, qui engrosserent certaines femmes de la Gothie. Que Mellusine estoit un demon succube, et que Servius Tullius roy des Romains fut fils d'un demon incube *laris familiaris filius*, comme dit Pline. L'histoire en est assez notable... Et que l'on a attesté le semblable de Martin Luther, qui a esté un des monstres de nostre siecle.³²¹

Héros comme Hercules, Énée, Romulus, rois comme Alexandre le Grand, Servius Tullius ou même Jules Cesare, tribus comme les Huns et figures mythologiques comme Mélusine, étaient considérés comme des enfants d'incubes. Le catalogue comprend même des hommes religieux

³²¹ Jourdain Guibelet, *Trois discours philosophiques*: Discours second du principe de la generation de l'homme, chap. 18: Sçavoir si les demons ont semence de laquelle puisse ester engendré un homme, pp. 201- 211; Cf. Beecher, Donald; Ciavoletta, Massimo, *Jacques Ferrand: A Treatise on Lovesickness*, Syracuse, New York, 1990, p. 515; Cf. Naudé, Gabriel, *Apologie Pour Les Grands Hommes soupçonnez de Magie*, Pierre Humbert, Amsterdam, 1712, p. 313.

comme Martin Luther ou des philosophes comme Platon, d'après Delrio. La figure centrale de ce type de naissance était Merlin, dont l'origine démoniaque a pris des proportions considérables pendant le Moyen Âge. Ce dernier a préoccupé plusieurs écrivains et il est devenu un thème majeur des débats scolastiques concernant la progéniture démoniaque.

Merlin apparaît pour la première fois dans le *Prophetie Merlini* ou *Libellus Merlini* de Geoffroy de Monmouth, ouvrage de 1130, qui précède *l'Historia Regum Britanniae* -dont la Prophétie fait finalement partie, intégrée dans son VIIe livre- et qui comprend une série de prophéties attribuées au magicien. Pour l'écrire, Geoffroy s'est basé sur *De Excidio et Conquestu Britanniae* de Gildas, écrit au VI^e siècle et sur *l'Historia Brittonum* de Nennius, écrit au IX^e siècle. Ici, de toute évidence, Geoffroy a tiré le personnage de Merlin pour ses deux ouvrages, *Prophetie* et *Historia*, surtout inspiré par Ambrosius Aurelianus.

When Constantius III, known as Utherpendragon because of the insignia of the Grat Caesars, saw the beautiful Cornish queen, he wished to possess her. Although he was married to the beautiful regent Galla Placidia, he was across the sea from her and unable to resist the tempting beauty of Igera. He seduced Ygera and Ambrosius was conceived. Ygera, aware of the Utherpendragon's power and possible repercussions of consorting with this great man, claimed that the baby's father is enshrouded in mist ; the father was an incubus, and Ambrosius has no human father. Yet in reality, Ambrosius's father is a Roman consul ³²².

Un tel lignage est attribué à Merlin, comme Geoffroy le mentionne dans son *Historia regum Britannie*. Là, le magicien est décrit comme un bâtard démoniaque, enfant sans père. Sa mère, d'origine royale, se retire dans un couvent. Dans cet endroit sacré, elle conçoit un enfant, mais comme elle le déclare, elle ne sait pas qui est le père. Le magicien Voltigern

³²² Reno, Franck, *Historic Figures of the Arthurian Era*, McFarland, Jefferson, 2000, pp. 136-137.

donne la solution, en révélant que le père de l'enfant est un *incubus* qui apparaissait à la mère comme un bel homme qui disparaissait tout de suite.

Ces ouvrages, rapidement répandus dans le monde médiéval, étaient la base pour la composition d'autres livres: le Roman de Brut de Wace, écrit à la moitié du XII^e siècle, dont le contexte narrative est tiré de l'*Historia regum Britannie*, la *Prophetia Anglicana* d'Alain de Lille, commentaire sur les *Prophetie Merlini* de Monmouth, écrit à la deuxième moitié du XII^e siècle, et enfin le plus important, le poème Merlin, écrit à la fin du XII^e siècle par le poète Robert de Boron.

Une petite partie de l'œuvre du poète nous est parvenue, également sous sa forme prosaïque, dans le Petit cycle du Graal (Joseph d'Armathie, Merlin, Perceval) et dans le cycle Vulgate ou Lancelot-Graal (Estoire del Saint Graal, Merlin, Lancelot, Queste del Saint Graal, Mort du roi Arthur). Là, il est conté que la mère vierge de Merlin s'adresse à un confesseur appelé Blaise, et lui demande de conserver sa virginité et sa pureté. Le confesseur l'exhorte à rester toujours calme, à éviter de se mettre en colère et à toujours laisser une lampe allumée à côté du lit. Finalement, la femme cède à la colère, et en pleine confusion, elle oublie de laisser la lampe allumée. Par conséquent, le démon s'unit avec elle, bien qu'elle se soit endormie habillée. Merlin, fruit de l'union entre le démon-incube et la vierge, naît peu de temps après. La mère de Merlin recourt ensuite à son confesseur qui baptise immédiatement le nouveau-né pour le détourner des énergies démoniaques. Malgré ce baptême, Merlin conserve certaines dons héréditaires, comme la connaissance du passé et du présent (par contre, son don de prescience lui vient de Dieu).

Les éléments précédents appartiennent évidemment au contexte mythologique qui attribue l'origine des personnages importants aux entités surnaturelles et surtout aux démons incubes. Ce contexte était d'ailleurs connu de Robert, comme il en témoigne:

J'ai lu des livres de nos philosophes et dans de nombreuses histoires que beaucoup d'hommes ont été conçus de la sorte. Ainsi que le soutient Apulée à propos dieu Socrate, il habite entre la lune et la terre certains esprits que nous appelons incubes. Ceux-ci participent a la fois de la nature des hommes et de celle des anges et, quand il leur plaît, ils prennent figure humaine pour approcher les femmes. Peut-être est-ce ainsi que cet enfant est né.³²³

e. Merlin aux pieds de cheval

Par ailleurs, selon Robert, Merlin était un antéchrist, caractéristique qui apparaît dans sa description comme *equipedes*, aux pieds de cheval. Pour A. Micha et Ph. Walter qui vont plus loin, ce nom témoigne de beaucoup plus de choses, et plus précisément de l'origine suivante : un démon-cheval cauchemar : « Les *incubi* de Geoffroy et de Wace deviennent sous sa plume *enquibedes* dans le ms. B.N. 747, des *equipedes* dans B, des *equipedes* dans D, ce qui est peut-être la bonne leçon et permettrait de préciser la forme sous laquelle Robert imaginait ces créatures fantomatiques : des monstres qui tiendraient du centaure aux pieds de chevaux. Il aurait alors mêlé deux traditions. La littérature didactique avait fait connaître ces êtres hybrides : « *Ippodes* (ou *Hippopodes*) in Scythis sunt, humanam formam et equinos pedes habentes » dit Isidore de Seville (Les Ippodes ou Hippopodes chez les Scythes sont des êtres à forme humaine possédant des pieds de chevaux) que répète textuellement Raban Maur dans son *De Universo Libri XII*. Et la *Lettre du prêtre Jean* relate de son côté cette curiosité anatomique : « *Homines habent pedes equinos* » (les hommes ont des pieds de chevaux). Le copiste du ms. B. N. 98 qui écrit *engipedes* semble les voir comme des monstres aux pieds de serpents, sortes de dragons à pattes. Chez Ovide (*Metamorphoses* I, 184 ; *Tristes* IV,

³²³ Geoffroy de Monmouth, *Historia regum Britanniae*, § 107, pp. 23-31. Cité par Walter, Philippe, *Merlin ou le savoir du monde*, Paris, Imago, 2000, p. 52.

VII, 17) les Géants sont appelés « anguipedes » ou « serpentipedes » : au lieu de jambes, ils ont des queues de cheval, de même dans la Gigantomachie³²⁴.

Ensuite, Philippe Walter lie ces pieds à l'anatomie particulière au cheval et plus précisément à l'aspect démoniaque et psychopompe de l'animal, pour déclarer finalement : « Mais il est un autre prolongement de ce cheval démoniaque, c'est le cauchemar³²⁵ ». Ce rapprochement entre les pieds de cheval ou pieds de serpent, au cheval et ensuite au cauchemar, qui sont tous liés à la naissance de Merlin, reste pour l'instant incompréhensible.

Son origine démoniaque explique pourtant ses capacités surnaturelles, mais ces dernières n'étaient pas utilisées avec une mauvaise intention. De nature originellement maléfique, il est passé sous l'influence divine grâce à son baptême et à sa conversion, devenant ainsi bénéfique. Cette idée rappelle l'opinion d'Abélard à propos des satyres. En outre, l'information selon laquelle l'*incubus* a violé la mère, bien qu'elle ait été habillée, évoque la théorie de Guillaume d'Auvergne, selon laquelle l'*incubus* pouvait féconder ses victimes tel un courant d'air. Le même auteur considère que la capacité des démons à procurer la vie par des inspirations ou des semences explique la naissance de Merlin. Selon lui, finalement, les capacités magiques de Merlin, ne proviennent pas *ex instructione vel doctrina paterna* et ne sont pas congénitales et déterminées dès la naissance de l'enfant. L'interprétation de Guillaume essaye de rationaliser la naissance mythique de Merlin. Nous nous demandons pourtant s'il indique des éléments supplémentaires à propos de cette naissance particulière, grâce à la description du démon comme

³²⁴ Micha, Alexandre, *Etude sur le Merlin de Robert de Boron*, Genève, Droz, 1980, p. 169. Cité par Walter, Philippe, « Le père de merlin et les démons du 3 février », *Oni et démons*, Actes du colloque de Nagoya 2001, p. 62.

³²⁵ Walter, Philippe, « Le père de merlin et les démons du 3 février », *Oni et démons*, Actes du colloque de Nagoya 2001, p. 63.

courant d'air. Philippe Walter note qu'une indication du poème de Robert de Boron précise la date de sa naissance : « Le confident (et confesseur) de la mère de Merlin se nomme Blaise et ce nom est directement en rapport d'une part avec le souffle (y compris le souffle fécondant), d'une autre part avec le temps carnavalesque auquel appartient Merlin. Notre hypothèse est que Merlin est conçu par un démon incube (donc par esprit-souffle) à la saint Blaise (dont le nom signifie en allemand « souffler »), c'est-à-dire le 3 février. Ce souffle (animus) qui est âme (anima) permet de concevoir un être de nature exclusivement venteuse, c'est-à-dire un authentique *fou* puisqu'il est connu que ce mot renvoie au ballon plein d'air ou au soufflet. Selon les conceptions médicales de l'Antiquité, la surabondance d'humeurs venteuses monte au cerveau pour provoquer une surexcitation mentale et un délire prophétique assimilable à celui des Sibylles. C'est ce qui permet à Merlin d'être le devin que l'on sait »³²⁶.

Sa description comme homme sauvage des bois, aux propriétés sibyllines, est achevée dans d'autres documents: « La relation de Merlin et du loup est très directe dans plusieurs textes. La *Vite Merlini* de Geoffroy de Monmouth (v. 101- 104) présente Merlin accompagné d'un loup. Durant l'été, le devin est censé vivre avec un loup gris. Ce trait pourrait renvoyer probablement Merlin au chamanisme eurasiatique, si l'on en croit certains usages conservés par les peuples altaïques. Quelques traits chamaniques ont bien été repérés chez les Celtes ; on a pu ainsi comparer le barde gallois Taliesin (qui apparaît dans la *Vie de Merlin*) à un *angakok* esquimo, un chamane maître de l'entrée dans l'autre monde et maître des métamorphoses. Le personnage de Merlin lui-même supporte fort bien la comparaison avec les figures chamaniques des peuples altaïques. Chez les Toungouses, l'esprit de la forêt est un vieillard qui habite dans la forêt ; il est maître des bêtes sauvages. L'esprit de la forêt se montre généralement

³²⁶ Walter, Philippe, *Merlin ou le savoir du monde*, op.cit. p. 54.

sur le dos d'une bête ou sous l'aspect d'un animal, exactement comme Merlin qui, dans la *Vita Merlini*, apparaît monté sur un cerf. Quelques tribus donnent à ce maître de la forêt le nom d' « esprit des ours », car il est censé avoir un rapport particulier avec cet animal si important par ailleurs dans le monde celtique. On sait en outre que, dans les textes français, Merlin naît velu comme un ours. Comme l'a aussi noté Uno Harva, sans opérer toutefois de rapprochement explicite avec Merlin, « un chamane bouriote chante que le loup gris est son messager ». On retrouve probablement la trace de cet héritage chamanique dans le monde indo-européen, et plus particulièrement dans l'Iliade où Dolon se revêt de la peau d'un loup gris»³²⁷ .

Si nous acceptons ces arguments, nous pouvons directement envisager un Merlin extatique. Malgré tout, comment pourrions-nous expliquer la liaison entre cheval - pieds de cheval ou de serpent – cauchemar - homme sauvage et le prophète Merlin, qui est un extatique issu de la semence d'un *incubus* ? Ce qui signifierait une relation entre *incubus* ou le cauchemar et la condition extatique ? Il est possible que Merlin ait été considéré comme fils d'*incubus* à tort, en raison d'une confusion, comme nous allons l'expliquer.

f. Une confusion terminologique

La question de la naissance de l'antéchrist qui était apparu tôt dans les textes patristiques, comme ceux d'Origène, d'Augustin et de Jérôme, a pris des proportions considérables pendant le Moyen Âge. Elle a donc préoccupé plusieurs écrivains, parmi lesquels Bede le Vénérable, Adson de Monteir-en-Der, Hugues de Saint-Victor, Pierre Lombard, Pierre de Capoue et Gervais de Tilbury, selon lesquels l'antéchrist se présenterait

³²⁷ Walter, Philippe, *Merlin ou le savoir du monde*, op.cit. p. 57.

comme le fils d'une vierge. Or, la mère n'était pas toujours une vierge. Au contraire, elle pourrait être une prostituée, comme dans le cas de *Tristan de Nanteuil*, chanson de geste du XIV^e siècle, où dans l'épisode relatif à Gilles, un enfant naît de l'union d'une femme immorale et d'un démon *incubus* qui : « appears before her in the guise of a mortal, bewitches her (with herbs) so that her natural resistance crumbles, and then possesses her (19889- 95) »³²⁸.

Les enfants issus de relations surnaturelles et non-chrétiennes, dont le cas le plus connu est celui de Merlin, étaient intégrés dans ce contexte des naissances démoniaques. Merlin, à l'origine du mythe, était probablement le fruit de l'union d'une mortelle et d'une divinité, ou d'un être surnaturel démonisé par la suite. Un manuscrit de Roman de Brut de Wace semble valider cette hypothèse, vu qu'il donne une version différente de « incubi demones unt nun » (ils se nomment démons incubes), qui est utilisée dans le texte original pour illustrer la nature du père de Merlin. La version différente cite : « Ils sont fées, car ils prennent souvent des formes des fées, et deviennent des fées. Ils revêtent une apparence humaine et, quand ils le veulent, couchent avec les femmes³²⁹ ». Ces entités d'origine féerique semblaient être des incubes après une procédure de démonisation³³⁰.

Par conséquent, Merlin était considéré comme le fils de démons et il était identifié à l'antéchrist. Plus précisément, il était désigné comme le fils d'incube, vu que l'*incubus* médiéval était le synonyme de démon sexuel, une forme évoluée et plutôt altérée, qui n'était guère liée à sa nature originelle.

³²⁸ Sinclair, Keith, « An Epic Incubus », *Modern Language Studies*, Vol. 6, No. 1 (Spring, 1976), p. 58.

³²⁹ Wace, *Le Roman de Brut*, éd. I. Arnold, Paris, Société des anciens textes français, 1938-40, v. 7445 et appendice I, manuscrit D. Cité par Harf-Lancner, Laurence, *Le Mode des Fées dans l'Occident Médiéval*, Paris, Hachette, 2003, p. 45.

³³⁰ Nous disons "plutôt" parce qu'à la deuxième partie de notre thèse, nous allons constater que les fées sont très souvent rapprochées et même identifiées au cauchemar.

L'examen des sources médicales confirme qu'*incubus* était le synonyme romain du cauchemar. Son action principale était l'écrasement de la poitrine et l'étouffement de la victime. Les rapports sexuels avec cette dernière, comme les sources l'indiquent, étaient essentiellement secondaires et négligés par la médecine. Cependant, la nouvelle religion, pour laquelle la luxure était un péché capital et caractéristique élémentaire des démons, a considéré cette action secondaire comme étant primordiale. L'étymologie du nom *incubus* en est la cause principale. Il était interprété comme *in plus cubare*, à savoir se coucher sur, action qui, pour les traditions populaires romaines, signifie le cauchemar qui se pose sur la poitrine de ces victimes. Cependant, les théologiens, ignorant le vrai sens du mot, ont cru voir derrière ce verbe une connotation de l'action sexuelle, créant de cette manière un démon d'une catégorie spéciale, désireux d'avoir des rapports sexuels, nommé *incubus*. De plus, pendant le Moyen Âge, le mot *incubus* n'était plus utilisé dans les croyances populaires. En effet, pour signifier le cauchemar, de nouveaux noms étaient utilisés, noms logiquement issus des langues vernaculaires. Ainsi, le mot est devenu une véritable relique, dont l'usage était confiné aux domaines de la médecine et de la théologie, qui se servaient encore de la langue latine.

g. Incubus : un démon sexuel

La médecine, basée sur des textes arabes et surtout gréco-latins, a ignoré la question de la sexualité du cauchemar. Elle s'est penchée sur l'action principale du cauchemar, le décrivant, non pas comme une intervention démoniaque, mais comme un processus pathologique. L'Église a quant à elle complètement négligé l'action principale du cauchemar, l'oppression, pour la remplacer par l'union sexuelle, utilisant ainsi

l'incubus pendant le prêche. Ce processus d'altération sémantique a mobilisé l'emploi de nouveaux termes comme *succubus* et le type féminin d'*incubus*, *incuba*.

Ainsi, la naissance de Merlin et de toutes les personnes issues d'une union surnaturelle (non chrétienne) étaient considérées par l'Église comme le résultat de l'intervention du démon sexuel par excellence, *incubus*. Cette confusion a pris de l'ampleur surtout à la fin du Moyen Âge avec les chasses aux sorcières, et l'épanouissement de la démonologie. La majorité de traités de ce type font référence à *incubus*, présenté comme un démon à la sexualité intense. De plus, la « corruption » a pénétré d'autres niveaux aussi. *L'incubus* médiéval visait principalement les vierges, mais à la fin du Moyen Âge, il change de goûts et se met à préférer les sorcières. Il a développé une collaboration étroite avec les sorcières, qui participent désormais à ses pratiques démoniaques.

Cette activité et le motif du vol du sperme ont préoccupé la théologie médiévale et apparaissent aussi dans le *Malleus Maleficarum* sous une forme adaptée à l'époque:

Ainsi apparaît l'ordre du processus : Un démon succube prend la semence d'un homme scélérat, un démon proprement délégué près de cet homme et qui ne voudra pas se faire l'incube d'une sorcière. Il donne cette semence à un autre démon détaché près d'une femme, une sorcière ; et celui-ci, sous une constellation qui lui est favorable pour produire quelqu'un ou quelqu'une capable de maléfices, se fait l'incube d'une sorcière. Ainsi apparaît l'ordre du processus : un démon succube prend la semence d'un homme scélérat, un démon proprement délégué près de cet homme et qui ne voudra pas se faire l'incube d'une sorcière. Il donne cette semence à un autre démon détaché près d'une femme, une sorcière ; et celui-ci, sous une constellation qui lui est favorable pour produire quelqu'un ou quelqu'une capable de maléfices, se fait l'incube d'une sorcière. ³³¹

³³¹ Institoris, Henry; Sprenger, Jaques, *op. cit.* p. 299.

Des analyses concernant la relation entre les sorcières et les démons *incubi* sont reprises par Jean Nider dans son *Formicarius*. Pour un autre démonologue du XVI^e siècle, le théoricien politique reconnu Jean Bodin, l'incubus est l'une de formes sous lesquelles le diable s'unit avec les sorcières. Pierre Crespet, dans son traité *De la haine de Satan* pour l'homme, partage cette idée³³². Paul Grilland dans son *De Sortilegiis* publié en 1533, indique que le démon prend la forme de *succubus*, comme l'enseignent les théologiens³³³. Dans le livre de Henri Boguet de 1606, un chapitre est dédié à ce qui se fait au Sabbat, dont un sous-chapitre intitulé: « Ils (les sorciers) se desbordent en toutes sortes de lubricitez, & comme Satan se fait Incube & Succube³³⁴. » Quelques années plus tard, l'inquisiteur dominicain Sébastien Michaëlis fait référence à une Madeleine de la Palud, accusée de sorcellerie: « Finalement, ils (Madeleine et ses compagnons) paillardent ensemble : le dimanche avec les diables succubes ou incubes ; le jeudi, commettent la sodomie ; le samedi la bestialité et les autres jours à la voie naturelle³³⁵ ». En 1647, Claude Le Brun De La Rochette, déclare que : « Quant à celui qui a accointance avec les diables succubes, ou la femme qui se suppose aux incubes, ils sont dignes du feu, veu que c'est un crime de leze Maiesté divine, par le moyen du sortilege »³³⁶. Les mêmes idées sont exprimées par les théologiens italiens, Vincenzo Filluci (né en 1566), Martino Bonacine (né en 1585) et

³³² Cf. Ripert, Pierre, *Dictionnaire du diable, des démons et sorciers*, Paris, Maxi Livres, 2003, pp. 152-153

³³³ « Daemon in forma succubi so transformat, et habet coitum cum uiro . . . accedit ad muherem in forma scilicet uiri, . . . Ita firmant communiter Theologi », cf. Grilland, Paul, *De Sortilegiis*, Lyon, 1533. Cité par Summers, Montague, *The history of Witchcraft and Demonology*, London, Kegan, 1926, p. 122.

³³⁴ Boguet, Henry, *Discours exécration des sorciers*, Paris, Romain de Beauvais, 1606, Chap. xxii. De ce qui se fait an Sabbat.

³³⁵ Michaëlis, Sébastien, *Histoire admirable de la possession et conversion d'une pénitente, séduite par un Magicien*, Paris, Seconde, 1613, Cité par Summers, Montague, *op. cit.*, p. 171.

³³⁶ De La Rochette, Claude Le Brun, *Les procez civil et criminel*, Rouen, Jean Viret, 1647, p. 24.

Silvestro Mazzolini da Prierio³³⁷, selon lequel les incubes possèdent un organe bifurqué par lequel ils s'unissent avec ses victimes *simul in utroque vase abatur*.

Il est évident alors que pendant l'époque ardente de la chasse aux sorcières, l'incube se transforme en un acolyte de ces femmes (et moins souvent d'hommes) hérétiques et diaboliques. Souvent, il est décrit comme une incarnation du diable. Luther réclame que: « Le diable couche beaucoup plus souvent avec moi que Ketha³³⁸. Il m'a causé plus de tourments qu'elle ne m'a donné de joies³³⁹ ». En outre le philosophe, mathématicien et astrologue Jérôme Cardan, (né en 1501), le juriste, diplomate et démonologue, Johann Georg Gödelmann (né en 1559) et le physicien, alchimiste et philosophe Giambatista della Porta (né en 1535) soutiennent que le commerce avec diable est une œuvre démoniaque et une pure imagination.

Par conséquent, l'*incube* des démonologues ne correspond pas à un cauchemar, mais à un démon sexuel. Les récepteurs et continuateurs de la tradition théologique du Moyen Âge ont développées les théories patristiques et scolastiques. Dans *Malleus Maleficarum*, il est noté qu' : « en sens contraire il y a Augustin :les démons collectent des semences, pour les employer à des effet corporels. Ce qui ne peut se faire sans le mouvement corporel. Donc les démons peuvent recevoir des semences de quelques- uns et les transmettre à d'autres »³⁴⁰. Évidemment, les auteurs se réfèrent au passage de *De Civitate Dei* XV, 23 « et quosdam daemones, quos Dusios Galli nuncupant ...». Les croyances mentionnées plus haut s'adaptent enfin à la nouvelle réalité. L'*incube* n'est plus un génie du lieu

³³⁷ Da Prierio, Silvestro Mazzolini, *De strigimagarum, daemonumque mirandis, Romae, In Aedibus Po. Ro.*, 1575.

³³⁸ Ketha: Catherine Borra, l'épouse de Luther.

³³⁹ Brunet, Gustave, *Les propos de table de Martin Luther*, Paris, Garnier, 1844, p. 31.

³⁴⁰ Institoris, Henry; Sprenger, Jaques, *op. cit.* p. 142.

qui adopte souvent l'action du chevauchement mais l'allié par excellence des sorcières et partie intégrante des sabbats.

En même temps, la médecine a développé les théories préexistantes. Pour Giovanni Matteo Ferrari da Grado, médecin italien de la fin du X^e siècle, le problème se manifeste comme un poids sur la poitrine, il est physiologique et dû à l'alimentation. *L'incubus* est pathologiquement expliqué par Jean Wier aussi. Dans son ouvrage reconnu de 1569, Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables, des enchantements et sorcelleries, il mentionne:

Tous ces accidents procèdent de la chaleur diminuée et se font lorsque les esprits animaux, qui habitent dedans le cerveau, sont tellement offusqués par les vapeurs, qui montent et procèdent du phlegme et de la mélancolie, que leur vertu en est oppressée. [...] Cela advient principalement lors que l'on est couche sur le dos le plus souvent quand l'emboucheure de l'estomac est oppressée par un phlegme espais gluant, ou par trop grande quantité de viandes difficiles à digérer. Et pourtant que ces vieilles sorcières sont volontiers, tant à cause de leur sexe que de leur aage phlegmatiques & melancholiques à raison de l'affection de leur esprit.³⁴¹

La théorie des humeurs revient et *incubus* est localisé dans la tête. Une localisation similaire est notée par Daniel Sennert, dans son *Tabulae*³⁴², ouvrage de 1635. Par ailleurs, pour Guillaume du Bartas, *incubus* est lié à l'épilepsie:

C'est un mal que les Grecs ont nommé *Ephialtes*, c'est à dire le sauteur ou qui saute dessus, mot qui vient du verbe simple *allomai* et du composé *ephallomai*, qui signifient sauter et saillir, et se ruer dessus. *Incube* est dérivé du verbe

³⁴¹ Wier, Jean, trad. Grévin, Jacques, *Cinq livres de l'imposture et tromperie des diables, des enchantements et sorcelleries*, Paris, Jacques du Puys, 1569, chapitre 36 : « De l'illusion de l'Incube, suscouché ou Coquemare demoniacle, & de l'Incube, ou Coquemare naturelle: p. 171-174.

³⁴² Daniel Sennert, *Tabulae institutionum medicinae summam breviter et sussincte exhibentes*, 1635, p. lxxv.

incubare, signifiant presser sur surquoy on s'est mis. Ainsi donc ceste maladie est une oppression et suffocation de corps, laquelle se fait de nuit. Le vulgaire la nomme Cauche-mare, Cauche-vieille, et Cauche-poulet : ayant opinion que les sorciers venoyent de nuict furtivement, et se couchoient sur la poitrine des personnes. [...] C'est une vapeur espaisse et froide qui remplit les ventricules du cerueau et qui empesche que les esprits animaux ne soyent portez par les nerfs. Cela se fait en dormant, tellement que les malades de ce mal, en leur accès, sont atteints de mesmes (mais plus doux) accidens que les apoplectiques. Car d'autant que ce n'est pas une humeur, ainsi une simple vapeur qui monte, elle n'emplit pas du tout les ventricules du cerveau...³⁴³

Dans cette référence intéressante, *incubus* est la variante médicale du vulgaire cauchemar, qui apparaît, selon Delrio, dans plusieurs traditions européennes : « l'oppression toutefois, et quasi-suffocation ne provient pas toujours de la part de ces démons, aussi bien souvent d'une espèce de maladie mélancolique que les Flamands appellent Mare, les Français Coquemare et les Grecs Ephialtes, lorsque le malade a opinion d'un pesant fardeau sur la poitrine, ou d'un Démon qui veut faire force à sa pudicité »³⁴⁴. Cette identification entre l'ancien *incubus*, transformé en un démon sexuel, et le cauchemar (ainsi que ses variantes) actif à l'époque est reprise également par Béroalde de Vereville :

Et n'y a rien tel, pour le contentement, que la formelle embrassade d'un esprit familier, incube ou succube, *id est* femelle pour nous, et male pour les dames, qui les appellant *foullons*, qui vont la nuit fouler le monde et leur presser la rate.³⁴⁵

³⁴³ Du Bartas, Guillaume, *Les Œuvres de G. de Saluste, sr Du Bartas, Du Bray*, Paris, Jean de Bordeaux, 1611, Seconde Semaine, p. 110- 111.

³⁴⁴ Cf. Martin, Ernest, *Histoire des Monstres*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002, p. 69.

³⁴⁵ De Vereville, Francois Béroalde, *Le Moyen de Parvenir*, Vol.2, Londres, [s.n.], 1781, p. 101- 102.

Dans l'extrait de Béroalde, les théories ecclésiastiques sur incubus-succubus se mélangent avec les traditions populaires sur les cauchemars et les foulons. Cependant, ici il n'y a rien de sexuel, et l'incube apparaît comme un esprit familier, identifié aux cauchemars des croyances populaires.

Les diverses opinions concernant la nature d'*incubus* sont plus ou moins divisées en deux groupes, dont les origines datent du Moyen Âge (et même avant). Dans le premier groupe, on trouve les théories de la médecine, qui se basent sur les traditions populaires et proposent un aspect « scientifique ». Le terme *incubus* (parfois avec le terme *ephialtès*) a été utilisé pendant assez longtemps dans la médecine par des spécialistes comme Boissier de Sauvages, John Bond, Petrus Stephanus Kok, Waller John et Jean Baptiste Pressavin.

Dans le deuxième groupe, celui de l'Église, *incubus* est bien altéré et démonisé. Il n'est plus un synonyme du cauchemar, mais un synonyme du démon sexuel. C'était plutôt ce deuxième aspect qui a prédominé finalement dans les lettres européennes et qui est apparu depuis longtemps dans des ouvrages de représentants de l'Église qui essayaient de donner une solution à la complicité de la figure d'incubus, comme Ludovico Sinistrari³⁴⁶ (XVI^e siècle), mais aussi des auteurs qui n'appartenaient pas à l'Église, comme Paracelse³⁴⁷ et Giordano Bruno³⁴⁸.

Grâce principalement à cette deuxième piste, *incubus* a traversé les siècles et a été enregistré dans le conscient collectif sous la définition de démon sexuel. Ainsi, les représentations contemporaines d'*incubus* sont celles d'un démon sexuel. Il est rarement synonyme de cauchemar,

³⁴⁶ Sinistrari, Ludovico Maria, *De la démonialité et des animaux incubes et succubes*, Paris, I. Liseux, 1876.

³⁴⁷ Cf. Paracelsus, *Four Treatises*, Baltimore and London, John Hopkins, 1996, p. 213- 253: A book on nymphs, sylphs, pygmies, and salamanders, and on other spirit.

³⁴⁸ « Il est aussi de liens analogues à ceux-ci, mais désagréables, dont nous traiterons quand il sera question du lien naturel: [...], l'humeur mélancolique et venteuse attire l'incube comme un aimant ». cf. Bruno, Giordano, *Des liens*, Paris, Allia, 2001, p. 33-34.

conservant ainsi la corruption médiévale du terme et non pas son origine antique. Il manifeste donc l'action de l'union sexuelle et non de l'oppression nocturne.

Il serait nécessaire ici de souligner qu'*incubus*, apparenté aux *ephialtès*, cauchemar, nightmare et ainsi de suite, manifeste de manière occasionnelle une action sexuelle. Cette dernière est cependant moins importante que son action primaire, celle de l'oppression et de l'étouffement. Nous pouvons le constater dans les traditions folkloriques, sources incontournables de ces êtres surnaturels. Les récits qui présentent le cauchemar assis sur la poitrine de ses victimes sont beaucoup plus fréquents que ceux qui lui attribuent une action sexuelle. Toutefois, les sources folkloriques qui se réfèrent à *incubus* (ici synonyme de cauchemar et non de démon sexuel) sont aussi rares, vu que le nom est remplacé par les termes vernaculaires déjà au Moyen Age. Nous pouvons trouver de courts fragments dans les traités médicaux et les premiers textes théologiques. Les sources littéraires, précieux compagnons pour examiner les traditions folkloriques, sont silencieuses à ce sujet (cela concerne évidemment la littérature de l'empire romain, puisque la littérature médiévale était écrite dans les langues vernaculaires, d'où l'absence du terme latin *incubus*). Nous avons laissé l'étude de ces sources, peu nombreuses, pour la fin de notre chapitre qui concerne *incubus*.

3. L'*incubus* littéraire et folklorique

L'exemple le plus connu d'un *incubus* littéraire vient de *Satyricon* de Pétrone, chapitre XXXVIII:

Voyez-vous celui-là, là-bas, qui a la plus mauvaise place au plus mauvais côté de la table ? Il a pourtant ses huit cent mille sesterces aujourd'hui. Il est parti de rien ; autrefois il était porteur de bois. A ce qu'on raconte- moi je n'en sais rien, mais je l'ai entendu dire - ayant trouvé moyen de voler son chapeau à un incube il a dernièrement découvert un trésor. Moi je ne suis jaloux de personne ; tant mieux pour ceux qu'un dieu favorise. Pourtant s'il est affranchi, il n'a pas reçu encore le soufflet. Mais il ne s'en porte pas plus mal. ³⁴⁹

L'extrait décrit une croyance selon laquelle un pauvre homme est devenu riche après s'être emparé du «chapeau» du cauchemar. Le mot traduit par chapeau est le mot *pileus*, apparenté ou issu du grec ancien πῖλος, *pilos*, qui ne signifie pas chapeau mais bonnet³⁵⁰ et qui est probablement étymologiquement lié à *pilosus*. Le ravissement du bonnet permettait d'obtenir des trésors, mais cette information est pour l'instant assez obscure. La plupart des experts s'accordent en tout cas pour reconnaître la caractéristique d'*incubus*, qui consiste à s'allonger sur les trésors pour les protéger.

Dans ces commentaires sur le passage spécifique, Héguin de Guerle, mentionne que « les anciens croyaient que les trésors cachés dans la terre étaient gardées par les esprits ou lutins qu'ils nommaient *incubones*, c'est-à-dire *thesauro incubantes*. [...] Ils croyaient en outre que ces lutins portaient de petits chapeaux et que celui qui était assez heureux ou assez adroit pour ravir à un incube son chapeau, devenait maître de lui, et pouvait le forcer à découvrir le trésor qu'il gardait. »³⁵¹ Les mêmes informations sont plus ou moins rapportées par Collin de Plancy dans son

³⁴⁹ Satyricon, Chap. XXXVIII: « Vides illum qui in imo imus recumbit: hodie sua octingenta possidet. De nihilo creuit. Modo solebat collo suo ligna portare. Sed quomodo dicunt -- ego nihil scio, sed audiui -- quom Incuboni pilleum rapuisset, et thesaurum inuenit. Ego nemini inuideo, si quid deus dedit. Est tamen sub alapa et non uult sibi male », d'après De Langle, Louis, *L'oeuvre de Pétrone: Le Satyricon*, Paris, Bibliothèque des curieux, 1914, p.150.

³⁵⁰ Nous allons voir ensuite que cette correction est très importante. Désormais, nous appellerons cet accessoire, bonnet de l'incube.

³⁵¹ De Guerle, Héguin, *Le Satyricon de T. Pétrone*, Paris, Panckoucke, 1834, p. 322.

Dictionnaire Infernal: « Incubo, génie gardien des trésors de la terre. Le petit peuple de l'ancienne Rome croyait que les trésors cachés dans les entrailles de la terre étaient gardés par des esprits nommés *Incubones* qui avaient de petits chapeaux dont il fallait d'abord se saisir. Si on avait de bonheur, on devenait leur maître, et on les contraignait à déclarer et à découvrir où étaient ces trésors. Ces esprits sont nos gnomes et nos lutins.³⁵²

Le verbe *incubare* est lié aux trésors par un ensemble de poètes d'une manière particulière. Ils ne décrivent pas l'action d'un être surnaturel, mais celle d'un homme qui se met sur sa fortune. Virgile dans le VI^e livre de son *Eneïde* mentionne qu' :

Ici on trouve ceux qui, leur vie durant, ont haï leurs frères, ou maltraité un père ou abusé de la confiance d'un client, la foule infinie de ceux qui, ayant amassé un trésor, l'ont couvé pour eux seuls, sans en réserver une part à leurs proches³⁵³.

Ce comportement avare se retrouve dans les *Géorgiques* :

D'autres la rame en main tourmenteront la mer, ramperont dans les cours, aiguïseront le fer : l'avide conquérant, la terreur des familles, égorge les vieillards, les mères et les filles, pour dormir sur le pourpre, et pour boire dans l'or : l'avare ensevelit et couve son trésor (*incubat auro*)³⁵⁴.

Dans ses *Épigrammes* du premier siècle, Martial utilise le mot de la même manière pour signifier l'homme avare, mais il le compare au

³⁵² De Plancy, Collin, *Dictionnaire Infernal*, Nîmes, Rediviva, 1993, p. 276.

³⁵³ Virgile, *Énéïde*, 6, 609- 6, 610 : « hic, quibus inuisi fratres, dum uita manebat, pulsatusue parens et fraus innexa clienti, aut qui diuitiis soli incubuere repertis nec partem posuere suis (quae maxima turba est) ».

³⁵⁴ Virgile, *Géorgiques*, II, 505: « Hic petit excidiis urbem miserosque Penatis, ut gemma bibat et Sarrano dormiat ostro ; condit opes alius defossoque incubat auro ». Trad. Abbé De Lille, *Les Géorgiques de Virgile*, Paris, Société Littéraire, 1784, p. 134, 135.

dragon qui garde les trésors. Il s'agit du motif narratologique, fort répandu dans le monde, selon lequel un serpent garde un trésor³⁵⁵ :

Quoique peu de citoyens ou de pères de famille possèdent autant d'or et d'argent que toi, tu ne donnes jamais rien ; toujours couché sur ton trésor, tu le défends comme jadis le dragon chanté par les poètes gardait, dit-on, le bois mystérieux de la Scythie. ³⁵⁶

Similaires sont les paroles du poète mineur du IV^e siècle, Sulpicius Lupercus Servastus Jr. : « Le riche a beau couvrir nuit et jour ses immenses trésors, il est encore dévoré du désir des les accroître »³⁵⁷.

En commentant la référence de Pétrone à *incubus* et son bonnet, C. de Méry signale : « *Incuboni pileum rapere*. Enlever le chapeau à un lutin. Le peuple de Rome croyait que les trésors cachés dans la terre étaient gardés par des lutins. Dans le prologue de l'*Aulularia*, de Plaute, un de ces lutins dit, qu'il garde depuis longtemps dans la maison un trésor caché, qui lui avait été confié par l'aïeul du maître. On ajoutait que, si l'on pouvait prendre le chapeau d'un de ces lutins, on le forçait de découvrir ce trésor ³⁵⁸». Voici le passage auquel Méry fait référence:

Le Dieu Lare : Que mon aspect ne vous étonne pas ; deux mots vont me faire connaître : je suis le dieu Lare de cette famille, là, dans la maison d'où vous m'avez vu sortir. Il y a bien des années que j'y demeure ; j'étais le dieu familial du père et de l'aïeul de celui qui l'occupe aujourd'hui. L'aïeul me confia un trésor inconnu de tout le monde, et l'enfouit au milieu du foyer, me priant, me suppliant de lui conserver. A sa mort, voyez son avarice, il ne voulut point dire

³⁵⁵ Cf. Saxo Gram. 101: « Draco thesauri custos occiditur ».

³⁵⁶ 12, 53: « Nummi cum tibi sint opesque tantae, Quantas ciuis habet, Paterne, rarus, Largiris nihil incubasque gazae, Ut magnus draco, quem canunt poetae Custodem Scythici fuisse luci ». Trad. Fleury, Charles Louis ; Panckoucke, Pierre ; Verger, Victor ; Dubois, Nicolas Auguste, *Épigrammes de M. Val. Martial*, Vol. 4, Paris, Panckoucke, 1835, p. 55.

³⁵⁷ Sulpicius Lupercus Servastus Jr., *De Cupiditate*: « Quamliber immense dives vigil incubet auro, Aestuat augendae dire cupido rei ». d'après Cabaret- Dupaty, J. R. Th, *Poetae minores: Sabinus, Calpurnius, Gratius Faliscus, Nemesianus, Valerius Cato...*, Paris, Panckoucke, 1842, p. 346- 347.

³⁵⁸ DE Méry, C., *Histoire générale des proverbes, adages, sentences, apophthegmes*, Vol. 1, Paris, Delongchamps, 1828, p. 159.

le secret à son fils, et il aima mieux le laisser pauvre, que de lui découvrir son trésor ; un père !³⁵⁹

Le texte latin nomme ce gardien de trésor, *lar familiaris*, le génie qui préside le foyer et protège le domicile.

a. Hercules Somnialis

Une autre croyance concernant un *incubus* des trésors nous est livrée par Pomponius Porphyryon, le grammairien du II^e siècle. Dans ses commentaires sur Horace, il fait référence à la capacité d'Hercule d'indiquer la localisation d'un trésor ainsi que son identification à *incubus*. Il cite par ailleurs un récit selon lequel un mercenaire a été conduit par Hercule à Mercurus pour lui révéler un trésor. Selon Porphyryon, les croyants font des sacrifices à cet intermédiaire et porteur de prospérité et de richesse³⁶⁰. Cet Hercule n'est pas le héros de la Grèce antique, mais une divinité reconstituée: «En disant qu'Héraclès est une importation hellénique, nous ne prétendons pas qu'il n'y ait pas eu une divinité romaine du nom d'Hercule. Mais l'Hercule du Latium et de la Sabine est un dieu champêtre, un génie domestique veillant sur l'enclos et la maison. Par sa nature et son rôle, il se rapproche du dieu Terminus et de la déesse Horta, et plus encore des dieux Pénates. On l'invoque parmi les *Semones*, c'est-à-dire les génies, à côté de Cérès, de Paies, de Flora ; il porte les surnoms de *Rusticus*, de *Domesticus*, de *Genialis*, d'*Agrestis* ; sur son autel, qu'il partage avec *Silvanus*, on offre les prémices des champs, du

³⁵⁹ Cf. Naudet, Joseph, *Théâtre de Plaute*, Vol. 2, Paris, Panckoucke, 1833, p. 12- 13.

³⁶⁰ Porphyrius, Hor. sat. 2, 6, 12 : « Ideo (Hercules), quia thensauris praeest. Et sunt qui eundem incubonem quoque esse uelint. Vnde putant et quod res rustica in tutela sit eius. Nam illi sacrificia reddunt rustici, cum iuuenos domauerint. Praeterea etiam traditur fabula fuisse quendam mercennarium, qui semper Herculem deprecatus sit, ut sibi boni aliquid praestaret. Quem Hercules ad Mercurium duxit et obsecratus thensaurum fecit ostendi ».

troupeau et de la vigne. C'est de cet Hercule et non de l'Héraclès grec que parle sans doute Denys d'Halicarnasse, quand il dit qu'il est adoré dans toute l'Italie, et que partout on y rencontre ses autels et ses temples »³⁶¹.

Ce génie - porteur de prospérité est alors identifié à *silvanus*, en étant aussi *agrestis* et *domesticus*, et en protégeant les troupeaux et, élément très important, l'enclos. En outre, la garde et la protection n'étaient pas les seules activités de ce génie. Il pouvait révéler le lieu où un trésor est situé principalement sous l'aspect d'*Hercules Somnialis*³⁶², qui apparaît aux songes ou aux rêves, pour indiquer la localisation d'un objet perdu ou volé, et en principal d'un trésor. On retrouve le surnom de ce dieu dans une inscription rapportée par le philologue de XVIe-XVIIe siècle Claude Saumaise, sur Solin, par 351³⁶³. Cette inscription est également mentionnée par Antoine Banier dans son ouvrage de 1738, *La Mythologie et les fables expliquées par l'histoire* : « On donnoit encore à Hercule l'épithète de *Somnialis* : on n'ignore pas qu'il y avoit des Dieux particuliers qui présidoient aux songes, et qu'on appeloit, *Dii somniales*, et qu'ils avoient des Ministres préposés pour leur culte. M. Spon dans les Mélanges d'Antiquité, rapporte une Inscription, copiée à Florence dans le Palais Strozzi, où il est parlé du culte d'Hercule, comme d'un Dieu qui présidoit au sommeil : *Cultores Herculis Somnialis* »³⁶⁴. François Noël fait aussi référence à cette déité en la liant avec le sommeil, les songes prophétiques et la pratique de l'incubation : « Somnialis. On honorait Hercule sous ce nom, quand on croyait avoir reçu de lui des avertissements en songe. On

³⁶¹ Bréal, Michel, *Hercule et Cacus*, Paris, Durand, 1863, pp. 51- 52.

³⁶² Cf. Maréchal, David, *Antiquités d'Herculanum*, Vol. 9, Paris, David, 1780, p.51.

³⁶³ Furetière, Antoine, *Dictionnaire universel françois & latin*, Vol. 4, Paris, Giffart, 1732, col. 2082.

³⁶⁴ Banier, Antoine, *La Mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, Vol.7, Paris, Briasson, 1764, p. 80.

envoyait les malades dormir dans son temple, pour y avoir en songe l'agréable présage du rétablissement de leur santé»³⁶⁵.

Cette tradition préexistait en Grèce, où Héraclès apparaît pendant le sommeil comme une vision qui indiquait le lieu secret des trésors. La tradition a été enregistrée par une narration attique qui se réfère à la vie de Sophocle, *Σοφοκλέους γένος καί βίος*, « La naissance et la vie de Sophocle », qui mentionne que le demi-dieu est apparu à l'écrivain pour lui révéler le lieu où il pouvait trouver une couronne dorée³⁶⁶. Des traditions similaires ont survécu en Grèce chrétienne, mais Héraclès a été remplacé par d'autres figures.

IV. Génies du lieu et de la maison

1. Le Sarrasins et les trésors

A l'époque moderne, un grand ensemble des narrations populaires narrent la découverte des trésors. La ligne narrative principale est la suivante: le héros (souvent le narrateur et informateur) voit une figure

³⁶⁵ Noël, François, *Dictionnaire de la fable, ou, Mythologie grecque, latine, égyptienne...*, Vol.2, Paris, Le Normant, 1803, p. 579.

³⁶⁶ Sophocles, *Sophokleus ta sōzomena: 7 dramata kata tas eis to sēmeron akribestatas ekdoseis*, Geneve, Vonnantou, 1804, p. III.

dans son rêve, qui indique l'endroit même du trésor. Ensuite, le héros doit trouver la place, procéder méthodiquement au sacrifice nécessaire et enfin acquérir les objets de valeur. Une moyenne de base pour la découverte et la récupération du trésor est la sorcellerie et la magie noire en particulier, qui est souvent citée dans les traditions grecques comme *Σολωμονική*. Le terme dérive évidemment du médiéval *Clavicula Salomonis*, un ensemble de grimoires du XIVe- XVe siècle attribué au roi Salomon, décrivant les opérations magiques comme l'invocation des esprits infernaux et la nécromancie. Certains manuscrits grecs du XVème siècle prouvent l'incorporation précoce des grimoires dans la tradition grecque, non seulement érudite, mais aussi populaire, dans laquelle ils sont mentionnés à plusieurs reprises et pour diverses raisons.

En plus des sorts, de nombreux types de sacrifices étaient conseillés, plus ou moins des sacrifices d'animaux semblables à ceux réalisés lors de la fondation d'un bâtiment, en particulier une maison. L'animal principal était le coq de couleur noire, mais en même temps, l'effusion du sang humain symbolique était aussi régulière. De cette façon, soit le sang ancestral déjà versé qui « verrouillait » le trésor, était nettoyé par le sang neuf, soit le démon ou plus correctement le *genius loci* qui gardait le trésor, était nourri.

Une condition préalable du succès était de garder le silence. Si, au contraire, le secret du trésor était révélé, le contenu de valeur était transformé en matière sans valeur, le plus souvent, en charbon. Une autre interdiction relative était de ne pas regarder derrière soi après être parti avec le contenu du trésor. Un paysan à Kalavryta, village dans le sud de la Grèce, a reçu l'ordre de ne pas regarder derrière lui après avoir découvert le trésor, mais il s'est montré désobéissant, provoquant ainsi la transformation du trésor en matière sans valeur. Ce motif a pénétré probablement dans les mythes grecques modernes à travers la tradition chrétienne-biblique de Loth et de sa femme ou peut-être à travers le mythe

ancien d'Orphée et Eurydice. Il était normalement lié aux coutumes anciennes païennes et à la propitiation des démons et des divinités chtoniennes. Sophocle, pendant le V^e siècle av. J.C., nous informe que l'adorateur des Euménides –déeses au caractère clairement dualiste–, doivent après le sacrifice se retirer ἀστροφος, qui veut dire sans se tourner la tête :

Les appelant du nom d'Euménides que nous leur donnons, demande-leur d'accueillir avec bienveillance et de sauver le suppliant, soit que tu les invoques toi-même, ou tout autre pour toi, et parle doucement et à voix basse. Retire-toi ensuite sans tourner la tête. ³⁶⁷

L'adepte d'Hécate et de sa cohorte morte devait réagir de la même manière. Le scholiaste de la tragédie Choéphores d'Eschyle suggère que le vers *δικουσα τεύχος, αστρόφοισιν όμμασιν* , « je quitte le don en me détournant les yeux »³⁶⁸ se réfère au coutume athénien de quitter le temple après la cérémonie sacrificielle sans regarder derrière³⁶⁹ . Dans le chant K (528) de l'Odyssée, Ulysse apprend qu'il faut se retirer de la même manière après avoir contacté le monde des morts. Par conséquent, il est possible que l'action du villageois soit liée à des coutumes plus anciennes et à des sacrifices en la faveur des démons, pratiques qui ont été petit à petit oubliées, avant d'être supprimées dans ce texte spécifique.

Avant de partir à la chasse du trésor, le héros, principalement un paysan, rêvait d'une figure surnaturelle (d'ancêtres morts, de néréides, de nains et de lutins, de parques mais aussi de saints) et le plus souvent d'*Arapis*, qui signifie « arabe ». Ce dernier apparaît comme un homme de

³⁶⁷ Œdipe à Colone, 490: « ὡς σφας καλοῦμεν Εὐμενίδας, ἐξ εὐμενῶν στέρνων δέχεσθαι τὸν ἰκέτην σωτήριον, αἰτοῦ σύ τ' αὐτὸς κεῖ τις ἄλλος ἀντὶ σοῦ, ἄπυστα φωνῶν μηδὲ μηκύνων βοήν· ἔπειτ' ἀφέρπειν ἄστροφος ». d'après « Une Société des Professeurs, *Sophocle, Œdipe à Colone*, Paris, Hachette, 1845, p. 60.

³⁶⁸ Eschyle, *Choéphores*, 100.

³⁶⁹ Dindorf, Wilhelm, *Tragoediae superstites et deperditarum fragmenta*, Vol. III, Michigan, University of Michigan Library, 2009 , p.105.

grande taille, souvent gigantesque. Il porte une canne et couvre sa tête d'un fez rouge, un chapeau à la forme d'un cône tronqué, initialement d'origine grecque mais bien répandu dans l'Empire Ottomane où il est devenu symbole militaire et religieux. Le nègre apparaît dans le rêve comme un mandataire, donnant des ordres, mais au même temps assumant la tâche du gardien par excellence du trésor. Dans plusieurs cas, le héros doit emporter une bataille corps à corps afin de gagner les objets de valeur. En d'autres occasions, cet homme noir est un berger errant avec son troupeau de monnaies (bizarrement, le trésor prend vie) qui fixent le regard sur le héros et émettent des râlements.

Son origine est obscure. Sa liaison au motif du rêve est précoce, vu que *la vie de saint Theognios*, évêque de Béthanie et moine en Palestine au Ve siècle, écrit au Vie siècle par le synaxairiste Paul, fait référence à l'apparition d'un Sarrasin armé et menaçant comme un esprit pendant la nuit³⁷⁰. Dans les *Diègèmata stèriktika* d'Anastase le Sinaïte, moine et higoumène du monastère du Sinaï qui a vécu au VIIe siècle, rapporte plusieurs narrations à propos des *Σαρακηνοί* (Sarrasins)³⁷¹. Un récit de ce type précise:

À Damas, un possède, Sartabias, est délivré de son démon, qui accompagne les Sarrasins dans leur raid maritime sur « les détroits d'Abydos de Constantinople ». Ce répit dure tout le temps de l'expédition. Tirade contre les Sarrasins, pires que des démons, qui, eux, respectent au moins l'eucharistie et d'autres choses saintes.³⁷²

Les envahisseurs et intrus Sarrasins, de foi religieuse non seulement différente mais aussi détestable pour les orthodoxes, sont alliés aux

³⁷⁰ *Catalogus codicum hagiographicum bibliothecae Brugensis*, Vol. X. dans *Analecta Bollandiana*, Société des Bollandistes, Bruxelles, 1891, p. 87- 88, 95.

³⁷¹ Les noms *sarrasin*, *mauros* et *arapis* sont utilisés comme synonymes.

³⁷² Flusin, Bernard, « Demons et Sarrasins : l'auteur et le propos des *Diègèmata stèriktika* d'Anastase le Sinaïte », *Travaux et Mémoires* 11, 1991, p.386.

démons. Ainsi, il est possible que les Sarrasins aient petit à petit été identifiés aux démons. Un autre récit mentionne:

Récit muni d'un titre. « Dans ma patrie, Amathonte », avant l'arrivée des Sarrasins, des démons jettent des pierres sur la ville depuis la colline Kypria. L'évêque dit la messe et chasse les démons. « Depuis lors jusqu'à ce jour, nous tous, les vieillards de cette ville, nous nous rappelons ce miracle que nous avons vu ». ³⁷³

Les démons sont ici liés à un motif important des narrations relatives au *genius loci*, et surtout aux géants. Étant donné que les *Arapides* sont souvent décrits comme des géants, on peut supposer que les *Sarrasins* de l'extrait ont remplacé en arrivant les démons.

Après la chute de Constantinople, la haine des Grecs contre les Ottomans a aggravé la situation et le processus de démonisation s'est accéléré. La couleur noire des ennemis était également un facteur principal, vu que les démons étaient souvent de cette couleur. Pour Politis, il y a trois raisons à la constitution de ces présentations : « Tout d'abord le repaire et la fondation d'un trésor ou d'un bâtiment par le sacrifice. Ensuite, les morts et les démons- diables illustrés comme les Ethiopiens, et enfin la peur et la haine, que les Ethiopiens ont inspirés aux Grecs, à cause de leur alliance avec les Sarrasins- les ennemis implacables et irréconciliables de la nation grecque, et leur rôle comme tortionnaires et bourreaux engagés par les Turcs pour exécuter les grecs »³⁷⁴.

a. Les Sarrasins et les Maures : génies du lieu occidental

Le phénomène de la naissance d'un être surnaturel dans un contexte historique n'est pas rare et forme un ensemble des personnages du folklore

³⁷³ Op. cit. p. 388.

³⁷⁴ Politis, Nikolaos, *Paradoseis*, Athena, Grammata, 1994, Vol II, p. 223.

français. Le Dictionnaire de l'Académie française soutient que le mot *ogre* dérive d'une déformation d'hongrois mais cette étymologie n'est pas toujours considérée comme valide. La provenance de la déformation de nom *orcus* semble plus possible pour certains spécialistes que l'altération de *Hunni-gours*, les Hongres ou Huns, peuple de Hongrois, Magyars et Tartares qui terrifiaient l'Europe au Moyen Age. En Gascogne et dans le Nord d'Espagne, les Cagots, descendants de lépreux, sont souvent monstrueux: « Les Cagots des Pyrénées appelés *Cahets* en Gascogne, *Agotes* en Navarre, *Agotacs* chez les Basques, vécurent à toutes les époques dans un état d'humiliation, dont les preuves sont partout reproduites. Le mépris populaire les accusait d'avoir l'oreille courte et les pieds d'une oie. Les parlements de Bordeaux et de Navarre les condamnèrent à porter sur leurs habits un morceau d'étoffe en forme de pied de canard pour marque distinctive [...] Malgré l'opinion de Belleforêt de Marca et de plusieurs autres auteurs qui ont voulu faire descendre les Cagots des Vaudois du XII^e siècle ou des Mores du VIII^e, tout concourt à leur donner pour origine les Visigoths que les Franks expulsèrent du midi de la France »³⁷⁵. Les Tartaros basques est un cas similaire, ogres ou lutins dont le nom vient de Tatares (et pas du lieu des enfers grecs), ainsi que le Caramarra, sorte du lutin dont le nom vient de l'espagnol signifiant à la base le visage noir et le bohémien.

Un dernier cas est évidemment celui du Sarrasin, dont la figure est largement répandue dans les croyances populaires et qu'on retrouve dans une série de croyances. « Les traditions invoquées sont d'ordres divers; ce sont des légendes toponymiques (ex.: la grotte des Sarrasins), des motifs narratifs mêlant souvent thème historique et thème merveilleux (ex.: le trésor des Sarrasins) et, fait plus remarquable, un légendaire d'ascendance touchant certaines communautés villageoises ou certaines familles, qui

³⁷⁵ Cénac-Moncaut, Justin, *Histoire des Pyrénées et des rapports internationaux de la France avec l'Espagne*, Vol.1, Paris, Amyot, 1853, 265 sq.

revendiquent des ancêtres sarrasins ou sont désignées comme étant d'origine sarrasine »³⁷⁶.

Voyons certains témoignages relatifs (et modernes), rapportés par Charles Joisten. À Destel :

un jeune berger était amoureux d'une Sarrasine ; celle-ci, à son insu, venait lui dérober des fromages dans sa cabane. Pour découvrir le voleur, il répandit de la cendre sur les dalles, et quand il revint, le soir, de faire paître ses brebis, il remarqua des empreintes de feuilles d'érable. Un autre jour, il captura la voleuse qui n'était autre que la Sarrasine dont il était épris. A l'automne, redescendus au village, ils célébrèrent chrétiennement le mariage et la Sarrasine lui déclara ; « Aussi longtemps garder t'on ma robe en notre chaumière, aussi longtemps la prospérité et le bonheur y règneront pour nos enfants. » Mais, un jour, l'arrière-petit-fils vit la vieille robe de l'aïeule, s'en moqua et s'en servit pour essuyer la boue de ses chaussures. Depuis lors, tous les descendants de cette famille durent malheureux.³⁷⁷

Ici, le Sarrasin devient un nom féminin, qui décrit une espèce de femmes surnaturelles, plus précisément des fées. A Rimont, les Sarrasines lavent la lessive la nuit et vivent dans des terriers³⁷⁸. A Soueix, les Sarrasines sont de petites femmes qui ont du beau linge très fin et très blanc. Pour cette raison, à Soulan, quand on parle d'un linge très blanc, on utilise la phrase « blanc comme le linge des Sarrasines »³⁷⁹. Dans la région du Couserans, les *Sarrasines* (ou *encantadas*) vivent dans les grottes et au bord des ruisseaux. Ce sont des femmes très belles qui dorment le jour et travaillent la nuit, quand on peut entendre le bruit de leurs battoirs³⁸⁰.

³⁷⁶ Basset, Karine, « Le légendaire Sarrasin: quelques enjeux de mémoire », *Confluences Méditerranée*, n° 24, hiver 1997-1998, p. 67.

³⁷⁷ Joisten, Charles, *Les Etres Fantastiques dans le Folklore de l'Ariege*, Portet-sur-Garonne, Loubatières, 2000, p. 46.

³⁷⁸ Ibid. p. 35.

³⁷⁹ Ibid. p. 40.

³⁸⁰ Ibid. p. 27.

Mais le *Sarrasin* n'est pas uniquement une fée; il peut être un petit homme, un lutin ou un nain:

Un paysan avait fait prisonnier un petit *Sarrasin* et il le tenait enfermé chez lui. Chaque soir, on entendait la mère qui venait derrière la porte et qui disait au petit : « *Que que fagan, que que digan, era vertuch de vèrn jamès no la digas* » (Quoi qu'on te fasse, quoi qu'on te dise, la vertu de la verne jamais ne la dis). Un soir, alors que du lait bouillait sur le feu, le petit *Sarrasin* se mit à dire : « Le lait qui monte, le lait qui monte ! » Voyant la porte ouverte, l'un des fermiers s'écria : « Fermez la porte, fermez la porte ! » Mais pendant que les gens s'occupaient du lait, le petit disparut ; on croit que la *Sarrasine* était venue le chercher.³⁸¹

Par conséquent, le *Sarrasin* peut être un géant, une fée ou un lutin, mais à la base, il s'agit d'un génie du lieu. Les nombreux toponymes prouvent l'existence de *sarrasins* de cette catégorie. Édouard Girod nous informe que, près de Nans-sous-Sainte Anne, se trouvait le Bief sarrasin, et non loin de cet endroit, la Grotte du Sarrasin, et dans la plaine d'Amancey, le Château-Sarrasin³⁸².

A Saint Germain de Tallerande, on trouve la *loge aux Sarrasins*³⁸³, et près de Lodeve, la *lausa dai Sarrasin*, pierres dressées, dolmen et menhirs où les Sarrasins sont rassemblés. A Soulan, le *trou des Sarrasines* est situé sur la colline de Coumeleige. En Savoie, on trouve la *Veulla-la ville- di Sarazin* et le *Gettaz* le village- *des Sarrasins*³⁸⁴. De surcroît, un récit précise qu'un certain Guilhem passait à cheval par un endroit qui s'appelle

³⁸¹ Ibid. p. 55

³⁸² Girod, Edouard, *Esquisse historique, légendaire et descriptive de la ville de Pontarlier*, Pontarlier, Thomas, 1857, p. 164.

³⁸³ Hue, Edmond, « Dolmen de la « Loge aux Sarrasins » à Saint-Germain-de-Tallevende (Calvados) ». *Bulletin de la Société préhistorique de France*. 1931, tome 28, N. 2. pp. 147-159.

³⁸⁴ Henriët, Joseph, *Nos Ancêtres, Les Sarrasins Des Alpes*, Yens sur Morges, Cabédita, 2002, p. 39.

Lou Pahon, quand il entendit des cris et des « goulée », avant de voir tout à coup une troupe de Sarrasins s'élançer sur lui³⁸⁵.

On peut supposer que ces croyances, aux origines complexes, ont abouti au mélange entre les Sarrasins historiques avec l'imaginaire populaire, créant « un folklore très répandu en France, qui signale un peu partout des traces d'anciennes présences sarrasines, thème repris et développé par le vieux historiens etnotamment les hagiographes »³⁸⁶. Plus précisément, on suppose que, comme dans le cas du sarrasin byzantin, le sarrasin français est une construction médiévale, apparue suite pendant les invasions des Arabes, combattues par Charles Martel, Pépin le Bref, et Charlemagne, et les raids en Languedoc et en Provence jusqu'au début du XI^e siècle³⁸⁷. Le terme Sarrasin apparaît dans la littérature relativement tard, au XII^e siècle. Pendant le Moyen Âge, le terme principalement utilisé est *maure*, qui dérive du latin *maurus*, noir, déjà mentionné par plusieurs auteurs de l'Antiquité³⁸⁸.

b. Le Maure

Dans la littérature médiévale, les Maures peuvent apparaitre comme êtres surnaturels dotés de capacités particulières, comme par exemple courir plus vite qu'un chameau (« lutin sarrasin » selon Martineau³⁸⁹). La

³⁸⁵ Dubois, Pierre, *La Grande Encyclopedie des Lutins*, Paris, Hoëbecke, 1992, p.

³⁸⁶ Basset, Karine, « Le légendaire Sarrasin: quelques enjeux de mémoire », *Confluences Méditerranée*, n° 24, hiver 1997-1998, p. 67.

³⁸⁷ Cf. Basset, Karine- Larissa, *Le légendaire sarrasin en France : configurations et histoire d'un contre-récit national : XIXe-XXe siècles*, Grenoble, Centre alpin et rhodanien d'ethnologie, 2006.

³⁸⁸ Bloch, Adolphe, « Étymologie et définitions diverses du nom de Maure », *Bulletins et Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, V^o Série. Tome 4, 1903, pp. 624-628 ; Avec ce terme, Il faut être très attentif. La présence du définitif *maur*, ne signifie pas toujours la présence des maures. Le cas du *Montmaure* qui selon l'évêque Liutprand de Crémone il s'appelle ainsi parce qu'il est une montagne noire (montem maurum) est un très bon exemple. cf. LA Sarraz, Frédéric Charles J. Gingins, *Mémoires pour servir à l'histoire des royaumes de Provence et de Bourgogne*, Lausanne, Bridel, 1832, p. 118.

³⁸⁹ Martineau, Anne, *Le nain et le chevalier*, Paris, PUPS, 2003, p. 102.

plupart du temps, les Maures sont des lutins ou des nains. Le cas le plus connu et le plus spécial est celui d'Yvain ou le Chevalier au Lion. Dans le roman de Chrétien de Troyes, Yvain, ou le Chevalier au lion, lors de la narration du voyage d'Yvain dans les forêts, le chevalier croise un être étrange:

Uns vileins, qui resanbloit Mor, Leiz et hideus a desmesure, Einsi tres leide criature Qu' an ne porroit dire de boche, Assis s' estoit sor une çoche, Une grant maçue en sa main. Je m' aprochai vers le vilain, Si vi qu' il ot grosse la teste Plus que roncins ne autre beste, Chevox mechiez et front pelé, S' ot pres de .ii. espanz de lé, Oroilles mossues et granz Autiex com a uns olifanz, Les sorcix granz et le vis plat, Ialz de çuete et nes de chat, Boche fandue come lous, Danz de sengler aguz et rous, Barbe rosse, grenons tortiz, Et le manton aers au piz, Longue eschine torte et boçue. Apoiez fu sor sa maçue, Vestuz de robe si estrange Qu' il n' i avoit ne lin ne lange, Einz ot a son col atachiez. II. cuirs, de novel escorchiez, Ou de .ii. tors ou de .ii. bués. An piez sailli li vilains lués Qu' il me vit vers lui aprochier. Ne sai s' il me voloit tochiez Ne ne sai qu' il voloit enprendre, Mes je me garni de desfandre Tant que je vi que il estut, En piez toz coiz, ne ne se mut, Et fu montez desor .i. tronc, S' ot bien .xvii. piez de lonc; Si m' esgarda ne mot ne dist, Ne plus c' une beste feüst; Et je cuidai qu' il ne seüst Parler ne reison point n' eüst. Totevoie tant m' anhardi Que je li dis: « Va, car me di Se tu es boene chose ou non! » Et il me dist qu' il ert uns hom.

329. « Quiex hom ies tu? - Tex con tu voiz; Si ne sui autres nule foiz. Que fez tu ci? - Ge m' i estois, Et gart les bestes de cest bois. Gardes? Par saint Pere de Rome, Ja ne conuissent eles home; Ne cuit qu' an plain ne an boschage Puisse an garder beste sauvage, N' en autre leu, por nule chose, S' ele n' est liee et anclose. Je gart si cestes et justis Que ja n' istront de cest porpris. Et tu, comant? Di m' an le voir. N' i a celi qui s' ost movoir Des que ele me voit venir; Car quant j' en puis une tenir, Si l' estraing si par les .ii. corz, As poinz que j' ai et durs et forz, Que les autres de peor tranblent Et tot environ moi s' asanblent Ausi con por merci crier; Ne nus ne s' i porroit fier, Fors moi, s' antr' eles s' estoit mis, Qu' il ne fust maintenant ocis. Einsi sui de mes bestes sire, Et tu me redevroies dire Quiex

hom tu ies et que tu quiers. Je sui, fet il, uns chevaliers Qui quier ce que trover ne puis; Assez ai quis, et rien ne truis. Et que voldroies tu trover? Avanture, por esprover Ma proesce et mon hardemant. Or te pri et quier et demant, Se tu sez, que tu me consoille Ou d' aventure ou de mervoille. A ce, fet il, faudras tu bien: D' aventure ne sai je rien, N' onques mes n' en oï parler. Mes se tu voloies aller Ci pres jusqu' a une fontaine, N' en revandroies pas sanz painne, Se ne li randoies son droit.³⁹⁰

Il lui donne ensuite les instructions nécessaires pour trouver la fontaine.

³⁹⁰ « Un paysan qui ressemblait à un Maure, démesurément laid et hideux – décrire une telle laideur est impossible ! – s'était assis sur une souche et tenait une grande massue à la main. Je m'approchai du paysan et vis qu'il avait la tête plus grosse qu'un roncín ou qu'une autre bête, les cheveux ébouriffés et le front pelé, large de presque deux emfans, les oreilles velues et grandes comme celles d'un éléphant, les sourcils énormes, la face plate, des yeux de chouette, un nez de chat, une bouche fendue comme celle du loup, des dents de sanglier, acérées et rousses, une barbe rousse, des moustaches entortillées, le menton accolé à la poitrine, l'échine voûtée et bossue. les oreilles velues et grandes comme celles d'un éléphant, les sourcils énormes, la face plates, des yeux de chouette, un nez de chat, la bouche fendue comme d'un loup, des dents de sanglier, aiguës et rousses, et rousse la barbe, les moustaches tordues. Appuyé sur sa massue, il portait un vêtement si étrange qu'on n'y voyait ni lin, ni laine, mais il avait, attachées à son cou, deux peaux fraîchement écorchées de deux taureaux ou deux bœufs. Le paysan se dressa sur les jambes des qu'il me vit approcher. Je ne savais pas s'il voulait me toucher des qu'il me et j'ignorais ce qu'il cherchait au juste mais je ne tenais sur me gardes jusqu'à ce que je voie debout, tout coi et immobile ; il était monté sur un tronc d'arbre et mesurait bien dix-sept pieds. Im regarda sans mot dire, tout comme l'aurait fait une bête. Je croyais qu'il n'avait pas l'usage de la parole et qu'il était dépourvu d'intelligence. Néanmoins, je m'enhardis suffisamment pour lui dire : « He, là ! Dis-moi donc si tu es une bonne créature ou non ! – Je suis un homme, me répondit-il. – De quelle sorte ?- De l'espèce que tu vois ! – Je ne change jamais. – Que fais-tu ici ? – Je m'y tiens et je garde les bêtes de ce bois. . – Tu les gardes ? Par saint Pierre de Rome, elles ne savent pas alors ce qu'est un homme ! Depuis quand garde-t-on une bête sauvage, dans une plaine, un bois ou ailleurs, sans l'attacher ou la parquer ?- Je garde pourtant celles-ci et les soumets à ma volonté : jamais elles ne quitteront cet enclos. – Tu les soumets ? Dis-moi la vérité ! – Aucune n'ose se bouger des qu'elles me voient venir. Quand j'en attrape une, je l'empoigne fermement et puissamment par les cornes. Alors, toutes les autres tremblent de peur et m'entourent comme pour crier grâce. Mais toute autre personne que moi qui se trouverait au milieu d'elles ne pourrait éviter une mort immédiate. C'est ainsi que je règne sur mes bêtes. À ton tour de me dire que homme tu es et ce que tu cherches ! – Je suis, comme tu vois, un chevalier qui cherche l' 'introuvable. Ma quête a durée longtemps et, pourtant, elle est restée vaine. –Et que voudrais-tu trouver ?- L' aventure, pour mettre l'épreuve ma vaillance et mon courage. Je te prie, je te demande et je t'implore de me conseiller une aventure ou une merveille, si tu en connais une. – Il faudra que tu te passes d'aventure, fait-il, car je n'y connais rien et n'en ai jamais entendu parler. Mais si tu voulais aller tout près d'ici, jusqu'à une fontaine, tu n'en reviendras pas sans mal, à condition de lui rendre ce qu'elle mérite ». D'après Chrétien de Troyes, *Le Chevalier au Lion*, texte édité par K. Uitti et traduit par Ph Walter, Paris, Gallimard, 1994, p.346.

Suite à notre précédente analyse, nous constatons que l'être est un homme sauvage, un *silvaticus*, un génie du lieu d'apparence hybride. Comme *silvanus*, il tient une massue et il est appuyé contre un tronc d'arbre. Comme *pan*, il porte des peaux à son cou. Par ailleurs, sa caractéristique majeure est la suivante : comme toutes ces divinités champêtres, il soumet, contrôle et garde les bêtes du bois qui ne quittent jamais l'enclos, le *propris*.

Selon, Mario Rossi et Lucien Clément, le mot *pourpris* ou *porpris* est attesté depuis au moins le XI^{ème} siècle et il est très fréquent dans la littérature du Moyen Age et jusqu'au XIX^{ème} siècle. « Ce nom dérive de *porprendre*, envahir, encercler un territoire ; du sens d'encercler on est passé à celui de clore, entourer d'une haie ou d'un muret. Le *pourpris* ou *porpris* a pris ainsi le sens dès le Haut Moyen Age d'enclos, jardin, parc»

391 .

c. Le maure comme génie du lieu

Par conséquent, ce document admirable nous présente un Maure, présentant toutes les caractéristiques des divinités limitrophes. Il s'agit ainsi d'un génie du lieu et d'enclos, qui protège les forêts, en donnant des instructions (il indique où est la fontaine) comme l'*Arapis* des rêves des paysans grecs. Le Maure *silvaticus* et génie du lieu existe d'ailleurs dans

³⁹¹ Rossi, Mario, *L'origine des propriétés*, disponible sur : <http://patrimoine-haut-sornin.fr/histoire1.htm>

le folklore français, où un *Toutoun dous Mourous*, ballon des Maures, à Lay-Lamidou, dans le Béarn, est le séjour des fées³⁹².

Des toponymes similaires peuvent être retrouvés dans le folklore grec. Le torrent d'Arapis, la fosse d'Arapis, la fontaine d'Arapis, le trou d'Arapis, et ainsi de suite³⁹³. En Crète, ils habitent dans les grottes, les maisons, les bâtiments abandonnés, les tombeaux, les arbres (surtout les figuiers). Les propriétaires des maisons offraient une quantité de nourriture à *Arapis*, qu'ils appelaient « le bon » ou « le bon de la maison »³⁹⁴. Dans les traditions, il est fréquemment nommé *στοιχειό*, terme qui signifie littéralement l'élément (naturel), mais qui était utilisé dans les lettres néoplatoniciennes et chrétiennes comme génie. Toutes ces informations désignent un *genius loci*, comme dans le cas du Maure français, qui appartient à la catégorie des génies des trésors, comprenant des êtres surnaturels comme par exemple : l'allemand *hinzemann*, le français *lutin*, l'anglais *brownie*, les irlandais et gallois *pixie*, *ferier*, *fire dearc*, *fire drake*, *leprechaun*, *will o' the wisp*, *piskey*, *trow*, les lituaniens *aitvaras* et *kaukas*, le *topakas* grec, le russe *domovoï* et son épouse, *domikha*, le finlandais *tonntu*, l'estonien *kratt*, l'italien *monanciello* ou *manchetto*, le sicilien *mamucca* et ainsi de suite.

La majorité de ces êtres appartiennent à la catégorie des génies domestiques, esprits attachés à la maison. Ils font preuve d'un caractère dualiste, et se manifestent tantôt comme protecteurs du propriétaire du domicile et de sa famille, tantôt en faisant du bruit et des farces, ou même en détruisant, tuant et punissant, comme un véritable esprit frappeur et maléfique. Un récit de Zante, décrit un tel esprit:

³⁹² Sébillot, Paul, *Le folklore de France*, Vol. 4, Paris, Librairie orientale & américaine, 1907, p. 105.

³⁹³ Daskalakis, *Ethima ke doksasies tou laou mas*, Vol. 1, Athina, Ksirotiri, 1987, p. 184.

³⁹⁴ Cf. Imelos, Stefanos, *Dimodeis Paradoseis*, Athina, [s.n.], 1988, p. 104- 115.

Chaque nuit un *μώρος* (*moros*) rendait à la maison, il venait au lit, prenait l'enfant, le caressait, l'embrassait. La mère le voyait car elle était *alafroiskiotos*³⁹⁵, et ne disait rien à personne, même pas à son mari. Dans cette maison il y avait de grande prospérité. Tous les travaux venaient bien et l'enfant était toujours sain.

Une journée, une amie a rendu visite à la maison de la femme, et en discutant avec elle, a demandé : « Comment vas-tu, ma dame, dans cette maison ? » « Dieu merci ! C'est une maison bénie ». « Bah ! Damne qu'elle soit. Moi, j'y ai resté six mois, tous pleins de malheurs, maladies, morts. En plus, chaque nuit un *moros* ne me laissait pas dormir. J'appelais mon mari pour qu'il le tue, il réveillait mais il ne pouvait rien voir. Je suis tombée de l'échelle de nombreuses fois ». La femme (l'*alafroiskiotos*) écoutait sans rien dire. En partant, la visiteuse est tombée de l'échelle ; et elle a vu le *moros* à la pousser. « Voila, le damné » elle crie. La dame de la maison l'a vu et a ri. L'enfant a couru vers lui, l'a étreint et l'a embrassé. La femme visiteuse, terrifiée, elle s'est levée et a vu le *moros* qui avait l'enfant à sa caresse, et a crié à la dame de la maison : « Prends l'enfant, il l'étouffera ! Venez voisins tuer le *moros* qui m'a estourbi et qui veut tuer l'enfant ! » Les voisins ont couru mais la mère (dame de la maison) a dit que son amie (la visiteuse) est insane et que l'enfant dormait et qu'il n'y avait *ni moros ni blanc*. La femme prudente gardait le silence absolu. Elle n'a jamais dit à quelqu'un qu'il y avait un *moros* qui faisait le patron de la maison. Parfois elle dormait avec lui ; elle ne craignait pas mais elle le caressait et l'embrassait. Et lui, il ne pouvait pas souffler mot ; il était muet, le bénit.³⁹⁶

Le génie est appelé ici *moros*, un nom qui est très souvent utilisé comme synonyme d'*arapis* et qui est apparenté au français Maure. Son origine latine *maurus* est un mot dont l'origine est grecque, selon Isidore de Séville, en raison de la couleur de ce peuple : pour les Grecs, *μαύρος* signifie noir. Dans ce cas, il est probable que le mot *moros* ne vienne pas

³⁹⁵ À savoir, d'ombre légère; celui qui peut voir ceux que les êtres humains normaux ne peuvent pas.

³⁹⁶ Politis, Nikolaos, *op.cit.* Vol. 1, pp. 172- 173.

pourtant de l'adjectif grec *μαύρος* (la transformation des voyelles au en o ne peut pas être facilement expliqué), mais de la langue italienne, avec laquelle les habitants de Zante étaient constamment en contact. Le *moros* du texte est un *arapis*, un noir, comme le démontre l'opposition de la phrase "ni moros (mauros- noir) ni blanc". Il s'agit d'un génie domestique qui porte le bonheur et la prospérité, mais son caractère est dualiste: il peut aussi se manifester comme esprit maléfique. Ce dernier aspect prend forme lors du cauchemar: il ne laisse pas la visiteuse dormir - on peut supposer qu'il l'opprime- et cette femme a peur que le moros n'étouffe l'enfant de la dame de la maison. Un dernier détail important: l'un de mots utilisé en Grèce pour signifier le cauchemar est *mora* (écrit tantôt comme *μώρα*, tantôt comme *μόρα*). Le génie s'appelle ici *μώρος*. Nous croyons que dans l'esprit populaire, les deux êtres étaient identifiés, même s'ils ne sont pas issus de la même famille linguistique.

2. Le génie revenant

Par ailleurs, un autre récit grec de Phthiotide³⁹⁷ nous parle d'un *arapis* qui vivait dans les ruines d'un château et qui se jetait sur les passants pour les chevaucher. D'autres récits³⁹⁸ le décrivent en train de trainer des chaînes. Ces deux dernières catégories de motifs évoquent plutôt un revenant, et non pas un génie du lieu. Selon Lecouteux, auteur d'une

³⁹⁷ Politis, Nikolaos, *op.cit.* Vol. 1, p. 181.

³⁹⁸ *Op.cit.* p. 191.

typologie schématique des revenants d'Europe Occidentale et Orientale, il y a dix catégories de revenants³⁹⁹:

- 1) L'appelleur, qui appelle les vivants par leur noms, en entraînant leur décès,
- 2) le *frappeur*, qui frappe à leur porte,
- 3) le *visiteur*, qui visite leurs domiciles,
- 4) l'*affamé*, revenant de la faim intense,
- 5) le *nonicide*, qui provoque la mort de neuf (nonus) de ses proches,
- 6) l'*appesart*, qui se jette sur le dos des éveillés, passant près de loca incerta,
- 7) le *cauchemar*, qui se jette sur la poitrine des dormeurs,
- 8) l'*étrangleur*, qui étrangle ses victimes,
- 9) le *mâcheur* (*manducator*), qui mange le linceul autour de lui, en provoquant plusieurs maladies et décès,
- 10) et en dernier lieu, une catégorie supplémentaire, qui ne décrit pourtant pas une action agressive, est la capacité d'apparaître sous une forme animale (zoomorphie).

Logiquement, il n'est pas possible d'analyser de manière exhaustive les éléments, bien que plusieurs catégories, et surtout celles de l'étrangleur et de l'appesart, soient proches du cauchemar. La première catégorie qui nous intéresse particulièrement est celle du revenant - cauchemar. Les traditions populaires en Europe sont pleines de décédés qui se mettent sur les poitrines de leurs victimes. Ces traditions ont préoccupé certains savants, surtout pendant le siècle des Lumières, où la question du revenant a donné naissance à de nombreuses études sur le sujet. Dom Calmet, dans son *Traité sur les apparitions* et le pasteur évangéliste du

³⁹⁹ Lecouteux, Claude, *Histoire des Vampires*, Paris, Imago, 2009, pp. 61- 85.

XVIII^e siècle, Michael Ranft, dans son ouvrage *De masticatione mortuorum in tumulis*, reprennent la question du lien entre le cauchemar et le revenant⁴⁰⁰. Deux siècles plus tôt, à la fin du XVI^e siècle, le professeur à Breslau, Martin Weinreich, raconte une histoire à propos d'un cauchemar revenant:

Quelques jours après l'enterrement, le bruit se répandit en ville qu'un cauchemar ou qu'un esprit diabolique ayant l'aspect de feu Johann Cuntze se montrait, qu'il avait attaqué une femme du voisinage, l'avait jeté par terre, molesté, et que c'était même arrivé la veille de son inhumation. Après l'enterrement, ce même esprit était entré chez quelqu'un qui dormait dans sa chambre, l'avait réveillé et crié : « J'ai du mal à me retenir de ne pas te donner ton compte pour longtemps ». ⁴⁰¹

Des histoires similaires concernant des revenants qui chevauchent leurs victimes et pressent leurs poitrines étaient connues au Moyen Âge. En 1196, l'une des plus importantes œuvres historiques du XII^e siècle, l'*Historia Rerum Anglorum*, du chroniqueur anglais Guillaume de Newburgh, nous présente un revenant « irrégulier ». La motivation est l'un des points primordiaux dans la mythologie des revenants, autrement dit ce qui donne aux revenants une raison de revenir. Les motifs à travers l'Europe sont similaires : vengeance, amour, haine, suicide, anathème, mort sans sépulture ou sans cérémonie, cadavre enjambé par un chat, un chien, un cheval ou un autre animal, et ainsi de suite. Dans cet extrait de l'ouvrage de Guillaume de Newburgh, toute idée de motivation «raisonnée» est absente:

(A son décès, un homme fut enterré selon la coutume par les soins diligents de son épouse et de ses proches. Le détail à son importance : le mort n'a aucune raison de revenir). La nuit suivant son inhumation, le défunt entra dans sa chambre de sa

⁴⁰⁰ Cf. Porser, Charles, *Vampires et Lumières*, Paris, A l'Orient, 2007.

⁴⁰¹ Lecouteux, Claude, « Le cauchemar dans les croyances populaires européennes » dans TERRAMORSI, Bernard, *Le Cauchemar, mythologie, folklore, arts et littérature*, Le Publieur, Paris, 2003, p. 78.

femme. Il la réveilla et l'écrasa presque de son poids qu'elle ne pouvait supporter (*excitatam non solum terruit verum etiam paene obruit importabile sui pondere superjacto*). La seconde nuit, il tourmenta son épouse terrifiée de la même façon. Morte de peur, elle s'assura le concours par les cris des veilleurs sûrs et resta éveillée. Le défunt vint quand même mais, refoulé par les cris des veilleurs, il s'en alla puisqu'il ne pouvait faire de mal.⁴⁰²

a. L'appelleur

Parmi les nombreuses histoires vampiriques racontées par Guillaume de Newburgh, l'une d'entre elles décrit l'existence *post mortem* d'un prêtre peu croyant:

Il y a quelques années mourut l'aumônier d'une certaine dame de haut rang, et il fut inhumé dans ce majestueux monastère qu'est l'abbaye de Melrose. Malheureusement ce prêtre ne respectait guère les vœux sacrés de son saint ordre et il passait ses jours presque à la façon d'un laïc. Et ce qui se passa après sa mort montre de façon tout à fait évidente qu'il était généralement tenu en piètre estime et que sa culpabilité était très condamnable et même détestable. Pendant plusieurs nuits, il sortit de sa tombe et tenta de pénétrer par effraction dans le cloître, mais il échoua et ne put molester ni alarmer qui que ce soit si grands étaient les mérites et la sainteté des bons moines qui habitaient là. Après quoi, il décida d'aller plus loin et il apparut soudain dans la chambre à coucher, au chevet même de la dame dont il avait été l'aumônier, poussant des cris extrêmement perçants et des gémissements à fendre l'âme. Cela s'étant reproduit plus d'une fois, elle fut presque folle de frayeur, redoutant qu'un terrible danger pût lui arriver, et convoquant un frère supérieur du monastère, elle le supplia les larmes aux yeux de faire dire spécialement des prières pour

⁴⁰² Guillaume de Newbury, *Historia rerum Anglicarum*, V, 22. D'après Lecouteux, Claude, « Le cauchemar dans les croyances populaires européennes », *op.cit.* p. 76.

elle puisqu'elle était tourmentée de la façon la plus extraordinaire et la plus inhabituelle.⁴⁰³

Ici, le revenant n'agit plus comme un cauchemar, mais il appartient à la catégorie des appeleurs. À la même époque, l'historien anglais Gautier Map, dans son *de nugis curialium*, nous parle également d'un revenant similaire :

La chose la plus extraordinaire que je connaisse est l'histoire d'un Gallois malfaiteur et mécréant. Il mourut dans la maison d'un brave soldat, William Laudun. Celui-ci dit à l'évêque d'Hereford que le Gallois revenait souvent la nuit, et qu'il appelait les locataires de la maison par leur nom. Ensuite ceux-ci tombaient malades et mouraient dans les trois jours [...]. L'évêque réfléchit que Dieu avait dû permettre au mauvais ange de cet homme de tourmenter son corps. Il conseilla donc à Laudun de déterrer le cadavre, de lui couper le cou et de l'enterrer à nouveau. Il le fit. Malgré cela, les vivants étaient toujours assaillis. Laudun lui-même fut appelé par le Gallois. Il ôta son épée, poursuivit le malfaiteur jusque dans son tombeau et lui trancha la tête. Les ennuis cessèrent et Laudun ne mourut pas des suites de l'appel qu'il avait reçu du mort.⁴⁰⁴

b. Le génie crieur

Le thème des cris et les appels est un leitmotiv important dans la mythologie du revenant, qui revient à plusieurs reprises, et qui concerne plusieurs catégories d'êtres surnaturels. Dans les bois de France, de nombreux esprits errants font retentir des accents plaintifs, des cris et des

⁴⁰³ Guillaume de Newbury, *Historia rerum Anglicarum*, XXIV.

⁴⁰⁴ Gautier Map, *De nugis curialium* II, 27. d'après ROUX, Jean-Paul, *Le Sang: Mythes, symboles et réalités*, Paris, Fayard, 1988..

lamentations ou des appels pour attirer les passants dans la mort : l'*hutzêran*, le *huyeux*, le *lucibat*, le *chuchours*, le *lubin*, le *saourimonde*, le *houpoux* et ainsi de suite⁴⁰⁵.

La majorité de ces noms désignent la tendance de l'esprit à crier, à savoir un *crieur*, *appeleur* ou *houpeur*. Outre-Rhin, on trouve un cas similaire, celui de *schrat*, esprit complexe dont le nom désigne le *crieur* et dont l'origine remonte au Moyen Âge. Selon les glossaires et les lexiques médiévaux, ses manifestations sont variables. Il peut apparaître de manière liée à la mort, en tant que *larva*, autrement dit « fantôme, spectre » ou espèce de revenant, selon Isidore de Séville : « On dit que les Larves sont des hommes devenus démons à cause de leurs mauvaises actions. Ils ont pour caractéristique, dit-on, d'effrayer les petits enfants et de bavarder dans les recoins obscurs⁴⁰⁶ ».

Comme précisé par Lecouteux, à *Contre Symmachium I, 631* de Aurelius Prudentius Clemens (IV^e siècle), la phrase *et quascumque solent Capitolia claudere larvas* est suivie de *larvas umbras vocamus vel ex hominibus factos demones*

i. monstrum quod dicitur dalamasca (Gl. 2,469,4ff.,Pariser Hs., XI^e siècle) ; *laruas scrbtfn* [=scraten] (Gl. 2,518,35, Einsiedeler Hs., XI^e siècle; *laruas sacrato* (ibid.) ; *laruas skrez* (Gl. 2, 412,57, Vaticaner Hs., XI^e siècle) ; *laruas scraten* (Gl. 2,570,61, Brüsseler und Kölner Hss., XI^e siècle)⁴⁰⁷

Voici d'autres gloses pertinentes:

⁴⁰⁵ Les êtres correspondants en Europe sont nombreux. En Angleterre et en Allemagne par exemple on a la *banshee*, le *ben-nighe*, la *klagefrau*, la *klagenmutter*, la *winselmutter* ou la *klagenweib* :

⁴⁰⁶ Isidore de Seville, *Etymologies VIII, 11, 101*: « Larvas ex hominibus factos daemones aiunt, qui meriti mali fuerint. Quarum natura esse dicitur terrere parvulos et in angulis garrere tenebrosis ». D'après Wolff, Étienne, *Fulgence: Virgile dévoilé, Villeneuve d'Ascq, Septentrion, 2009*, pp. 109-110.

⁴⁰⁷ Lecouteux, Claude, « Vom Schrat zum Schrättel », *Euphorion* 79, 1985, p. 97.

Larue lares mali quedam monstra screza (Gl. 3,278, 14f., Kieler Hs., XI^e siècle, Admonter Hs., XII^e siècle), *screz* (Gl. 3,278,14f., Münchener Hs., XIII^e/XIV^e siècle), *scrate* (Gl. 3,319,36, Weissenauer Hs., XIII^e siècle)⁴⁰⁸

Thalamasca signifie une sorcière. La liaison entre ce nom et *schrat* définit un *schrat*-sorcier. Cet attribut est confirmé par une autre glose: *praestigiator scrato* (Gl. 2,558,51, Brüsseler und Kölner Hss., XI^e siècle). Le mot *praestigiator* est expliqué par Marsile Ficin de la manière suivante: « un illusionniste et un imitateur, qui feint par le langage certaines image fallacieuses de la vérité, pour tromper les oreilles des inexpérimentés, de la même manière qu'un peintre ou un sculpteur doué trompe les yeux des enfants en imitant de loin un animal particulier⁴⁰⁹ ».

Suite à l'identification du *schrat* à la *larve* et au *sorcier*, nous arrivons à celle qui nous intéresse plus; l'identification entre *schrat* et cauchemar. A ce sujet, les références lexicales sont particulièrement nombreuses. Il est identique à *incubus* :

incubitores scratin (Gl. 2,159,29, SGalen, XI^e siècle) ;
incubitor scrato (Gl. 2,160,3 ;id.)

Mais aussi à *mara* dans un document précieux :

incubi monstri i maeraea scrazza (Gl. 1,589,25f., IX^e/X^e siècle)

et de même dans un autre:

pilosi incubi monstri i maere scraza (Gl. 1,589,25ff. ; S. Gallen 9^e/10^e siècle, Leiden 9. Jht., Bern 10. Jht), *sratvn*, *scratin*, *pilosi scraz* (Gl. 1602,12-14), sur le extrait d'Isaïe *et pilosi saltabunt*.

⁴⁰⁸ Op.cit. p.98.

⁴⁰⁹ M. Ficin, *Commentaire du Sophiste*, ch. 14. Cité par Chevolet, Teresa, *L'idée de Fable: Théories de la Fiction Poétique à la Renaissance*, Genève, Droz, 2007, p. 582.

Dans ces dernières citations, *schrat* est identifié à *incubus* et à *mara*, ainsi qu'à *pilosi*. Ce dernier élément ne doit pas nous étonner. *Schrat* est à plusieurs reprises identifié aux déités champêtres gréco-romaines:

faunos scrate (Gl. 3, 672,49 ; Innsbruck XIII^e siècle) ;

faunos scraten (Gl. 2,678,45 ; Schlettstädt XII^e siècle);

fauni silvestres homines waltsc(r)razze (Gl. 3,273,43; Kiel XI^e, Admont XII^e, München XIII^e/ XIV^e siècle, de *Summarium Heinrici II*;

satyrum waltshrate (Gl. 3,674,25; XII^e siècle)

silenus waldshrate (Gl. 3,674, 25; Innsbruck XIII^e siècle)⁴¹⁰.

A la suite de ces gloses, *Schrat* est utilisé comme synonyme de *faunus*, *pilosus*, *satyrus*, *silenus*, *silvestres homines* et *waltschratt*, qui signifie *schrat* des bois. Tous ces termes ont un lien avec le génie du lieu, attribut qui a pénétré dans les toponymes germaniques *Scratinpach* (VIII^e siècle) et *Scratinberge* (1120), le ruisseau et la montagne du *Schrat*. Sa variation, le *waltschratt*, comme son nom indique, demeure dans les forêts où il danse avec les *rautendelein* et les elfes, comme le satyre danse avec les nymphes. A l'instar des faunes et des pans qui provoquent des paniques par leurs cris, le *waldshrate* crie les *echohaft*⁴¹¹. Comme plusieurs esprit de la forêt, il égare les passants en les mettant sur le mauvais chemin.

Le *schrat* s'apparente aux divinités des collines et des forêts de l'Antiquité, les satyres, les silènes, les faunes. Mais il ne vient pas du même contexte. Il est une entité du Moyen Age, comme l'atteste une glose qui expose un *schrat*, dichotomisé entre son passé gréco-romain et son présent médiéval germanique⁴¹²:

⁴¹⁰ Lecouteux, Claude, « Vom Schrat zum Schrätzel », op. cit. p. 103.

⁴¹¹ Elliott, Marshall, *Modern language notes*, Baltimore, John Hopkins, 1886, pp. 98- 102.

⁴¹² Un cas similaire est l'identification entre *schrat*- le *incubus* romain et le *mara* germanique.

faunos sletton (Gl. 2,580,50 ; Düsseldorf, IXe siècle), *alp* (Gl. 2,403,33; Prag, XIe siècle) sur Prudentius, *Passio Romani* 242.⁴¹³

Leo Winner nous fournit des informations importantes sur le nom *sletton*: « There arises somewhat late in OHGerman a series of words with which to designate a satyrlike being. We have for ‘larva, ephialtes, faunos’(Steinmeyer and Sievers, II. 469, 472, 518, 534, 550, 558, 678, III. 317, 420, IV. 204, 209, etc.) *scrat, scrato, scrazzo, screzzo*, where the variation in the final consonant shows a wavering in the borrowed form. But we have also *slathe* ‘larva’ (Ibid. IV. 178) *sletton* ‘faunos’ (Ibid. 580), *slezo* ‘incubus’ (III, 489, 501), which show a new development, *scrit, scrid, slit, slid*, by the side of *scrid*, etc., and which must have had an original meaning of a motion described by Paulus Diaconus in connection with the *Scritofinni*.⁴¹⁴ »

c. L’Alp : elf et cauchemar

Nous allons procéder maintenant à l’analyse du deuxième synonyme cité, l’*alp*. En allemand courant, il est le constituant des mots composés *alpdruck* et *alptraum*, synonymes du mot cauchemar. Aujourd’hui utilisés au sens du mauvais rêve, les deux mots signifient à l’origine l’action du cauchemar. Dans le folklore des pays germanophones, l’*alp* « est un être démoniaque qui pèse sur les gens endormis qui ne peuvent pas articuler un

⁴¹³ Lecouteux, Claude, « Vom Schrat zum Schrättel », op. cit. p. 103.

⁴¹⁴ Wiener, Leo, Contributions Toward a History of Arabico-Gothic Culture, Vol. 3, Piscataway, Gorgias, 2002, p. 106- 107.

mot. Les attaques s'appellent Alpdrucke ⁴¹⁵». Il passe par les plus petits trous, en faisant du bruit dans la chambre, et plus particulièrement sur les murs⁴¹⁶. A Zwickau, il part immédiatement, si quelqu'un l'invite à boire un café le lendemain. Quand la nourrice change des couches d'un bébé, elle doit faire un signe de croix, sinon l'*alp* va rechanger les couches. En outre, l'*alp* perturbe non seulement les êtres humains mais aussi les animaux qu'il écrase à mort. Pour protéger les lapins contre les attaques de l'*alp*, il faut poser un balai dans leur enclos (cette pratique nous rappelle le balai apotropaique contre *silvanus*). Pour protéger les chevaux, qui sont chevauchés par l'*alp* pendant la nuit, il faut poser des têtes de chevaux morts à l'étable. Le nom de cet être cauchemardesque est issu du vieux haut-allemand *alp*. Il est apparenté à plusieurs mots de diverses langues, scandinaves et germaniques (en français, le terme est introduit au XVI^e siècle): en vieux norrois : *álfr*, en islandais : *álfur* (pluriel *álfar*), *álfafólk* (« peuple des elfes »), en suédois : *alv*, en norvégien : *alv* et *alvefolk*, en danois : *elver*, *elverfolk*, *ellefolk* et *alf* (pluriel *alfer*), en anglais : *elf* (pluriel *elfs* ou *elves*) ; en vieil anglais : *ælf*, *elf*, en moyen néerlandais : *alf*, en néerlandais : *elf* ou *alf*. Voyons les informations fournies par Lecouteux à propos de ces noms:

« En Allemagne, « elfe » (*alp*, *elbe*) est rarissime dans les textes jusqu'au XIII^e siècle ; à partir de cette époque, le mot est systématiquement employé comme synonyme de « nain » (*zwerc*), ou de « cauchemar » (*mar*).

Outre-Manche, « elfe » (*aelf*, *elf*, plur. *ylfe*) est utilisé jusqu'au début du XI^e siècle, puis il connaît la même évolutions que son homologue allemand et est confondu avec tous les autres ressortissants de la petite mythologie.

Dans les pays scandinaves, l'elfe (*álfr*, plur. *álfar*) est pratiquement toujours un simple nain (*dvergr*), et un seul individu peut être

⁴¹⁵ Köhler, Johann August Ernst, *Sagenbuch des Erzgebirges*, Schneeberg, Schwarzenberg, C.M. Gärtner, 1886, pp. 154-155.

⁴¹⁶ Grimm, Jacob; Grimm, Wilhelm, *Deutsche Sagen*, Berlin, Nicolaischen Buchhandlung, 1816-1818, no. 81.

alternativement appelé « elfe » et « nain », ce qui prouve bien que les poètes de ce temps ne savent plus qu'il dut s'agir de deux créatures différentes »⁴¹⁷.

Selon Grimm, les mots *alf*, *aelf*, *alb/ alp* et *elbe* sont apparentés au latin *albus*, blanc. Selon Wadstein, son origine remonte à la racine indoeuropéenne **albh-*, briller, être blanc, qui est la base d'ailleurs des noms des cérémonies des disiblot, les alfatblot, déjà examinés, qui comprenaient des sacrifices et des offrandes à l'honneur des elfes. La racine a servi non seulement de base pour la formation des mots cités plus haut, mais aussi pour la constitution de noms propres germaniques, scandinaves et aglais *Ælfwine*, *Albewin*, *Alboin*, *Alfvin*, *Ælfric*, *Alberich*, *Ælfsige*, *Ælfflæd* et ainsi de suite.

En vieil anglais, le mot *ælf* avait plusieurs sens. Selon le *Thesaurus of Old English* le mot il signifie:

16. The extrasensorial world

16.01 A divine being

16.01.03 A spectre, ghost, demon, goblin

16.01.03.04 Elfin race: *Ælfcynno*

.Elf, goblin, etc.: *ælf(en)*, *pūcag*, *pūcelog*

..Of elves: *ælfiscog*

..Mountain elf: *beorgælfenq*, *dūnælf(en)*, *muntælfenog*

..Field elf: *feldælfeng*, *landælfog*

..Wood elf: *wuduælfeng*, *wudumærg*, *wuduwāsag*

..Water elf: *sǣ ælfeng*, *wæterælfeng*

..Nightmare caused by elf: *ælfādlo*, *ælfsiden*

.An incubus: *ælf*, *mera*

.A succubus: *lēo*.⁴¹⁸

⁴¹⁷ Lecouteux, Claude, *Les nains et les elfes au Moyen Âge*, op.cit. 122.

⁴¹⁸ Roberts, Jane Annette; Kay, Christian; Grundy, Lynn, *Thesaurus of Old English*, London, King's College London, Centre for Late Antique and Medieval Studies, 1995, i §16.01.03.04.

Le mot constitue également la base du mot *elf-shot* (ou *elf-bolt* ou *elf-arrow*), qui est attesté pour la première fois dans un manuscrit du XVI^e siècle « of a literary curse directed by John Rowll against the thieves of his poultry around 1492×1503, in which he wishes them

The mowlis {chilblains} and in þair sleep þe mare

The canker {sore} also and the caterss {rheums}

And never to be but {without} schot of blude {of uncertain meaning}

Or elf schot þus to conclude

and mony vther maletais {maladies}⁴¹⁹

Ce document important lie les *elf-shots* à *mare*, le descendant de *nightmare*. L'action de lancer des petites flèches qui provoquent des maladies est attribuée aux elfes et aux sorcières depuis longtemps. En témoigne le charme de *Lacnunga* de X^e siècle contre la piqure soudaine (souvent vue par les spécialistes comme le rhumatisme), déjà cité. Ce texte rapproche la *hagtessa* à l'*elf*: *gif hit wære esa gescot oððe hit wære ylfa gescot oððe hit wære hægtessan gescot*. Cette pratique a une origine complexe liée probablement au shamanisme. Selon l'article de Wilfrid Bonser, *Magical Practices against Elves*: « The " origin " of elfshot occurs in the *Loitsu-runoja* :- "I'll get to know thine origin ... elf-shots have been shot from the regions of divining men... from the trampled fields of sorcerers,... from the witchery of long-haired hags,... from the distant

⁴¹⁹ Ed. Craigie, W. A., *The Maitland Folio Manuscript: Containing Poems by Sir Richard Maitland, Dunbar, Douglas, Henryson, and Others*, Vol.1, Edinburgh, Scottish Text Society, 1919–27), i 163 (lines 67–9). Cité par Hall, Alaric, *Elves in Anglo-Saxon England : matters of belief, health, gender and identity*, Woodbridge, Suffolk, UK ; Rochester, New York, Boydell Press, 2007, p. 103.

limits of the north, from the wide country of the Lapp,... from earth that often must be moved." » ⁴²⁰

Une autre dérivation intéressante est le mot *ylfig*, *ilfig* qui signifie le lunatique, celui qui est pris par les elfes. Enfin, le nom constitue la base de nombreux mots composés qui signifient des maladies: *ælfeynn*, *ælfād*, la maladie de l'elfe, *wæter ælfād*, la maladie de l'elfe aquatique, et *ælfside*⁴²¹. Cette dernière maladie est la plus intéressante.

d. L' *ælsiden*

Le premier lexème est le mot *ælf*. Le deuxième *siden* ne peut être trouvé que dans ce cas, mais il est plutôt apparenté aux termes : *sida* (faire de la magie), *sidi* (celui qui fait de la magie) et *seidr* (la magie opérée). Par conséquent, on pourrait éventuellement traduire le mot comme *la magie de l'elfe*. Le mot semble signifier principalement une maladie de la tête, plutôt mentale comme l'épilepsie, et s'identifier à la fièvre; éléments qui nous rappellent les symptômes d'*ephialtès* et d'*incubus*.

Dans le premier livre de *Læceboc* ou *Bald's Leechbook*, livre de médecine compilé au IX^e siècle, il est indiqué au sujet de cet *ælfside*:

Remèdes contre tout charme païen, contre la magie des elfes, c'est-à-dire un enchantement pour une sorte de fièvre, et de la poudre, des philtres et un onguent, -et si cette maladie touche les bovins, si la maladie afflige un homme, ou si une Mahr le chevauche et le frappe (au total sept remèdes).⁴²²

⁴²⁰ Loitsu-runoja, 5. a. Cité par Bonser, Wilfrid, « Magical Practices against Elves », *Folklore*, Vol. 37, No. 4, Dec. 31, 1926, pp. 352- 351.

⁴²¹ Bonser, Wilfrid, *op.cit.* 357.

⁴²² «Læcedōmas wiþ ælcra lēodrūnan 7 ælfsideenne þæt is fēfercynnes gealdor 7 dūst 7 drenca 7 sealf 7 gif sīo ādl nētnum sīe. 7 gif sīo ādl wyrde mannan oððe mare rīde 7 wyrde seofon ealles cræfta ». D'après Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux*, *op.cit.* p. 96, et Hall, Alaric, *op.cit.* p. 124.

Dans ce passage, la maladie d'*aelsiden* est liée à la mare qui chevauche ses victimes, à la fièvre et à une maladie mystérieuse appelé *lēodrūne*. A propos de ce mot, Hall nous donne ces renseignements: « *lēodrūne* is a variant of the poetic Old English *lēoðurūn* ('sung mystery'). Her case has gaps, but these can be filled. *Lēoðurūn* denotes Christian holy mysteries, and Lazamon's *lēod-rūne* prophecies⁴²³ ».

Par le rapprochement de la condition surnaturelle de *lēodrūne* à l'*ælfside*n, on comprend que ce deuxième n'est pas une simple maladie. Elle a un caractère métaphysique lié au cauchemar⁴²⁴. Elle peut être combattue, selon *Læceboc*, grâce à des enchantements qui, à l'aide de poudres, de filtres et d'onguents, guérissent les maladies (surtout mentales) et chassent les démons. Des méthodes similaires contre l'*alp* sont proposées par Hildegarde de Bingen, la mystique du XIIIe siècle: « La fumée de l'aristoloche chasse l'elfe (ou le cauchemar), le démon et le revenant. »⁴²⁵

Ce démon *alp*, mentionné par Hildegard, pourrait bien être dangereux. Dans l'ouvrage de XIVe siècle, *Irregang und Girregar* l'auteur Rüdiger von Mūner raconte une histoire :

Un étudiant qui vient de partager la couche de la fille de son hôte veut regagner son lit, se trompe dans l'obscurité et s'allonge près du père de son amante. Croyant qu'il s'agit de son compagnon, l'étudiant lui raconte sa galante aventure. L'hôte le bat et le jette hors du lit. Son épouse se réveille et, entendant son récit, lui dit : « Ne te laisse pas priver de ta raison et sache que la Mahr (dich hat Geriten Der Mar), une charogne relique (*ein elbisches âs*), t'as chevauché ; tu dois chasser ce mauvais esprit en te signant ». ⁴²⁶

⁴²³ Hall, Alaric, *op.cit.* p. 124.

⁴²⁴ Cette liaison entre une maladie prophétique, la possession démoniaque (par les elfes), le symptôme de la fièvre et le cauchemar sera expliquée à la troisième partie de notre étude.

⁴²⁵ « Der rouch von der holwurtz vertript den alp vnd den tūfel vnd daz vngehure », Cf. Fehringer, Barbara, *Das Speyerer Kräutbuch mit den Heilpflanzen Hildegards von Bingen, eine Studie zur mhd. Physica –Rezeption*, Würzburger, Königshausen & Neuman, 1994, p. 60. Cité par Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux*, *op.cit.* p. 96.

⁴²⁶ Éd. Der Hagen, Friedrich Heinrich, *Gesamtabenteuer III*, Stuttgart ; Tübingen, [s.n.], 1850, p. 43- 82. Cité par Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux*, *op.cit.* p. 104.

Le moyen d'éloigner ce mauvais esprit n'était pas toujours aussi simple qu'un signe de croix. Le *Bald's Leechbook* est parsemé de références similaires à celui de Hildegarde, qui propose des remèdes et des apotropaïques contre les attaques elfiques et cauchemardesques. Un extrait de *Leechbook* rapporte:

Pour cette maladie [les maux de tête], cherche dans le ventre de jeunes hirondelles quelques petites pierres et fais attention qu'elles ne touchent ni la terre, ni l'eau, ni d'autres pierres ; choisis-en trois, pose-les sur l'homme que tu veux, celui qui en a besoin ; aussitôt il ira mieux. Ces pierres sont bonnes pour les maux de tête, d'yeux, les tentations du démon, les êtres qui vont de nuit, - ou les revenants-, la langueur, la Mahr, la ligature, les enchantements et les incantations néfastes.⁴²⁷

Comme dans l'extrait de *Leechbook* cité plus haut, les remèdes proposés permettent de guérir une maladie de la tête liée à *mara*, aux enchantements, aux incantations, aux démons (tribulations du diable), et aux *nihtgengan*, ceux qui vont la nuit, catégorie d'esprits nocturnes, liés, bien entendu, aux *nahtvaren* allemands. Les *nihtgengan* et les *feondes costunga* sont mentionnés à plusieurs reprises dans le *Leechbook*, comme étant liés aux *ælf*s, aux fièvres, à l'*ælf*siden et à l' *ælfād*l, *ælf*, *elf*, + *ād*l, maladie, qu'on traduit souvent par cauchemar⁴²⁸.

⁴²⁷ Leechbook III (f. 111) : « To þon ilcan sec lyde stanas on swealwan bridda magan 7 heald þat hie ne hrinan eorþan, ne waetre, ne oþrum stanum, beseowa hira III. on þon þe wille, do on þone mon þe him þearf sie Him biþ sona sel. Hi bēoþ gōde wiþ hēafodece 7 wiþ ēagwærce 7 wiþ fēondes costunga 7 nihtgengan 7 lenctenādle 7 maran 7 wyrforbore 7 malscra 7 yflum gealdor cræftum ». Cité par Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux*, op.cit. p. 98.

⁴²⁸ Voyons une autre référence aux *nihtgengan*: Leechbook III, section 61, f. 123: *Wið ælfcynne*: « Wyr̄c sealf̄e wið ælfcynne 7 nihtgengan 7 þām mannum þe dēofol mid hāmð. genim ēowohumelan . wermōd biseopwyr̄t . elehtre . æscþrote . beolone . hārewyr̄t. haransprecel. hǣ 7 þbergean wīsan . croplēac . gār̄lēac . hegerifan corn. gyþrifē . finul . Dō þās wyr̄ta on ān fæt sete under wēofod sing ofer .viii. mæssan āwyl on buteran 7 on scēapes smerwe dō hāliges sealfes fela on āsēoh þurh clāð. weorp þā wyr̄ta on yr̄nende wæter . Gif men hwilc yfel costung weorp̄e oþþe ælf oþþe nihtgengan. smire his andwlitan mid þisse sealf̄e 7 on

Selon Hall, ce passage sur la maladie de la tête se base sur l'extrait traitant du remède *Wip swīþe ealdum hēafod ece*, pour un très vieux mal de tête, qui dérive de *De medicamentis* de Marcellus Empiricus. On peut présumer que l'auteur connaissait les informations données à propos d'incubus par plusieurs traités romaines. Dans la section 64, nous lisons:

Gif mon mare rīde . genim elehtran 7 gārlēac . 7 betonican . 7 rēcels bind on næsce hæbbe him mon 7 he gange inon þās wyrte ('If a mære should ride a person: take ?lupin and garlic and betony and incense; bind in fawn-skin; the person should have this on him and he should walk ?in these plants' (i.e. 'wearing these plants', reading innon)⁴²⁹.

e. Mara : un génie du lieu ?

L'auteur propose un remède contre le chevauchement du cauchemar. Le passage nous rappelle les textes médicaux gréco-romains contre *ephialtès* et *incubus*, même si les plantes citées sont différentes de celles des traités antiques. Ici, le démon s'appelle *mara*, mais les glossaires du vieil anglais du VII^e siècle confirment l'identification entre *mara* et *incubus*: Selon le Glossaire d'Epinal du VII^e siècle: *incuba. mera uel satyrus*, selon le Glossaire d'Erfurt: *incuba merae l saturnus*⁴³⁰, selon celui

his ēagan dō and þær him sē lichoma sār sīe. 7 rēcelsa hine 7 sēna gelōme his þing biþ sōna sēlre.

« Make a salve against *ælfcygn* and a *nihtgenga* and for/against those people whom the a devil has sex with: take ?hops, wormwood, ?hibiscus, ?lupin, vervain, henbane, *hārewyrt*, viper's bugloss, stalk of whortleberry, ?crow garlic, garlic, seed of goose-grass, cockle and fennel. Put these plants in a vessel, place under an altar, sing 9 masses over them; boil in butter and in sheep's fat; put in plenty of holy salt; strain through a cloth. Throw the plants into running water. If any evil tribulation or an *ælf* or *nihtgengan* happens to a person, smear his face with this salve and put it on his eyes and where his body is sore / in pain, and burn incense about him and sign [with the cross] often; his problem will soon be better ». Cité par Hall, Alaric, *op.cit.* p. 126- 127.

⁴²⁹ Hall, Alaric, *op.cit.* pp. 125.

⁴³⁰ Saturnus est cacographie de *saturus*, *satyrus*.

de Leiden : *incuba ; merae . uel saturus*, et selon le Corpus : *incuba merae*. Ces identifications lient *merae* non seulement à *incubus* mais aussi aux divinités champêtres.

La liaison entre le mot en vieil anglais *maera* qui est masculin (le type féminin est *maere*), et le mot *incuba*, qui est, selon toute apparence, le type féminin d'incubus, peut sembler mystérieux. Cependant, dans toutes ses manifestations dans les langues européennes, le mot *mara* n'est pas cohérent et il peut être à la fois masculin, féminin et neutre⁴³¹. De surcroît, le mot forme le composé *wudumær* (autres types : *uuydumær*, *windumær*, *wudumær*) qui est glossé dans le glossaire d'Erfurt: *Echo uuydumær*, dans le Corpus : *Echo wudumer*, dans le Ier Cléopâtre : *Echo wudumær*, dans le IIIe Cléopâtre : *Echo windumær*, et derrière lequel il faut voir une nymphe des forêts⁴³² -*Echo*. Ce mot en évoque un autre, le « *wuduwasa*, woodwose, hairy, shaggy, and overgrown with moss ⁴³³». Ce mot est à la fois un synonyme de *satyrus* et de *faunus ficarius* : « Satiri, vel fauni vel sehani [obsceni?] vel fauni ficarii, unfæle men, wude-wasan (*wuduwasa*), unfæli wihtu »⁴³⁴.

La relation entre *maere* et les divinités champêtres semble obscure, mais nous croyons qu'elle peut être expliquée par un lemme du *Bosworth-Toller Anglo-Saxon Dictionary*. Le mot *maere* est interprété comme : « *maere, mare, mere, an; f. A night-mare, a monster oppressing men during sleep* (cf. passage quoted in Cl. and Vig. under *mara*; 'En er hann hafði litt sofnat, kallaði hann ok sagði at mara trað hann. Menn hans fóru til, ok vildu hjálpa honum; en er þeir tóku uppi til höfuðsins, þá trað hón

⁴³¹ Pour nous, la question importante du sexe du cauchemar est un pseudo-problème auquel on ne peut pas donner une réponse. Le cauchemar peut se manifester comme masculin, féminin ou même asexuel.

⁴³² *Wudumær*, f. wood-nymph, echo. Cf. Hall, John R. Clark, Meritt, Herbert Dean, *A Concise Anglo-Saxon Dictionary*, Canada, Cambridge University Press, 1960, p. 424.

⁴³³ Kiessling, Nicolas K., « Grendel : A new Aspect », *Modern Philology*, Vol. 65, No. 3 (Feb., 1968), p. 196.

⁴³⁴ Archbishop Alfric's Vocabulary, dans Wright, Thomas, *A Library of National Antiquities: a volume of vocabularies*, Vol. 1, [London], Privately printed, 1857, p. 17.

fótleggina swá at nær brotnuðu. Þá tóku þeir til fótanna, þá kafði hún höfuðit, svá at þar dó hann') :- Mære *faecce*, Wrt. Voc. ii. 108, 44: *incuba*, 111, 46. Mere *fecce*, 35, 26. Gif mon mare ríde, L. M. 1, 64; Lchdm. ii. 140, 9. Hi beóþ góde wið nihtgengan and maran, 3, 1; Lchdm. ii. 306, 12. [*Prompt. Parv.* mare or nyzhte mare *epialtes*; mare or wyche *magus, maga, sagana*, and see note, p. 326: *Icel.* mara: *M. H. Ger.* mare: *Ger.* mahr: cf. *French* cauchemar.] v. mær, mæra⁴³⁵ », et le considère probablement lié à cette entrée: « mære, es; n. A boundary, limit, confine, border :- Ondlong ðæs mæres (meres?) heges, Cod. Dip. Kmbl. iii. 32, 30: ii. 250, 7(?). In mære Judéana in fines Judaea, Mt. Kmbl. Rush. 19, 1. In mærum in villas, Mk. Skt. Lind. 6, 56. In mærum (mæro, Rush.) in vicos, Lk. Skt. Lind. 14, 21. [Cf. *Icel.* mærr a border-land.] v. ge-mære mær-ác, -apeldre, -bróc, -díc, -heg, -stán, -þorn, -weg⁴³⁶».

Par ce lemme extraordinaire, on peut supposer que, comme la hag (et ses apparentés *haegtesse, hægtisse, hægtes, hægtiss, hegtes, hægus haegtisse*), le *maere* est attaché à la haie et l'enclos, et ensuite, aux divinités champêtres. Il est un *genius loci*. Deux dernières gloses, livrées par Corpus Glossary: *faece maere* et par le Ier Cléopâtre : *fecce: mere*, sont plus obscures.

f. Mara: une géante

En outre, le mot est utilisé deux fois dans l'épopée de Beowulf, où Grendel, à la ligne 103, est un *maere mearcstapa* et, à la ligne 762, un *se maera*. Pour la plupart des spécialistes, les mots dérivent de l'adjectif *maere*, qui signifie le grand, le parfait, le distingué. Nicholas Kiessling a

⁴³⁵ Bodsworth, Joseph, Toller Northcote, T., *An Anglo-Saxon Dictionary*, Oxford, Clarendon, 1898, p. 660.

⁴³⁶ Bodsworth, Joseph, Toller Northcote, T., *op.cit.* p. 660.

amplement démontré quand même que le mot dérive du *maere*, cauchemar, et que Grendel, le monstre de Beowulf, qui habite dans les marécages et qui vient chaque nuit dévorer les guerriers de Hrothgar, est : « an amalgam of northern and southern traditions, that he possesses a unique combination of characteristics of Latin, German, Scandinavian, and even Celtic figures, and that *maere*, incubus, night monster, describes such a demon very well ⁴³⁷». Grendel, comme son nom l'indique- le vieil anglais *grindan* (d'où son nom plutôt dérive) signifie écraser, détruire- est sémantiquement lié à *maere*, le démon qui écrase. Sa mère s'appelle *helrune*, mot qui nous rappelle la glose exposée plus haut -*hagurun* (sorcière et charme), *heagorún* (necromancie), *heagurun* (charme)-, *lerune pythonissa*, et qui la présente comme une sorcière. Nora Chadwick voit une relation entre cette *helrune*, la mère de Grendel, qui est attirée par le sang et le massacre, et Thorgerth Holgabruð, qui est proche parent des esprits de la guerre, des femmes divines, des *idisi* de Merseburg⁴³⁸.

Une dernière référence intéressante décrit Grendel comme *þyrs*⁴³⁹, mot qui est rare en vieil anglais mais fréquent en vieux norrois, comme par exemple dans l'Edda poétique. La liaison entre *mara* et le géant semble étrange, mais la relation peut être confirmée dans un autre cas. Le mot *mörn* apparaît dans une liste de noms des géantes ainsi que dans certains poèmes scaldiques. Haustlöng raconte au IXe ou Xe siècle les histoires de *Pjazi*, le géant ravisseur d'*Idunn*, frère des géants *Idi* et *Gangr*, ainsi que du père de la géante *Skaði*, appelé *faðir mörnar*, Père de Mörn⁴⁴⁰. *Skaði*, déesse de la Chasse et de la Montagne neigée, mariée à Njörd, habite

⁴³⁷ Kiessling, Nicolas K., « Grendel : A new Aspect », *op.cit.* 192.

⁴³⁸ Chadwick, Nora K., « The Monsters and Beowulf », dans *The Anglo-Saxons: Studies in Some Aspects of Their History and Culture Presented to Bruce Dickins*, ed. CLEMOES, Peter, London, Bowes & Bowes, 1959, p. 177; Cf. Damico, Hellen, *Beowulf's Wealththeow and the valkyrie tradition*, Madison, University of Wisconsin Press, 1984, p.212.

⁴³⁹ Kiessling, Nicolas K., « Grendel : A new Aspect », *op.cit.* 201.

⁴⁴⁰ Motz, Lotte, *The beauty and the hag: female figures of Germanic faith and myth*, Wien, Fassbaender, 1993, p. 76.

tantôt près de la mer, à Nóatún, demeure de son mari, tantôt à la montagne, son endroit préféré, ayant ainsi une vie divisée en deux comme celle de Perséphone. Son nom est lié au gothic *skadus*, au vieil anglais *sceadu*, au vieil saxon *scado*, et au vieil haut-allemand *scato*, qui signifient l'ombre, et qui donnent un caractère chtonien, voire infernal à la déesse, déjà indiqué par McKinnel et Lecouteux. Le savant français relève d'ailleurs une source liée à ce sujet : le kenning *þverrir marnar barna*, qui désigne Thor dans le poème scaldique du Xe siècle, *Pórsdrápa* : « Þórr étant un grand pourfendeur de géants, ont traduit donc *marnar* par « les géants », littéralement : « les enfants de Mörn ». Une fois encore le texte est sibyllin pour pouvoir accéder au sens profond du terme qui nous intéresse, mais l'association des géants et des Mahren mérite d'être notée ⁴⁴¹. Il est finalement possible que le géant, être de force inépuisable, se rapproche de *mara*, l'être écraseur, sous le nom de *mörn*, traduit par Simek comme « the grinding one⁴⁴² ». Cette relation nous rappelle le cas d'Ephialtès, nom qui indique étymologiquement un cauchemar, mais qui désigne également l'un de deux géants Aloadae. On pourrait supposer que le cas est similaire à celle de *mörn* et que le géant Ephialtès s'appelle ainsi, parce qu'ils écrase.

Suite à ces informations, nous pouvons maintenant revenir au *schrat* pour expliquer une glose, qui nous informe que *skratti est malus genius, gigas*⁴⁴³. *Malus genius* signifie mauvais génie et *gigas* est le mot grec pour géant, par conséquent, on peut imaginer un *schrat* gigantesque, même s'il est prouvé que le mot géant ne signifie pas toujours un être de grande taille⁴⁴⁴.

⁴⁴¹ Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux, op.cit.* p. 93.

⁴⁴² Simek, Rudolf, *Dictionary of northern mythology*, Cambridge [England] ; Rochester, N.Y., D.S. Brewer, 1993, p. 221.

⁴⁴³ Grimm, Jacob, *Teutonic Mythology*, Vol.2, New York, Dover Phoenix, 2004, p. 479.

⁴⁴⁴ Voici un très bon exemple du problème des catégories, mentionne à l'introduction. Le *schrat*, décrit en principe comme lutin ou nain, peut se manifester comme géant.

g. Le génie minuscule et enfantin

En résumé, le *schrat* est identifié aux larves, aux sorciers, aux cauchemars, aux divinités champêtres, aux elfes et aux géants. D'autres gloses s'ajoutent à ces identifications : l'esprit des enfers (*geist von helle*) et le nain⁴⁴⁵. Ce dernier est d'ailleurs la principale forme du *schrat*, qui apparaît souvent en tant que lutin ou nain. Au XIII^e siècle, une histoire allemande intitulée *daz schrettel und der wazzerber* (Le petit schrat et l'ours)⁴⁴⁶ raconte l'histoire d'un paysan dont la maison était hantée par un esprit frappeur qui troublait le propriétaire. Ce dernier, par le biais d'un ours polaire, compagnon d'un visiteur Normand, a chassé l'esprit, qui est décrit dans le texte comme un esprit de petite taille: « haut d'à peine trois empan, horrible à voir et portant un bonnet rouge. Par contre, même si le schrat était petit, il possédait une grande force ». Son nom *schrettel* (ou *schrätel*) est le diminutif de *schrat* et indique sa petite taille⁴⁴⁷. Cette caractéristique est reprise par Hans Vintler, un auteur tyrolien et chevalier du XV^e siècle: « un petit schrat est un petit enfant et un esprit qui n'a pas reçu le baptême »⁴⁴⁸. La description de l'enfant va de pair avec la caractéristique de la petite taille et la nature du nain-lutin. L'absence du baptême, motif fort répandu dans le folklore européen, désigne très souvent un esprit (souvent de petite taille) et plus particulièrement un enfant-revenant. D'ailleurs, cet enfant pourrait être un cauchemar⁴⁴⁹, tel le

⁴⁴⁵ Grimm, Jacob, *Teutonic Mythology*, Vol.2, *op.cit.* p. 479.

⁴⁴⁶ *Daz schrettel und der wazzerber*, éd. Der Hagen, Friedrich Heinrich, *op.cit.* pp. 261- 270.

⁴⁴⁷ En français également l'adjectif *petit* ou une dénomination de type diminutif accompagne souvent les lutins et les nains.

⁴⁴⁸ Vintler, Hans, *Die Pluemen der tugent*, I. 90- 91. Cité par Lasson, Émilie, *Superstitions médiévales: une analyse d'après l'exégèse du premier commandement d'Ulrich de Pottenstein*. Paris, Champion, 2010, p. 293- 294.

⁴⁴⁹ Un tel enfant est cité dans un extrait de *Selkollu Pattr* (Dit de Selkolla), écrit par le scalde Einarr Gilsson au XIV^e siècle:

« Un couple est en route pour faire baptiser son enfant (*med heiðnu barn*). Chemin faisant, l'homme et la femme sont pris du désir de s'unir. Ils posent l'enfant sur une pierre et s'écartent.

moroïou roumain, dont le nom dérive apparemment de la même racine que *mara, mora*: « A l'origine, c'est un esprit pesant, un appesart. Il naît d'un enfant disparu sans baptême ou mort-né. Beaucoup de ces individus sont des enfants illégitimes que leur mère a tués et enterrés hors du cimetière. [...] On dit qu'il prend la forme d'un chat qui se jette sur les voyageurs, d'un lévrier qui les mord, et d'une flamme rouge qui les rend muets, fous ou simplement malades »⁴⁵⁰.

Le *schrat* était un être similaire; un revenant sous forme de lutin, lié au cauchemar et à la fonction de l'appelant : « Jusqu'à une époque récente, le *schrat* fut tenu, en Allemagne, pour un enfant mort sans baptême ou un défunt de la famille, et il se conduisait comme un cauchemar vis-à-vis de ses proches⁴⁵¹ ». Vintler fait référence encore une fois à cette vieille croyance qui désigne un enfant-cauchemar aux caractéristiques surnaturelles: « Beaucoup croient que le petit *Schrat* est une petit enfant aussi rapide que le vent, et une âme en peine⁴⁵² ». La même tradition est citée par Michael Beheim, chanteur errant bohémien du XVe siècle, qui lie

Quand ils reviennent, l'enfant est mort et froid, et une femme horrible (*fjoð illiligt*) leur apparaît. Tout semble indiquer que l'enfant a pris cette forme monstrueuse. La femme a une tête de phoque, et les habitants de la région la nomment *Selkolla* (Tête de Phoque). Dès lors, ce monstre hante le *Steingrímjörd*. On le voit de jour comme de nuit, tantôt belle jeune femme, tantôt hideuse. Sous la forme d'une femme, elle rend de fréquentes visites à un certain *Dalkr* qui se met à dépérir. Son ami *Þorgisl* vient veiller auprès de lui, mais *Selkolla* avoir lui-même essayé une de ses attaques, *Guðmundr* réussit à mettre fin aux agissements de *Selkolla* :

*vald aldreggi virðum,
viðfraegs er Þat siðan,
mein at mornar sjonum. »*

Selon Einnar *Selkolla* il s'agit d'un démon. Et dans ce cadre il utilise les termes « esprit impure », « diable », « géante », « esprit nuisible » (*ohreinn andi, fjandi, djöfull, gygr, tröll, meinvaettr*) ainsi que *mörn* et *flagð*. De plus, dans le *Livre des Miracles de l'Évêque Guðmundr*, ouvrage de 1400 qui emploie plutôt comme source le texte d'Einnar, on trouve une manifestation de plus sur *Selklolla*, dont la naissance est expliquée par l'entrée d'un esprit dans le cadavre de l'enfant :

...at óhreim andi var hlaupinn í buk barnsins.

Claude Lecouteux considère que le verbe *hlaupa* (sauter) comme une allusion à un démon de la classe de l'incube, qui couche avec ses victimes. Cf. Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux*, *op.cit.* p. 94.

⁴⁵⁰ Lecouteux, Claude, *Histoire des Vampires*, *op. cit.* p. 93.

⁴⁵¹ Lecouteux, Claude, *Les nains et les elfes au Moyen Âge*, *op.cit.* 185.

⁴⁵² Vintler, Hans, *op.cit.* II, 1. 7804- 7806.

le *schrat* au motif du déplacement sur le dos des animaux, caractéristique majeure des sorcières: « Certains croient que de petits enfants sont transformés en *Bilwiz*. De même que les petits *Schrats*, ils chevauchent rapidement le bétail et se déplacent-ils. »⁴⁵³

h. Bilwiz

Bien qu'il soit généralement traduit par « nain », ce nom est de nature complexe et d'une variété de formes. Dans un poème écrit en haut allemand médiéval, on lui fait allusion sous les noms de *pilwiz*, *pilewis*, *bulwechsperg*, *bulwechs*, *bulwechsin*, *pilwihten*, *pilbiszoten*⁴⁵⁴. Il peut également apparaître comme *pilweis*, *pulwitzen*, *bulczan*, *bilwiz* et *bilwit*. Le deuxième étymon du mot, *wiz*, qui veut dire *wight*, créature, un mot moyen anglais, qui dérive de vieux anglais en étant lié au terme gothique *vaights*, employé par Ulphilas pour la traduction du mot grec πράγμα, c'est-à-dire *chose*. Il est également lié au mot nordique *vaettire*, principalement utilisé au *landvaettir*. Ainsi, *wight* signifie en général esprit et plus spécifiquement un être démonique de petite taille.

Le deuxième constituant *pil* ou *bil* vient du nom nordique *Bil*, une déesse scandinave qui apparaît dans l'*Edda* de Snorri Sturluson, personnifiant la lune et ses phases : « A goddess, who according to Snorri, is one of the Asyniur (*Gylfaginning* 34). However, in *Gylfaginning* 10, Bill is reduced to a mere fairy-tale figure in Snorri's tale of the picture in the moon where she is one of the figures of the moon ⁴⁵⁵».

⁴⁵³ Beheim, Michel, *Dises geticht sag von mancherlai keczere und zaber*, v. 105- 108. Cité par Lasson, Émilie, *op.cit.* p. 294.

⁴⁵⁴ Grimm, Jacob, *Teutonic Mythology*, Vol.2, *op.cit.* 472- 475.

⁴⁵⁵ Simek, Rudolf, *op.cit.* p. 37. Une autre étymologie propose: On the possible identification of Beli with Bilwis, a pagan ruler of the underworld, and on Bilwiz= Beli as the hypostasis of the Woden, cf. A. H. Krappe, 'Bilwisa', *Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft furr Volkskunde*, XXXIV (1934), pp. 18, 26. Cf. Chaney, William A., *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England*, Manchester, Manchester University Press, 1999, p. 42.

Bien que cette étymologie soit plausible, étant donné que le nom semble germanique, il est possible que le *bilwiz* se rapproche d'une divinité baltique. Comme il est indiqué dans une liste des divinités chez Maeletius, l'être s'appelle *Piluitus* et représente un dieu de prospérité que les romains appellent Pluton. En outre, Gerald James Larson nous fournit d'autres appellations –Pelwittus, Pilnitis–, proposant qu'il soit un dieu ou une déesse (selon lui ce point n'est pas claire) qui apporte des riches récoltes⁴⁵⁶. Dans un chronique lithuanien du XVIIe siècle écrit par Bretkūnas, *pilwiz* remplit la grange manifestant un caractère *genius loci* et il a été ainsi identifié à Pluton et Cérès. Les mêmes caractéristiques persistent cependant dans sa variante occidentale. Lecouteux croit que derrière *Piluitus*, nous pouvons discerner *Pilwiz*, assimilé aux nains et considéré comme un *genius locus* ou comme un démon du blé, bénéfique mais aussi maléfique. Comme A. Franklin signale : « in Germany the pilwiz fairies are busy trying to steal the growing grain. They raid cornfields, fixing sickles to their huge toes to cut the corn. To stop this a farmer must catch the pilwiz in the act on St. John's Day, but if the pilwiz should see the farmer first, the man will die ⁴⁵⁷». Cette créature aux orteils énormes, liée à la récolte et au solstice, pourrait bizarrement être un homme, et plus précisément un homme aux pieds énormes, qui fait du mal aux cultures : « The name of *Bilwiz* (also written *Pilwiz*, *Pilewis*, *Buiweeks*) is attended with some obscurity. The feminine form *Bulwechsin* also occurs. It denotes a good, gentle being, and may either, with Grimm, be rendered by *aequum sciens*, *aequus*, *bonus* ; or with Leo by the Keltic *bilbheith*, *bilbhith* (from *bil*, good, gentle, and *bheith* or *bhith*, a being). Either of these derivations would show that the name was originally an appellative ; but the traditions connected with it are so obscure and varying, that they hardly

⁴⁵⁶ Larson, Gerald James, *Myth in Indo-European Antiquity*. London, University of California Press, 1974, p. 83.

⁴⁵⁷ Franklin, Anna, *Midsummer: Magical Celebrations of the Summer Solstice*, St. Paul, Minn., Llewellyn Publications, 2002, p. 65.

distinguish any particular kind of sprite. The Bilwiz shoots like the elf, and has shaggy or matted hair.

In the latter ages, popular belief, losing the old nobler idea of this supernatural being, as in the case of Holla and Berchta, retained the remembrance only of the hostile side of its character. It appears, consequently, as a tormenting, terrifying, hair- and beard-tangling, grain-cutting sprite, chiefly in a female form, as a wicked sorceress or witch. The tradition belongs more particularly to the east of Germany, Bavaria, Franconia, Voigtland and Silesia. In Voigtland the belief in the *bilsen* or *bilver-schnitters*, or *reapers*, is current. These are wicked men, who injure their neighbours in a most unrighteous way : they go at midnight stark naked, with a sickle tied on their foot, and repeating magical formula, through the midst of a field of corn just ripe. From that part of the field which they have cut through with their sickle all the corn will fly into their own barn. Or they go by night over the fields with little sickles tied to their great toes, and cut the straws, believing that by so doing they will gain for themselves half the produce of the field where they have cut. »⁴⁵⁸

La référence à un être humain -un sorcier?- représenté comme *pilwiz*, ayant des grands orteils et manifestant une action maléfique contre la prospérité est -pour l'instant- étrange, vu que l'image de cette créature particulière est plus ou moins claire : il s'agit d'un être surnaturel, plus précisément un génie - lutin. En effet, *pilwiz*, dont le nom n'est pas rare dans la littérature médiévale allemande du XIIIe siècle et les textes ecclésiastiques du XIVe et XVe siècles, décrit comme un *genius loci*, un esprit attaché à un lieu spécifique et à sa protection. A ce sujet, l'historien allemand du XIVe siècle Thomas Ebendorfer de Haselbach rapporte une pratique selon laquelle on déposait des offrandes au *pilbispawm*⁴⁵⁹, l'arbre de *bilwiz*, coutume qui réapparaît dans la liste anonyme, *Die zehen gepot*

⁴⁵⁸ Thorpe, Benjamin, *Northern Mythology*, Vol. 1, London, Lumley, 1851, p. 244- 245.

⁴⁵⁹ Th. Ebendorfer de Haselbach, *De decem praeceptis*, p. 6.

gots : « On pêche contre le premier commandement lorsqu'on sacrifie à un arbre du *Bilwiz* un enfant ou un vêtement ⁴⁶⁰». La demeure de l'arbre liée à une *genius loci* qui habite le lieu spécifique, peut être relatif à un elfe, un nain, une fée ou une ancienne nymphe, qui étant le propriétaire de l'endroit demandant des sacrifices. R. Khanam fournit certaines informations à propos de la liaison entre le génie et l'arbre: « A supernatural being of similar maleficent powers- a second counterpart to the witch- was the *Bilwis*, whose season of special, activity was Walpurgis Night. This was a creature of soul-like character, which flitted through the fields, and wrought havoc to the crops with the sickle upon its great toe (le motif revient). When the people found their corn laid, or the sears stripped, thay balamed the *Bilwis* ; such work was the 'Bilwis-reaping'. It ha dits abode in trees- the 'Bilwis-trees'- at witch gifts of children's clothing were offered by way of disposing the *Bilwis* to protect the children against disease⁴⁶¹. » Par conséquent, son action est dualiste, à la fois maléfique et bénéfique.

Pour l'écrivain bohémien du XIV^e siècle Johannes von Tepl, *Ackermann von Böhmen*, *pilwis* est un synonyme de sorcière (*piehweiser*)⁴⁶², dans la liste du XIV^e siècle, *Das sint dy X gebot vnsers herrin*, *bilwiz* est relative aux sorcières qui volent le lait des paysans⁴⁶³. Comme un elfe ou une fée, il peut lancer de petites flèches, qui provoquent des maladies, ou il peut emmêler la barbe et les cheveux d'un homme ou les poils d'un animal. De plus, il est décrit souvent comme *penas* ou génie domestique qui apporte de la prospérité. Ce dernier cas nous rappelle son proche parent *schrat*, qui peut être bénéfique, malgré ses nombreux

⁴⁶⁰ Anonyme, *Die ziehen gepot gots*, 1. 37- 38. Cité par Lasson, Émilie, *op.cit.* p. 279.

⁴⁶¹ Khanam, R., *Demonology: Socio-religious Belief of Witchcraft*, Delhi, Gopal Vision, 2003, p. 283- 284.

⁴⁶² Johannes von Tepl, *Ackermann von Böhmen*, cap. 6. Cité par Grimm, Jacob, *Teutonic Mythology*, Vol. 2, p. 475.

⁴⁶³ Anonyme *Das sint dy X gebot vnsers herrin*, II, I, 6.

aspects maléfiques. Dans un autre passage du même ouvrage qui lie *bilwiz* et *schrat*, Michael Beheim nous informe que: « Bien des gens croient que chaque maison possède son petit *Schrat* qui fait sa fortune et accroît le prestige de lui qui l'honore. »⁴⁶⁴

i. Le génie domestique en tant que cauchemar

Ce génie de la maison offre des biens à ceux qui l'honorent. Le texte ne précise pas ce que le génie fait si l'habitant ne lui voue pas de culte, mais on peut supposer que, dans ce cas précis, le *schrat* devient maléfique. On note ce double caractère des esprits attachés à une maison, qui est un topos de la mythologie populaire depuis longtemps. Gervais de Tilbury nous présente ce dualisme en combinant plusieurs théories et croyances:

Tout comme la nature déploie certaines merveilles devant les hommes, des esprits leur jouent des tours par permission divine, dans des corps aériens qu'ils revêtent.

Ainsi l'Angleterre a des démons (je ne sais pas s'il faut les appeler démons ou des apparitions secrètes et de race inconnue), que les Français appellent nuitons et les Anglais portuns. Ils ont la particularité de se jouer de la simplicité de paysans fortunés : quand ceux-ci veillent la nuit en travaillant chez eux, dès que les portes sont closes, ils se chauffent au feu et tirent de leur giron des grenouilles qu'ils font rôtir sur les braises et mangent ; le visage vieillot, la face ridée, de petite taille (n'ayant pas la moitié d'un pouce), ils s'habillent de guenilles cousues ensemble et, s'il y a quelque chose à faire dans la maison, ou un travail pénible, ils se réunissent et l'exécutent avec plus de facilité que les hommes. Ils ont la particularité de pouvoir se rendre utiles, sans pouvoir nuire.

465

⁴⁶⁴ Beheim, Michel, *op.cit.* v. 100- 102.

⁴⁶⁵ Gervais de Tilbury, *Le livre des merveilles*, Trad. Duchesne, Annie, Paris, Les Belles Lettres, 2004, Paris, p. 74.

En réalité, ce dualisme n'est pas une particularité ni une exception. C'est une caractéristique indispensable des génies du lieu et des génies de la maison. Dans un type de rapport *do ut des* entre l'être humain et le génie, le premier fait des sacrifices et des offrandes en l'honneur du génie. En échange de ce don, il y a un contre-don de troisième fonction, de la richesse, de la prospérité et de la fertilité. Mais si le génie ne reçoit pas ce qu'il demande ou, très important aussi, si l'être humain n'observe pas certaines règles et interdictions (comme travailler tard, ou pendant un jour férié, être indiscret à propos des habitudes ou la nature de l'esprit), le génie, insatisfait et souvent en colère, agit de manière néfaste contre la maison, le propriétaire et sa famille⁴⁶⁶. L'une des actions employées par le génie est de se manifester comme un cauchemar, en chevauchant et oppressant les contrevenants.

Le chaufaton

Un cas similaire a été analysé dans une étude détaillée de Christian Abry et Charles Joisten, intitulée: *De lutins en cauchemars... A propos d'un nom chablaisin du lutin domestique : le chaufaton*. En lisant l'article, on tombe très rapidement sur un ensemble de croyances du folklore alpin:

Quand on était encreusé dans le foin du chalet pour dormir, on sentait le chaufaton qui retirait du téchon [tas de foin], par-dessous, des poignées de foin qui semblaient se prolonger sous soi, très loin, comme s'il s'agissait de longues branches d'osier.⁴⁶⁷

Et ailleurs:

⁴⁶⁶ Nous avons essayé de faire un très bref résumé, qui exprime la base de la fonction de la catégorie générique des génies domestique. Il va sans dire que la constitution de la catégorie est beaucoup plus complexe.

⁴⁶⁷ Joisten, Charles; Abry, Christian, « De lutins en cauchemars... A propos d'un nom chablaisin du lutin domestique : le chaufaton », *Le Monde Alpin et Rhodanien* 1-1 (1976), p. 126.

D'autres fois, quand ils étaient couchés sur le foin à deux ou trois, le chaufaton venait les opprimer et les paralyser sous un poids très lourd comme s'ils avaient une pierre sur eux, les uns après les autres...⁴⁶⁸

Les transgresseurs qui dorment sur le foin sont punis par le génie du lieu qui agit comme un cauchemar, en les chevauchant et en les oppressant. Son nom est *chaufaton* et l'étymologie révèle son action principale. Comme dans le cas du cauchemar, le mot dérive du latin *calcare* et indique sa manière de fouler et de piétiner ses victimes. À propos du suffixe *-aton*, les deux spécialistes nous informent: « C'est le diminutif (issu de *-ITTU*, *-ATTU*, etc.+ *ONE*) que l'on rencontre dans *polaton* « petit poulet », *bossaton* « petit bossot, soit tonnelet », etc. Grâce à lui le chaufaton est un être « chauchant » qui ne saurait atteindre l'envergure d'une *chauchevieille* : son suffixe lui assure plutôt une communauté de traits avec le nanisme habituel à cette catégorie d'êtres fantastiques que sont les lutins »⁴⁶⁹.

Il est évident que cet *-aton* indique un être de petite taille (qui, entre autres, est un esprit invisible et farceur⁴⁷⁰), comme dans d'autres cas d'ailleurs. En Haute-Savoie, plusieurs récits concernent le *follaton*.

Le folaton

Le nom est relativement vieux, vu qu'il est déjà cité au Moyen-âge, dans le *débat des deux sœurs disputant d'amour, ou L'Embûche de Vaillant*, écrit par un poète qui appartenait à la cour poétique de Charles d'Orléans : « Que vous n[e l']estes, par saint Père ; L'ung est nepveu, l'autre compère ; L'autre est appelé folaton ; Affin d'estre aymé, il

⁴⁶⁸ Ibid. p. 128.

⁴⁶⁹ Ibid. p. 131.

⁴⁷⁰ Ibid. p. 125.

m'appelle Sa belle-seur devers Lyon. »⁴⁷¹ ainsi que dans un ballet anonyme, écrit en 1646 intitulé *La vieille lavandière de Grenoble* : « Mais i'en parl'à de folaton, que n'ont fouce que du tinton ». ⁴⁷²

Les apparitions de l'être ne sont pas rares dans le folklore français, surtout dans la région des Alpes. Il participe souvent aux travaux agraires. Au Péage de Vizile, pendant la nuit, le *foulaton* tournait le rouet et tirait (trayait) le lait des vaches⁴⁷³. Il hantait aussi les bâtiments, comme par exemple l'usine du Péage de Vizille, et parfois il est identifié au diable⁴⁷⁴.

L'origine de son nom et ses divers types (*foulaton, folaton, fouleton*, l'italien *foleto* etc.), semblent relativement compliqués. Il peut signifier le petit fou, en raison de son lien avec les feux follets, les follets, les fols, esprit errants, âmes en peine, revenants, enfants morts sans être baptisés et les lutins, et il peut apparaître sous la forme d'une petite flamme. Autrement, le terme peut dériver du verbe *fouler*. Dans ce cas, le *follaton* est identique au cauchemar -en moyen français, le mot foulon signifie le cauchemar, et ce lien pourrait éventuellement expliquer une série de documents de Haute-Savoie qui nous informent que:

Le follaton, nommé parfois chaufaton, était un esprit follet qui faisait le ménage des femmes, dans les familles où on le respectait. ⁴⁷⁵

et que:

Le follaton ou chaufaton, pour se venger de ceux qui ne le respectaient pas ou de ceux qu'il n'aimait pas pour une raison ou une autre, disposait de petites pierres sur le rebord des baignoires [rondots], dans les chalets. ⁴⁷⁶

⁴⁷¹ Courde De Montaignon, Anatole, *Recueil De Poésies Francoises Des Xve Et Xvie siècles morales*, Vol. 9, Paris, Franck, 1865, pp. 112- 113.

⁴⁷² De Briançon, Laurent, *Recueil de diverses pieces faites à l'antien langage de Grenoble*, Grenoble, Charvys, 1662, P. 74.

⁴⁷³ Joisten, Charles, *Êtres fantastiques du Dauphiné*, Grenoble, Musée Dauphinois, 2005, p. 205.

⁴⁷⁴ Ibid. p. 206.

⁴⁷⁵ Joisten, Charles; Abry, Christian, « De lutins en cauchemars... A propos d'un nom chablaisin du lutin domestique : le chaufaton », op.cit. p.131.

Si le *folaton* est identique à *chaufaton*, et il est ainsi une espèce de lutin-cauchemar. Il peut avoir un lien avec un être génie, le *faudoux* ou *fauteur*, dont le nom dérive de *fauder*, action de fouler le foin pour l'entasser⁴⁷⁷. Il s'agit d'un lutin des greniers à foin: « On l'appelle aussi lutin des *senâs* (greniers à foin, du vieux français *sanai*). Le Fouloux est aussi un lutin des *senâs*, qui semble le même que le Faudoux ; il foule les garçons, se couche sur eux, les chatouille, leur dépend sur l'estomac »⁴⁷⁸.

Ensuite, l'auteur cite une histoire selon laquelle un homme qui couchait dans un *senâs* était lutiné par le *fauder* pendant la nuit. La même explication étymologique peut être donnée pour *chaufaton*, vu qu'il a l'habitude de piétiner ceux qui se couchent sur le foin. Nous soutenons finalement que l'origine des noms *chaufaton* et *fauder* ne vient pas de l'action de fouler le foin, mais de l'action de fouler le transgresseur, et surtout les transgresseurs, coupables d'une interdiction mystérieuse qui reste obscure pour nous aujourd'hui et qui concernait une relation étrange entre le foin et le cauchemar.

Le servan

Cette même punition est également employée par un autre génie du folklore français, la plupart du temps Savoyard : le *servan*, qui « importune de diverses façons ceux qui couchant dans le foin d'une grange : il bat le dormeur avec son propre gilet (Saint-Paul-en-Chablais), « trotte »⁴⁷⁹ autour de lui « comme une chèvre » (Samoëns) ou fait tomber tout autour de ce dernier les *ancelles* [bardeaux] du toit⁴⁸⁰ ». La relation entre le *servan*

⁴⁷⁶ Ibid.

⁴⁷⁷ Ici de même, l'étymologie est compliquée, vu que le nom pourrait aussi dériver de *fada*, *fée*.

⁴⁷⁸ Seignolle, Claude, *Les Évangiles du Diable*, Paris, Robert Laffont, 1998, p. 79.

⁴⁷⁹ On souligne ce verbe parce qu'on le retrouvera plus loin.

⁴⁸⁰ Joisten, Charles; Abry, Christian, « De lutins en cauchemars... A propos d'un nom chablaisin du lutin domestique : le *chaufaton* », op.cit. p.127.

(autrement dit *sarvan*, *charvan*, *sarvin* ou *servan* patu ⁴⁸¹) et le *chaufaton* est fort étroite et souvent les deux esprits sont assimilés.

A Morzine, l'un des noms du *servan* est *chofaton* ⁴⁸² et, dans le haut-chablais, un autre de ses noms est *chaufaton*. Il s'appelle également *follaton* dans la haute vallée de l'Arve, *foulat* en Tarentaise, *farfollet* en Maurienne, *esprit follet* en Beaufortain⁴⁸³. Il a toutes les caractéristiques d'un génie de la maison, de la grange, de l'étable, de l'écurie et de la ferme. Son action est dualiste, et tout d'abord malfaisante. Il noue ensemble les queues des vaches, il attache des animaux au même lien, il détache les cloches des vaches, il emmêle les fils des tisserands, il chatouille les jambes des femmes et soulève leurs jupons, il emmêle leurs cheveux, il martyrise les vieilles femmes, il frappe les gens⁴⁸⁴, il se transforme en poule noire ou en chèvre rousse⁴⁸⁵, il transporte sur les toits et les arbres les instruments agricoles de la ferme, il pose les enfants sur les poutres de la grange. Malgré ce caractère malicieux, il peut participer aux travaux agraires ou protéger la famille:

En Suisse, des génies familiers sont attachés à la garde de troupeaux ; on les appelle *servants*. Le pasteur d'Helvétie leur fait encore sa libation de lait. [...]

En plusieurs lieux, les *servants* s'appellent *drôles*, mot qui est la corruption de troll. Les trolls sont, dans certaines légendes, de véritables génies domestiques. Dans le Perche, on trouve des croyances analogues ; des servants prennent soin des animaux et promènent quelquefois d'une main *invisible* l'étrille sur la croupe du cheval. Dans la Vendée, moins complaisants, ils s'amuse seulement à leur tirer les crins. Cependant, en général, les soins de tous ces êtres singuliers

⁴⁸¹ Jeudy, Jean-Marie, *Les mots pour dire la Savoie: Et demain, j'aurai autre chose à vous raconter*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, p. 462.

⁴⁸² Joisten, Charles; Abry, Christian, « De lutins en cauchemars... A propos d'un nom chablais du lutin domestique : le chaufaton », *op.cit.* p.126.

⁴⁸³ Jeudy, Jean-Marie, *op.cit.* p. 462. Cf; Hermann, Marie-Thérèse, *La Savoie traditionnelle*, Montmélian, La Fontaine de Siloé, p. 184.

⁴⁸⁴ Marie-Thérèse, *op.cit.* p. 184

⁴⁸⁵ Cette forme est majeure dans la mythologie des démons champêtres européens, comme par exemple le *chamodraki*.

ne sont qu'à moitié désintéressés, ils se contentent de peu, mais néanmoins ils veulent être payés de peur peine.⁴⁸⁶

L'action de garder les troupeaux nous rappelle les divinités champêtres Gréco-romaines qui protégeaient la ferme et son bétail. Cette connexion n'est pas arbitraire, comme l'étymologie du *servan* le démontre. Des informations importantes sont données par le folkloriste suisse Doyen Bridel :

Tels furent ces Fées ces Sylphes dont la naissance date du moyen âge et qui y jouèrent un grand rôle. C'est pour cela que plusieurs cavernes de nos montagnes occidentales s'appellent encore le temple, la grotte, la baume des Fées, et passèrent pour être la demeure des puissances souterraines et le rendez-vous de ces adeptes qui professoient les sciences occultes connus, des Celtes sous le nom de *Faidh*. L'intérieur de ces vastes cavernes que j'ai visité annonce qu'elles ont jadis été habitées et une foule de traits informes ou oblitérés par le temps n'ont point été tracés sans dessein sur les rocs qui forment leurs parois. Une inscription du 5^e siècle déterrée à *Maley* près de Lausanne est consacrée aux *Suleves* (ou Sylphes) qui prenoient soin des affaires de Banira et de Doninda : ces *Suleves* étaient probablement quelque déité des bois et des champs dont le nom dérive de Sylva (une forêt) ou du Dieu *Sylvain*, et que les Germains honoroient sous le titre de *Sylvatiques champêtres et rustiques*. Ces protecteurs invisibles, qui prenaient soin de la maison de leurs adorateurs, sont reconnaissables dans les *servans*, auxquels le vulgaire assigne pour séjour des habitations écartées et des chalets solitaires. Ces *servans* sont, dit-on plus malins que méchants, et font plus de bien que de mal. Ils gardent le bétail, ils font prospérer le jardin et rendent par fois sans se montrer de petits services domestiques. Ce sont ces *follets* dont la Fontaine parle une de ses plus jolies fables...

Qui font office de valets,

Tiennent la maison propre, ont soin de l'équipage

⁴⁸⁶ Lacroix, Paul, *Curiosités Infernales*, Paris, Garnier frères, 1886, p. 167.

Et quelquefois du jardinage.

Mais, ajoute-t-on, ils prennent de l'humeur, ils font du tapage et mettent pendant la nuit le désordre dans les meubles, quand on oublie de leur offrir une libation, en jetant de la main gauche une cuillerée de lait sous la table...⁴⁸⁷

Comme l'indique cet extrait, le nom *servan* et ses variantes dérivent du nom latin *silvanus*. Grâce à ce lien, nous retrouvons les catégories avec lesquelles nous avons commencé ce long « trajet », qui a comme point de départ la sorcière-cauchemar *hag* et ses anciens types, avant de passer aux divinités champêtres du monde gréco-romain (*dusius*, *silvanus*, *pan*, *faunus*) et à l'*ephialtès-incubus*, puis aux génies des trésors et aux sarrasins, aux vampires, au *schrat*, au *pilwiz* et aux génies domestiques, pour revenir finalement aux divinités champêtres et à *silvanus*. Le cauchemar a été étudié en tant que nœud névralgique de ces relations. Comme on l'a prouvé, le cauchemar appartient souvent à la large catégorie générique de génies du lieu, de génies domestiques.

Deux cauchemars domestiques de l'autre Europe

Ce phénomène est présent non seulement en France et en Europe Occidentale mais aussi dans l'autre partie de l'Europe. En Russie, la *kikimora*⁴⁸⁸, dont le nom composé est étymologiquement lié au cauchemar, est un esprit féminin de la maison, l'épouse de *domovoi*, à savoir le génie domestique (un autre nom de *kikimora* est *domania*). Elle a des pattes de poulet, un long nez, et un double caractère bénéfique et maléfique. Comme tous les génies de la maison, elle punit les transgresseurs et joue avec les enfants, en les chatouillant pendant la nuit. Parfois, elle est illustrée sous

⁴⁸⁷ [s.n.], *Le Conservateur Suisse*, Vol. 4, Lausanne, Louis Knab, 1814, pp. 265- 266.

⁴⁸⁸ Cf. Dixon-Kenedy, Mike, *Encyclopedia of Russian & Slavic Myth and Legend*, California, ABC- Clio, 1998, p. 150.

la forme d'une vieille paysanne et on dit que si quelqu'un la voit filer, cela veut dire qu'il va bientôt mourir.

Enfin, en Grèce, un récit de Corfou ne relie pas seulement le cauchemar à l'espace sacré, mais il lui donne un nouvel aspect ; celui du génie domestique cauchemardesque (et mortel) décrit comme ombre et une espèce d'ancêtre mort, attaché au lieu. Un très bon récit postérieur qui vient de Corfou sous le nom « *ο ήσκιος του σπιτιού* » (l'ombre de la maison), cite :

Tu as vu construire de maisons, mais tu n'as jamais été présent au moment où on met le libage. Pendant ce temps-là on écoute le maître-mâçon disant à tous ceux qui sont à proximité : « Partez pour votre profit- votre ombre ne doit pas être écrasée par la pierre angulaire ». Parce que si la pierre écrase l'ombre de quelqu'un, il sera mort un an après et la maison sera hantée, (*στοιχειωμένο- stichiomeno*) comme nous les paysans en disons. Pour cela, on décapite un coq, et on met sa tête dans l'écoinçon.[...] Si tu étais près du puits le soir, caché quelque part, tu écouterais une femme dire à une autre : « Ce soir j'ai été foulée par l'ombre ». « - Et comment il a été présenté ? » dit l'autre. « Je me suis assoupie, fatiguée par la journée précédente, et j'ai senti un éreintement. Et je vois un homme grand jusque-là, montrant sur mon lit, et a touché avec sa main mon cœur, sans le laissant, et sans me permettant à respirer. Et là, pendant mon effort, j'ai aperçu que quelqu'un m'a bousculé. Je me suis réveillé, et il est parti tout de suite.[...] On écoute de tels histoires tous les jours. A certaines personnes, il se présente comme un serpent, mais toujours pendant le sommeil et pas à tous. Tu dois être *alaphroïskiotos* (*αλαφροϊσκιωτος*) pour que tu puisses voir l'ombre de la maison. Et dans la majorité des maisons, il vient chaque fois par le même écoinçon, et les hommes pensent que l'écoinçon est responsable, et ils ne posent jamais à ce point-là leurs lits. Parce que si tu as de

petits enfants, il peut les étouffer, ou les enlever du lit et pour cette raison tu les trouves le matin sur le sol.⁴⁸⁹

Dans ce récit, le cauchemar apparaît comme une ombre et un serpent⁴⁹⁰- mais il est toujours un génie domestique issu des « rituels » du fondement de la maison. Salvados ajoute d'ailleurs que l'ombre est confondue par plusieurs personnes avec le *μώρος*, maure, en disant, « Il a été écrasé par moros » au lieu de « il a été écrasé par l'ombre ». Et il continue en disant que les personnes âgées savent que le moros est un gardien de trésors. Cette attestation confirme notre hypothèse à propos d'une identification entre moros, le maure, et *mora*, le cauchemar. A l'instar d'*arapis*, *sarrasin* ou *maure* (qui se manifestaient souvent comme génies domestiques participant à la vie quotidienne de la famille), le cauchemar peut être également un génie domestique ou plus précisément un génie domestique qui peut agir comme le cauchemar, en oppressant ses victimes.

j. Zéphir: un lutin de caractère double

Avant de clore ce chapitre, qui nous a donné les clefs indispensables pour notre proposition finale, nous allons examiner un dernier être surnaturel de la littérature médiévale.

Le *Perceforest* est un ouvrage anonyme de la première moitié du XIV^e siècle, qui combine deux traditions romanesques très importantes du Moyen Âge, celle d'Alexandre et celle d'Arthur. Dans le deuxième livre, il y a un passage à propos de certaines flammeroles, apparaissant dans les

⁴⁸⁹ Salvanos, G.I., « Laografika sullekta eks Argiradon Kerkiras », *Laografia*, vol. 10, Athina, pp. 147-148.

⁴⁹⁰ Forme principale du génie domestique, appelée en Grèce *topakas*, par le substantif *τόπος*, qui signifie le lieu, à savoir le génie du lieu.

marais, expliquées ainsi: « On les appelle en ce paÿs flammeroles pour qu'elles ressemblent flame ne autre chose n'en scay fort tant que on en voit en ce paÿs (§118)». Il s'agit évidemment de feux follets qui apparaissent principalement dans les cimetières, les forêts et les marécages. Ici, ces feux ont une fonction auxiliaire. Elles introduisent Zéphir.

Zéphir, comme signalé dans le livre (Narcis dit: Je croy que ce soir ung luiton), est un lutin. Son nom indique un génie lié à la nature, surtout aux vents, vu que Zéphir (en grec ancien ζέφυρος, zéphyros) personnifie le vent d'ouest dans la mythologie grecque. Suite à son apparition, le lutin s'attache au héros du roman, Estonné (et après sa mort, dans le quatrième livre, à son fils Passelion, restant ainsi lié au lignage comme un génie domestique). Il est décrit tantôt comme un gardien, tantôt comme un farceur. Cette nature double est suffisamment analysée dans l'ouvrage. Il confesse qu'il est un ange déchu, chassé du Paradis avec Lucifer (II, t.1). Son châtement oblige cette « créature crée du Souverain Créateur » à « travailler ses créatures (de Dieu) pour leur meffaiz ». Bienfaisante et malfaisante, la nature de Zéphir correspond aux théories d'Abélard, selon le quel même un démon peut être sauvé, si il est baptisé et il se repent. Cet attribut évoque Merlin qui est le fils d'un démon- incube, mais qui est également bénéfique. La relation entre Merlin et Zéphir est déjà indiquée par Ferlampin- Acher: « Si Zéphir est un luiton comme le Malabron de *Huon de Bordeaux*, c'est plutôt à Merlin, dans son souci d'inventer une préhistoire au monde arthurien, que l'auteur de *Perceforest* se réfère, aussi bien par des similitudes prémonitoires que par l'invention généalogique: d'une part, Zéphir se transforme en homme sauvage, en cerf, en vieillard, comme Merlin de la *Vulgate*; d'autre part, les amours de Passelion et Gaudine, favorisées par Zéphir, donneront naissance à Merlin (l. V, f. 177v). De Passelion et de Morganette, toujours grâce à la complicité du lutin, naître Mimienne, surnommée la Dame du Lac. Le destin tragique de Merlin est donc préparé par Zéphir. Cependant la parenté entre le fils du

diable et le *luiton* semble avoir été volontairement gommé par l'auteur, comme en témoigne la comparaison avec l'un des brouillons de Baudouin Butot conserve par le manuscrit B.N.F. fr. 1446, proposant une réécriture de Merlin, et intégrant une figure proche de Zéphir. »⁴⁹¹

Cette figure est originellement un génie du lieu, lié à l'élément de l'eau (phénomène normal étant donné sa nature de lutin). Ses demeures préférées sont les forêts, les marais, les rivières, les fondrières, les mares et même la mer. Comme la plupart des êtres surnaturels, il peut se métamorphoser en cheval, en ours, en âne, en oiseau, en cerf, en lion, en feu -forme due à son lien avec les feux follets, en géant -capacité propre aux nains. Il peut également se transformer en être humain, et notamment en horrible vieille femme, en jeune valet, en pêcheur, en pucelle, et surtout en homme grand bossu avec une grosse tête, en garçon qui court avec un glaive et en ermite vêtu d'une cloque de bure noire. Dans ces trois dernières formes, la première indique un homme sauvage, la deuxième prend la forme habituelle d'un nain, autrement dit celle d'un enfant. La dernière est la plus importante vu qu'elle la représente comme un homme âgé -un ermite- vêtu d'un long manteau noir. Ce manteau noir, nommé par l'auteur « cape, chappe, chappette, chappe de noirs agneaux, cloque etc. »⁴⁹² lui permet de se transformer en « chapelain de déesse Venus et sage homme à la noire chape » (l. VI. F. 169). Quels sont les attributs de cet accessoire mystérieux ? Nous allons essayer de donner une réponse à cette question plus loin.

Pour résumer, Zéphir manifeste un double caractère, en étant tantôt bénéfique tantôt malicieux. « Zéphir, ange gardien et démon tentateur, sanctionnant les débordements amoureux, de nombreuses scènes suggèrent des rapprochements avec les rites de charivari qui avaient pour

⁴⁹¹ Ferlampin- Acher, Christine, *Fées, bestes et luitons*, Paris, PUPS, 2002, p. 242.

⁴⁹² Uhl, Patrice, « De la « cauquemare » et du « luiton ». Le témoignage complémentaire des Évangiles des Quenouilles et de Perceforest », dans *Le Cauchemar, mythologie, folklore, arts et littérature*, Textes réunis par Terramorsi, Bernard, Paris, Le Publieur, 2003, p. 93.

fonction de réguler la sexualité: l'on retrouve les matières viles, les coups, les déguisements, les arrosages... Après ses épreuves, Estonné admet son incapacité à résister à Zéphir qui accepte de l'aider et devient son *familier*, à la fois esprit du folklore qui s'attache à un individu, et ange gardien. Dans le livre II, une forte ambiguïté marque le *luiton*: est-il un ange gardien ou un diable conjuré par un homme et contraint de le servir?⁴⁹³ »

En tant qu'être d'origine démoniaque, il participe aux sabbats des sorcières, qui sont ses compagnons nocturnes:

Et sachiez que Estonné alast tost (quoi qu'il allât très vite) par le cheval qui l'emportoit comme vent, non obstant si le ractaindirent (rejoignirent) une multitude de voix si grand que c'estoit merveilles (extraordinaires) a oïr. Et alloient tançant (s'injuriant) et breant (criant) l'une voix a l'autre si treffort que c'estoit une hideur, mais entendre (comprendre) ne les pouroit. Lors regarde en l'air et voit que c'estoient toutes vielles matrosnes barbues et eschevellees qui menotent le plus lait deduit (affreux vacarme) que l'on porroit oïr et tenoient en leurs mains selletes (petites sieges de bois) et bourdons (batons), hasplez (devidoirs) ou cyneules (quenouilles) et aloient escremissant (combatant) en l'air les unes aux autres ainsi que toutes esragees (enragees). Quant Estonné eut veu ce lait appareil (ce spectacle effrayant), il ala dire au dyable qui le portoit (c'est-à-dire à Zéphir): « Quelz dyables sont ce qui cy passent ?-Par ma foy, dist il, ce sont mes compagnons qui ont anuyt (cette nuit) coeuillies toutes les vielles matrosnes qui sont plaines de mauvais arts (sortileges) et les en ont portees anuyt encores (cette nuit même). VIII. journees loing par mons et pas vaulx, par hayes et par buissons, menans tel service que tu vois. Or (à présent) les rapportent chascune en son lieu et le matin diront merveilles a leurs voisins de ce qu'elles avront veu (§ 131).

Ce passage remarquable décrit Estonné, chevauchant un cheval magique qui va aussi vite que le vent, qui devient le spectateur d'une procession de

⁴⁹³ Ferlampin- Acher, Christine, *op. cit.* p. 248.

vieilles matrones nocturnes ayant lieu la nuit. Ces vieilles femmes tenaient certains objets spécifiques : des petits sièges en bois, des bâtons, des quenouilles et des dévidoirs. Elles combattaient dans les airs, enragées les unes contre les autres, et criaient de choses incompréhensibles. Pour analyser ces informations frappantes, il faut analyser la bande des femmes nocturnes; une bande dans laquelle le cauchemar a un rôle central.

Deuxième Partie

Le cauchemar et les dames de la nuit

I. Les dames nocturnes des Douze Jours

1. Les tables des offrandes

Dans la première partie, en étudiant les récits relatifs à *Geniscus*, nous avons cité un extrait de la *Vie de Saint Éloi*, écrit au VII^e siècle par Saint Ouen de Rouen. Dans son texte, le prédicateur interdit aux croyants d'adorer la *vetula* mais également de préparer les tables pendant la nuit. Cette coutume est évidemment une pratique païenne, mais il n'est pas précisé à l'attention de qui ces tables sont dressées. La même interdiction est répétée dans le *Collectarium canonum* ou *Decretum*, recueil de droit canonique en vingt volumes écrit par Burchard de Worms, évêque du Xe et du XI^e siècle, dans lequel la pratique doit être punie :

As-tu agi comme certaines femmes à certaines époques de l'année : quand elles préparent la table, les aliments et la boisson, elles placent trois couteaux sur la table pour que les trois sœurs que les anciens dans leur sottise ont appelé les Parques puissent se restaurer. Ces femmes dénie la puissance à la bonté divine et l'attribuent au diable ! As-tu cru que ces trois sœurs, comme tu dis, pouvaient t'être de quelque secours maintenant ou plus tard ? Si oui : 1 an de jeûne au pain et à l'eau, aux jours officiels.¹

Ce châtement d'une année de pénitence est encore plus dur, selon un pénitentiel du IX^e siècle: « Celui qui a préparé un repas (qui mensam praeparavit) à l'intention des Parques. Deux ans de pénitence. »² La coutume populaire, pratiquée pour attirer la prospérité, est strictement interdite. En effet, elle n'est pas chrétienne, mais d'origine païenne. Selon Claude Lecouteux : « cette coutume est observée tout au long du Moyen

¹ D'après Vogel, Cyrille, *Le Pêcheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris, Cerf, 1969, p. 105.

² Cité par Walter, Philippe, *La Fée Melusine*, Paris, Imago, 2008.

Âge comme en témoigne la littérature cléricale ; elle est mentionnée par Césaire d'Arles (mort en 542), saint Boniface (675- 754), le pseudo-Augustin (VIII^e siècle), les actes du concile de Rome en 743, le pseudo-Eloi de Noyon (IX^e siècle), Atto de Vercelli (mort en 960), Yves de Chartres (mort en 1040) et Gratien (mort avant 1179), et d'autres encore. Les canonistes et les clercs notent que l'on dépose des offrandes ou des cadeaux sur la table dressée (*mensas com dapibus vel epulis in dominibus suis preparare*) ; parfois le rite est évoqué en deux mots ; *mensas ornare*»³.

Plus précisément, dans le passage de Burchard, ainsi que dans celui du clerc anonyme, précédemment cités, les tables sont préparées en l'honneur de trois Parques. En disposant sur les tables des couteaux, des aliments et des boissons, l'être humain essayait de gagner les bonnes grâces de l'entité surhumaine, qui était principalement une femme. Guillaume d'Auvergne, théologien du XII^e et du XIII^e siècle, dans son *De Universo*, fait référence à ces « dames » nocturnes :

Il en va de même du démon qui, sous l'apparence d'une femme, visite la nuit, en compagnie d'autres, dit-on, les maisons et les celliers. On le nomme Satia, d'après « satiété », et aussi Dame Abonde, à cause de l'abondance qu'on dit qu'il confère aux maisons qu'il aura visitées. C'est ce genre de démon que les vieilles appellent « les dames » (*dominas vocant vetule*), à propos desquelles elles entretiennent cette erreur à laquelle elles sont les seules à croire et dont elles rêvent. Elles disent que les dames usent de la nourriture et des boissons qu'elles trouvent dans les maisons sans toutefois les consommer entièrement, ni même en diminuer la quantité, surtout si les récipients qui contiennent les mets sont découverts, et si ceux qui renferment les boissons ne sont pas bouchés, quand on leur laisse pour la nuit. Mais si elles trouvent ces récipients couverts, fermés ou encore bouchés, elles ne touchent ni aux mets, ni aux boissons, et c'est la

³ Lecouteux, Claude, *Chasses Fantastiques et Cohortes de la Nuit*, Paris, Imago, 1999, p. 21.

raison pour laquelle les dames abandonnent ces maisons au malheur et à l'infortune sans leur conférer satiété ni abondance.⁴

Ici, les déesses vénérées sont *Satia* et dame *Abonde*, dont les noms révèlent leurs caractères de troisième fonction. De plus, dame *Abonde* revient à plusieurs reprises dans le folklore français, en étant, selon le *Nouveau dictionnaire critique de la langue française*, « la principale des fées bienfaites »⁵. Cependant, elle est d'origine médiévale. On retrouve également la dame dans le *Roman de la Rose*, de Jean de Meung, écrit au XIII^e siècle, accompagnée d'un cortège étrange :

Dont mainte gent par leurs folies/
Cuident estre par nuit estries,/ Erranz
avoecques Dame Abonde,/ Et dient que par tout le monde/
Li tierz enfant de nacion/
Sont de ceste condicion,/ Qu'ils vont .iiij. foiz en la semaine/
Si com destinee les maine./ Et par touz ces hostels se boutent/
Ne cles ne barres ne redoutent/
Ainz s'en entrent par les fendaces,/ Par chatieres et par crevaces ;/
Et se partent des cors les ames/
Et vont avoec les bonnes dames/
Par lieus forains et par maisons,
Et le pruevent par tels raisons/
Car les diversitez veües/
Ne sont pas en leur liz venues/
Ainz sont leur ames qui labeurent/
Et parmi le monde s'en queurent⁶

⁴ Guillaume d'Auvergne, *Secunda pars Universi*, p. 1036 (Guillelmi Alverni, episcopi Parisiensis... opéra omnia. Paris, 1674. 2 vol. in-f^o) sic et démon qui pretextu mulieris cum aliis de nocte domos et cellaria dicitur fricijuentare, et vocant eam Satiam, a satielate, et domiuam Abundiam, pro abundantia quam eam prestare dicunt domibus quas frequenlaverit ; hujusinodi etiam demones, quas dominas vocant vetule, pènes quas error iste remansit et a quibus solis creditur et som- uialur ; dicunt has dominas edere et bibere de escis et polibus quos in domibus iiveniunt, nec lamen consumptionem aut imminutioiiem eas facere escarum et potuum, maxime si vasa escarum inl discooperta et vasa poculoru m non obslructa eis in uocte relinquuntur. Si vero operta vel clausa iveniunt seu obstrucla,iade nec comedunt nec bibunt, propter quod infaustas et inforlunatas relinquunt, nec satietatem nec abundantiam eis prestantes Guillaume d'Auvergne, *Secunda pars Universi*, p. 1036 (Guillelmi Alverni, episcopi Parisiensis... opéra omnia. Paris, 1674. 2 vol. in-f^o). D'après Lecouteux, Claude; Marcq, P., *Les Esprits et les Morts*, Paris, Honoré Champion, 1990, p. 23.

⁵ Legoarrant, Benjamin, *Nouveau dictionnaire critique de la langue française*, Paris, Veuve Berger-Levrault et Fils, 1858, p. 6.

⁶ De Meung, Jean, *Le Roman de la Rose*, Paris, Strubel, 1992, v. 18429-18448. Traduction Walter, Philippe, « Dame Abonde et les revenants dans le Roman de la Rose », dans Caietele Echinox, vol. 21, 2011, p. 12 : « Bien des gens dans leur folie croient être des striges (sorcières) errant la

Dame Abonde est par conséquent accompagnée de certaines femmes qui ne semblent ni sages ni liées à la prospérité. Au contraire, les femmes sont des sorcières de la catégorie des striges, qui envahissent les maisons de leurs victimes, guidées par leurs destins, sans être arrêtées par des obstacles comme les portes. Elles laissent leurs corps sur leurs lits, autrement dit, elles voyagent par l'esprit, caractéristique qui ne peut pas être réellement analysée pour l'instant. Il est étonnant pourtant qu'une déité d'abondance, comme son nom l'indique, soit poursuivie par un cortège de sorcières.

Deux siècles plus tard, en 1468, le *Thesaurus pauperum* compare Satia et dame Abonde à une autre femme et à sa troupe :

Le second type de superstition, une sorte d'idolâtrie, est celle de ceux qui, la nuit, exposent ouverts des récipients remplis de nourriture et de boisson destinées aux dames qui doivent venir, dame Abonde et Satia, que le vulgaire désigne communément et couramment du nom de dame Percht ou Perchtum, cette dame venant avec sa troupe. Ceci, pour qu'elles trouvent ouverts tous objets tenant à la nourriture et à la boisson, afin que, par la suite, elle les remplissent et les accordent richement et en plus grande abondance. Beaucoup croient que c'est pendant les nuits saintes, entre la naissance de Jésus et la nuit de l'Épiphanie, que ces dames, à la tête desquelles est dame Perchta, visitent leurs demeures. Nombreux sont ceux qui, au cours de ces nuits, exposent sur les tables pain, fromage, lait, viandes, œufs, vin, eau et denrées de cette sorte, de même que cuillers, plats, coupes, couteaux et autres objets semblables, en vue de la visite de dame Perchta et de sa troupe, pour qu'elles y trouvent agrément

nuit avec dame Abonde. Partout sur la terre, on raconte que les troisièmes enfants d'une famille ont la faculté d'y aller trois fois par semaine, comme le destin les y entraîne. Ils s'introduisent dans toutes les maisons, ne craignant ni clés ni barreaux, et entrant par les fentes, châtères et crevasses. Leurs âmes quittant leur corps suivent la trace des bonnes dames, à travers les maisons et les lieux étrangers, et ils le prouvent en disant que les étrangetés auxquelles ils ont assisté ne sont pas arrivées tandis qu'ils étaient dans leurs lits mais que ce sont leurs âmes qui agissent et courent ainsi de par le monde ».

et que, par conséquent, elles soient propices à la prospérité de la demeure et à la conduite des affaires temporelles.⁷

L'auteur, en suivant la « méthode » commune - et souvent injustifiable - des écrivains ecclésiastiques, considère que le nom *Perchta* est la variante vulgaire d'Abonde et de *Satia*. Le contexte de l'extrait est commun à celui de toutes les « polémiques » contre la superstition de *mensas ornare*. Il s'agit de la pratique de préparation de tables en l'honneur d'une déesse qui visite les maisons pendant la nuit, souvent accompagnée de sa troupe. Si elle trouve des offrandes (nourritures, surtout sucrées, boissons, couverts), en récompense, elle offre des richesses. De plus, ces entités - *Abonde*, *Satia*, *Perchta* - apparaissent surtout pendant une période particulière, « les nuits saintes, entre la naissance de Jésus et la nuit de l'Épiphanie », à savoir les Douze Jours de Noël.

C'est surtout pendant cette période sacrée que *Perchta* fait son apparition dans les croyances populaires d'Allemagne du Sud, d'Autriche, de Suisse, d'Italie et des terres alpines. Pour l'accueillir, il fallait avoir préparé la table, en disposant dessus toutes les nourritures, les boissons nécessaires ainsi que les couverts. Si elle était satisfaite de ces offrandes, elle récompensait la personne avec des cadeaux matériels ou immatériels. Si les offrandes ne lui suffisaient pas, elle punissait les habitants, d'une façon parfois très grave. Cette relation *do ut des* est évidemment une survivance païenne, vu que les idées de récompense ou de punition ne sont pas vraiment acceptées par le christianisme. *Perchta* (et les figures apparentées) rappelle les triades des déesses archaïques, principalement les Parques, qui visitaient les maisons - surtout après une naissance ou pendant une période sacrée - afin de récompenser ou de punir les habitants. Ce rapprochement a été déjà fait au Moyen Âge, vu qu'un

⁷ Ms. Clm. 1438, fol. 203v° de la Bibliothèque nationale de Munich. Cité par Lecouteux, Claude, *Chasses Fantastiques et Cohortes de la Nuit*, op.cit. p. 20.

pénitentiel, qui a inspiré le *Decretum* de Burchard, mentionne que *Perchta* et les Parques sont identiques⁸. La même superstition est par ailleurs rapportée en 1350 par un opuscule intitulé *Miroir des Consciences* :

Pèchent aussi ceux qui, la nuit de l'Épiphanie, laissent sur la table nourriture et boissons afin que tout leur sourît dans l'année et qu'ils aient de la chance en toute chose [...]. Donc pêchent aussi ceux qui offrent de la nourriture à Percht et des escargots [ou des chaussures] rouges au Crieur (*scrat*) ou au cauchemar.⁹

a. Les génies des chaussures

L'extrait est d'importance cruciale vu qu'il présente un aspect bénéfique du cauchemar : il reçoit des offrandes, il est lié à la période de Douze Jours et il est comparé à *Perchta* et au *schrat*. À propos de ce dernier, dont la forme principale est celle du lutin, nous savons par Beheim qu'il peut être un génie domestique « qui fait la fortune et accroît le prestige de qui l'honore »¹⁰. C'est cet aspect prolifique qui explique l'indication de la liste anonyme *die Tafel der christlichen Weisheit* publiée à la fin du XV^{ème} siècle : « préparer une table avec des bons mets pour les Schrat qui viendront la nuit »¹¹. Le *schrat*, comme les dames nocturnes, est un visiteur de la nuit qui offre des richesses et promet la prospérité. Dans le *Miroir des Consciences*, il est pourtant lié au cauchemar ; les deux reçoivent de la nourriture ainsi que quelques escargots ou des chaussures rouges. La deuxième offrande nous semble plus plausible. Le don des chaussures est un lieu commun dans les croyances populaires, surtout dans celles qui concernent les petits peuples comme les satyres et les

⁸ Cf. Schmeller, Johann Andreas, *Bayerisches wörterbuch*, Vol. 1, München, R. Oldenbourg, 1872-77, p. 271.

⁹ Grimm, Jacob, *Deutsche Mythologie*, Vol. 3, Darmstadt, p. 882. Cité par Lecouteux, Claude, *Chasses Fantastiques et Cohortes de la Nuit*, op.cit. p. 19.

¹⁰ Cité par Lecouteux, Claude, *Les nains et les elfes*, op. cit. p. 184.

¹¹ Lasson, Émilie, *op. cit.* p. 293.

pilosi de Burchard de Worms. Si les lutins, par exemple, recevaient des chaussures ou d'autres objets par les habitants de la maison, ils prenaient les objets et partaient définitivement. Un récit relatif à un tel nain fugitif et sa chaussure, est rapporté par A. Hass :

Un jour, quelque part sur l'île de Rügen plusieurs personnes dormaient ensemble dans une pièce. Elles remarquèrent soudain que quelqu'un leur tirait les cheveux et les oreilles tandis qu'elles dormaient ; parfois, elles sentaient un coup de pied, mais léger, comme venant d'un enfant. L'un des dormeurs se réveilla et quand il regarda autour de lui, il vit un petit homme noir debout sur sa poitrine. Il s'en saisit et l'attrapa par un pied. Le nain résista et se dégagea, mais sa chaussure resta entre les mains de l'homme, et celui-ci était décidé à ne pas lui rendre sans manières. En effet, il avait entendu dire ceci : lorsqu'on a entre les mains quelque chose qui appartient aux nains, on peut devenir riche ; on peut surtout contraindre les nains à toutes les promesses possibles avant le lever du soleil. Le nain réclama sa chaussure de plus en plus plaintivement, mais l'homme ne lui donna point. L'aube était proche lorsque le nain lui dit qu'il devrait examiner une chaussure de plus près, et l'homme suivit son conseil. Il vit que le soulier était rempli de pus. Horrifié, il le jeta loin de lui, le nain s'en empara et disparut sous terre avec un rire moquer. Si l'homme avait conservé la chaussure un instant de plus, il aurait pu devenir riche.¹²

Dans ce récit important dont la signification sera expliquée à la fin de cette étude, le nain se manifeste comme cauchemar et sa chaussure fonctionne comme le bonnet du cauchemar : pour le récupérer, la créature donne des richesses. La liaison étroite entre la chaussure et le cauchemar est d'ailleurs répandue en Europe.

Βαβουτζικάριος est le nom d'un esprit byzantin qui a été identifié au Kalikantzaros, par Leon Allatios, le savant grec du XVI^e et XVII^e siècle. Le *lexicon de Souida* note pourtant que le symptôme de la vapeur qui siège

¹² Cité par Lecouteux, Claude, *Nos bons voisins les lutins*, Paris, José Corti, 2010, p. 124 sq.

dans la tête à cause des troubles alimentaires, est appelée *ephialtès* par les docteurs. Son appellation vulgaire par le peuple est *Baboutzias*. Du Cange le traduit comme : « Babutzicarius : Incubus, nocturna corporis oppressio et suffocatio, apud Coel. Rhodig. lib. 27. cap. 14. Vide Glossar. med. et inf. Græcit. in Βαβουτζίας, et in Append. col. 33 ».

Michael Psellos, le considère comme un démon qui s'appelle Καλή των ορέων, la Bonne (dame) des montagnes, qui est le démon *Varuchnas*, à savoir le cauchemar byzantin et grec¹³. Cette identification entre le cauchemar, la bonne dame, le kallikatzaros et le baboutzikarios semble complexe. Allatios signale à ce sujet: « What has Barychnas or Babutzicarius or if you like Ephiales to do with to do with the fair lady of the woods or the mountains (pulchram nemorum sive montium) ? From them men suffer lying abed ; whereas attacks such as we have said are made by Callicantzarus, Burcolacas, or Nereid, occur in the open country and public roadways.... And Psellus himself knew quite well that the 'fair lady of the mountains ' was nothing other than those who are commonly called the ' fair mistresses '- (i.e. Nereids), who have nothing on earth to do with Barychnas and Ephialtes.' »¹⁴

Selon Allatios, il n'y a aucune relation entre la bonne dame féerique et le cauchemar (ou ses variantes), mais il semble pourtant que Psellos connaissait mieux la vérité, comme on nous allons le constater ensuite. En outre le savant byzantin a rapproché le nom baboutzikarios à βαβώ, Baubo, et Βαβώ, Babo, figures liées à Démeter et au culte d'Eleusis. Koraes qui soutient cette étymologie, considère que le nom Babo et sa relation aux bonnes dames est apparenté à l'adjectif βούβαιον, utilisé pour Artemis¹⁵, le βαβάκτην, adjectif utilisé pour pan, et le βάβυον ou βέβωνα, utilisé pour

¹³ Cf. Michael Psellus, *de Babutzicariis*.

¹⁴ Lawson, John, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge, University Press, 1910, p. 166 sq.

¹⁵ Herodote, II, 137.

Typhon¹⁶. Cependant, Roscher propose une autre étymologie: « Il se peut que l'appellation (Baboutzikarios) ait un rapport avec les termes du grec moderne *cordonnier* (παπουτσός) et pantoufle (παπουτζιώ) venant, selon Littré de l'arabo-persan *baboudj, papoch...* »¹⁷.

Cette hypothèse pourrait facilement expliquer la liaison de *Baboutzias* à *kallikantzaros*, vu que le nom composé de ce dernier vient, selon Politis, des mots καλός, bon, et τσάγγιον, chaussure en byzantin, ou de mot καλικιν¹⁸, qui signifie aussi chaussure¹⁹. Par le biais de *kallikantzaros*, l'être principal des Douze Jours du Noël grec, décrit comme un nain (parfois même un géant), et hybride zoomorphe poilu²⁰, *baboutzias* (le cauchemar qui est décrit comme une bonne dame et qui une relation étroite avec la chaussure) peut être finalement rapproché de cette période sacrée de *Dodekaimero* (Douze Jours).

En outre, la chaussure apparaît à plusieurs reprises dans la mythologie du cauchemar, surtout en tant qu'objet apotropaïque, répandu en Europe. Si la personne pose ses chaussures à côté ou à la tête du lit, avant de dormir, avec les pointes tournées vers l'extérieur, le cauchemar ne pourra pas l'agresser. En effet, selon la croyance, le cauchemar ayant piétiné sa victime, glissera dans les chaussures²¹. En effet, si les pointes des chaussures sont tournées vers l'extérieur, le cauchemar ne comprendra pas – selon Tillhagen, parfois, il est décrit comme étant très bête. Par conséquent, la personne endormie sera en sécurité. Cette capacité du cauchemar à glisser dans les chaussures de sa victime, ainsi que sa liaison

¹⁶ Koraes, Adamantios, *Atakta*, Vol. 4, I, Parisi, Everartos, 1832, p. 49.

¹⁷ Roscher, Wilhelm, *op. cit.* p. 47.

¹⁸ Molinos, Stratis, *Oi kallikantzaroi*, Athina, Filippoti, 1996, p. 45.

¹⁹ Les étymologies proposées à propos de ce nom obscur sont innombrables, mais nous croyons que celle proposée par Politis est la plus possible.

²⁰ Détail très important qui sera utile pour la suite: les participants des mascarades et des parades de carnaval et de douze jorus, s'appellent parfois kalikantzaroi.

²¹ Tillhagen, Carl Herman, « The Conception of the Nightmare in Sweden », in *Humaniora: Essays in Literature, Folklore and Bibliography Honoring Archer Taylor*, ed. Hand Wayland and Arlt Gustav, Locust Valley, N.Y : J. J. Augustin 1969, p.325.

étroite à cet objet spécifique, pourrait éventuellement justifier une relation étymologique (ou pseudo-étymologique) avec le verbe latin *calceare*, qui signifie, selon le Nouveau dictionnaire français-latin de François Noël, chausser quelqu'un, lui mettre ses souliers²². Par conséquent, on peut imaginer le cauchemar comme un être pieds nus qui a besoin de chaussures. Une telle image est illustrée dans une narration grecque du XX^{ème} siècle. Là, le narrateur parle de certaines fées qui tombaient sur les bergers assoupis. Ils souffraient en sentant leurs poids sur eux. De plus, il ajoute qu' :

elles sont vieilles sans doute, si, elles sont vieilles car on dit, « la vieille ». Alors... il surprend sa fortune et dit, « dommage qu'elle soit pieds nus la bonne femme qui s'occupe de mes bestiaux. » Il lui apporte une paire de chaussures et les laisse auprès de l'abreuvoir où allaient les bestiaux. Elle les prend et s'en va ! « Tant pis pour toi et pour tes bestiaux ! » elle lui a lancé.²³

Le cauchemar est donc ici une fée, vieille, qui prend soin des bestiaux comme un génie du lieu tutélaire, et elle est pieds nus. Comme les lutins, si elle reçoit des chaussures, elle s'en va définitivement. Nous constatons que le cauchemar, selon son attitude, cherche des chaussures de deux manières : s'il est maléfique et agressif, il glisse dans les chaussures pendant son agression nocturne ; s'il est bénéfique, il les reçoit en tant qu'offrande. Cette dernière piste explique les coutumes étranges du Miroir des Consciences de caractère *do ut des*.

²² Noël, François-Joseph-Michel, *Nouveau dictionnaire français-latin*, Paris, Normant Père, 1824, p. 202.

²³ Papachristophorou, Marilena, *Sommeils et veilles dans le conte merveilleux grec*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 2002, p. 315-316.

2. Perchta, les punitions et les récompenses

Ces offrandes avaient un caractère pratique. Elles servaient à concilier la faveur des entités surnaturelles. D'autres moyens existaient également. De nombreux récits narrent la rencontre nocturne entre *Pechta* et un être humain, auquel la déesse demande un service. L'être humain répond favorablement à sa demande, et pour le récompenser, la déesse lui offre un ensemble d'éclats, de miettes et de limailles qui tombent dans sa chaussure, sa poche, ou dans un seau, et qui ne sont pas appréciés au début en raison de leur apparence futile (parfois, l'être humain n'accepte pas les récompenses inutiles). Suite au départ de la déesse, les miettes insignifiantes se transforment en or.

Plus précisément, cette rencontre a souvent lieu dans un carrefour, lieu symboliquement chargé et lié aux voyages nocturnes. La déesse, suivie d'un wagon ou d'un chariot défectueux - d'une roue cassée, demande, et parfois oblige, l'être humain à réparer son véhicule. Ce dernier résout le problème par des moyens improvisés, en utilisant un coin, un morceau de bois ou une nouvelle roue. Autrefois, la déesse portait une charrue (au lieu du wagon). Cet objet intègre la femme dans un contexte agricole, ce qui, pour Davidson, serait une raison supplémentaire pour la classer dans la catégorie des divinités champêtres. Plusieurs divinités d'ailleurs ont été accompagnées par un wagon : Freyr²⁴, Freyja²⁵, Wuotan²⁶, Thor²⁷, Thunar²⁸, Erda²⁹ (Isis porte un bateau), élément qui signale plutôt un caractère de prospérité.

²⁴ Grimm, Jacob, *Teutonic Mythology*, Vol. 1, New York, Dover, 1966, p. 113.

²⁵ Ibid. p.20.

²⁶ Ibid. p.151.

²⁷ Ibid. p.166.

²⁸ Ibid. p.179.

²⁹ Ibid. p.255.

Les récits divers désignent *Perchta*, seule ou comme la reine de *heimchen*, crickets, terme qui signifie les enfants morts. Ces derniers constituent le cortège qui accompagne la déesse et qui lui attribue un caractère funèbre et probablement lié à la Chasse sauvage. Son cortège est lugubre, constitué d'enfants d'une sorte et d'une taille particulière, décédés sans être baptisés, qui prient, en larmes, pour leur délivrance. En effet, les enfants sont condamnés à être torturés. Tels des morts malfaisants, ils errent sans abris et sont obligés de porter des charrues et des outils agraires, à cause d'une punition post mortem éternelle qui ressemble à celle du *Juif Errant*.

Ces images répulsives, selon lesquelles une femme mystérieuse et néfaste est suivie par un cortège d'enfants, ont été utilisées pour des raisons non liées à leur contexte rituel. Comme Smith, Rumpf, et plus tôt Grimm, le soulignent, la déesse s'en sert pour inciter au catéchisme ou pour menacer³⁰. Le motif de sa visite était utilisé par les mères comme instrument d'intimidation pour sermonner leurs enfants et leur faire entendre raison. Pour la majorité des spécialistes, cet aspect de croquemitaine est la forme tardive et décadente de l'entité surnaturelle, lorsqu'elle n'était plus vénérée, obtenant ainsi un caractère pragmatique menaçant. Cette théorie est pourtant plutôt simpliste, vu qu'il existe plusieurs exemples d'entités surnaturelles qui participaient vivement aux croyances et aux coutumes d'un peuple, sous la forme de croquemitaines.

Ainsi *Perchta* avait, jusqu'à récemment, cette double fonction : celle de croquemitaine, mais également celle d'une entité active dans les croyances, les traditions folkloriques et un système rituel d'origine plutôt archaïque, organisé autour d'une série de tabous et d'interdictions. Ces « règles » étaient liées à certaines périodes sacrées - surtout les Douze

³⁰ Cf. Ibid. p. 272- 282; Rumpf, Marianne, *Perchten : populäre Glaubensgestalten zwischen Mythos und Katechese*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991; Smith, John B., « Perchta the Belly-Slitter and Her Kin: A View of Some Traditional Threatening Figures, Threats and Punishments », *Folklore*. 115(2), Août 2004, p. 167- 186.

Jours - et à un contexte socioreligieux qui imposait des préceptes et des principes moraux. À côté du *mensas ornare*, certaines activités sont imposées ou interdites pendant les périodes - jours ou heures - spécifiques. Plusieurs récits décrivent la visite de *Perchta* dans des maisons, où elle fouille l'intérieur de fond en comble pour découvrir des irrégularités. Parmi elles, la plus grave est liée au filage: la femme de la maison est obligée d'arrêter son travail avant minuit ou de ne pas travailler un jour férié, un jour important pendant les Douze Jours, par exemple à Noël et surtout lors de l'Épiphanie, jour sacré de la déesse. Dans le cas contraire, ou en cas de désordre ou lorsque le lin n'était pas filé, la déesse punit la femme. Cette action lui a attribué le nom *Spinnstubenfrau*, la femme de la salle de filage, à propos duquel Carlo Rose signale: « This is an epithet of the spirit called Berchta in the folklore of Germany. As the *Spinnstubenfrau*, which means Spinning-Room Woman, she takes the form of an old hag who may appear about the property of humans during the long, winter months. In this guise she is the guardian spirit of the barns and of the spinning room. She oversees the work of these places until the coming of light night and the return of spring »³¹.

D'autres fois, elle demande que les habitants de la maison soient laborieux, et que les enfants se conforment aux règles d'hygiène et de propreté. D'autres règles importantes concernent l'alimentation, et celui qui ne consomme pas pendant la célébration la nourriture rituelle, liée au jeûne (comme les boulettes, le hareng, le repas traditionnel - poisson et gaudes) est puni. Les pénalités étaient d'ailleurs adaptées à la nature de la personne punie. Pour punir les contrevenants qui étaient liés à l'action sacrée de la déesse, le filage, elle emmêle et souille le lin ou détruit des travaux incomplets. Pour les sales, désordonnés, paresseux, sacrilèges, et ceux qui refusaient de lui rendre service ou de lui offrir les nourritures

³¹ Rose, Carol, *Spirits, Fairies, Leprechauns, and Goblins : An Encyclopedia*, New York, London, Norton and Company, 1996, p. 297.

nécessaires par la pratique de *mensas ornare*, ou par une autre variante (par exemple, poser les offrandes sur le toit de la maison), la punition pouvait être beaucoup plus dure: la déesse ouvrait alors l'estomac de sa victime pour le remplir avec du foin, des ordures, des poubelles et des pierres, et ensuite elle le cousait et fermait l'ouverture, en utilisant un sac de charrue comme aiguille et une chaîne de fer pour fil³².

a. Perchta et la gastrotomie

Le motif de la gastrotomie n'est pas rare dans la littérature orale- il apparaît par exemple dans la version de Perrault du petit Chaperon Rouge et dans le Loup et les Sept Chevreaux. Cependant, son symbolisme plus profond, si on peut parler de symbolisme, reste inconnu. L'action est probablement liée à des pratiques rituelles archaïques oubliées. Motz soutient que: « opening and refilling of human stomachs appears to be an initiatory motif. Mutilation often belongs with the actual initiatory rites and also with initiatory visions. The refilling of the body with a new substance obviously takes place only in initiatory dreams, as in those of the future shaman of some Australian tribes. Mutilated men and men whose bodies have been cut so that their intestines trail behind are noted in descriptions of the wild Host which so frequently is headed by the goddess »³³.

Dans *Laxdæla saga* du XIII^e siècle, une gastrotomie similaire est réalisée dans le rêve du héros *An le noir*, que ce dernier récite devant le glorieux Kjartan³⁴: Le héros rêve pendant une période sacrée, la semaine après Pâques, et la figure féminine, décrite de manière horrible, tirant la

³² Cf. Smith, John B, *op.cit.*

³³ Motz, Lotte, « The Winter Goddess: Percht, Holda, and Related Figures », *Folklore* 95 (1984), p. 160.

³⁴ Cf. Hill, Thomas D., « Perchta the Belly Slitter and Án hrísmagi: "Laxdoela saga" cap. 48-49 », *Journal of English and Germanic Philology*, Vol. 106, No. 4 (Oct., 2007), pp. 516-523

victime au bord du lit, rappelle le cauchemar. Les deux - l'apparence terrifiante et le bord du lit comme lieu de son action malfaisante, constituent des motifs narratifs récurrents dans les récits relatifs au cauchemar et à la sorcière-cauchemar :

Kjartan spent the Wednesday after Easter at Hoi, and there was much entertainment and merry-making there. That night, An the Black was very restless in his sleep, so they woke him up. They asked him what he had been dreaming. 'A horrible woman came at me and dragged me to the edge of the bed,' he replied. 'She had a huge knife in one hand and a trough in the other: She plunged the knife into my breast and ripped my whole belly open, and pulled out all my entrails and stuffed brushwood in their place. Then she went away'. Kjartan and the others laughed aloud at the dream and said he ought to be called An Brushwood-Belly. They caught hold of him and said they wanted to feel if there was any brushwood in his stomach.

Ensuite, Kjartan, qui a ignoré le rêve d'An en se moquant de lui, part avec ses compagnons se battre, et décède:

Over at Saelingsdale Tongue, something remarkable happened on the night after the killing: An the black, whom everyone had thought to be dead, sat up. Those who were keeping vigil over the bodies were frightened and thought it a great marvel. But An said to them, T beg of you in God's name not to be afraid of me, for I have been alive all the time and never even lost consciousness until a swooning sleep came over me. Then I dreamt of the same woman as before; and in my dream she now took the brushwood from my belly and put my entrails back instead, and at this change I felt much better. An's wounds were now dressed, and he recovered completely; from then on he was known as An Brushwood-Belly.³⁵

La femme horrible revient, mais cette fois avec des intentions salutaires. Elle réanime *An* de la même manière, grâce au premier rêve, la gastrotomie, qui est premièrement liée au sommeil, à une dame nocturne,

³⁵ Laxdoela saga chap.48- 49 ; Traduit par Hill, Thomas D., *op.cit.* p. 517.

à un voyage de l'âme qui ressemble à la mort et finalement à la réanimation, manifestant ainsi un caractère dualiste. Pour Thomas Hill, la femme anonyme de saga est identifiée correctement à *Perchta*. Il est relativement difficile de dater l'origine du motif de la gastrotomie de *Perchta*: bien qu'il apparaisse surtout dans des récits postmédiévaux et modernes, le motif pourrait exister depuis très longtemps, dans les récits oraux, sans avoir été enregistré. Le même problème concerne la femme anonyme de *Laxdoela saga*, vu que le texte a été composé au XIIe siècle, mais selon les spécialistes, l'auteur a utilisé une source plus ancienne. Quoiqu'il en soit, le motif de la gastrotomie est identique dans les deux cas, et a, de toute évidence, une origine commune. Ainsi, *Perchta* est décrite comme une femme horrible, qui envahit les maisons pendant la nuit. Elle punit sa victime en ouvrant son ventre et en remplaçant ses entrailles par des ordures. Les différences entre les deux ne sont pas significatives: la femme de saga n'utilise pas d'ordures, de pierres ou de foin comme *Perchta*, mais des broussailles, et, élément essentiel, elle revient également pour remplacer les broussailles par les entrailles et enfin revivifier la personne. Son retour a probablement un lien avec les récits où *Perchta* punit quelqu'un, par exemple en l'aveuglant, avant de revenir après une période - souvent d'un an - pour enlever la peine, en ramenant la personne - repentie - à sa condition initiale. Il est aussi possible que la femme de saga soit une *Idis* qui protège ainsi le héros ou même la *fylgja* du héros, sa suiveuse, qui fonctionne comme un ange tutélaire. Cette perspective sera analysée plus loin. Enfin, l'action de gastrotomie, initialement malfaisante mais également bénéfique et salutaire, est de nature double, correspondant à la dualité de *Perchta*, qui apportait l'abondance et la prospérité par des récompenses et en offrant sa protection, mais qui punissait également cruellement ses victimes.

b. Le dualisme et la Perchta des mascarades

Parmi d'autres, la déesse pouvait, comme les fées, rendre la personne malade - parfois mortellement -, aveugle ou muette. Pour les enfants qui n'étaient pas sages, *Perchta* en fonctionnant comme croquemitaine, applique des méthodes spéciales, en les condamnant à être les membres de son cortège funèbre de *heimchen* ou les chiens accompagnateurs, en les emprisonnant dans son refuge pour les amender ou en les remplaçant par des *changelings* (un moyen apotropaïque contre la déesse est la coquille d'œuf, principalement utilisée pour révéler un *changeling*). La perspective sociologique de ces croyances est évidente mais elle ne doit pas être examinée hors de son contexte rituel, qui constitue le facteur principal pour le développement du culte de *Perchta* ainsi que pour la constitution de sa dualité.

En outre, entre le culte de la déesse et son caractère double, la liaison est significative et omniprésente pendant la longue période de sa vénération manifestée dans les coutumes agraires, pratiquée à la maison ou dans des fêtes en plein air. Des célébrations en son honneur pratiquées en Allemagne, en Autriche et en Suisse pendant la période des Douze Jours. « Aujourd'hui encore, appellation « Percht » désigne des personnages masqués qui, la nuit, hantent les villages de Haute-Styrie ou du Pays de Salzbourg. Porteurs de masques, vêtus de hardes, munis de balais, ils visitent les maisons. »³⁶

Ces mascarades sont imprégnées de toutes les caractéristiques carnavalesques. « Fried cakes would be placed on the roofs of Tyrolean houses, milk and dumplings held in readiness for her and her 'children.' Sometimes food is eaten in her honour, such as the *Bachlkoch*, a porridge covered with a layer of honey, of which all the members of a household,

³⁶ Revelard, Michel; Kostadinova, Guergana, *Le livre des masques: masques et costumes dans les fêtes et carnivals traditionnels en Europe : collections du musée international du Carnaval et du Masque*, Paris, La Renaissance du Livre, 1998, p. 35.

servants, as well as master, must partake. Masked performances marked by frenzy and noise are prominent in the Alpine regions. The *Perchtenlauf* or *Perchtenjagd*, the most famous, takes place before Christmas in villages of Salzburg, on the *Perchtentag* (Epiphany) near Kitzbuhel, and sometimes also during Shrovetide (*Fasching*), as in Lienz of Tyrol. The Perchten are impersonated by the young men of the village and appear in some places in double form, as 'handsome' (*schöne*) and as 'hideous' (*schiache*) Perchten. »

37

Les performances sont réalisées à l'aide de masques terrifiants, de musiques et de bruit assourdissantes provenant de clochettes et d'autres instruments, de danses extatiques, ainsi que de nourritures diverses dédiées à son attention, comme des petits gâteaux, du lait ou des boulettes, et d'un cortège qui errait en visitant les maisons et en demandant les offrandes nécessaires. Des jeunes gens sont déguisés soit en belles filles aux costumes traditionnels - les *schöne Perchten*, soit en vieilles femmes laides - *die schiache Perchten*. Ces dernières pouvaient être encapuchonnées, vêtues d'une cape, la *Perchtenkappe* ou *Perchtenhaube*. Elles portaient aussi des ceintures sur lesquelles on accrochait des clochettes pour provoquer un bruit fracassant et une ambiance extatique. Quand la *Perchta* laide sonnait la clochette, elle devait recevoir des offrandes. Autrement, la personne désobéissante était accablée par la malchance.

Les documents donnent des éléments supplémentaires à propos de la dualité des deux catégories de *Perchta* rituelle. La première est décrite comme grande, séduisante et jeune fille avec les cheveux blonds, des vêtements blancs et en soie, des bijoux précieux et d'écharpe, caractéristiques qui intègrent *Perchta* dans la catégorie des dames blanches. De l'autre côté, la *Perchta* laide est désignée comme une vieille

³⁷ Motz, Lotte, *op.cit.* p. 153.

femme répulsive, habillée en noir et de pièces d'étoffe ou de toile, avec les cheveux gris et emmêlés, en tenant une quenouille, objet qui lie la déesse au filage.

Une caractéristique principale est son nez long et en fer. Ce trait grotesque est un lieu commun en Europe Occidentale, vu que la déesse s'appelle souvent *Perchta* avec le long nez ou le nez en fer ou avec d'autres membres en fer. Le motif semble d'origine ancienne. A la fin du XVIème siècle, Martin Cassius dans ses *Annales suevici*³⁸, se réfère à une *eiserne Bertha*, qui semble être un personnage historique. Dans *les veillées allemandes*, il est mentionné que: Dans la Souabe, la Franconie et la Thuringe, on crie aux enfants entêtés : « Tais-toi, ou la sauvage Berta (wilde Berta) va venir ! » D'autres la nomment Hilda Bertha, Hilda Berta (sic) ou même la Berthe de Fer (Eiserne) ». ³⁹

Perchta est caractérisée comme une femme de fer – son nez n'est pas mentionné ici-, description qui correspond à plusieurs êtres surnaturels européens qui apparaissent avec des membres et surtout une poitrine en fer. Un tel exemple, *Stafia*, est selon Lecouteux une sorte de revenant: « La *stafia* est une entité maléfique qui voit le jour de la façon suivante. Lorsque des maçons mesurent secrètement l'ombre d'un homme ou d'un animal tombant sur un bâtiment et enterre la mesure dans les fondations de l'édifice afin qu'un ne s'effondre pas, ces êtres meurent quand le bâtiment est achevé ou peu après avoir perdu leur ombre. Ils deviennent *stafii*. [...] Dans les traditions populaires, le *stafia* ressemble à une femme dont les cheveux touchent le sol et qui possède une poitrine de fer longue et vaste. La femme se montre nue ou vêtue de blanc, est très maigre et très laide, aussi blême qu'un cierge. » ⁴⁰

³⁸ Crusius, Ann. Suev. lib. 8, cap. 7, p. 266.

³⁹ Melchior, Friedrich, *Les veillées allemandes*, Vol. 1, Paris, Huzard, 1838, P. 430.

⁴⁰ Leocuteux, Claude, *Histoire des Vampires*, op. cit. p. 94.

c. Le long nez de fer

Encore plus tôt, dans la deuxième moitié du XIV^{ème} siècle, le membre important de l'école théologique de Vienne, Martin d'Amberg, fait référence dans son *mirroir des consciences*, à « Percht au nez de fer » (*Percht mit der eisnen nasen*⁴¹). Plus tard, au début du XV^{ème} siècle, Hans Vintler, cite « Percht au long nez ⁴²», caractéristique fréquente dans la mythologie des sorcières et en général des dames nocturnes.

Un poème moyen haut-allemand cité par Grimm rassemble plusieurs éléments déjà examinés - la période de Douze Jours, les tables avec la nourriture, la déesse comme moyen de menace:

nu merket rehfe-waz (ich) iu sage : Now mark aright what I you tell :

nâch wîhen naht amzwelften tage,	after Christmas the twelfth day,
nâch dem heiligen ebenwîhe	after the holy New-year s day
(gotgeb, daz er uns gedîhe),	(God grant we prosper in it),
dô man ezzen solt ze nahte,	when they should eat supper
und man ze tische brâhte	and had to table brought
allez daz man ezzen solde,	all that they should eat,
swaz der wirt geben wolde	whatso the master would give,
dô sprach er zem gesinde	then spake he to his men
und zuo sin selbes kinde :	and to his own child :
'ezzet hînte fast durch min bete,	eat fast (hard) to night, I pray,
daz inch die <i>Stempe</i> niht entrete.'	that the <i>Stempe</i> tread you not.
daz kintlîn dô von forhten az,	The child then ate from fear,
er sprach: 'veterlîn,	he said : father,
waz ist daz,	what is this
daz du die Stempen nennest ?	that thou the <i>Stempe</i> callest ?
sag mir, ob dus erkennest.	tell me, if thou it knowest/
der vater sprach : daz sag ich dir,	The father said :this tell I thee,
du solt ez wol gelouben mir,	thou mayest well believe me,

⁴¹ Martin von Amberg, *Gewissenspiegel*, Hoffm. Pp. 335- 336.

⁴² Vintler, Hans, *op.cit.* I.55.

ez ist so griuwelîch getân,	there is a thing so gruesome done
daz ich dirz niht gesagen kan :	that I cannot tell it thee :
wan swer des vergizzet,	for whoso forgets this,
daz er nicht fast izzet,	so that he eats not fast,
df den Jcumt ez und trit in?	on him it comes, and treads him. ⁴³

La déesse ici ne s'appelle pas *Perchta*, mais *Stempe*, nom qui a été attribué à *Perchta* et dont l'étymologie reste inconnue. Grimm considère que le nom *Stempfe* est une variante de *Stempe*. Il dérive de l'allemand *stampfen*, et de l'italien *stampare*, verbes qui signifient *battre du pie*⁴⁴, presser, frapper, entêter, estamper⁴⁵. Cette étymologie explique d'ailleurs l'action de la déesse dans le poème où elle piétine sa victime, et la relie au cauchemar, et plus précisément à la sorcière-cauchemar. En outre, les noms *Stempe* et *Stempfe* pourraient être éventuellement liés à *Stafia*, le revenant-cauchemar décrit sous les traits d'une femme, vieille et répulsive, avec des membres en fer, image qui correspond également à *Perchta*.

d. Les douze Perchta

Une narration autrichienne de 1867, désigne une Perchta similaire, appelée Frauberta (frau Berta, dame berta) dal nas longh, au long nez:

Un soir comme douze femmes étaient assises dans un *Filo*, et qu'elles filaient en parlant de choses et d'autres, il était bientôt onze heures du soir, quand l'une d'entre elles remarqua :

-Nous voici sans hommes, si nous continuons, il va nous arriver malheur.

A peine avait-elle parlé qu'on frappa à la porte et une dame Berta entra :

⁴³ Grimm, Jacob, *Teutonic Mythology*, Vol. 1, op. cit. p. 278.

⁴⁴ Rondeau, Pierre, *Nouveau dictionnaire français-allemand*, Bale, La Veuve de Feu, 1739, p. 82.

⁴⁵ Schuster, Carl Wilhelm Theodor, *Nouveau Dictionnaire des langues allemande et française*, Vol. 1, Leipzig, Weber, 1870, p. 792.

-Salut à toi, Dame Berta au long nez ! [Padrona, Frauberta dal nas longh], lui crièrent les femmes (car on devait toujours lui adresser la parole ainsi). L'une d'elles se leva de la place pour offrir une siège à Dame Berta.

-Une autre vient après moi, qui a aussi un long nez, expliqua la Dame Berta et elle s'assit.

Bientôt on frappa encore à la porte et une deuxième Dame Berta avec un long nez entra :

- Salut à toi, Dame Berta au long nez ! dirent à nouveau les femmes et une deuxième d'entre elles se leva et fit de la place cette Dame Berta pour qu'elle ait une siège.

-Une autre vient après moi, qui a aussi un long nez, dit-elle en s'asseyant... Et ainsi de suite jusqu'à la douzième, qui elle avait le plus long des nez.

Les Dames Berta étaient assises sur les chaises et les femmes, debout, tremblaient d'angoisse. Alors la première Dame Berta demanda :

-Qu'allons-nous faire ?

Et la seconde :

-Nous allons faire la lessive.

Et la première dit aux femmes :

-Apportez-nous des seaux pour l'eau, nous devons aller chercher de l'eau.

Les femmes tremblèrent, car elles savaient ce que cela signifiait : que les Dames Berta allaient les ébouillanter comme quand on coule la lessive.

Alors elles coururent et chacune revint avec deux paniers. Alors les Dames Berta sortirent et descendirent vers la rivière (l'Etsch) et voulurent remplir leurs paniers. Mais l'eau sortait aussitôt et elles se fatiguèrent longtemps et en vain. Pleines de fureur elles revinrent au *Filo*. Mais tout était éteint et chacune des femmes était étendue auprès de son homme dans son lit. Alors une Dame Berta vint à la fenêtre de la chambre d'une des femmes et cria à son adresse :

-Remercie le pantalon auprès duquel tu es couchée, autrement gare à toi !

Le jour suivant les femmes se dirent :

-Ce soir les Dames Berta vont certainement revenir et nous devons prendre des précautions. À leur demande un homme se cacha près du *Filo* dans la crèche des bœufs. À onze heures les Dames Berta revinrent, comme dans la nuit

précédente. Mais quand la douzième se fut assise, l'homme bondit de sa cachette et il les tua toutes les douze. Ainsi les femmes furent de nouveau sauvées.⁴⁶

Voici maintenant une histoire parallèle, de 1851, citée par John O'Donovan, dans les *Transactions of the Kilkenny Archaeological Society* et rapportée par Christian Abry aussi:

Some four or five hundred years ago, a rich woman, residing between Portnascully and Polroan, in the barony of Iverk, received a strange visit from a number of mysterious women, who came from Sliabh-na-m-ban. This woman being very industrious, and having a great deal of woollen [sic] cloth to manufacture, sat up late at night, and her numerous family used to be in bed long before her. One night, whilst busily engaged cleaning and breaking wool, a voice was heard outside the door calling 'Open the door.' She asked, 'Who is there?' The reply was, 'I am the witch [Cailleac] – toutes les femmes du texte se nomment Cailleac- of the one horn.' The mistress thought it was one of the neighbours who was jesting with her, but upon opening the door she beheld an extraordinary looking female, wearing a horn on her forehead, and having cards in her hands, with which she immediately began to card the wool, which was in the house, as fast as the wind. After a time this strange visitor exclaimed to the mistress, who looked on in amazement, 'I think the women are very long delaying.' Immediately another voice was heard, saying, 'Open the door again.' Upon its being asked, as before, who was there, the answer was, 'I am the witch of the two horns.' Another female then entered, having two horns on her head, and carrying in her hands a wheel, with which she began to spin the wool according as it was carded by the other into rolls. The mistress of the house sat motionless, and in great surprise at what was going on; then she endeavoured to awaken the family, but they were in a deadly sleep and could not be roused.

⁴⁶ Cité par Abry, Christian, «Qui veille la veillée sur la veille... Êtres fantastiques de la veillée (Spinnstubenfrauen) et rites de passage du cours de l'année et de la vie dans les Alpes, en Savoie, Dauphiné et au-delà », dans *Les rites de passage, Le Monde Alpin et Rhodanien*, Grenoble, Musée Dauphinois, 2010, p. 289 sq.

Immediately after another and another voice was heard outside calling for admission, till no fewer than twelve strange females had assembled there, each wearing an additional horn on her head, so that the last announced herself as "the witch of the twelve horns," and each brought some different implement for the manufacture of woollen [sic] cloth, which all were soon busily engaged in plying. After some time one of the witches called to the mistress, saying, 'Get up, old woman, and make us a cake.' She arose for the purpose, and in her fright took a riddle to fetch water from the neighbouring well. Upon arriving at the well, and finding her mistake, she did not know how to act, as she feared to go back without the water, when she heard a voice telling her to cover the bottom of the riddle with yellow-clay and moss, so as that it would hold water. The voice also told her that on returning to the house, she should stand at the left corner and cry out three times, 'Sliabh-na-m-ban-fionn and the mountain above it are on fire,' giving her also instruction as to how she should act subsequently to keep out her unwelcome visitors. She cried out the words which she had been told, and immediately the flames were seen from the mountain. The witches set up the most melancholy cries, calling out, 'My husband and my children burned! My husband and my children burned!' and flying out of the house as fast as they could. The mistress then, in obedience to the instructions received from the voice at the well, cast out the water which had been used in washing the feet of the family before they retired to rest, got the stick used for raking the fire, and applied it to its proper purpose, and having hastily made and baked the cake, called by the witches -----, she broke it in small pieces, and put a bit in the mouth of each member of the family as they lay in a sleep from which nothing else could awake them, as the ----- was mixed with blood from each of them. She next placed the thread which had been spun, under the lid of the large -----, or chest, half inside and half hanging out, locking the cover; and finally, she placed the ----- -----, or beam for fastening the door, across the jambs; and having accomplished this with all possible haste, she sat down in expectation of the result. Presently the troop of witches returned, and one of them called to have the door opened. The mistress replied, 'Indeed I will not open to-night.' The witch then exclaimed, 'Open, feet-water.' The answer was 'It

would be hard for me, I am scattered under your feet in the sink.’ The witch next cried, ‘Open securing stick.’ The reply of the bolt was, ‘It would be hard for me, I am firm in the jambs.’ ‘Raking stick, open,’ cried the witches. ‘It would be hard for me, my nose is firm in the fire,’ answered the raking stick. The last application from without was, ‘Open the door, loaf of bread,’ and the response was, ‘It would be hard for me, I am broken, bruised, and mixed in the mouths of every one in the house.’ Finding it thus impossible to gain an entrance, for the purpose of depriving the inhabitants of life and property (for all were lying dead till the enchanted bread restored them), the witches gave three shrieks, and took their departure of Sliabh-na-m-ban, with this imprecation, ‘May your tutor meet his reward.’⁴⁷

Les deux récits, qui décrivent la dame nocturne qui punit les transgresseurs du filage, sont identiques : Perchta s’identifie à Cailleach, qui est un synonyme de hag comme nous avons déjà signalé, signifiant la vieille femme- la vieille sorcière. En plus les Perchta (et les Cailleach) des textes sont liées au filage et, caractéristique très important, elles sont douze et l’une vient après l’autre (la douzième a le plus long des nez). Ces trois axes- la vieille femme, le filage et le chiffre douze- nous seront très utiles pour la suite.

Par conséquent, Perchta correspond souvent à une vieille femme au long nez ou à un nez de fer. Une autre particularité physique qui apparaît dans ses portraits, est rapportée par Jacob Grimm⁴⁸. Plus précisément, le savant allemand soutient qu’entre la déesse et un ensemble de femmes de l’histoire occidentale appelées Berta, il y a un nom d’origine commune ainsi que certains liens profonds qui ont influencé les descriptions historiques de ces femmes. Ainsi, ces êtres humains ont acquis par le biais de la déesse

⁴⁷ John O’Donovan, *The Tribes and Territories of Ancient Ossory, Comprising the . . . Royal Society of Antiquaries of Ireland, Transactions of the Kilkenny Archaeological Society, volume 1 (1849-51), Dublin, John O’Daly, 1853, p. 342 sqq.*

⁴⁸ Grimm, Jacob, *Teutonic Mythology, Vol. 1, op.cit. pp. 279- 280.*

certaines caractéristiques surhumaines. La dysmorphie des pieds de la reine Bertrade ou Berthe de Laon, qui explique son nom (Berthe au Grand Pied), est dû au motif mythologique du pied surnaturel - majoritairement celui d'un animal, par exemple le cheval, que plusieurs démons portent. Si l'allégation de Grimm est valable, il est évident que la réalité historique a été partiellement influencée par la mythologie, vu qu'une personne réelle a adopté des éléments imaginaires. Rumpf trouve que ces idées sont plutôt exagérées⁴⁹, mais il est vrai que certaines reines ont été décrites avec une telle dysmorphie.

e. Berthe au grand pied

Bertrade de Laon, fille de Caribert de Laon et deuxième épouse de Pépin le Bref, comme il est mentionné dans *li Roumans de Berthe aus grans pies*, écrit au XIIIe siècle par le ménestrel Adenet le Roi, est surtout connue comme la mère du roi Charlemagne. Sa principale caractéristique, autrement dit ses grands pieds était apparemment connue au Moyen Âge, vu que François Villon la mentionne dans la Ballade des dames du temps jadis:

La reine blanche comme lis,
Qui chantait à voix de sirène,
Berthe au grand pied, Biétris, Alis,
Haremburgis qui tint le Maine,
Et Jeanne la bonne Lorraine
Qu'Anglais brûlèrent à Rouen
Où sont-ils, Vierge Souveraine ?

⁴⁹ Rumpf, Marianne, «The Legends of Bertha in Switzerland », Journal of the Folklore Institute, Vol. 14, No. 3 (1977), p. 193.

Mais où sont les neiges d'antan !

Cette caractéristique est probablement issue d'une anomalie morphologique, plus précisément d'un pied-bot, mais il est évident qu'elle a pris une dimension mythologique. Voyons ce que M. Pelletier soutient à propos de quelques femmes remarquables dans l'histoire du département de l'Aisne : « Pourquoi connaît-on maintenant Bertrade sous le vocable de Berthe au Grand Pied ? Sans doute parce que quatre siècles plus tard en 1275, Adam le Roi, ménestrel d'Henri II, écrit un roman qui fut célèbre en France, en Italie et en Allemagne, roman tiré d'une vieille chanson de geste dans laquelle une certaine Berthe, fille de Blanchefleur, reine de Hongrie, a un pied plus grand que l'autre. Dans le roman, cette Berthe est cependant demandée en mariage par le Roi Pépin. Berthe arrive à la cour, accompagnée de deux suivantes dont l'une, Aliste lui ressemble étrangement bien qu'ayant les deux pieds égaux. A la suite de sombres intrigues fomentées par la mère d'Aliste, le roi accueille dans son lit Aliste, croyant qu'il s'agit de Berthe. Berthe, elle, a été enlevée, confiée à un garde-chasse nommé Simon et à sa femme qui apprend à Berthe pendant huit années à "filer la quenouille". Mais la visite de Blanchefleur, la reine de Hongrie, venue embrasser sa fille fait découvrir l'imposture. Le roi Pépin condamne la mère d'Aliste à être brûlée sur le bûcher, retrouve Berthe, dont le grand pied prouve l'identité réelle et la ramène en triomphe à la cour. Pépin et Berthe auront six enfants dont l'aîné sera Charlemagne. Tout cela n'est que la légende⁵⁰ ». Les deux suivantes de Berthe ainsi que l'action du filage sont plutôt des motifs liés à la mythologie des matrones. La caractéristique problématique est celle du mauvais pied. Est-ce finalement une réalité historique ou un motif mythologique, qui apparaît d'ailleurs dans d'autres figures surhumaines?

⁵⁰ Pelletier, Michel, « Quelques femmes remarquables dans l'histoire du département de l'Aisne », dans Mémoires Des Sociétés d'Histoire et d'archéologie de l'Aisne, Vol. 37, 1937, p. 54.

f. Le pied de Berta

La même question ressort de l'étude d'une autre figure apparentée, selon Grimm, à Berta : la reine *Pédauque* connue de Chateaubriand comme une figure légendaire: « Le soir, autour du foyer à bancs, on ecoutoit ou le roman de Lancelot su Lac, ou l'histoire lamentable du châtelain de Coucy, ou l'histoire moins triste de la reine *Pédauque*, « largement pattée, comme sont les oies, et comme jadis à Toulouse les portoit(les pates) la reine *Pédauque* » (Rabelais) ⁵¹». Selon les historiens, la reine *Pédauque* est une reine légendaire du Haut Moyen Âge qui a vécu plus précisément à Toulouse au Ve siècle, pendant la domination des Wisigoths. Comme son nom l'atteste, dérivant soit de l'occitan *pè d'auca* soit du latin *pes aucæ*, elle possède des pieds d'oie. Sa figure s'est répandue en France sous cette forme, et elle est représentée sur plusieurs sculptures de portails d'églises, plus précisément sur quatre d'entre eux, selon d'Alembert, qui reprend les conclusions de l'abbé Lebeuf: »Reine Pedauque, (Sculpt. gothiq.) nom barbare d'une figure que l'on voit au portail de quelques églises.

On compte en France quatre églises anciennes ornées de portails, sur lesquels on trouve d'autres figures, dont celle d'une reine, qui a un pied finissant en forme de pieds d'oie. Ces églises sont celles du prieuré de S. Pourçain en Auvergne, de l'abbaye de S. Bénigne de Dijon, de l'abbaye de Nesle transférée à Villenauxe en Champagne, et de S. Pierre de Nevers. Il peut y en avoir d'autres semblables, soit dans le royaume, soit ailleurs ; mais M. l'abbé Lebeuf, auteur d'un mémoire lu à l'académie des

⁵¹ Chateaubriand, François-René, *Oeuvres complètes de m. le vicomte de Chateaubriand: Études historiques*, Vol. 3, Paris, Pourrat, 1837, p. 293.

Inscriptions en 1751, et dont nous allons donner un précis, ne connaissait et n'avait vu que les quatre que nous venons de nommer. »⁵²

L'approche historique n'éclaircit pas l'image obscure de cette femme. En 1515, Nicolas Bertrand dans son ouvrage *Tlosanum Gestis*, fait référence à la fille gravement malade et lépreuse du roi de Toulouse Marcel qui a vécu pendant l'époque de Saints Saturnin, Martial et Antonin d'Apamée. La fille, nommée Austris, après avoir été baptisée chrétienne, a été guéri, et le roi a construit, grâce au règne futur de sa fille, un palais dont une salle, appelée bain de la reine, était équipée d'un aqueduc qui amenait directement l'eau de la source. Bertrand signale que, selon certaines personnes, cette reine était la reine pédauque, *quam reginam aliqui fuisse la regina pedauca volunt*, expression qui suppose que ce nom devait être connu depuis longtemps dans le Languedoc⁵³.

Un peu plus tard, un autre historien de Toulouse, Antoine Nogueir fait référence dans son ouvrage de 1556, *Histoire Tolosaine*, aux bains de la reine *Pedauque*⁵⁴. Là, il reprend les commentaires de Bertrand sur les bains et l'aqueduc, en concluant que le roi Marcel et sa fille Austris, sont des personnages de fiction. Selon l'auteur, aucun roi de Wisigoths ne s'appelait Marcel, et les trois saints, Saturnin, Martial et Antonin, n'ont pas vécu à la même période. D'après lui, il est pourtant possible que le roi et sa fille soient liés à la reine *Pedauque*, qui figure sur l'Église de saint Sernin, comme une « jeune femme plongée dans l'eau jusqu'au milieu du corps⁵⁵ », et qu'ils aient vécu avant la conquête de Toulouse par les Wisigoths. En ce qui concerne son nom, pour l'historien, il atteste « le goût de la princesse pour le bain ». La même idée est partagée par Chabanel, qui soutient dans son histoire publiée en 1621 que la reine *pedauque* est la

⁵² De Jaucourt, Louis, *Encyclopédie Ou Dictionnaire Raisonné Des Sciences, Des Arts...*, Vol. 14, Neuschastel, Samuel Faulche, 1765, p. 48.

⁵³ Ibid. p.49.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

reine Ragnachilde, femme du roi des wisigoths, Euric. Selon l'historien, la reine a été appelée ainsi en raison de sa passion pour les bains – en effet, son nom comprend le constituant ragna, qui dérive du substantif rana, grenouille⁵⁶.

Un autre cas similaire de dysmorphie est celui de Sainte Néomoise, ou Néomaye, qui a vécu à Poitou au Ve siècle comme bergère et fileuse, et qui a demandé l'aide de Dieu pour garder sa virginité et éloigner les jeunes importuns. Par conséquent, l'un de ses pieds a été transformé en pied d'oie, à la vue duquel les jeunes arrêtaient de la courtiser. Saint Enimie, princesse mérovingienne et fille de Clotaire II, souhaitait également préserver sa virginité, et repoussait tous ses prétendants. En raison de cela, elle a été frappée par la lèpre, avant d'être guérie grâce à un ordre divin, qui l'a incité à se baigner dans l'eau d'une fontaine miraculeuse à Bagnols-les-Bains, où « Dieu fait là de puissantes choses, pour ceux qui viennent chercher la santé »⁵⁷. L'histoire est citée par deux textes. Le premier est en prose et écrit en latin au XII^e siècle, et le deuxième, *la vida de Santa Enimia*, un poème du troubadour Bertran de Marseille, mentionne que la sainte a essayé deux fois de quitter la région, mais qu'elle a été contaminée par la lèpre, comprenant ainsi qu'elle devait rester dans cette région jusqu'à la fin de sa vie. Pour la troisième fois, elle s'est baignée dans la fontaine miraculeuse et a finalement guéri, avant de s'enfuir définitivement dans une grotte. Au côtés de ce dernier élément, qui pourrait donner des informations de caractère mythologique (vu que la grotte est l'un des endroits préférés des génies du lieu), nous pouvons en citer un autre, encore plus important: Saint Enimie, est une sainte sauroctone, étant donné qu'elle a tué le Drac de la région.

Historiquement, le pied d'oie indique probablement le goût de la femme qui le possède pour les bains et l'eau, ou la maladie de la lèpre, très

⁵⁶ Cf. Noguier, Antoine, *L'Histoire Tolosaine*, Toulouse, Boudeville, 1556.

⁵⁷ De Marseille, Bertran, *La vida de santa Enimia*, Canourgue, La Confrérie, 2001, vers 391-392.

répandue au Moyen Âge, et avec laquelle il y a une relation morphologique: la peau du lépreux ressemble à la surface extérieure de la patte d'oie.

Mythologiquement, la famille des femmes *pedauques*, aux mauvais pieds, est assez vaste et comprend d'ailleurs des personnages mythologiques comme la mère oie, la reine de Saba, ou même les scandinaves et germaniques Freyja, les femmes cygnes et les Valkyrie, qui aiment l'eau et qui sont illustrées régulièrement avec des pieds d'oie ou de cygne. Les reines hybrides qui aiment l'eau, et qui possèdent des salles de bains particulières, rappellent d'ailleurs Mélusine, reine mi - femme mi - serpent qui aimait l'eau comme une vraie fée (aspect mythologique), et qui a créé le lignage glorieux des Lusignans (aspect historique).

D'après cette brève présentation, il semble que Grimm n'a pas tort de soutenir que *Perchta* et la reine *Pedauque* sont liées, sans expliquer pourtant la relation des deux dysmorphies différentes, le grand pied de la première et le pied d'oie de la deuxième. La réponse est donnée par Rabelais qui, dans le Quart Livre, se réfère à ses adversaires aux pieds larges: « et estoient largement pattez, comme sont des Oyes, et comme jadis à Tholose les portoit la royne Pedaucque »⁵⁸. Dans cet extrait important, le grand pied est identifié au pied d'oie, et ensuite à la reine *Pédauque*, qui est liée d'ailleurs à Toulouse, indiquant ainsi la provenance régionale du mythe.

Faisant référence à l'extrait spécifique de Rabelais, Frédéric Mistral, dans son Trésor du Félibrige, et plus précisément dans l'entrée *ped-d'auco*, mentionne que l'auteur du XVI^e siècle, utilise comme un juron toulousain l'expression suivante : « par la quenouille de la reine *Pédauque* ». Dans la même entrée, il continue, en disant que: «d'après une légende toulousaine, la reine *Pédauque*, fondatrice de l'Église de la Daurade, avait une quenouille merveilleuse qui en dépit d'un travail incessant, ne s'épuisait

⁵⁸ Rabelais, *Pantagruel*, *Quart Livre*, Chap. XLI.

jamais, *d'ou temps que la reino pedauco fielavo*, dans le bon vieux temps ⁵⁹ ». Plus loin, dans l'entrée Berto, il cite un proverbe similaire: « dou tems que Berto fielavo » (qui en italien apparait comme *al tempo que Berta filava*), qui nous fait constater que la reine *Pédauque* et *Berto* sont identifiées. Mais est-ce que cette *Berto* est la *Perchta* mythologique ou un personnage historique ?

g. Une Perchta historique-mythique

Pour Mistral, il s'agit de la comtesse Berthe épouse de Boson, comte d'Arles (Xe siècle), mais le proverbe pourrait aussi se référer à Berthe d'Arles, épouse de Théobald d'Arles et mère de Boson, ou bien à Berthe de Souabe, dite la Filandière ou la reine fileuse, fille du duc de Souabe Burchard II qui a vécu au Xe siècle, ou enfin à Berthe de Bourgogne. Cette dernière était la fille de Conrad III de Bourgogne, dit le Pacifique, et la seconde épouse du roi *Robert II* de France, de la dynastie capétienne. Elle était représentée dans la mémoire du peuple comme une femme humble qui a négligé la richesse et le luxe de son environnement. Plusieurs légendes mentionnent qu'elle a construit de nombreuses églises et des monastères, en étant également illustrée comme une femme pauvre, vêtue d'une tenue simple, qui parcourrait les terres sur son cheval, avec sa quenouille posée sur sa selle. De plus, la reine s'arrêtait dans les maisons agraires et les fermes pour inspecter l'état des travaux, des animaux, des cultures et des habitants. Ce caractère de femme errante, d'inspectrice, montée sur un cheval ou un âne avec sa quenouille (qui évoque la *Spinnstubenfrau*) posée à coté, constitue probablement un écho des motifs de la *Perchta* mythologique.

⁵⁹ Mistral, Frédéric, *Lou Tresor dóu Felibrige ou. Dictionnaire Provençal-Français*, Vol. 2, Raphèle-lès-Arles, Marcel Petit, 1979, p. 515.

Par conséquent, il est évident que Bert de Laon au grand pied, n'est pas la seule Berta qui a éventuellement combiné une réalité historique et une pseudo-réalité mythologique. Rumpf a, cependant, refusé une base commune entre les deux pistes: « Though generations of legend and myth scholars undertook a thorough examination of the source they have made unwarrantable connections and drawn unacceptable conclusions about the origin of the person in the legend. Their errors lie in considering the spindle symbolic of the queen and associating her with the spinning woman because of their common name, Bertha. In relation to this, it seems to be important that even Jacob Grimm felt there was a connection between the spinning woman, Queen Bertha of Burgundy, the Queen of the Franks, Bertha or Bertrada, "la reine Berthe au gran pied," the Reine Pédauque, and the Bohemian Bertha of Rosenberg on the one side and Berchta-Perchta, Frau Holle or Holla, and the women of the spinning rooms of many folkloric legends in which he believed he recognized a late form of an ancient German and Germanic goddess »⁶⁰.

L'argumentation de Rumpf n'est pas convaincante, vu que l'élément principal qui forme une base commune n'est pas le filage mais la dysmorphie. L'ouvrage d'Anatole France, *La Rôtisserie de la reine Pédauque*, est aux antipodes de ces idées, en indiquant que:

Les savants] ont reconnu Ma Mère l'Oie dans cette reine Pédauque que les maîtres imagiers représentèrent sur le portail de Sainte-Marie de Nesles dans le diocèse de Troyes, sur le portail de Sainte-Bénigne de Dijon, sur le portail de Saint-Pourçain en Auvergne et de Saint-Pierre de Nevers. Ils ont identifié Ma Mère l'Oie à la reine Bertrade, femme et commère du roi Robert ; à la reine Berthe au grand pied, mère de Charlemagne ; à la reine de Saba, qui, étant idolâtre, avait le pied fourchu ; à Freya au pied de cygne, la plus belle des

⁶⁰ Motz, Lotte, *op.cit.* p. 191.

déesse scandinaves ; à sainte Lucie, dont le nom était lumière. Mais c'est chercher bien loin et s'amuser à se perdre.⁶¹

L'écrivain français récapitule dans ce court extrait les relations mythologiques et mytho-historiques que nous avons présenté, en ajoutant pourtant une dernière figure, sainte Lucie, « dont le nom était lumière ».

h. Lucie, une porteuse de lumière

Il se réfère évidemment à Lucie de Syracuse, vierge sicilienne de famille noble martyrisée au IV^e siècle, par une série des tortures cruelles - certaines narrations indiquent que ces yeux ont été arrachés. En raison de cette dernière vicissitude, l'iconographie la représente portant deux yeux sur un plateau, image symbolique particulière, vu que la sainte guérit les problèmes de vue, éloigne le mauvais œil et apporte la chance - en d'autres termes, l'illumination, comme son nom, qui dérive du latin lux, lumière, en témoigne⁶². Cette porteuse de lumière est vénérée le 13 décembre, non loin du solstice d'hiver et des Douze Jours, signalant avec l'Avent le début de la saison de Noël. Ainsi, sa fête, pratiquée surtout pendant la nuit, a été considérée comme une date importante en Corse, en Italie, dans d'autres pays de l'Europe méridionale, et surtout en Scandinavie, au Danemark, en Norvège, en Finlande, en Suède, où les croyants, surtout les femmes, étaient vêtues de blanc, chantaient et portaient des bougies qui signifiaient de manière évidente son caractère lumineux. De plus, la Sainte était d'origine païenne dans les coutumes de la période, et elle a été influencée

⁶¹ France, Anatole, *Œuvres Complètes*, Vol. 3, Paris, Calmann-Lévy, 1948, p. 420.

⁶² En outre son rapprochement à la romaine *Lucine*, la « déesse de lumière » qui était invoquée lors de l'accouchement, est plausible. Cf. Harf-Lancner, Laurence, *Le Monde des Fées dans l'Occident Médiéval*, op. cit. 29. Lucine, dans le *De anima* de Tertullien (39, 2) est aussi liée à Diane : « Ainsi tous naissent avec l'idolâtrie pour sage-femme : au moment de l'accouchement, on implore Lucine et Diane, pendant toute la semaine qui suit la naissance on offre un repas à Junon, le dernier jour on invoque les Fata Scribunda ».

par les déesses de Douze Jours. Comme Pócs signale « we have mentioned the relationship between the Germanic seeing women and Feyja, the fertility goddess who also functioned as leader of the dea. In Eastern and Central Europe, these goddess figures vacated their positions for the Pannon, Czech, and Moravian figure of Saint Lucia or Lucy. Although leading soul troops was not one of Lucia's attributes, in many ways she fulfilled the same role as the above-mentioned goddesses and as a creature who carried out initiation into seeing the dead. She was often given sacrifices of flour for fertility on the night of Saint Lucy». ⁶³

Comme les *Perchten*, qui étaient séparées en jeunes-belles-bienfaites et vieilles-laides-malfaites, « dans certaines légendes populaires, Lucie possède un double aspect qui la rapproche à nouveau de Perchta/Berchta. Elle est, d'une part, un être lumineux, dispensateur de bienfaits, et, d'autre part, un personnage "lunaire" et inquiétant" ⁶⁴ ». Comme les *Perchten*, il y avait des *Lucies* lumineuses et des *Lucies* néfastes, qui, en Serbie, portent une dent de fer. Le caractère dualiste de la déesse, exprimé par la coexistence d'un aspect bénéfique et d'un aspect maléfique, mais aussi par l'opposition entre deux sortes de *Lucies*, est étonnant, vu que l'origine étymologique de la déesse signifie quelqu'un qui porte la lumière. Ce n'est pas le seul cas de ce type de déité d'ailleurs.

Le nom *Perchta*, *Berchta*, *Percht*, *Bercht*, etc. dérive du vieux haut-allemand *beraht*, le vieux allemande *beht* et plus tôt du germanique commun **berhto-*, étymologiquement liés à l'anglais *brilliant* et au français *brillant*. Par conséquent, le nom *Berchta* ou *Perchta* signifie la brillante, à savoir un porteur de lumière. Le nom a été utilisé au VI^e siècle, en francique comme nom propre, Berta, et depuis ce moment-là, plusieurs femmes ont été nommées ainsi. On peut citer d'autres types : *Bertha*, *Bertrada*, *Berte*, *Berthéa*, *Bertheline*, *Bertile*, *Bertilie* et *Bertille*. Le nom

⁶³ PÓCS, Éva, *Between the Living and the Dead*, Budapest, CEU Press, 1999, pp. 125- 126.

⁶⁴ De Benoist, Alain, *Les traditions d'Europe*, Paris, Le Labyrinthe, 1982, pp. 99- 100.

existe également au masculin, comme *Bert*, *Bertil*, *Bertram*, *Bertrand* ou *Berthold*, nom qui a été utilisé au XVIème siècle en Souabe, pour signifier un spectre qui dirigeait le *wütende heer*, vêtu de blanc, assis sur un cheval blanc, suivi par des chiens de chasse blancs et tenant une corne de chasse⁶⁵. Cette dernière figure prouve que le nom était lié à la Chasse Sauvage. Enfin, on trouve un autre type, *Hildaberta*, qui, selon Grimm, est né d'une fusion de *Holda* avec *Berta*⁶⁶. Il est évident que ce nom composé signale l'assimilation des deux déesses.

3. Huld et le cauchemar

L'un des plus anciens documents relatifs à la version scandinave du cauchemar, *mara*, se trouve dans l'*Yngigatal*, poème de la fin du IXème siècle, écrit par le scalde Þjóðólfr en 37 strophes. La composition mentionne 26 ancêtres du roi du Vestfold, auxquels l'ouvrage est dédié. Il décrit les conditions mystérieuses de la mort de ce dernier. Le catalogue royal arrive jusqu'à la dynastie semi-légitime des *Yngligar*, appelée en Beowulf *Scylfings*, dont les géniteurs étaient *Njord* et *Gymir*, et qui a connu son apogée pendant la période des invasions barbares. Le catalogue comprend également une brève description de la mort du roi Vanlandi. Plus précisément, il est indiqué que le roi a été piétiné et étouffé par l'être démoniaque, qui porte les caractéristiques de *mara*, création de magie

⁶⁵ Grimm, Jacob, *Teutonic Mythology*, op. cit. p. 932.

⁶⁶ Grimm, Jacob, *Teutonic Mythology*, Vol. 1, op.cit. p. 277. Le savant mentionne encore un type : *Bildaberta*. On se demande si on pourrait voir derrière ce nom, le *Bil* de *Bilwiz*.

trolldómr (*vitta vœttr* création de sorts), lutte de nuit (*grímhildr*), et dérive d'une *troll-kund* (sorcière- femme de troll) ⁶⁷:

And Vanlande, in a fatal hour,
Was dragg'd by Grimhild's daughter's power,
The witch-wife's, to the dwelling-place
Where men meet Odin face to face.
Trampled to death, to Skytaa's shore
The corpse his faithful followers bore;
And there they burnt, with heavy hearts,
The good chief killed by witchcraft's arts.⁶⁸

Le scalde ne dit rien sur les raisons de sa mort. La même attitude est adoptée par le moine anonyme de *Historia Norwegiae*, ouvrage écrit en latin pendant la deuxième moitié du XIIème siècle. L'auteur cite un catalogue de rois nordiques, en mentionnant brièvement que:

He (Sveigde) sired Vanlande, who died in his sleep, suffocated by a goblin, one of the demonic species known in Norwegian as 'mare'. He was the father of Visbur, who sons burned him alive with all his hirdsmen.⁶⁹

Ce passage tire son origine non seulement de *Yngligatal*, mais également de *Ynglinga saga* de *Heimskringla*. Cet ouvrage monumental, d'importance littéraire et historique cruciale, a été composé par Snori Sturluson pendant la première moitié du XIIème siècle. Il constitue la plus

⁶⁷ Cf. Raudvere, Catharina, « Trolldómr in Early Medieval Scandinavia », dans *Witchcraft and Magic in Europe*, ed. Jolly, Karen; Raudvere, Catharina; Peters, Edward, London, The Athlone Press, 2002, p. 147.

⁶⁸ *Ynglinga saga* : « En á vit Vilja bróður vitta véttr Vanlanda kom, þá er trollkund of troða skyldi liðs grímhildr ljóna bága; ok sá brann á beði Skútu menglötúðr, er mara kvalði ». Traduit par Laing, Samuel, *The Heimskringla*, Vol. 1, London, Brown, Green and Longmans, 1844, p. 299. Comme il est évident la traduction n'est pas littérale.

⁶⁹ *Historia Norwegie* IX. 13 : De ortu regum : « Iste genuit Wanlanda, qui in somno a demone suffocatus interiit. Quod genus demoniorum Norwaico sermone 'mara' vocatur. Hic genuit Wisbur, quem filii sui cum omni curia sua ». Traduit par Ekrem, Inger ; Mortensen, Lars Boje, *Historia Norwegie*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 2003, pp. 74- 75.

grande compilation de saga de rois Nordiques. Pour son *Ynglinga*, le poète et historien islandais s'est basé sur *Yngligatal*, en la transcrivant en forme prosaïque et en l'enrichissant. Ainsi, la description de la mort du roi Vanlandi devient plus détaillée et plus vivante:

Après avoir épousé Drifa en Finlande, le roi Vanlandi regagne Upsal. Avant son départ, il promet à sa femme de revenir dans un délai de trois ans. Dix années s'écoulent sans qu'il tienne sa promesse. Drifa convoque la magicienne Huld et la paye afin que, par ses sortilèges, elle fasse revenir Vanlandi. La magie de Huld provoque chez le roi un vif désir de revoir son épouse, mais ses amis et ses conseillers le mettent en garde : ce désir est dû aux maléfices des Finnois. Vanlandi est alors pris de sommeil ; il se couche et s'endort mais s'éveille peu après en criant que la Mahr l'a piétiné. On saisit la tête du roi, mais la Mahr écrase alors ses jambes. On prend les jambes de Vanlandi, mais la Mahr empoigne sa tête et le tue.⁷⁰

La cause de la mort est claire. L'action qui est décrite appartient à une magie d'intention érotique. Pour Drifa, l'intrigante de ce texte, qui achète les services d'une magicienne, il y a deux options: soit son époux sera obligé de rentrer chez elle, soit il sera puni pour son refus. Celle qui exécute l'action maléfique n'est évidemment pas Driffa, mais Huld, qui est une spécialiste des arts ténébreux. L'extrait appelle cette dernière *seidkona*, c'est-à-dire *kona*, femme qui exerce le *seidr*. Selon la définition de Boyer, ce dernier est « un rituel très élaboré, de magie active, bénéfique ou néfaste selon le cas, en même temps que divinatoire et portant, à ce titre, sur l'avenir d'une communauté, les arrêts du Destin, voire les aspects plus secondaires comme de prédire le temps qu'il fera ou la qualité des récoltes escomptées ⁷¹».

⁷⁰ Snorri Sturluson, *Heimskringla*, chap. 13, éd. B. Adalbjarnarson, Reykjavik, 1941 (Islenzk Fornrit, XXVI), p. 28 sq. Cité par Lecouteux, Claude, *Fées, sorcieres et loups-garous au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1992, p. 118.

⁷¹ Boyer, Régis, *Le Monde du Double*, Paris, Berg, 1986, p. 187.

Par conséquent, le *mara* du texte est un résultat du maléfice, et plus précisément, selon Lecouteux, un *sendigr*, « un mort contraint d'obéir à une sorcière ⁷²» (93). En outre, pour Hall, c'est Huld elle-même qui se transforme en *mara* pour piétiner Vanlandi⁷³, argument qui, pour l'instant, ne semble pas explicable. De plus, l'étymologie du nom Huld peut nous donner des informations nécessaires.

a. A propos du nom Huld : la femme bénie

Le nom est apparenté à celui de la figure féminine de la mythologie germanique, *Holda*. Les nombreuses variantes de ce dernier - Holla, Holde, Holle, Frau Holle, Huld, Hulla, Hulda, dérivent plutôt du vieux haut allemand *hold*, du vieux norrois *hollr* (fidus, fidelis, propitius)⁷⁴, et avant de la racine *hulpaz⁷⁵ qui signifie miséricordieux, gracieux, loyal.

Une variante du nom était utilisée par Ulfila dans sa traduction gothique de la Bible. Plus précisément dans l'Évangile de Marc, au cinquième chapitre où un exorcisme réalisé par Jésus est décrit, les démons s'appellent *unhulþons* (allos þos unhulþons). Ce mot est féminin et, grâce au « un » privatif, signifie défavorable, inamical. Il semble que ce type a survécu pendant le Moyen Âge, sous la forme *unhulden*, qui est utilisée par exemple par Berthold de Ratisbonne, qui signale qu'il ne faut croire ni aux *unhulden*, malveillantes, ni aux *hulden*, bienveillantes⁷⁶. Les deux termes correspondent évidemment aux bonnes dames, au caractère

⁷² Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux*, op.cit. p. 93.

⁷³ Hall, Alaric, *Elves in Anglo-Saxon England : matters of belief, health, gender and identity*, op. cit. p. 139.

⁷⁴ Grimm, Jacob, *op. cit.* Vol. 1, p. 272.

⁷⁵ Leek, Thomas, « Holda: Between Folklore and Linguistics », *Indogermanische Forschungen* 113, 2008, p. 319.

⁷⁶ Cf. Schönbach, Anton Emanuel, *Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt / 2. Stück*, Zeugnisse Bertholds Von Regensburg zur Volkskunde, Wien, Hölder 1900, p. 18.

dualiste, et surtout à *Huld*, étant donné que les noms ont des origines communes.

Cette figure syncrétique apparaît dans la mythologie germanique sous les traits d'une matrone, possédant un ensemble de propriétés, qui se manifeste dans des croyances attestées en Franconie, en Thuringe, en Hesse et en Saxe⁷⁷. Selon certains spécialistes, son origine peut être rattachée à la déesse *Hludana*, figure plutôt obscure⁷⁸. Selon le *Corpus Inscriptionum Latinarum*, cinq inscriptions relatives à cette déesse ont survécu: trois dans le Bas-Rhin (Corpus inscriptionum Latinarum XIII 8611, 8723, 8661), une à Münstereifel (CIL XIII, 7944) et une autre à Beetgum, Frise (CILXIII, 8830). Elles se trouvent toutes les cinq dans la Germanie inférieure et ont été réalisées entre le II^{ème} et le III^{ème} siècle.

Dans le CIL 13 7944, il est indiqué « In h(onorem) [d(omus) d(ivinae)] / Hlutenae sa[crum] », inscription importante qui intègre la déesse à la catégorie des déesses domestiques. Le CIL XIII 8830 est écrit en l'honneur de «Deae Hludanae; conductores piscatus, mancipe Q(umto) Valerio Secundo, v(otum) s(olrerunl) l(ibentes) m(erito) ». Par conséquent, la déesse faisait partie du panthéon scandinave. En outre, elle a été comparée à la mère de dieu Thor, qui est appelée dans *Voluspa*, *Hlóðyn*. Cette dernière est parfois identifiée à la déesse de la terre, Jörð. Ce rapprochement entre *Hlóðyn* et la terre apparaît dans la *Sturlunga Saga*, où il est indiqué que: Sturla Þórðarson a raconté au roi une histoire sur une géante *Hulda*. La géante ne désigne pas un ogre, mais bien plus, autrement dit une déesse ou un génie à caractère chtonien, qui correspond aux *þyrs* du premier chapitre. Ce caractère chtonien est d'ailleurs omniprésent dans les récits relatifs à *Huld*, habitant des forêts et des grottes, où elle retourne après

⁷⁷ Hunziker, J., « Études de mythologie allemande deuxième article par J. Hunziker », dans *Revue Germanique Française & Étrangère*, Vol. 14, Paris, 1861, p. 22- 23.

⁷⁸ Certains spécialistes considèrent que la liaison étymologique est fautive, vu qu'elle n'explique pas le passage de *Hlu* (de *Hludana*) à *Hul* (de *Hulda*).

son vagabondage. Selon Waschnitius, elle est un esprit de la végétation, des champs et des bois⁷⁹.

La majorité des documents qui nous aident à faire le portrait de la déesse viennent de l'époque moderne des XVIII^e, XIX^e et XX^e siècles⁸⁰. La période postmédiévale est aussi riche, surtout grâce à Luther qui mentionne quinze fois la déesse, alors qu'il existe au total dix-huit référence de cette figure à cette époque. Avant le XV^e siècle, elle n'est mentionnée que quatre fois. Il est évident alors que pour pouvoir en avoir une idée complète, il faut accepter la notion de la continuité entre les mythes et considérer que le texte du XIX^e siècle est aussi valable (ou presque aussi valable) que le texte du XV^e siècle.

La première référence à la déesse date du début du XI^e siècle. Burchard de Worms dans son *Decretum* signale:

Tu as cru qu'il y aurait une femme capable de faire ce que font celles que possède le diable, et qui affirment devoir agir selon une nécessité et un ordre : prenant avec la foule des diables l'apparence d'une femme, celle que la sottise commune appelle *Holda* (id est cum daemonum turba in similitudinem mulierum transformatum, quam vulgaris stultitia holdam vocat) doit certaines nuits chevaucher des bêtes sauvages et être comptée comme appartenant à la communauté des démons.⁸¹

Holda est un produit de l'ignorance commune, qui donne des caractéristiques humaines aux démons, en la représentant comme une femme de la nuit. La déesse, évidemment démonisée, est liée aux sorcières et à leurs sabbats où elles se rendent en chevauchant des bêtes sauvages, habitude pratiquée par *Holda* aussi. Pour Leek, le type *holdam* est un

⁷⁹ Waschnitius, Viktor, *Perht, Holda und verwandte Gestalten, ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte*, Wien : A. Hölder, 1913, pp. 174-178.

⁸⁰ Cf. List, Edgar, « Holda and the Venusberg », *The Journal of American Folklore*, Vol. 73, No. 290 (Oct. - Dec., 1960), pp. 307-311.

⁸¹ D'après Lecouteux, Claude; Marcq, P., *Les Ssprits et les Morts*, Paris, Honoré Champion, 1990, p. 15.

accusatif féminin au singulier, qui est lié par via *quam a daemonum turba*, ce qui prouve que le nom ne signifie pas ici la déesse mais une pluralité d'âmes, une légion de démons. Il ajoute que le singulier est une erreur grammaticale et que les *holdam* sont utilisés pour signifier *hulden-unhulden*⁸². En outre, Edgar List va encore plus loin et considère que *Huld* et sa mythologie sont nés au XVIème siècle, en même temps que toutes les pratiques relatives à la prospérité.

Selon nous, aucun des deux auteurs n'a raison. Les mythes sur *Huld* existent depuis le Moyen Âge, même s'ils ont rarement été couchés sur le papier. De plus, l'utilisation éventuelle de *Holda* au pluriel ne doit pas nous étonner, vu que l'utilisation du nom d'une déesse nocturne comme *Perchta* et *Diana*, était commune, surtout pour désigner ses acolytes ou, plus tard, pour désigner la multiplication de la déesse. En outre, il est possible que ce *turba demonum*, comme synonyme de *Holda*, soit un résultat d'une démonisation qui ne respecte pas les formes initiales.

Par conséquent, les similarités sont évidentes entre la *seidkona* d'*Ynglinga Saga* et *Holda*, la patronnesse des sorcières du texte de l'évêque allemand. Dans l'ouvrage *Sermones discipuli de tempore et de sanctis* qui a été écrit au XVe siècle par Johannes Herolt, il est mentionné:

Nineteen are those who believe, that Diana who in the language of the people (vulgariter) is calld frauberthe ou frauhelt or die selige frawe (the blessed woman), travels great distances with an army by night.⁸³

Ici, *Fau Holda* est identifiée aux *Diana* et à *Perchta*. La *selige frawe*, qui signifie la femme bénie, pourrait indiquer par euphémisme l'aspect démoniaque de la déesse. Elle désigne ici une bonne dame et une *hulden*, ce qui démontre plutôt le caractère bénéfique de la déesse. De plus, ces femmes traversent de grandes distances avec leurs armes. Ce motif, selon

⁸² Leek, Thomas, *op.cit.* p. 316.

⁸³ Leek, Thomas, *op.cit.* p. 317.

Leek, correspond à la Chasse sauvage, mais il serait plus correct de le lier aux voyages nocturnes des sorcières (le motif des grandes distances est plutôt lié à elles) qui sont parfois guidées par une femme surnaturelle. Guillaume d'Auvergne relie la femme à ce contexte dans son *De Universo*:

It is said by some that a certain lady, -some say Herodiades, others say mistress Hulde, others say Venus-(quondam dominam, alios Herodiadem, alios dominam Hulde, alios Venerem), rides throught the year and performs a ceremony of purification, who leaves for her hosts either coal or rubbish from her chariot, which later is found to be gold or silver, so that the Latin proverb about coals and gold perhaps arose thence.⁸⁴

Huld est une dame nocturne mystérieuse qui est identifiée à Hérodiade, la fille ou femme démoniaque du roi Hérode⁸⁵ - à laquelle nous allons revenir plus loin- et à Venus, une forme évoluée de la déesse romaine qui est surtout connue grâce au mythe de Tannhäuser. Elle vit avec son cortège sur sa montagne, un lieu de prospérité et d'abondance, un vrai « pays de cocagne ».

Pour Edgar List, qui n'accepte pas la tentative de Koch de lier *Venus* et *Huld* dans un poème de Carmina Burana, le *Stetit Puella*, il n'y a pas de relation entre *Venus* et *Holda*⁸⁶. Dans les compilations de Erk-Bohme et de Hohn Meier⁸⁷, aucune balade ne fait référence à une liaison entre Tannhäuser et *Huld*. De plus, les versions précoces du mythe de Venusberg sont datées du XVIème siècle, et par conséquent la place de *Huld* sur Vensuberg est une invention tardive, résultat d'un syncrétisme entre les deux figures et les sabbats.

⁸⁴ Leek, Thomas, *op.cit.* p. 318.

⁸⁵ Il faut noter pourtant ici qu'*Hérodiade* dirige la Chasse sauvage pendant les Douze Jours. Nous rappelons donc au lecteur que les figures féminines que nous examinons sont étroitement liées à cette période sacrée.

⁸⁶ List, Edgar, *op. cit.* p. 307.

⁸⁷ Erk, Ludwig; Bohme, Franz, *Deutscher Liederhort*, Vol. 1, Leipzig, 1893, p. 39-49; Meier, John, *Deutsche Volkslieder. Balladen*, Berlin und Leipzig, 1935, p. 145-161.

En tous cas, même si l'on ignore l'origine médiévale (ou plus tardive) de la description de la montagne comme demeure de la déesse, dans les traditions allemandes, surtout d'Hesse, *Holda* est souvent attachée à cet endroit. La montagne Meißner était considéré comme le jardin de la déesse : on déposait des fleurs en son honneur sur cette montagne.

Pour revenir à l'extrait d'*Universo*, nous remarquons enfin que *Holda* laisse à ses hôtes du charbon et des déchets, issus de son wagon, qui se révèlent plus tard être de l'or ou de l'argent. Ces motifs sont liés à *Perchta*, à sa nature double, aux wagons-charriots qu'elle porte, aux « cadeaux » d'ordures qu'elle offre et qui sont transformés ensuite en matière précieuse. Cette action est décrite comme *lustratem februum* que Leek traduit comme « ceremony of purification »⁸⁸ et qui se réfère évidemment aux fêtes de Douze Jours.

Une autre cérémonie de purification est liée à la déesse : celle de la cérémonie de dénomination pour les enfants juifs, appelée *Hollekreisch*, *Holekreish*, *Holegrash* ou *Houlegraash*. Elle est pratiquée principalement en Allemagne, mais aussi en Autriche, en Moravie, en Bohême, en Pologne et en Alsace. Comme Jill Hammer le mentionne dans son article exhaustif : « In this ritual, family and friends gave a child a name (usually a secular name), raised the infant's cradle three times, and, in some areas and periods, called the name of Holle. Scholars now agree that this ceremony, whose origins lie in the Middle Ages, likely stemmed from the legend of Frau Holle, a German mythic figure associated with birth, death, the cycle of seasons, the household, and the underworld »⁸⁹.

Une minorité de spécialistes ont voulu aborder la coutume comme une pratique purement juive, où le constituant *hol* signifie le nom séculier et profane du nouveau-né, qui était proclamé à haute voix (*kreichen*) par

⁸⁸ Leek, Thomas, *op.cit.* p. 318.

⁸⁹ Hammer, Jill, « Holle's Cry: Unearthing a Birth Goddess in a German Jewish Naming Ceremony », *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, No. 9, Jewish Women's Spirituality (Spring, 5765/2005), p. 62.

les participants. Cependant, la coutume est plutôt un produit du syncrétisme entre des éléments germaniques - chrétiens et hébraïques, comme l'utilisation de passages de Tora, du Deutéronome et du tallith. Perles a été le premier à établir un lien entre *Hol* et *Holle*, qui est, selon lui, un être purement maléfique, souvent une sorcière qui remplaçait Lilith⁹⁰. Schauss, Wexler, Gaster, Trachtneberg et d'autres, ont ignoré le caractère bénéfique de la déesse, et ont considéré que la coutume était de caractère purement apotropaïque. Les invocations du nom de la déesse ainsi que le cycle d'enfants autour du berceau, formaient un cercle magique, une barrière qui protégeait l'enfant contre les intentions maléfiques du démon féminin.

Une coutume appelée *hollekreisch*, est déjà attestée au XII^{ème} siècle, dans le Mahzor Vitry, dont l'auteur est un talmudiste français. Mais il semble que la pratique ait été consolidée à la fin du XV^{ème} siècle sous la forme présentée plus haut. Selon les savants juifs du Moyen Age, la cérémonie de dénomination était cruciale. Grâce à cette procédure, l'enfant obtenait une hypostase et enfin une existence. Le nom signifie par conséquent une hypostase, donnée par une fête de fertilité, qui se basait sur les notions de la naissance et de la vie. *Holda* n'était pas invoquée pour des raisons apotropaïques comme plusieurs spécialistes l'ont cru. Au contraire, *Holda*, la bienveillante, était invitée comme une matrone-protectrice des nouveau-nés, pour doter l'enfant. Cet aspect de la déesse est d'ailleurs souvent repris dans la mythologie germanique, où la figure apparaît comme protectrice d'enfants, apportant des cadeaux aux enfants pendant les Douze jours, et guidant les enfants morts non-baptisés, en les abritant dans son refuge ou même propriétaire d'un puits. Cette liaison avec les enfants est caractérisée par le bipôle vie-mort.

⁹⁰ Perles, Joseph, « Die berner Handschrift des kleinen Aruch », in Jubelschrift zum siebenzigsten Geburtstag des Prof Dr. H. Graetz, Breslau, Schottlander, 1887, p. 24.

b. Autres variantes de Huld- Holda

En plus de sa fonction de matrone, *Holda* apporte la fertilité. Elle appartient à la catégorie *genius loci* et manifeste toutes les caractéristiques d'une fée vêtue de blanc et attachée aux rivières et aux lacs. Les gens se baignaient dedans pour augmenter leurs chances de concevoir un enfant. Ces caractéristiques expliquent le terme *wazzerholde*, la *holde* de l'eau, utilisé par Albert von Halberstadt au XIII^{ème} siècle dans sa traduction des Métamorphoses d'Ovide, pour traduire le mot nymphe⁹¹.

Comme un esprit lié à la nature, elle secoue ses taies d'oreillers pleines de plumes, provoquant de cette façon la neige et le givre, motif résurgent dans la mythologie de plusieurs entités eurasiatiques. Cette figure hivernale influence la nature dans plusieurs façons: des tonnerres se font entendre quand elle fait bouger sa bobine de lin et on dit que la voie lactée a été filée avec son rouet. Ces deux derniers motifs font partie des croyances qui attestent la relation de *Huld* au filage. Elle protégeait les fileuses, mais elle demandait également l'obéissance à un ensemble de règles et d'interdits relatifs au travail, et plus précisément au travail du filage. Elle était une *Spinnstubenfrau*.

Tous ces éléments (la prospérité, la fertilité, la guérison, la protection, les forces de la nature, surtout pendant la période hivernale, le filage) présentent des traits communs avec les déesses d'hiver et de la nuit. Elle faisait son apparition plus précisément pendant les douze jours. Les gens organisaient des festivals en son honneur, beaucoup moins important que ceux de *Perchta*, qui combinait les notions de vie et de mort. Il nous reste à examiner si *Holda* présente finalement une nature similaire, en manifestant un caractère funeste, en plus de son côté bienfaisant.

⁹¹ Un autre nom utilisée par Albert est *wazzerfrouwe*, femme de l'eau. Cf. Moriz, Haupt, *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, Vol. 1, Wiesbaden, Steiner, p. 403.

c. Couvrir la mort et le visage

Une théorie alternative sur l'étymologie de *Huld*, proposée par Simrock, Mogk et Gunbert, ne considère pas le nom de la même manière que Grimm, Waschnittius et Tieck, qui voyaient derrière le nom la racine **hulpaz*, miséricordieux, gracieux, loyal. Selon Simrock⁹², Mogk⁹³ et Güntert⁹⁴, le nom n'est pas lié au caractère bénéfique de la déesse. Il vient en fait du germanique **helanan*, qui signifie cacher, couvrir⁹⁵. A propos du nom Perchta, ils pensaient d'ailleurs qu'il dérivait du verbe germanique **beganan*, couvrir.

Selon les adeptes de la théorie, l'action de couvrir, soutenue par cette proposition étymologique, correspond à la couverture du mort - son linceul ou son cercueil. Elle explique la nature de *Huld- Holda* et de *Pechta*, en tant que déesses funèbres qui participent à la Chasse Sauvage, accompagnent des morts - surtout des enfants décédés-, punissent leurs victimes par la mort, et ainsi de suite. En effet, *Huld* revêt plusieurs caractéristiques funèbres ayant trait à son action et à son apparence. Luther signale qu'elle a un énorme nez⁹⁶ et qu'elle apparaît parfois avec une dent en fer (Märchen no. 24⁹⁷). Cette caractéristique correspond à la dent de *Perchta* et de *Stafia*, le revenant féminin roumain, et elle est également un trait élémentaire des croquemitaines. En même temps, *Huld*

⁹² Simrock, Karl, *Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluss der nordischen*, Bonn, Adolf Marcus, 1869, p. 370.

⁹³ Mogk, Eugen, « Mythologie » dans *Grundriss Der Germanischen Philologie*, Vol. 3, Strassburg, Trübner, 1900, p. 1108.

⁹⁴ Güntert, Hermann, *Kalypso, Bedeutungsgeschichtliche Untersuchungen Auf Dem Gebiet Der Indogermanischen Sprachen*, Halle an der Saale, Verlag von Max Niemeyer, 1919, p. 93.

⁹⁵ A propos du nom Perchta, ils soutiennent qu'il dérive du verbe germanique **beganan*, couvrir.

⁹⁶ Luther Martin, *Auslegung der Episteln*, Basel, 1622, p. 69.

⁹⁷ Grimm, Jacob, *Teutonic Mythology*, Vol. 1, *op.cit.* p. 269.

est décrite comme une vieille femme au nez long et crochu, et aux cheveux emmêlés.

Malgré son apparence souvent séduisante, *Holda* est désignée ici comme une femme laide, vieille et répulsive, aspect qui ne doit pas être examiné sans lien avec le dualisme de la déesse. Basé sur la théorie étymologique qui rapprochait *Huld* au mort couvert, *Rumpf* considère que le nom était également lié à l'action de couvrir, dans un contexte différent: les mascarades où les visages des participants, qui vénèrent des déesses comme *Perchta* et *Huld*, sont couverts de masques⁹⁸. Cette hypothèse pourrait d'ailleurs justifier le lien avec les morts, qui avaient une place importante dans les mascarades⁹⁹.

Enfin, une autre hypothèse utilise la racine **helanan* pour signifier le substantif norvégien *huldrufolk*, le danois *huldrefolk* et l'islandais *hildufolk*, qui signifie le peuple de *huldre* et qui désigne ces êtres qui vivent sous la terre, les subterranéens, à savoir les *elfs*. Cette étymologie vient de l'habitude de ces petites créatures de se cacher, de vivre une vie "couverte" et d'être silencieux (*stille volk*), action qui expliquerait l'origine de la racine **helanan*. Comme des vrais génies du lieu et des vrais représentants des éléments naturels, ils préfèrent ainsi suivre le principe héraclitien *Phusis kruptesthai philei*¹⁰⁰.

Ces entités sont décrites sous les traits connus des elfes, des nains, des lutins et ainsi de suite. Ils sont de petite taille, habillés avec des vêtements bleus ou rouges, ils ont des maisons équipées, ils appartiennent à des sociétés aux structures bien établies, ils donnent des permis de chasse aux chasseurs qui veulent chasser dans une région interdite, ils aident aux travaux agraires, ils interviennent dans les opérations

⁹⁸ Cf. Rumpf, Marianne, *Frau Holle*, dans *Enzyklopädie das Märchens*, Vol. 5, Ed. Brednich, Rolf Wilhelm, Berlin; N. Y., Walter de Gruyter, p. 163.

⁹⁹ Plus loin, nous constaterons qu'il y a des mots, comme *larva*, qui signifie à la fois un revenant, démon et masque.

¹⁰⁰ Cf. Hadot, Pierre, *la voile d'Isis*, Paris, Gallimard, 2004.

militaires. Enfin, ils apparaissent sous la forme de démons d'hiver et de Douze Jours, surtout comme esprit frappeur qui cause des dommages matériels dans la maison, pendant l'absence du propriétaire, lors de la messe de Noël. Des mots comme *huldreslaat*, *huldrelaak* (musique, jeu des *huldres*) et *huldrebarn* (*changelings* - enfants de fée, enfants de *huldre*), désignent plusieurs activités de ces entités, comme jouer de la musique et échanger les enfants des hommes avec les siens - motif également lié à Perchta. Parmi ces facultés, on trouve celle de la disparition, qui est réalisée de deux manières différentes : grâce à certains manteaux magiques, ou à certains chapeaux qu'ils portent. Il s'agit principalement de capuchons ou de bonnets magiques de type de *Tarnkappe*, le capuchon de l'invisibilité, et le (wagnérien) *Tarnhelm*. En tant que génies du lieu, ils provoquent le mal et parfois la mort à ceux qui ne respectent pas leurs terres et leurs sites en construisant des bâtiments dessus. Cet attachement au lieu a poussé un ensemble de spécialistes à analyser le nom *huld* par la racine **helanan*, étymologie qui pourrait être possible. Enfin, en considérant le mot comme apparenté à Huld, Grimm signale: « There is another point of connexion with Holda : the expressions 'die *guten holden*', '*guedeholden*' penates (Teutonista), or *holdichen*, *holdeken*, *holderchen* seem perfectly synonymous with 'the good elves;' *holdo* is literally a kind, favourably disposed being, and in Iceland *liuflîngar* (darlings) and *huldufôlk*, *huldumenn* are used for *âlfar*. The form of the Dan. *hyldemând* is misleading, it suggests the extraneous notion of *hyld* (*sambucus*, elder-tree), and makes Dame Holda come out as a *hyldemoer* or *hyldeqvind*, viz., a dryad incorporated with that tree (Thiele 1, 132) ; but its real connexion with the *huldre* is none the less evident. »¹⁰¹

Le savant considère que *Huld* est lié non seulement aux elfes, mais également qu'il peut être identifié à *Huldre*. Cette dernière, qui est

¹⁰¹ Grimm, Jacob, *Teutonic Mythology*, Vol. 2, *op.cit.* p. 456. .

étymologiquement rapprochée de *huldufolk*, est une *skogsrå* ou *skogsfru*, littéralement une *rå*, femme, des forêts, une *tysje* qui garde les bois. Les récits décrivent surtout un être féminin¹⁰², qui porte un costume traditionnel. Elle est très belle, avec les cheveux blonds, bien que par derrière, elle soit creuse comme un tronc d'arbre, avec une queue de vache, de renard ou d'un autre animal. En outre, les narrations populaires de Norvège et d'Islande font référence à plusieurs jeunes villageois, séduits par *huldre* : l'union entre les deux, aboutissait à des contrats de type mélusinien, à des enfants hybrides, à des départs violents des êtres féminins. *Huldra* n'était pas comme *Huld* une seule et unique femme. Son nom signifie une catégorie d'entités qui avaient des caractéristiques de fées (plus précisément de *tysja* et de *skogsrå*), des elfes et des nains-lutins. Si cette catégorie de type *genius loci*, qui correspond parfaitement aux figures présentées dans la première partie, est apparentée à *Huld*, nous pouvons sans risque soutenir que la déesse présente également un aspect de *genius loci*.

Nous avons examiné deux déesses du monde germanique qui manifestent des caractéristiques similaires. Elles étaient vénérées grâce à la coutume de tables préparées avec des offrandes de nourritures et des boissons. Elles sont liées par cette pratique, non seulement aux matrones-fées, mais aussi au *schrat* et au cauchemar. Elles ont un caractère dualiste, apportant la fertilité, la richesse et la prospérité, mais aussi le mal, la maladie et la mort. Elles sont décrites comme jeunes et belles mais aussi comme vieilles et laides. L'étymologie de leur nom indique une relation à la lumière, mais aussi à la mort et aux masques. Elles sont liées à la naissance de l'enfant et président aux cérémonies de dénomination. Elles sont liées à la Chasse sauvage et surtout aux voyages nocturnes des sorcières. Elles sont liées au

¹⁰² Il y a des *huldre* masculins, appelés *Huldrekall*.

filage et à l'habitude de punir les contrevenants. Elles ont un caractère de *genius loci*. Elles apparaissent pendant les Douze Jours, période pendant laquelle elles sont vénérées par des mascarades. Ces mascarades sont séparées en deux groupes qui représentent les deux aspects de la déesse, la belle et la laide, et les participants, blancs et noirs, portent- surtout ceux de la deuxième catégorie- des capuchons. Suite à cette présentation de deux déesses germaniques- dont la liaison au cauchemar n'est pas encore évidente- nous allons procéder à l'étude d'une variante française.

II. La Chauche-vieille

1. Le cauchemar dans les *Évangiles des Quenouilles*

Les évangiles de quenouilles, publiés en 1480 à Bruges par l'imprimeur-éditeur Colard Mansion, est une source indispensable pour celui qui étudie le folklore et les mentalités médiévales. Il est cité par exemple plusieurs fois dans l'œuvre de Sebillot. L'ouvrage est anonyme -on l'attribue parfois à Fouquart de Cambray, Duval Antoine et Jean d'Arras- et constitue une collection d'environ 230 croyances populaires de Picardie et de Flandre du Bas Moyen-âge. Il appartient à un genre reconnu pendant cette période, « celui des Veillées ou Soirées, appelées alors selon les cas Serées ou Series ¹⁰³».

Plus précisément, il décrit les échanges entre un groupe de femmes-filandières qui se réunissent pendant la nuit. Elles racontent tour à tour leurs histoires, pleines des superstitions relatives aux signes et aux présages, aux maladies et ses remèdes, au diable, aux démons nocturnes, aux loups-garous, aux lutins, aux moyens apotropaiques contre tous ces malheurs et ainsi de suite. De plus, l'ouvrage offre des informations intéressantes pour notre sujet, surtout dans les deux manuscrits principaux, celui de la Bibliothèque Nationale, MS. BN et celui du Musée Condé à Chantilly, MS. C. Dans le premier, à la deuxième journée de leurs

¹⁰³ Éd. Lacarrière, Jacques, *Les Évangiles des Quenouilles*, Paris, Imago, 1987, p. 22.

rassemblements, chapitre V, la narratrice fait référence au lien entre les chaussures et le cauchemar¹⁰⁴:

Glose. Dist l'une des fillereses, nommée Pyate au Long Nez, que qui s'en va couchier saus remuer le siege sur quoy on s'est deschaussié, il est eu dangier d'estre ceste nuit chevauchié de la quauquemare.

Un peu plus loin, au chapitre IX et X, il est indiqué que le cauchemar a peur d'une marmite qui bout - moyen apotropaique efficace. Ensuite, elle mentionne une autre manière de se protéger, ainsi qu'une description du cauchemar comme « une chose velue de assez doulz poil ».

LE IX^e CHAPPITRE.

Quant poix ou poiree boueillent ou pot qui est mis jus du feu, sachiez pour vray que en cestui hostel n'y a nulles sorcieres.

GLOSE. Perrette Tost Vestue dist que la chose que les cauquemaires craignent le plus, c'est un pot qui boult jus du feu.

LE X^e GHAPPITRE.

Or entendez, vous toutes, bien ce chappitre , car je vous dy que qui doubte la quauquemare¹⁰⁵ qu'elle ne viengne de nuit a son lit, il convient mettre une sellette de bois de chesne devant un bon feu, et se elle venue se siet dessus, jamais de la ne se porra lever qu'il ne soit cler jour , et est chose esprouvee.

GLOSE. Jenneton Tost Preste dist qu'elle oubliä une fois a ceste chose faire, mais elle, après qu'elle fut cauquie tasta que ce povoit estre, si trouva que c'estoit une chose velue de assez doux poil.

Les mêmes moyens sont mentionnés dans le manuscrit de Musée Condé, dans la deuxième série, évangile XI et XII:

La XI^e euvangille.

¹⁰⁴ Les citations d'après les Annexes de l'édition Paupert, Anne, *Les Fileuses et le Clerc: Une étude des Évangiles des Quenouilles*, Paris; Genève, Champion; Slatkine, 1990.

¹⁰⁵ Nous remarquons que le nom- ici féminin- apparaît sous une série des différentes écritures: quauquemare, cauquemaire, cauquemare etc.

Quant pois ou poree ou pot jus du feu, c'est a dire que il n'y a point de sorciere en la place.

La XIIe euvangille.

Qui doubte la quauquemare qu'elle ne viengne de nuyt, il convient mettre une sellette de bois de quesne devant ung bon feu ; se elle se siet dessus, venant illec pour autrui grever, jusques au cler jour ne s'en pourra lever, ne partir du lieu.

Nous constatons que dans le XIe évangile du MS. C., le mot *cauquemaire* du IXe chapitre du MS. BN (les cauquemaires craignent le plus, c'est un pot qui boult jus du feu) est remplacé par le mot sorcière, liant ainsi l'apotropaïque de la marmite à la sorcière, et prouvant que les deux termes sont interchangeables et probablement identiques. Ce manuscrit est d'ailleurs plus riche par rapport aux croyances concernant le cauchemar, surtout à la *dernière journée*. Ici, le cauchemar est lié aux lutins, et par ses attaques nocturnes, il empêche une vieille femme de céder aux avances d'un amoureux et de se marier:

[2] « En nom Dieu », respondy une autre non moins jone, « quant premierement je amay par amours, qui fut assez loyaument, toutesfois le luiton m'abusa maintes fois, et aussi me traveilla le quauquemare souvent jusques a ce que je y eus remedié ».

« Je vous prie », dist une autre sans dens qui aloit au baston, « que tu me dyes par comment tu fus quitte de la quauquemare qui aincoires me traveille souvent ; car se ne fust ce meschief, et un que bien congnoy a mon plaisir me requeroit de marier, ja ne lui refuseroie ».

Dans ce cas, le cauchemar a probablement un lien avec la sexualité, comme d'ailleurs dans un autre cas plus loin:

[3] « Certes », dist une autre fileresse, « non gaires ancienne, moult de fois ay oy parler des luitons, mais oncques n'en fus abusee. Mais de la quauquemare ne me sçay faire quitte. J'ay autresfois oy dire que qui moust ses vaches le vendredy par entre deux jambes par derriere, la quauquemaire le traveille tost et son mary

en a l'aventure. Mais je n'y ay volu entendre ; il a autrement du mal assez, et si m'en porroit estre de pis, vous entendez bien le surplus ».

Pour se protéger contre lui, il faut s'endormir les bras en croix:

[4] « Il n'y a point de faulte », dist l'une des filleresses, « qui veult estre quitte de la quauquemaire, si s'endorme ses bras en croix. Et qui se doute du luiton, si veste sa chemise ce devant derriere ».

Le cauchemar dans ces narrations est répétitivement lié à un lutin en manifestant un caractère d'espiègle.

[5] «Le luiton », dist une autre moult vielle, « quant j'estoie a marier, me suivoit de nuit ou que j'aloye et grant paour me faisoit. Une nostre voisine me dist : 'Porte du pain avec toy, et quant volenté te prent de pissier, fay ton aise et toudis mengue de ton pain ; s'il te voit ce faire, jamais plus ne te suivera' »¹⁰⁶.

[6] La survint une jadis compaigne a dame Transeline qui dist : « Or ça, queles sont voz devises ? » « Sachiez », dist une vielle, « que nous parlons des luittons, de la quauquemare, et des travaulz qu'ilz nous donnent souvent . » « Et pour aussi vray que euvangile », dist celle compaigne, « se ilz vous ont traveillié, pas ne m'ont oublié ; car n'eust esté l'ayde de dame Transeline, qui moult scet des secrez de Sebile, j'estoie perdue ».

Cependant, les *Évangiles de Quenouilles* ne décrivent pas le cauchemar uniquement comme un lutin. Nous avons déjà trouvé dans le manuscrit de Chantilly son assimilation à la sorcière. En outre, dans un autre manuscrit, publié à Lyon par Matthias Huss en 1482, où « l'éditeur Lyonnais n'hésite pas à intervenir pour le rendre plus accessible à ses lecteurs en transposant picarismes et archaïsmes¹⁰⁷ », le mot féminin *quauquemare* est remplacé par le mot aussi féminin *chauchevieille*.

¹⁰⁶ Pour la protection contre les lutins-cauchemar, la femme propose un apotropaique assez étrange; ce que nous allons étudier plus loin.

¹⁰⁷ Éd. Jeay, Madeleine, *Les Évangiles des Quenouilles*, Paris, Vrin et Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1985, p. 48.

L'étymologie du terme composé, qui est constitué des mots *chauche*, de *chaucher*, fouler aux pieds, du latin *calcare*, et vieille, témoigne la nature de l'être qui porte son nom: c'est une vieille femme qui piétine ses victimes, à savoir une vieille-cauchemar. Selon Godefroy, il signifie une sorcière incube, et aussi la possession nocturne¹⁰⁸. Il semble que le plus ancien document qui mentionne la figure est le manuscrit Lyonnais des *Évangiles de Quenouilles*. Un peu plus tard, en 1562, le zoologue, botaniste, géographe et ardent défenseur de l'Église réformée Antoine du Pinet, dans son ouvrage *L'Histoire du Monde de C. Plin*, tente une traduction de l'ouvrage du naturaliste romain. Il traduit l'extrait, déjà cité dans le premier chapitre, ainsi:

Quant aux grains noirs que la pyvoine porte, les prenant en vin, au nombre de quinze, ils servent contre les pesars et chauchevieilles. (Du Pinet, *Plin*, xxvii. 10).¹⁰⁹

Ces documents précoces prouvent en effet que la *chauchevieille* existait dans les croyances populaires depuis le Moyen Âge. La littérature fait rarement référence à cette figure entre le XVI^{ème} et le XIX^{ème} siècle. Il faut attendre surtout le travail monumental de Charles Joisten pour comprendre qu'elle s'inscrit dans la continuité du folklore, et qu'elle n'avait pas été sérieusement documentée avant.

a. Le cauchemar- sorcière

Ainsi la femme se manifeste à travers la France, surtout dans le sud et le sud-ouest, sous un ensemble de formes alternatives: En Rhône-Alpes,

¹⁰⁸ Godefroy, Frédéric, *Lexique de l'Ancien Français*, op.cit. p. 93.

¹⁰⁹ Cité par Joisten, Alice ; Abry, Christian ; Abry- Deffayet, Dominique, «Etres de cauchemars: les Chauches-Vieilles de Savoie et Dauphiné », in : *Espaces romans. Etudes de Dialectologie et de Géolinguistique offertes à G. Tuailon*, 2 vol., Grenoble, Care, 1988, t. 1, p. 47.

elle s'appelle principalement Chausse vieille mais aussi *cauche vieille* dans le Lyonnais, *chouche vieille* à Saint Jean Le Vieux, *chauci vieille* à Bourg d'Oisans, *cheuche vieille* aux Mollettes, *chofe vilye* à Saint Martin de Belleville, *chossevilye* à Montsapey, *tsofe vilye* à Bozel, *tsohe vyelye* à Pralognan, *cheuchevilye* à Bellevaux, *chofavilye* aux Houches, *sussevjhélye* à Saint-Didier-de-Bizonnes, et *susseyélye* à Chirens .

En Suisse Romande, la *tchause- villha*, « et la Puschta ou la Berchta germanique, qui menacent les femmes qui filent le dernier ou les derniers jours de l'année, paraissent être de véritables doublets de la méchante fée du conte (de la *Belle au bois dormant*) »¹¹⁰.

Le *Glossaire du patois de la Suisse romande* de Favrat, interprète le nom « Tshautzevilha ainsi: Cauchemar, chauche-vieille. C'est la sorcière qui, dans le sommeil, vous met un pied sur la gorge pour vous étouffer; elle arrive sur un cheval aveugle qu'elle laisse à la porte¹¹¹». Ensuite pour le verbe tschautzi qui forme le nom Tshautzevilha, il indique: « Tsautzi, v. Fouler aux pieds ; en parlant du coq. Cocher ; donner le cauchemar en mettant le pied sur la gorge. (Vaud) ¹¹²». Cette image de sorcière est typique. De plus, son arrivée sur un cheval aveugle rappelle le cheval du tableau de Füssli, avec les yeux répulsifs sans pupille.

En Aquitaine et plus précisément dans le Périgord, elle s'appelle *caucho-vielho*, en Provence *cauca vielha*, et à Saint Rémy *chauchi-vieio*. Cette dernière est fêtée lors du carnaval de la ville, où elle porte un char, suivie par les « pelles vieille ». Selon Latry le terme de *chauchavièlha* « nous semble être largement implanté dans une zone allant du Lot-et-Garonne (Castillonnès), au nord-ouest de la Gironde avec sa partie médoquine, et remontant au nord-est vers le Périgord. S. Béringuier a ainsi relevé *caucha vièlha* à Belvees, contre *causauvièlha*, que nous avons

¹¹⁰ Saint-Yves, Pierre, *Les contes de Perrault et les récits parallèles*, Genève ; Paris, Slatkine, 1990, p. 86.

¹¹¹ Favrat, Louis, *Glossaire du patois de la Suisse romande*, Genève ; Paris, Slatkine, 1886, p. 391.

¹¹² Ibid.

trouvé à Castillonnes ; mais on trouve aussi en Entre-Deux-Mers et en Médoc *chaucha vièlha* selon P. Lavaud qui a enregistré à Listrac Valentine Bosq, née en 1900 à Saint-Queyran. En Médoc, cependant, le terme qui traduit l'idée de cauchemar est *estrega*, à rattacher selon A. Viaut au latin *striga*, strige. Dans les Landes, dans la Grande-Lande tout particulièrement [...] l'appellation commune est *chaupis*. » ¹¹³

L'*Encyclopédie* précise que le Cauchemar est une maladie. On l'appelle aussi incube et succube; « à Lyon elle porte le nom *chauchevieille*¹¹⁴ ». L'entrée cauchemar du *Dictionnaire étymologique de la langue françoise* de Ménage partage cette idée: « Les Lyonnais disent cauche-vieille ». Ce rapprochement de la figure cauchemardesque au chef-lieu du département du Rhône et de ses alentours, explique l'utilisation du nom *chauchevieilles* dans l'ouvrage d'Antoine du Pinet publié à Lyon. En outre, le *Dictionnaire étymologique de la langue vulgaire* de Nicolas Charbot, écrivain des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles, mentionne:

De *chauchié* nous avons fait le nom de *chaucheur*, pour mégisserie, à cause qu'on foule les peaux pour les préparer et adoucir ; et celui de *chauchi-vieilli* donné à l'oppression de l'estomac qui fait croire aux personnes endormies que quelqu'un est couché sur elles, quoique ce ne soit qu'une oppression de la rate, laquelle leur envoie des vapeurs au cerveau qui leur présentent le plus souvent des vieilles qu'on croit être des sorcières, les quelles descendent la nuit par les cheminées pour aller opprimer ceux qui dorment. C'est pourquoi nous leur donnons le nom de *chauchi-vieille*, cauchemar¹¹⁵.

Comme la majorité des savants qui essayent de répondre à la problématique du cauchemar, il aborde le démon comme un phénomène

¹¹³ Latry, Marie Claire, op.cit. p. 166.

¹¹⁴ Ed. Diderot, Dennis, D'allembert, *Encyclopédie Ou Dictionnaire Raisonné Des Sciences, Des Arts...*, Vol. 8, Geneve, Pellet, 1778, p. 331.

¹¹⁵ Charbot, Nicolas, *Dictionnaire Des Patois Du Dauphine*, Vol. 1, Geneve; Paris, Slatkine, 1973, p. 122.

médical, ayant une origine plutôt cérébrale. Il utilise pourtant la variante régionale, *chauchi-vieille*, une sorcière qui descend la nuit par les cheminées pour torturer ses victimes en les oppressant. Les mêmes éléments sont rapportés par le dictionnaire de Champollion- Figeac, publié au XIXème siècle, qui définit le cauchemar, vulgairement appelé *chauchi vieilli*, comme une vieille sorcière qui pénètre dans la maison par la cheminée pour « se coucher sur les malades et les tourmenter¹¹⁶ »

b. La *chauche-vieille* dans les croyances populaires françaises : un cauchemar entre plusieurs catégories

Par conséquent, l'image stéréotype de la *chauche-vieille* désigne une vieille femme qui se met sur la poitrine de ses victimes. Il semble pourtant que la mentalité populaire a frauduleusement oublié cette image stéréotypée. Les récits du XXème siècle, dans lesquels la *chauche-vieille* est une sorcière-cauchemar, ne sont pas nombreux. Un tel, de Savoie, mentionne:

La chausse vieille est une vieille femme couverte de haillons qui vient se coucher sur l'estomac des vieilles gens pendant leur sommeil, et qui les étouffe, jusqu'à ce que mort s'ensuive. (*Mme Alice C., 70 ans, Argentine, Savoir, fév. 66*)¹¹⁷

Le récit est cohérent et correspond à l'image stéréotypée de la *chauche-vieille* et à son origine. C'est une vieille femme qui piétine ses victimes pendant leur sommeil. Son apparence, et plus précisément ses haillons, désigne une personne marginale, une mendicante et plutôt une sorcière. De

¹¹⁶ Champollion-Figeac, Jacques-Joseph, *Nouvelles recherches sur les patois*, Paris, Goujon, 1809, p. 125.

¹¹⁷ Joisten, Alice ; Abry, Christian ; Abry- Deffayet, Dominique, «Etres de cauchemars: les Chauches-Vieilles de Savoie et Dauphiné », in : *Espaces romans. Etudes de Dialectologie et de Géolinguistique offertes à G. Tuillon*, 2 vol., Grenoble, Care, 1988, t. 1, p. 54.

plus, son action ne cause uniquement la paralysie mais elle est mortelle, plus précisément pour des personnes âgées.

Aux antipodes de cette sorcière-cauchemar qui préfère les personnes âgées, deux récits également savoyards indiquent des goûts différents:

La *chaussevieille* était une vieille femme, vilaine et méchante, qui venait peser de tout son poids sur les enfants qui ne faisaient pas leur prière ou qui ne voulaient pas dormir. Elle pesait, elle pesait, elle pesait ! Et en disant une prière on était soulagé. (*Femme anonyme, 72 ans, Saint-Georges-d'Hurtières, Savoie, fév. 64*)

Ma mère me disait : « Si tu n'est pas sage, ce soir, la *çhôssevilye* viendra se coucher sur tout et t'étouffer ! » Pour moi, ils voulaient dire une femme, une vieille. (*Joseph G., 75 ans, Le Mollard, com. de Montsapey, Savoie oct. 64*)¹¹⁸

Ici, la figure préserve ses caractéristiques élémentaires, son nom, son action- se coucher sur la victime et l'étouffer, ainsi que son apparence de vieille femme. Cependant, elle est utilisée comme une menace, pour faire entendre raison à l'enfant indiscipliné. Il est évident que la *chauche-vieille* est une croquemitaine pour les enfants, ce qui signifie, pour Abry et Ch. Joisten, la décadence de la figure: « 'tomber en enfance' pour un être fantastique est souvent le dernier avatar de sa carrière¹¹⁹ ». Nous ne partageons pas totalement cette idée¹²⁰, mais il est vrai que sous cet aspect, la figure mythologique perd facilement son caractère stéréotypé. Les auteurs qui utilisent le sujet de leurs narrations comme une simple menace et un instrument de catéchisme, ne croient souvent pas à l'existence de l'être surhumain. Par conséquent, ils ajoutent à volonté des éléments. Ainsi, il est possible que la *chauche-vieille* croquemitaine ait

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Joisten Charles; Abry Christian, « Du Roi chasseran au Récheran scieur de têtes : un avatar de la chasse sauvage en Savoie », *Dialectologie, histoire et folklore. Mélanges Ernest Schüle*, Berne, 1983, p. 313.

¹²⁰ Vu qu'il y a des nombreuses figures mythologiques, dont le caractère de croquemitaine a été utilisé en même temps que ses autres caractères.

subit une telle transformation d'origine rationaliste¹²¹. Dans les récits du XXe siècle, nous avons donc plusieurs récits qui ne respectent pas l'image stéréotypée de la figure. Ils pourraient être classés en trois catégories, selon les trois axes présentés dans l'introduction : nom, action et apparence. Premièrement, les récits dans lesquels la *chauche-vieille* conserve son nom, son action et son apparence. Ici, tout semble authentique, mais au final, elle n'est invoquée que comme une menace pour les enfants. Deuxièmement, les récits où le nom et l'apparence sont préservés, mais où l'action est différente:

À Bonneval ; pour effrayer les enfants désobéissants ; on leur parle de la *chousse- vieille*, qui passe par la cheminée et risque de les emporter.¹²²

Dans le dernier récit, la *chauche-vieille* n'agit plus comme un cauchemar mais comme une sorcière qui passe par la cheminée. Voyons encore un :

A Auguebelle (Savoie), on leur disait : « Te varé, la chossa-vielye va veni te prèdre ».

Enfin, à la Ferrière, la *chousse-vieille* ramassait les enfants avec un panier qu'elle avait sur le dos.¹²³

Dans ce dernier cas, la *chauche-vieille* est liée au motif de la vieille femme (d'un vieil homme ou d'une autre figure répulsive) qui porte un panier sur son dos. Plusieurs femmes nocturnes déjà examinées plus haut manifestent cette action. *Perchta* et *Butzenbercht* sont deux exemples. Enfin, dans la troisième catégorie, les récits ne préservent que son nom: son action et son apparence stéréotypée de vieille femme sont altérés:

¹²¹ Pour un traité bien détaillé à propos des croquemitaines de Dauphiné et de Savoie Cf. Joisten, Alice; Abry, Christian, « Les Croquemitaines en Dauphiné et Savoie : l'enquête Charles Joisten », dans *Les croquemitaines, histoire et ethnologie*, Grenoble, 1998, vol. 26, n° 2-4, pp. 21-56.

¹²² Joisten, Alice ; Abry, Christian ; Abry- Deffayet, Dominique, op.cit. p. 57.

¹²³ Ibid.

A Pralognan, la tsohé-vyélyé (bas vieux) était une vieille femme qui n'avait qu'une jambe et qui sautillait dans le village d'une maison à l'autre.¹²⁴

A Allemont, la *chauchevieille* était une vieille sorcière, toute édentée, dont on menaçait les enfants désobéissants.¹²⁵

Au Bourg-d'Oisans, la *chauci-vieille* porte un grand drap blanc, elle a des cornes et des grandes dents. Elle attrape les enfants avec ses cornes et les place sur son dos.¹²⁶

Dents, cornes ou dysmorphies donnent aux récits un caractère monstrueux (et par conséquent plus efficace contre l'enfant turbulent) mais ils ne rappellent guère la vieille sorcière-cauchemar. Il est impossible de constater si tous ces éléments sont des ajouts tardifs et si les grands dents ou la jambe unique, correspondent à des motifs comme la dent de Huld ou la pathologie osteo-articulaire défective de Perchta avec ses grands pieds ou se pieds d'oie. Un recit de Savoie indique une *chache-vieille* de pieds similaires :

Un soir dans un bal, un homme qui courtoisait deux jeunes filles incita l'une d'elles à le suivre dans le fenil. L'autre jeune fille, restée au bas de l'échelle par laquelle ils montaient, vit que l'homme avait des pieds de poule et s'enfuit. Elle ne retrouva le lendemain que le squelette de son amie. « L'homme, c'était la *çheuçhevieille*, c'était le diable. (*Informateur anonyme, Les Mollettes, Savoie, mai 58*)¹²⁷

c. Les dysmorphies et le cauchemar poulet

Ce récit est particulier parce que d'un cotre illustre une chauchevieille masculine et d'autre côté parce que le trait du pied de poule,

¹²⁴ Ibid. p. 57.

¹²⁵ Ibid.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Ibid. p. 56.

correspond aux dysmorphies des dames nocturnes. Il est possible d'ailleurs que ces caractéristique explique le mot chache-poulet, « nom qu'au XVe siècle donnait au cauchemar¹²⁸ ». Ce nom est mentionné d'ailleurs par Guyon Louys qui dans son *Le cours de medecine en francois* (p. 69) comprend un chapitre intitulé : XXVI *De l'incube ou chauche-poulet, oppression nocturne, appelée des Grecs Éphialtès*, et par Ambroise Paré qui note :

Les médecins tiennent que Incubus est un mal où la personne pense estre opprimée et suffoquée de quelque pesante charge sur son corps et vient principalement la nuit. Le vulgaire dit que c'est une vieille qui charge et comprime le corps le vulgaire l'appelle Chauche poulet.¹²⁹

Au premier niveau, il semble que le rapprochement est expliqué par une interprétation linguistique. L'action du cauchemar et des volailles est commune et décrite par les mêmes verbes. Déjà en latin, le mot *incubare* signifie aussi couvrir et en français le verbe *chauchier*, couvrir la femelle. Et on a déjà vu que le verbe *tsautzi*, signifie fouler aux pieds et en parlant du coq, cocher.

Il est possible pourtant que la relation entre le cauchemar et le coq ou le poulet ou en général la volaille est plus profonde. Philippe Walter dans son article *Hellequin, Hannequin et le Mannequin* relève très bien la relation entre une créature principale des Douze Jours, *Hellequin* (dont le nom- *Hennequin, Hellequin, Herlequin, Halequin, Harlequin, Hannequin, Hierlequin*- vient de *henne, han, coq*), le chasse sauvage, le coq et une série de croyances : « On notera que le coq est également lié à la coqueluche dont il est important de se préserver, par exemple en portant, comme les

¹²⁸ Chesnel de la Charbouclais, Louis Pierre F. Adolphe, *Dictionnaire des superstitions, erreurs, préjugés et traditions populaires*, Paris, Migne, 1856, p. 195.

Collin de Plancy note: On ne savait pas trop autrefois et encore au quinzième siècle ce que c'était que le cauchemar qu'on appelait aussi alors *chauche poulet*.

¹²⁹ Paré, Ambroise, *Des Monstres et Prodiges*, P. 99.

fous (mélancoliques), le coqueluchon, cette coiffure en forme de crête de coq, traditionnellement réservé aux fous. Dans le *Jeu de la Feuillée*, le personnage de Croquesot attire l'attention sur la coiffure par une expression assez mystérieuse. On peut penser justement à un coqueluchon. D'autres coiffures médiévales seraient à étudier : le « hennin » des dames du quinzième siècle (où l'on retrouve le nom du coq) et la « cuculle » des moines (incluant par ailleurs le nom du coq ou celui du coucou). En outre, dans la mythologie et le folklore basques, Gaizkiñ est un méchant, génie qui provoque des maladies. Il prend forme dans les plumes des oreillers¹³⁰ et traversins et les agglomère en tête de coq. D'autres témoignages du folklore souligneraient ce lien entre le coq ou la poule et les êtres de l'autre monde : la sorcière russe Baba Yaga possède des pattes de poule, tandis que le croquemitaine savoyard appelle « chauche-vieille » (alias le cauchemar) laisse voir aussi ses pieds de poule.

En fait, au-delà de ses avatars psychiatriques, le contexte d'apparition de la *mesnie Hellequin* est très certainement chamanique¹³¹.

Par conséquent, la *chauche-vieille* est liée aux poules, poulets et coqs (animaux de la mort, de la renaissance et fréquemment utilisés pour la magie), à la *mesnie Hellequin* (qui est selon le spécialiste lié à un contexte chamanique) mais également à certains capuchons mystérieux qui sont souvent liés à la folie. Enfin, à propos de cet hybride entre cauchemar et poulet, nous pourrions ajouter certains derniers éléments.

Dans le FEW¹³², Warburg rapproche le nom *cocatrix*, ichneumon, (en ancien français *caucutris* en ancien picard *calcatrics*, en français moderne *cocatrix*, *coquatris*), à savoir le basilic que le vulgaire croit né d'un coq, en

¹³⁰ Ce motif réapparaît lié au cauchemar, surtout à la sorcière-cauchemar. Comme Lathy signale : « A Yzosse, le passage de la sorcière est indiqué, au réveil de sa victime, par des brins de coton hydrophile, d'ouate, sur la chevelure et, tout autour, sur l'oreiller » Cf. Lathy, Marie Claire, op.cit. p. 181.

¹³¹ Walter, Philippe, « Hellequin, Hannequin et le Mannequin » dans: Le mythe de la Chasse Sauvage dans l'Europe médiévale, Paris, Champion, 1997, p. 33-72

¹³² Von Wartburg, Walther, op. cit. p. 64 sqq.

étant le produit de l'union entre une volaille et un reptile. Cependant le mot *cocatrix* ou *kokatrix* signifie aussi le crocodile, et pour le lexicologue entre les mots *cocatrix*, *caocatijs* (crocodile) et *cokedril*, il y a une liaison étroite. Nous notons pourtant avec étonnement que le cauchemar qui est étymologiquement proche, selon Warburg, de *cocatrix*, et lié aussi aux volailles, est rapproché aussi de crocodile.

Dans l'Ancien Prologue du Quart livre, Rabelais note :

que si jamais vous rencontre en Mésopotamie je feray tant avec le petit comte George de la Basse Egypte que a chascun de vous il fera présent d'ung beau crocodile de Nil et d'ung cauquemarre de Euphrates¹³³.

Pour Godefroy cette référence illustre un animal imaginaire, mais nous avons toutes les raisons, d'après les données présentées, de soutenir que le cauchemar présenté par Rabelais est une sorte de crocodile.

d. La chauche-vieille comme animal

Cette liaison du cauchemar, et plus précisément de la *chauche-vieille*, à un animal n'est pas rare, et la figure apparaît régulièrement comme une « bête qui serre les personnes au point de les étouffer¹³⁴ ». Dans les *Évangiles des quenouilles*, le cauchemar est décrit comme « une chose velue de assez doulz poil ». Dans le manuscrit de Matthias Huss, le mot cauchemar est remplacé par le nom *chauche-vieille*. Cette description de la chauche-vieille (ou enfin du cauchemar) est un lieu commun. Selon l'étude de Tillhagen, la description principale de *mara* suédoise, est comme « quelque chose de poilu ¹³⁵», description qui ne rappelle pas seulement l'extrait des *Évangiles des quenouilles*, mais aussi l'indentification

¹³³ Rabelais, François, Œuvres, Vol. 5, Paris Dalibon, 1823, pp. 345- 346.

¹³⁴ Joisten, Alice ; Abry, Christian ; Abry- Deffayet, Dominique, op.cit. p. 53.

¹³⁵ Tillhagen, Carl Herman, op. cit. p. 320.

archaïque (et ensuite médiévale) du cauchemar à *pilosus*. En outre, la *chauche-vieille* est souvent désignée comme un chat :

La *chaouchevieille* est une bête qui ressemble à un chat et qui se pose sur l'estomac des dormeurs (*Inf. anonyme, Saint-Auban-d'Oze, Hautes Alpes, fév. 1959*)¹³⁶

Les poils sont parfois remplacés par des plumes, et la *chauche-vieille*, comme une vraie strige qui vient au bord du lit, est un oiseau de nuit :

La çheuçhevieille est un oiseau de nuit qui vient se mettre sur le bord du lit (*Mme Louise C., 65 ans, Les Domenges, com. de Saint-Pierre-de-Soucy ;vaut pout son village natal, Les Mollettes, Savoie, mai 58*)¹³⁷

Ces deux formes rapprochent la *chauche-vieille* à la sorcière, et aux dames de la nuit, qui se métamorphosent principalement en chat et en oiseaux nocturnes. Cependant, la *chauche-vieille*, branche importante de l'arbre généalogique du cauchemar, a survécu dans la mentalité populaire principalement sous la forme de la vieille femme-sorcière, véritable variante de la *hag* anglaise. Elle « venait vous danser sur le ventre »¹³⁸, en étant dotée non seulement de l'action du cauchemar mais aussi de l'habitude des fées qui dansent dans les champs et au bord des lacs, et des sorcières qui dansent rassemblées à leurs sabbats.

De plus, cette figure féminine est rapprochée à d'autres êtres surnaturels comme le lutin et le loup-garou :

Ça leur prenait dans la nuit, ça les empêchait de respirer, c'était lourd, lourd sur l'estomac. Ils appelaient ça la *tsofe-vilye*. C'était tout simplement quand la digestion se faisait pas. Ils croyaient que c'était quelque chose comme un lutin,

¹³⁶ Joisten, Alice ; Abry, Christian ; Abry- Deffayet, Dominique, op.cit. p. 53.

¹³⁷ Ibid.

¹³⁸ Ibid. p. 51.

comme un loup-garou. C'était tout simplement que la digestion se faisait pas (Joseph-Marie E., 61 ans, Villemartin, com. de Bozel, Savoie, avril 58)¹³⁹

En Grande-Lande, le chaupis est la femme du loup, le loup-garou, témoignage qui prouve que le loup-garou est masculin et le cauchemar féminin. Nous allons revenir à ce lien plus loin.

Concernant le lien entre la *chauche-vieille* et le lutin, qui, selon la première partie de notre étude, est étroitement lié au cauchemar, les documents sont relativement silencieux. Une narration de Savoie signale que :

La chausse vieille (bas vieux) se posait sur la poitrine de charbonniers qui couchaient dans une grange et les étouffait. (Femme, 60 ans env., et homme, 80 ans env., anonymes, Bonvillaret, Savoie, juin 64)

e. La chauche-paille

Ce motif du génie qui punit, en piétinant, les personnes endormies dans une grange, a déjà été examiné, par rapport au *chaufaton*. Par conséquent, selon ce document, la *chauche-vieille* est rapprochée au *chaufaton*, le génie de la grange - et de la maison - qui piétine ceux qui dorment sur le foin. Pour aller plus loin, nous pourrions supposer une relation entre la *chauche-vieille* et le foin, et la *chauche-vieille* et la paille qui est d'ailleurs exprimée par un autre de ses synonymes, la *chauche-paille*, décrite également comme une sorcière qui descend par la cheminée. Il est possible que ce nom soit lié d'ailleurs à une autre action manifestée par les femmes nocturnes : Un poème dans le manuscrit *Vienna MS. 428*, 154b, rapporté par Grimm, explique comment une femme-sorcière pouvait

¹³⁹ Ibid.

arracher le cœur d'un homme pour le remplacer avec de paille¹⁴⁰. De plus, on sait que « les striges se repaissent du sang des entrailles des enfants et ont pour habitude de substituer aux cadavres que l'on n'a pas encore inhumés, des poupées de paille, ou d'élever des corps morts le cœur et les viscères¹⁴¹ ». Il est possible que ces actions qui comprennent l'usage de la paille, et parfois aussi de certaines poupées fabriquées par cette matière, soient relatives à la relation entre paille cauchemar qui est surtout enregistré dans le nom *chauche-paille*.

Par ailleurs, la relation entre la *chauche-vieille*, l'action du *chaufaton*, la grange et la paille est beaucoup plus claire dans une narration importante de Saint-Jean-le -Vieux :

La *chouche-vieille*, à ce qu'il paraît, c'est un esprit malin, ça. Et puis ça vous montait dessus, ça vous écrasait, et puis ça s'en allait. Mon grand-père me disait comme ça... Un domestique de Saint-Jean-le Vieux couchait à la paille dans la grange, et tous les soirs la *chouche-vieille* venait l'empêcher de dormir, l'écrasant jusqu'au cœur. Il est plaint à son patron, alors le patron lui a dit :

-Il faut mettre une pleine paillasse de graines de raves sur tes pieds et quand tu l'entendras venir, tu lui feras peur et il versera les graines de rave. Tu lui crieras après et tu lui diras de toutes les ramasser.

Dans la nuit la *chouche-vieille* est revenue. Elle a versé les graines dans la paille ; alors il lui a dit :

-Nom de Dieu, si tu les ramasses pas avant l'aube, tu verras !

Et a ce qu'il paraît qu'il faisait han, han, han ! Pensez, ces petites graines, elles étaient fines, c'était pénible pour les ramasser ! » (*Mme Vve Françoise G., 81 ans Le Mont, com. de Revel, vaut pour son village natal Saint-Jean-le-Vieux, Isère, janv. 59*)¹⁴²

¹⁴⁰ Grimm, Jacob, *Teutonic Mythology*, Vol. 3. op. cit. p. 1048.

¹⁴¹ Lecouteux, Claude; Marcq, P., *Les Ssprits et les Morts*, Paris, Honoré Champion, 1990, p. 29.

¹⁴² Joisten, Alice ; Abry, Christian ; Abry- Deffayet, Dominique, op.cit. p. 55.

Cette image de la *chauche-vieille* comme lutin ou en général comme génie lié à la demeure, peut être rapproché à une narration de Saint-Jean-de-Couz:

La çheusse-vieille faisait du bruit dans les galetas d'un homme de Saint-Jean-de-Couz. Une nuit il prit son fusil, pénétra dans le grenier où séchaient ses noix et tira un coup de fusil. Un rat fut tué. Il s'écria; « Voici la çheusse-vieille qui s'est transformée en rat ». Il y croyait réellement (*Camille M., 65 ans, Côte Barrier, com. de Saint-Jean-de-Couz, Savoie, déc. 65*)¹⁴³

f. La *chauche-vieille* et la laine

Dans ce texte, il est évident que la *chauche-vieille* est un esprit frappeur qui vit dans le grenier comme un génie domestique. La capacité de métamorphose manifestée par ce génie ne pose pas de problèmes, vu qu'elle caractérise non seulement les sorcières mais aussi les lutins (et par ailleurs, la plupart des êtres surnaturels).

Par conséquent, selon les sources, la *chauche-vieille* est en principe une vieille sorcière, mais elle peut apparaître également sous la forme d'animaux ou d'esprits divers ou même d'objets. Dans la narration de Bonvillaret citée plus haut, la chausse vieille est caractérisée comme un bas vieux. Dans un autre récit de la communauté de Celliers en Savoie, la *tsosse vieille* est une chaussette vieille. A propos de cette version de *cauche-vieille*, Perbosc signale: « Voyez comment notre pauvre langue, faute d'être écrite, se déforme et se déshonore sur la bouche des paysans prononçant de vieux vocables qu'ils ne comprennent plus : il y a des endroits où les femmes disent aux enfants pour les rendre « sages » en leur faisant peur : « *S'ès pas sage, te metrem dins las causas vièlhas* » (Si tu n'es pas sage, nous te mettrons dans les chaussettes vieilles). D'autres disent :

¹⁴³ Ibid. p. 53.

« *dins la pôcha vièlha* » (dans la poche vieille). Il faut croire que les femmes n'ont plus peur de la *Cachavièlha* pour en être venues à ne plus comprendre ce nom, qu'elles ont si étrangement défiguré, et à en faire un épouvantail pour les enfants. Il n'en a pas été toujours ainsi »¹⁴⁴.

Le folkloriste considère alors que cet aspect de *chauche-vieille* correspond à celui du croquemitaine et notamment au sac dans lequel elle entasse ses victimes enfantines. La liaison entre la *chauche-vieille* et la chaussette pourrait être considérée comme le résultat de l'étymologie populaire, combinée avec sa représentation de porteuse de sac, mais il semble finalement qu'elle est bien plus complexe. Sa description en tant que chose et l'explication du nom comme bas et chausse-chaussette, pourraient être issus d'une forme régulière et commune de plusieurs êtres surnaturels (revenants, fées, sorcières) : autrement dit de sacs, outres ou des tas de laine. La représentation de la *chauche-vieille* comme bas, pourrait être d'ailleurs rapprochée à la *chose* des *Évangiles des quenouilles*, avec les poils doux.

Un recit d'un paysan de Tarentaise, Napoleon Thomas, en 1830, indique :

La chase vielle sest une chose qui vien de nuit ce placé sur le corps des dorment et qui sapesentit desus de telle manières qui enpaiche la respiration et on ne saurait se bougé de place ; une chose qui a ni la forme d'hommes ni de bette mais qui est tous rond san tête ni brois [bras] ni pied mais ce ne point dur au touché mais umide, c'est a peut prés gros comme une robe de femmes entortillé¹⁴⁵.

De plus comme Perbosc signale : « Il y a des dormeurs qui sont éveillés en sursaut par une souffrance atroce, on ne sait quoi, qui semble se

¹⁴⁴ Perbosc, Antonin, «Le Drac, l'Étouffe-Vieille et le Matagot d'après les traditions occitanes », *Revue de Folklore Français et de Folklore Colonial de la Société du Folklore Français et du Folklore Colonial*, t. XII (1941), No. 1, p. 15 sq.

¹⁴⁵ Joisten, Alice ; Abry, Christian ; Abry- Deffayet, Dominique, Op.Cit. p. 52.

pelotonner sur le lit à la manière des chats, pèse lourdement sur leur poitrine, les fait panteler, les écrase, les étouffe. On n'a jamais ouï dire que personne ait pu voir ni palper cet être effroyable ; cependant, certains disaient qu'il était fait comme une poupée de laine, ce qui n'était pas beaucoup plus précis que ce passage des Évangiles des Quenouilles: « Jenneton Tost Preste dist qu'elle tasta que ce pavoit estre, si trouva que c'estoit une chose velue de assez doux poil ¹⁴⁶ ».

Cette représentation de la *chauche-vieille* comme poupée de laine et plus loin son lien avec ce textile, nous rappelle les *Spinnstubenfrauen*, *Perchta*, *Huld* et *Cailleach*, qui récompensent ou punissent les fileuses et qui portaient souvent des quenouilles. Relative à cette liaison entre laine et *chauche-vieille* cauchemar est le terme *pian*.

g. Le pian

La plupart des dictionnaires de la langue provençale, comme celui d'Avril et de Garcin, ignorent ce terme. Le dictionnaire en ligne *lexiqueprovençal.com* interprète le substantif ainsi: pian nom masculin, flocon de laine gros. En outre, le *Dictionnaire provençal-français* de Simon Jude Honorat mentionnent: « Nom par lequel on désigne le cauchemar, à Cuges ¹⁴⁷», et ajoute comme synonymes à côté, les mots *pesant*, *pesadelo*. Il donne d'ailleurs une autre signification: nom d'une maladie qui règne en Amérique et qui se manifeste par des excroissances fongueuses qui ressemblent à des fraises.

Enfin Mistral, dans son *Lou Tresor*, indique que les termes *Pesant*, *peant(nic.)*, *pian*, *pan*, *pen* signifie ce qui pèse et par ainsi le cauchemar et la *caucho-vielho*. Plus loin, il explique le nom *pian* ainsi : « *Pian*, *pean*, *pan*,

¹⁴⁶ Perbosc, Antonin, *op.cit.* pp. 15 sq.

¹⁴⁷ Honorat, Simon Jude, *Dictionnaire provençal-français: ou, Dictionnaire de la langue d'oc*, Vol. 2, Digne, Repos, 1847, p. 875.

et pen (a.), s. m. Gros flocon de laine, v. platèu ; chiffon, haillon, v. estrasso, pedas; cauchemar, v. cauco- vieio, pesant, ploumb.

Comme le mot *pian* signifie laine et cauchemar, les bonnes femmes prétendent que l'oppression connue sous ce nom est produite par un être fantastique qui apparaît sous la forme d'une poupée de laine. Chez les Romains, du reste, on offrait aux dieux lares une poupée de laine appelée *pila*. R. pesant. »¹⁴⁸ « *Pian* est utilisé en Provence pour signifier la laine mais aussi la sorcière et surtout la sorcière du sommeil et le cauchemar¹⁴⁹.

Comme Latry le précise, à Yzosse, le passage de la sorcière est signalé, au réveil de sa victime, par des brins de coton hydrophile, d'ouate, sur la chevelure et, tout autour de l'oreiller¹⁵⁰. De plus, Van Gennep décrit une tradition très importante qui lie le cauchemar aux Douze Jours et au filage. Il présente le cauchemar comme *Perchta*, à savoir une *Spinnstubenfrau*, dont la punition concerne le travail sur le textile.¹⁵¹

Ces éléments, ainsi que la relation connue entre les déesses nocturnes, les sorcières, les Douze Jours et le filage, pourraient être sous-jacents à la représentation sous forme de chaussette de la *chauche-vieille*, d'origine pseudo-étymologique. Un autre remarquable récit savoyard est cité par Abry et Joisten, récit qui établit un lien entre la *chauche-vieille*, la chaussette, la laine, les Douze Jours (période étroitement liée au filage) et les *Spinnstubenfrauen* :

Le matin de Noël, les enfants découvraient dans leurs sabots, au pied de la cheminée, les jouets du Père Noël ou, le cas échéant, les verges du Père Fouettard. Le même jour, vers sept ou huit heures du soir, ils avaient tout intérêt à manger leur soupe sans rechigner et ils devaient surtout éviter de sortir

¹⁴⁸ Mistral, Frédéric, op. cit. Vol. 2, p. 564.

¹⁴⁹ Ibid. p. 538.

¹⁵⁰ Latry, Marie Claire, op.cit. p. 181.

¹⁵¹ Cf. Van Gennep, Arnold, *Manuel de Folklore français contemporain*, Paris, Picard, 1958, vol. VII, p. 3022- 3030.

dans la rue, car c'était l'heure où le Reicheran passait avec son attelage, un tombereau tiré par un cheval dont on entendait les grelots de loin. Les deux soirs suivants, ils risquaient à nouveau d'être emportés s'ils s'aventuraient hors de leurs maisons: le 26 décembre, par une vieille femme dénommée Farfache, qui les emprisonnait dans un gros fagot de bois qu'elle portait sur les épaules; le 27, par la Chofe-vilye, autre vieille femme qui enfournait les enfants dans un long bas de laine comme il en existait autrefois et les emmenait sous son bras. (Mme Marie Borrel, né Laissus, 24 ans, hameau de Saint-Marcel ; XII. 1963.)¹⁵²

L'importance de ce récit tardif est cruciale pour plusieurs raisons. La *Chofe-vilye*, qui est évidemment la *chauche-vieille*, est décrite comme un vieux croquemitaine qui porte un long bas en laine, véritable récipient d'enfants, qu'elle ne porte pas sur son dos, cette fois, mais sous son bras. Elle apparaît deux jours après Noël, c'est-à-dire au cœur des Douze-Jours. Par conséquent, la vieille cauchemardesque est un être de Douze Jours, période sacrée que nous avons déjà citée à plusieurs reprises, étant donné qu'elle est liée aux dames nocturnes. De plus, elle fait partie du cortège de *Reicheran*, le scieur de têtes. Être des Douze jours par excellence, le *Reicheran* se manifeste dans les récits de Rhône-Alpes, sous la forme d'un croquemitaine masculin. Son nom est lié à son action: il décapitait avec sa faucille ou sa scie ses victimes- surtout des enfants- qui ne respectaient pas les règles socioreligieuses. Puis, avant la *chausse-vieille*, et après le *Reicheran*, le deuxième jour de Noël, la *Farfache* apparaît. Grâce à cette figure, le défilé de cette triade démoniaque s'accomplit. Elle est également vieille et elle emprisonne ces victimes dans un gros fagot de bois qu'elle porte sur les épaules.

¹⁵² Joisten Charles; Abry Christian, « Du Roi chasseran au Récheran scieur de têtes : un avatar de la chasse sauvage en Savoie », op. cit. p. 320.

2. La Farfache

Nous avons très peu d'informations disponibles à propos de cette vieille femme, mais il semble que sa figure était connue en Savoie. Un autre document de Saint-Martin-de-Belleville, en accord avec les précédents, mentionne:

Le Reicheran était un méchant homme qui, avec sa scie, «coupait la tête» des enfants qu'il trouvait dehors, le jour du 25 décembre. Le 26 passait la Farfache, le 27 la Chofe- vilye¹⁵³». L'étymologie de cette figure obscure est également difficile à analyser. Le Dictionnaire des patois des Terres Froides explique le verbe *farfachi*, par «mettre en désordre, ébouriffer». *Far* est un constituant d'origine plutôt inconnue, mais il est utilisé également pour le nom *farfadet* (qui apparaît aussi sans le *far*, comme *fadet* ou *faudoux*, *fauteur*), ce lutin cauchemardesque. Le deuxième constituant, *fache*, signifie de toute évidence le visage. Quelle pourrait être pourtant la liaison entre cette partie du corps et une vieille de Douze Jours?

a. De la Farfache à la Chicefache

Achille Jubina, médiéviste et homme politique du XIXe siècle, a publié en 1837, son ouvrage *Mystères inédits du XVe siècle*. Dans le premier tome, dans les commentaires du chapitre qui concerne *les miracles de Sainte Genève*, il a publié *le Dit de Chiceface*, un ouvrage médiéval

¹⁵³ Ibid.

oublié depuis très longtemps¹⁵⁴. Il cite le poème, en essayant d'interpréter le mot inconnu *chicheface*, qui apparaît dans le miracle de Saint Geneviève du XV^e siècle: « Gardez-vous de la Chicheface, El vous mordra s'el vous rencontre »¹⁵⁵.

Au XX^e siècle, le médiéviste Philippe Menard a utilisé ces données pour composer un article dense sur la *chicheface* et les croyances folkloriques liées à elle et son *Dis*. A propos de ce dernier, il note: « Le dit de la Chicheface est presque inconnu. Il se trouve dans un seul manuscrit de la fin du XIII^e siècle ou du début du XIV^e siècle, le ms. 837, au folio 223. Dans ce grand recueil de contes, qui contient une somme importante de fabliaux et de dits, cette courte pièce plaisante de soixante-dix vers est insérée entre deux textes didactiques: L'enseignement à prudhomme et le *Jugement Salomon*. La place dans le manuscrit ne nous apprend rien sur l'œuvre¹⁵⁶». Le langage du manuscrit correspond à celui de la Picardie, qui est apparemment le lieu d'origine de l'ouvrage. Nous citons le texte selon la version de Menard, et non celle de Jubinal, qui a changé la forme authentique avec des transformations typographiques et linguistiques.

DE LA CHINCHEFACHE

Oiez communement, oiez/ Et de parler vous amoiez/ Si vous dirai teles
nouveles/ Qui aus maies fames sont beles/ Et aus preudes fames pesanz/ Il n a
mie passé .II. anz/ Que chevauchoie en Loheraine/ Parmi une forest soutaine./
Iluecques trovai une beste:/ Aine nushom ne vit si rubeste !/ Laide estoit de cors
et de fache/ L'en l'apeloit la Chinchefache./ Lez denz a Ions comme broqueriex/
Et si vous di qu ele a les iex/ Aussi gros comme uns corbisons/ Et clers ardanz
comme uns tisons/ Et s'a bien de lonc une toise/ Cele beste n'est pas cortoise/
Ne debonère por jouer/ Chase un jor li voit on muer/ Son poil par force

¹⁵⁴ Achille Jubinal, *Mystères inédits du XV^e siècle*, Vol. 1, Téchener, Paris, 1837. P. 389 sqq.

¹⁵⁵ Jubinal, Achille, *Mystères inédits du XV^e siècle*, Vol. 1, Paris, Techener, 1837, p. 389.

¹⁵⁶ Menard, Philippe, « Le Dit de "Chicheface", à l'origine d'une tradition folklorique », *Hommage au professeur François Rouy*, Publications de la Faculté des Lettres de Nice, 1995, p. 75.

d'Anemi/ Uns paisanz le dist à mi/ Qui mout savoit de son usage/ La beste par est si sauvage/ C'oncques nul hom tele ne vit./ Or vous dirai dont ele vit :/ Des preudes fames dévorer/ Qui sagement sevent parler/ N'oncques ne sont en itel point/ Que por ce se coroucent point/ Vers lor seignor por rien qu il face/ De celes vit la chinchfache/ Quant la fame a tant de bonté/ Que de tout fet la volenté/ De son seignor sanz contredit/ Cele ne puet avoir respict/ Que tantost ne soit devoree/ N'en i a nule demoree/ En Toscane n'en Lombardie/ Meismement en Normandie/ Ne cuit je pas qu il en ait. XII./ La Chinchefache est orgueilleuse/ Nis une fame ne déporte/ Qui son seignor feuté porte/ Si com d amer de cuer entir/ En bone foi sanz repentir/ Par foi dont n'a ma fame garde/ Je voi sovent quant me regarde/ Que s'el avoit un seul souhait/ (A foi mes nez ait mal dehait !)/ Se je n'estoie ainçois pendus/ Que de Borgoigne fusse dus !/ Sachiez qu'ele a des compaignesses/ Qui bien sont autretels barnesses/ S'en sui durement esbahis/ La beste vient en cest pais !/ Por Dieu dames soiez garnies/ De grans orguex et d'aaties/ Se vo sire parole à vous/ Respondez li tout à rebors/ Se il veut pois, qu'il ait gruel/ Gardez de rien qui li soit bel/ Ja nule de vous ne li face./ De fain morra la chinchefache/ Se Dieu plest cest commandement/ Vous le ferez si bonement/ Que n'aurez garde de la beste,/ S'ele estoit .C. tans plus rubeste !/ Explicit de la Chinchefache¹⁵⁷

Le texte n'intègre pas plusieurs éléments concernant la forme de l'être maléfique. Il est décrit comme un habitant de la forêt, au corps et au visage laid, aux *denz lons*, *iex gros*, *clers ardanz* et *toise lonc*. Ces caractéristiques illustrent un monstre mais rappellent certaines descriptions de la *chauche-vieille*, et sont évidemment employées pour donner un caractère monstrueux et répulsif à la bête. Le Dit spécifique, en suivant les normes de ce genre littéraire apparenté au fabliau, ne cherche pas à peindre le portrait exact du monstre qui serait terrifiant pour l'auditeur-lecteur (comme dans les récits populaires), mais à provoquer une atmosphère grotesque et enfin comique. Pour réussir cette description

¹⁵⁷ Ibid. p. 78 sqq.

grotesque, la *chicheface* est décrite comme une femme extrêmement maigre, caractéristique expliquée par l'action principale du monstre. En effet, la *chicheface* ne mange que des femmes prudentes qui parlent bien à leurs maris; et vu que cette catégorie de femmes n'existe guère, la *chicheface* est obligée de ne rien manger.

Cette idée d'un monstre qui se nourrit avec des femmes prudentes, n'était pas nouvelle. En effet, la seconde rédaction de *Renard le Contrefait* faisait référence dès la moitié de *XIIIe* siècle à Dame Tigre, qui dévorait des femmes honnêtes¹⁵⁸. Cette forme de tigre correspond d'ailleurs à la forme de Bigorne, monstre qui apparaît dans le *Ditz de bigorne*, probablement au *XVème* siècle, comme le contraire de *chicheface*, qui meurt de faim. La Bigorne apparaît sous une forme de tigre mais elle est de forte corpulence, en raison de ses habitudes alimentaires: *Bigorne*, « mange tous les hommes qui font le commandement de leurs femmes¹⁵⁹ ».

Il est évident que ces deux Dit tiraient leurs origines de motifs narratifs relatifs aux personnages surnaturels menaçants, au style humoristique, satyrique mais aussi antiféministe. En outre, toutes les références à ce monstre obéissaient à ce style satyrique contre le même groupe cible, les femmes. Au *XIVe* siècle, Jean Le Fevre, dans ses *Lamentations de Matheolus*, se sert de Chicheface comme un modèle de maigreur:

Je suy comme une Chicheface,
Maigre par dessous de ma peaucelle.¹⁶⁰

¹⁵⁸ Fanil, Justin, « L'origine de la facétie 'Bigorne et Chicheface' », *Aesculape*. Paris, 35e année, n° 5, mai 1954, p. 115-119.

¹⁵⁹ ROTHSCHILD, James, *Recueil de poésies françaises des XVe et XVIe siècles, morales ...*, Vol. 2, Paris, Jannet, 1857, pp. 187- 191.

¹⁶⁰ Ed. Van Hamel, Gerard, *Les Lamentations de Matheolus et le Livre de leesce de Jehan Le Fevre*, de Resson : (poèmes français du *XIVe* siècle), Paris, É. Bouillon, 1892-1905, v. 3219- 3220.

A la même époque, la chronique *Ly myreur des histours*, écrit par Jean d'Ortremeuse mentionne « Cari li rois Alarich, la male chichefache; Et s'astoit aussi maigre que une chichefache ».

Dans le *Miracle de Saint Geneviève*, déjà cité, pièce théâtrale du XV^{ème} siècle, elle apparaît, en raison du style religieux, sous une forme moins drôle et plus dangereuse:

Gardez-vous de la Chichefache.

El vous mordra s'el vous rencontre¹⁶¹.

Il semble que dans les lettres médiévales, la *chicheface* ait été un modèle de maigreur, caractéristique qui n'était pas toujours liée au manque de femmes morales. En outre, la figure ne se limite pas au territoire français, comme le *Canterbury Tales* de Geoffrey Chaucer, écrit vers la fin du XIV^e siècle, le prouve. Dans le *Conte du clerc*, il est indiqué:

O noble wyves, full of heigh prudence,
Lat noon [no] humylitee youre tonge naille:
Ne [nor] lat no clerk have cause or diligence
To write of yow a storie of swich [such] mervaille,
As of Grisildis [Griselda], pacient and kynde,
Lest Chichivache yow swelwe [swallow] in hire entraille¹⁶².

Ce passage, mais également la tradition générale qui concernait la *chicheface* et ses goûts alimentaires, a influencé le moine et poète de la fin XIV^{ème} siècle et du début XV^{ème}, John Lydgate, pour écrire son *Bycorne and Chychevache*:

O noble wyves, beothe wel ware,
Takethe ensauple nowe by me,

¹⁶¹ Jubinal, Achille, *op.cit.* p. 389.

¹⁶² The Clerk's Tale, Part VI, v. 1183- 1188.

Or ellys, afferme weel I dare,
Yee shal beo ded, yee shal not flee;
Beothe crabbed, voydethe humylitee,
Or Chychevache ne wol not fayle
You for to swalowe in hir entrayle.

Chychevache, this is my name,
Hungry, megre, sklendre, and lene,
To shewe my body I have gret shame,
For hunger I feele so gret teene,
On me no fattnesse wol beo seene,
By cause that pasture I fynde noon,
Therefore I am but skyn and boon.

For my feding in existence
Is of wymmen that beon meeke,
And lyche Gresylde in pacyence,
Or more, theyre bountee for to eeke;
But I ful longe may goon and seeke
Or I cane fynde a gode repaaste
Amorowe to breke with my faaste.¹⁶³

La version anglaise du monstre est étonnante, notamment l'écriture (utilisée par les deux auteurs) de *chichevache* au lieu du français *chicheface* et *chichenfache* - type qui apparaît dans le Dit. A propos de l'étymologie du nom, Philippe Menard signale: « Toutefois on pourrait analyser le nom proper *Chichenfache* et y trouver deux éléments picards: le substantif *fache*, face en français, et l'adjectif chiche, ici sous la forme chinche. Jubinal l'a compris ainsi. Il traduit « visage fâcheux, visage chagrin », Godefroy, pour sa part, interprète « vilaine mine » (II, 124). On

¹⁶³ John Lydgate, *Bycorne and Chychevache*, v. 71- 91.

pourrait légitimement penser à face revencharde, désagréable”, puisque l’animal appelé *chicheface* est dans notre texte un monstre horrible. Le sens de « face affreuse », d’où bête affreuse , ne serait pas usurpé. On serait tenté de comprendre ainsi. Il existe toutefois une difficulté à cette interprétation. L’adjectif chiche semble n’avoir en ancien français que le sens de “parcimonieux, regardant, avare”. Littré donne à chiche face le sens de “homme qui a le visage d’un avar”¹⁶⁴ ». La majorité des dictionnaires plus ou moins récents, comme celui de l’*Académie*, le *Trésor* ou celui de Ducange, ignorent le terme, et le *Dictionnaire du Moyen Français* indique: « [T-L : « chicheface ; FEW XIII-2, 374b : tsits-] "Monstre qui se nourrit des femmes obéissantes (et qui est très maigre)" » et le lie à la littérature didactique ».

François Rabelais, contemporain des mythes de *chicheface*, utilise le mot dans le chapitre LIV de son *Gargantua* et note « poltrons à chicheface¹⁶⁵ ». Une édition de 1732 commente la phrase ainsi: « On traite de chicheface un homme que l’avarice réduit à se laisser seicher de faim¹⁶⁶ ». Cependant, dans l’édition Garnier de 1920, le glossaire de Lois Moland signale à propos du mot: « Chicheface, maigre et triste visage¹⁶⁷ ». Apparemment, nous ne pouvons pas être sûrs de la signification du premier constituant chiche.

¹⁶⁴ Menard, Philippe, op.cit. p. 77.

¹⁶⁵ Rabelais, *Livre I, Chap. 54*.

¹⁶⁶ Éd. Le Duchat, *Oeuvres de maître François Rabelais, publiées sous le titre de: Faits et dits du géant Gargantua et de son fils Pantagruel, avec la Prognostication pantagruéline... et des Remarques historiques et critiques de M. Le Duchat*, [Paris], [Prault], 1732, P. 369.

¹⁶⁷ Éd. Clouzot, Henri; Moland, Louis Émile Dieudonné, *Œuvres ...collationnées sur les éditions originales, accompagnées d'une bibliographie et d'un glossaire par Louis Moland. Nouvelle édition, précédée d'une notice biographique par Henri Clouzot*, Vol. II, Paris, Garnier, P. 435.

b. Le visage de la Chicheface

Au contraire, la liaison du deuxième constituant *fache* au substantif *face*, visage est indéniable. Il est possible d'ailleurs que la transcription du type français *chicheface* au type anglais *chichevache* pendant une période (sachant que l'usage de la langue française en Angleterre était un phénomène particulièrement commun) signifie un changement de signification de maigre et triste visage, à vache maigre¹⁶⁸. En outre, la figure est parvenue non seulement en Angleterre mais aussi en Allemagne. Bolte rapporte l'existence d'un poème de six strophes, écrit en 1586, qui, selon Menard a utilisé comme source un poème français « de structure identique et des ressemblances visibles ». Le texte se trouve dans une plaquette du XVI^e siècle qui est antithétique et complémentaire à une autre plaquette où est inscrit le dit de bigorne, que nous avons cité précédemment. Le poème, de style satirique et antiféministe, a un caractère carnavalesque, doublé de l'opposition ordinaire entre homme et femme:

Chicheface suis appelée
Mesgre, seiche et désolée,
Et bien i a droit et raison,
Car je ne mange seulement
Que les femmes qui font le commant
De leur maris toute saison
Et qui régissent la maison
Sans faire leur mari marry.
Bonne femme faict bon mary¹⁶⁹.

¹⁶⁸ Cependant un article de 1889 « Les jours d'emprunt ou les jours de la vieille » (Paris, Mâcon : impr. de Protat frères, 1889) écrit par Lazar Shaineanu pourrait indiquer un autre aspect vu qu'il signale que « le paysan du sud de la France appelle les trois derniers jours de mars et les quatre premiers d'avril les jours de la vache (li Vaqueiriéu) ou ruade de la vieille (reguignado de la Viéio).

¹⁶⁹ Menard, Philippe, *op.cit.* p. 85.

Il n'est pas aisé de dire avec certitude si la figure a fait partie du panthéon des démons des croyances populaires de la fin du Moyen Âge ou si elle est restée un monstre humoristique dans le contexte satyrique de fabliaux et de charivari. Il est encore plus difficile de dire si elle était une figure carnavalesque, liée aux douze jours et à *farfache* (dont l'origine nous est inconnue) et si sa liaison étymologique au visage connote l'utilisation d'un deuxième visage, c'est-à-dire un masque, qui pourrait lier la *chicheface* aux mascarades et à la période des Douze Jours.

c. La Chicheface, la Chauche-Vieille et la vieille du carême

Dans son *Dictionnaire étymologique de la langue française* (p. 372), Gille Ménage donne sa version de *chicheface*: « Ce mot signifie deux choses, un avare qui se laisse mourir de faim, et un certain monstre chimérique¹⁷⁰ dont on fait peur aux enfants. Rabelais l'emploie dans la première signification, et Coquillart dans la seconde. Chiche-face est aussi à peu près la même chose que ce que Rabelais, liv.2. chap. 3. Dans l'épigramme de Badebec, appelle visage de rebec, c'est-à-dire, visage affilé. »

Le lexicographe se réfère à l'ouvrage *S'ensuyvent les nouveaulx droitz*, où le poète du XVe siècle, Guillaume Coquillart, signale:

Nourrices aux grandes pendasses,
Gros sains ouvers remplis de laictz,
Sont pensues comme chiche faces
Qu'on vent tous les jours au palays.¹⁷¹

¹⁷⁰ On souligne le mot *chimérique*.

¹⁷¹ Éd. D'héricault, Charles, *Œuvres de Guillaume Coquillart*, Vol 1, Paris, Jannet, 1857, p. 58.

Charles d' Héricault considère que Coquillart emploie le mot *pensues* dans un sens ironique, voulant dire que les femmes qui se nourrissent deviennent horriblement maigres, comme le *chiceface*¹⁷². Cependant, il est étonnant de constater que des *chichefaces* (le pluriel montre qu'il s'agit d'objets) sont vendus au Palais. Selon M.J. Freeman, il faut supposer que ces objets étaient des effigies de la *chicheface*¹⁷³. En effet, on ne peut que faire des hypothèses à propos de la nature de ces objets vendus. Ils étaient peut-être des représentations de *chicheface*, comme par exemple un portrait ou une miniature (et plus précisément une poupée). Dans ce cas-là, et par l'assimilation de *Chauchevieille-Farface-Chicheface*, nous pourrions lier ces poupées à la *chauche-vieille* de Perbosc décrite comme « une poupée de laine ». Ces objets, et les figures représentées, liées à la période des Douze Jours, peuvent être indéniablement rapprochés aux *vetulae* - les vieilles femmes - de Saint Ouen de Rouen. Ces dernières ont été rapprochées de leur côté dans le premier chapitre, non seulement à la *hag*, mais aussi aux pantins utilisés dans les cérémonies de fertilité, par exemple à la fin de la récolte ou dans les carnavaux. Ces pantins étaient fabriqués et bourrés de foin, paille, blé, coton, laine ou d'un autre textile, pour être brûlés ou enterrés à la fin de la célébration. Cette fabrication explique de toute évidence un autre nom déjà cité et synonyme à *chauche-vieille*, celui de la *chauche-paille*, que nous pourrions imaginer comme un mannequin de vieille femme fait en paille. De plus, il est fort possible que le pantin de *chauche-vieille*, fabriqué en laine, indique une liaison beaucoup plus profonde, qui est relative aux deux significations du mot *pian* : laine et cauchemar. L'entrée de Ménage le confirme et le terme atteste et combine les deux significations, cauchemar et laine.

Dans l'article *Le Drac, l'Étouffe-Vieille et le Matagot d'après les traditions occitanes*, Perbosc nous donne des informations à propos d'une

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Éd. Freeman, M.J. *Œuvres*, Paris; Genève, Droz, 1975, p. 150.

autre figure féminine du folklore français, l'Étouffe-Vieille, qu'il examine brièvement, en faisant tout d'abord référence à la poupée de laine déjà citée : « Il y a des dormeurs qui sont réveillés en sursaut par une souffrance atroce indéchiffrable, qui semble se pelotonner sur le lit à la manière des chats, et pèse lourdement sur leur poitrine, les fait panteler, les écrase, les étouffe. On n'a jamais ouï dire que quelqu'un ait pu voir ni palper cet être effroyable ; cependant, certains disaient qu'il était fait comme une poupée de laine... ». Pour continuer ensuite ainsi : « On l'appelait en vieux français la Cauquemare (d'où cauchemar), et en langue d'oc la Sarramauca, ou encore la Caucavièlha ou Cachavièlha, noms qui se définissent eux-mêmes : la Sarramauca, sarra (serre) la mauca (ventre, bedaine), et la Caucavièlha, cauca (foule) la vièlha (vieille) ; dans la seconde forme, cacha a à peu près le sens de cauca ou calca : pèse sur, oppresse. »¹⁷⁴

Un autre synonyme de la *chauche-vieille* (et du cauchemar) est alors *sarramauca*, nom qui vient des mots *sarra*, serrer, et *mauca*, le ventre. Il existe très peu d'informations à ce sujet dans les études ethnologiques, les compilations de récits, ou les textes littéraires français. Enfin, Perbosc va plus loin en citant : « On dit qu'une femme qui était tracassée par la Sarramauca eut l'idée, en allant aulit, de poser sur sa poitrine un horrible ustensile de travail qui a disparu depuis que nous n'avons plus à peigner ni lin ni chanvre, mais qu'on voyait, il y a cinquante ans, dans toutes les bordes : las penches (les peignes). C'est ce qu'on appelait en français le séran ou sérançoir : une forte planche de bois ayant la forme d'un tranchoir de cuisine, dont l'une des faces était armée de grandes dents de ter. Elle posa donc à plat sur sa poitrine le sérançoir levant vers le ciel ses dents aiguës. Voilà que, vers minuit, elle fut éveillée par ces paroles qui la firent trembler d'épouvante : « E se las reviri ? » (Et si je les retourne ?).

¹⁷⁴ Perbosc, Antonin, « Le Drac, l'Étouffe-Vieille et le Matagot d'après les traditions occitanes », op. cit. p. 16.

Cependant, la Sarramauca disparut sans lui faire aucun mal ; mais on raconte que, pour d'autres qui voulurent employer la même ruse, elle ne se contenta pas de la menace : elle le retourna, le sérancoir, et s'assit dessus, enfonçant ainsi ses dents dans leur poitrine »¹⁷⁵.

La liaison de *sarramauca* à cet objet spécifique est remarquable. Le Littré indique que *seran* (ou *reancoir*) est un « instrument qui sert à peigner le lin et le chanvre ». Les termes *serre*, *serra*, *sierra*, sont étymologiquement liés à cet instrument de filage, selon Baulig, qui dérive du latin *serra*, signifiant scie. «Le Dictionnaire de la France de Ad Joann et les Dictionnaires topographiques des départements signalent le mot *serre* et ses nombreuses variantes (*serret*, *serrat*, *serraz*, *serrade*, *serras*, *serrane*, *serret*, *serrette*, *semere*, *series*, *serieys*) dans l'ensemble du Midi de la France et jusque dans les départements de la Dordogne de la Creuse de Allier du Jura »¹⁷⁶. Le mot est parfois masculin (dans les régions des Hautes Alpes, des Basses Alpes, de la Drôme), parfois féminin (dans la région des Pyrénées). On retrouve le mot sous sa forme masculine au XIII^e siècle, et sous la forme féminine un siècle plus tard. Ce phénomène du genre double existe aussi en Italie avec la forme féminine *serra* ou *serrata* et ainsi de suite. En français, le nom du chasseur maudit Reicheran appartient à la même famille linguistique. Baulig souligne enfin une dernière signification du mot: celui de la montagne, qui semble assez ancienne, vu que Du Cange signale: « Quilibet homo. acquisierit domos terras prata mansa serras vel possessiones aliquas ».

Cette signification existe aussi en Italien - par exemple dans la phrase *la serra della montagna*, qui signifie en Sicile le sommet de la montagne. En Espagnol, nous trouvons le terme, *serannilla*, qui signifie un genre de poésie influencé par la pastourelle. Cependant, le terme qui nous

¹⁷⁵ Ibid.

¹⁷⁶ Baulig, Henri. « Sur le sens des mots "serre", "serra", "sierra" », *Annales de Géographie*, 1929, t. 38, n°212. pp. 171-173.

intéresse le plus est rapporté par Harf- Lancner, qui signale que *serana* est le nom d'une géante hideuse et lubrique des montagnes. Cette dernière agresse sexuellement les voyageurs et elle est un type de femme sauvage¹⁷⁷. La spécialiste souligne les caractéristiques dionysiaques de la géante, qui représente l'érotisme triomphant contre l'amour courtois. Cette femme sauvage est liée à la montagne, ce qui la rapproche de plusieurs dames nocturnes qui agissent ou vivent sur la montagne, représentantes des forces sauvages. Elle est étymologiquement liée à l'action du sciage, qui semble avoir un symbolisme cérémonial pendant les Douze jours : « La *chauchevieille* de Noël est à rapprocher des différentes vieilles attestées lors du cycle de Carnaval- Carême en France. Le mannequin qui personnifie la vieille au Mardi gras est tourné en dérision durant la mascarade, puis brulé ou parfois jeté à l'eau. Ce personnage intervient aussi à la Mi-Carême comme en témoigne l'expression « scier (ou fendre) la vieille ». Enfin, l'expression « les jours de la vieille » désigne les derniers jours de février et les premiers de mars pendant lesquels on observe souvent une reprise du froid. Certaines de ces formes sont aussi présentes en Italie où se déroule encore aujourd'hui le bûcher de la vieille (*rogo della vecchia*) à l'un des dimanches de Carême. Et puis grâce à des photos retrouvées par Jean-Claude Duclos lors de son enquête à Corato, nous avons pu relier les attestations de « baiser le cul a la vieille » à cette évocatrice donnée au mannequin que portent les masques à l'avant de leur costume ». ¹⁷⁸

L'extrait ne souligne pas seulement la relation de la chausse-vieille aux Douze-Jours, le Carême et le Carnaval, mais il l'identifie aussi à la Vieille de carême, représentée pendant les cérémonies carnavalesques par des mannequins. Il est probable que ces mannequins soient semblables aux

¹⁷⁷ Harf-Lancner, Laurence, *Le Monde des Fées dans l'Occident Médiéval*, op. cit. p. 123.

¹⁷⁸ Abry, Nicolas, « La Chauchevieille en Cérémonie : Du Croquemitaine de Noël au Carnaval » dans *Êtres fantastiques, de l'Imaginaire alpin à l'Imaginaire humain*, Grenoble, Musée Dauphinois, 2006, p.83.

chauche-vieilles en laine et aux effigies de *chichefache*; toutes deux des vieilles figures qui étaient des avatars de la Vieille carnavalesque. En outre, N. Abry précise que les mannequins, comme la *hag* et la *cailleach*, devraient être brûlés, jetés dans l'eau ou - action cruciale - sciés. Le sciage, qu'on l'a déjà trouvé dans l'étymologie du nom d'un être des Douze Jours, revient dans les coutumes relatives à la *chauche-vieille* cette vieille sorcière-cauchemar qui scie parfois des têtes. De plus, il n'est pas impossible que les mots suivants aient été rapprochés dans la mentalité populaire: *seran*, l'instrument de filage, la racine *serra*, la scie, et le verbe *serrer*. Ce rapprochement entre les trois significations des trois mots homonymes, sont rassemblés dans une entité, la *Chauche-vieille* qui scie et qui est sciée, qui serre comme le cauchemar, et qui est liée au filage.

d. Sarra, la matrone

Nous avons trouvé la relation obscure entre le filage et les femmes surnaturelles à maintes reprises. Elle apparaît déjà pendant l'Antiquité et atteint son point culminant pendant le Moyen Âge. Un motif principal, basé sur cette relation, est la visite des trois matrones (désignées surtout comme des fées-marraines au Moyen Âge). Suite à la naissance de l'enfant, elles venaient offrir des cadeaux au nouveau-né. L'histoire qui comprend une variante de *mensas ornare* et de la punition de la part de la fée mécontente, est surtout connue grâce à la *Belle au bois dormant* (ATU 410) des *Contes de ma mère l'Oye* de Perrault et au conte *Dornröschen* de *Kinder - und Hausmärchen* des frères Grimm. On retrouve une forme précoce du conte dans le *Perceforest*. L'un des nombreux récits regroupés dans l'ouvrage concerne l'aventure amoureuse de *Troilus* et *Zellandine*, où est décrit le sommeil léthargique de la jeune fille, piquée par la quenouille

maudite. Tout commence après la naissance de la fille. Le père de Zellandine décide un jour d'aller :

au temple aux trois dieuses ; et anciennement les dames du pays l'avoient fondée en l'honneur de Lucina, la déesse des enfantements, de la déesse Venus et de Sarra, la déesse des destinées(I. III, t. III, p. 66)¹⁷⁹,

La coutume du pays veut que les femmes, huit jours avant leur accouchement, viennent en la compagnie d'autres femmes faire leurs dévotions dans ce temple devant les trois déesses que l'on y adore¹⁸⁰. Selon cette coutume étrange, la mère doit rester dans un temple, dédié aux trois déesses :

Et le jour de l'accouchement, elles parent l'une de leurs chambres le plus richement possible et y font dresser une table garnie des meilleurs mets, avec trois flacons de la boisson épicée la plus délicieuse qu'on puisse trouver, trois hanaps et trois couteaux. Et après la délivrance de la dame, les trois déesses qui ont aidé à sa délivrance vont manger à cette table, si discrètement que nul ne peut les voir. Chaque déesse trouve son plat garni des bonnes choses, son flacon plein, son hanap, son couteau et du bon pain à la croute râpée. La déesse Lucine se tient à la place d'honneur, parce qu'elle a mis l'enfant au monde, mort ou vif. Puis vient la déesse Venus, qui, de son brandon, dès la naissance, embrase tous les membres de chaleur naturelle, aussi largement que l'enfant sera capable de la recevoir, qu'il soit male ou femelle, et désireux de la mettre en œuvre à l'âge convenable et requis. Enfin vient Sarra, déesse des Destinées, qui décidera sur-le-champ de sa vie et de son avenir, doux ou amer selon le bon plaisir de la déesse.¹⁸¹

¹⁷⁹ Cité par Ferlampin-Acher, Christine, *Fées, bestes et luitons: Croyances et merveilles*, Paris, PUPS, 2002, p. 163.

¹⁸⁰ Cité par Harf-Lancner, Laurence, *Le Monde des Fées dans l'Occident Médiéval*, op. cit. p. 31.

¹⁸¹ Ibid. p. 31 sq.

Selon les coutumes régionales, on pratiquait alors une sorte de *mensas ornare*. Les «déeses» y sont vénérées avec une table garnie, sur laquelle sont posés de la nourriture, des boissons ainsi que des couteaux. Les trois divinités portent des noms singuliers. La première, surtout responsable de l'accouchement de l'enfant, s'appelle Lucine. Son nom vient de la déesse-sage-femme romaine Lucine. De plus, il est probablement lié à Lucie, examinée précédemment.

La deuxième est Vénus, équipée d'un brandon grâce auquel elle chauffe les corps des enfants pour les fortifier. Cette action correspond plutôt à la pratique archaïque de purification, selon laquelle l'enfant devait être passé entre les mains des fées. Les deux exemples majeurs de cette pratique sont celui d'Achille que sa mère nymphe Thetis place la nuit dans le feu, et celui de Triptolème, plongé chaque nuit par Déméter dans le feu afin de brûler sa composante mortelle. Dumézil le considère comme un rituel d'initiation qui rendait l'enfant immortel (ou immunisé).¹⁸² De plus, il rattache correctement cette pratique à la coutume néohellénique, liée principalement aux Douze Jours, de plonger l'enfant dans le feu pour le rendre inoffensif et pour qu'il ne se transforme pas en Kallikantzaros. Enfin le nom de la déesse qui exerce cette pratique n'indique pas seulement une origine archaïque mais la lie aux déesses nocturnes déjà examinées, vu qu'on a noté que Vénus était une dame de la nuit et de la fertilité au Moyen Âge.

En dernier lieu, la troisième *matrona* qui entre s'appelle Sara. Selon les motifs d'ATU 410, elle est mécontente des offrandes, et responsable du destin de l'enfant, c'est-à-dire de sa prédestination. Selon Harf-Lancner, la figure mystérieuse apparaît ici telle une *fata* fée, *matrona* ou déesse liée à un rite de passage. De plus, dans *Perceforest*, elle a un caractère mystérieux et clairement dualiste qui rappelle fort celui des dames

¹⁸² Dumézil, Georges, *Le problème des centaures: étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929, p. 185 sq.

nocturnes déjà examinées: « Sarra, après avoir été peinte comme une demoiselle de la Forêt, une enchantresse, puis comme une fée, devient une des trois déesses adorées dans le pays »¹⁸³.

Son origine est très obscure. Dans la mythologie française, aucune fée ne porte ce nom. La seule figure appelée ainsi est la déesse de Roms de Camargue, *Sara e Kali*, c'est-à-dire *Sara la noire*, une vierge noire syncrétique d'origine indo-européenne, qui apparaît pourtant beaucoup plus tard que la *Sarra* de Perceforest. On se demande alors si le nom *Sarra* (qui n'est pas écrit comme *Sarah*, prénom d'origine hébraïque) pourrait être lié à *Sarramauca*. Le verbe *serrer* pourrait être, de manière plausible, l'origine du constituant *Sarra* dans le prénom, *Sarramauca*, déjà mentionné, qui vient du verbe *serrer*, presser. L'existence d'une fée-dame nocturne médiévale qui partagerait son origine avec *Sarramauca* ou qui aurait formé la base de la femme-cauchemar du folklore français *Sarramauca*, ne semble pas impossible. La fée-matrone *Sarra* pourrait être de caractère cauchemardesque, selon les arguments avancés dans ce chapitre, qui ont peint le portrait de la dame nocturne, souvent vieille, liée à la fertilité et à la naissance, à la nature double selon les offrandes, souvent maléfique et revancharde, liée au filage, aux rituel de passage et à l'action du cauchemar.

e. Naroua, une fileuse encapuchonnée

Enfin, en se basant sur la relation entre la fée et le cauchemar, nous pourrions examiner de nouveau une figure du folklore français. Il s'agit de *naroua* (naroue, narova, narove etc.), qui se manifeste principalement en Isère et en Savoie. En témoignent plusieurs narrations qui viennent de Tignes, commune française située en Haute Tarentaise. Elle apparaît

¹⁸³ Ferlampin-Acher, Christine, *op.cit.* p. 138.

surtout pendant les Douze-Jours et selon Joisten, elle est relative au cycle Carnaval-Carême. L'ethnologue la considère comme un croquemitaine de type cérémoniel¹⁸⁴. Christian et Dominique Abry, dans l'une des rares études sur cette figure spécifique, soutiennent «qu'il faut reconnaître que la Naroua est assez différente de ces êtres sauvages que sont les fées¹⁸⁵ ». Effectivement, en examinant les sources relatives à cette figure (qui viennent plutôt du XXème siècle), nous concluons qu'il s'agit d'une forme syncrétique entre la fée et la vieille du carême. Elle est « une vieille femme, grande et grosse, [...] ; une femme qui porterait la *berra*, coiffe des femmes de Tignes. Elle file ; et c'est une occupation qui la rapproche aussi bien des fées fileuses tisseuses et tricoteuses, que d'autres êtres plus étranges parfois nettement diaboliques »¹⁸⁶.

Elle apparaît principalement la nuit, plus précisément à minuit, pendant des fêtes importantes comme la Chandeleur, le Toussaint, le Mercredi des Cendres. La majorité des récits font intervenir Naroua pendant les Douze Jours. Liée au contexte de la période, des voyages ou des invasions nocturnes, elle utilise parfois la voie des airs, voyageant sur un char avec des chevaux volants qui crachent des flammes. En outre, elle pénètre dans les maisons pour punir ceux qui travaillent à minuit ou les jours fériés, en préférant les denteliers et les fileuses. Elle les frappe sur les doigts ou ailleurs, avec une baguette - la femme tient souvent un pied de bœuf - ou provoque même la mort. Christian Abry et Dominique signalent à propos de son action: « Qui dit interdit, dit punition pour ceux qui le transgressent. La *Naroua* punit:

elle bat les dentellières (elle irait même jusqu'à tuer), leur tape sur les doigts avec sa baguette, assène un coup de pied de bœuf aux veilleurs, les bâtonne avec

¹⁸⁴ Joisten, Charles, *Recits et contes populaires de Savoie*, Paris, Gallimard, 1980, p. 85.

¹⁸⁵ Abry, Christian; Abry-Deffayet, Dominique, « Des Parques aux fées et autres êtres sauvages : naroues, naroves et naroua savoyardes », *Le Monde alpin et rhodanien, revue régionale d'ethnologie* n°1-4, Grenoble, 1982, p. 251.

¹⁸⁶ Ibid.

un *nerf de bœuf*, enlève les enfants et les frappe avec la jambe de vache et la jambe de bœuf qu'elle brandit a chaque main.¹⁸⁷

f. Naroua, une figure du Carnaval

A Tignes, un récit mentionne que Naroua apparaît le soir de la Toussaint, tapant avec sa baguette sur les doigts des dentelliers qui veillaient. Ensuite, le narrateur continue disant qu'« on mettait sur le bord de la fenêtre du pain et de l'eau, pour que les morts viennent se laver la bouche des flammes du purgatoire ».¹⁸⁸ Il s'agit d'une version chrétienne de *mensans ornare*, qui fait référence au purgatoire et considère l'eau et la nourriture non comme une nourriture divine, mais un moyen utilisé par les morts qui cherchent à se reposer brièvement des tortures post-mortem. Tous ces éléments rappellent indéniablement les dames nocturnes examinées plus haut, Perchta, Holda, Chauche-vieille et ainsi de suite, qui faisaient partie des croyances et des coutumes des Douze Jours et du Carême. Ainsi, Naroua est également une figure carnavalesque. Un récit de Tignes, indique que:

Elle se masquait et marchait courbée avec un bâton. Souvent elle était encore une chandelle en main pour s'éclairer dehors. [C'est] souvent [le] dernier jour de Carnaval. Quand la *Naroua* était rentrée, on faisait la cailla, [soit] le lait trait de la journée [enraillé] avec de la pressure ; [on y] ajoutait de la crème une fois le lait caillé.¹⁸⁹

Ici Naroua, qui apparaît pendant le Carnaval, est équipée d'une chandelle, objet qui évoque une autre figure du folklore français, la dame

¹⁸⁷ Abry, Christian; Abry-Deffayet, Dominique, « Des Parques aux fées et autres êtres sauvages : naroues, naroves et naroua savoyardes », op. cit. p. 252.

¹⁸⁸ Ibid.

¹⁸⁹ Ibid. p. 254.

chandeleuse, qui est décrite parfois comme une femme grande, vêtue en blanc et belle, et parfois comme une vieille femme portant un bâton avec lequel elle punit les fileuses. Naroua marche courbée, et par conséquent, nous pouvons supposer qu'elle est âgée. De plus, elle porte un bâton - qui peut correspondre aux bâtons des sorcières - et elle est masquée, éléments très importants qui rappellent le visage de chicheface et la relient à deux catégories: les participants des mascarades et les sorcières qui portent un deuxième, faux visage. Les deux catégories seront examinées plus loin. Une autre narration mentionne d'ailleurs que:

La période de Carnaval commençait le jour des Rois. Le dernier dimanche de Carnaval et le Mardi Gras, dans la soirée, les jeunes gens se masqueraient et parcouraient les rues de maison en maison. Les enfants cherchaient à sortir pour aller voir les masques, mais les mères, tentaient de les en dissuader en leur faisant croire que la Naroua se trouvait dans la rue et s'emparait d'eux s'ils avaient le malheur de la rencontrer. Elle ne cessait de répéter : « Piota dé bou, /Piota dé mozi, / Trenté- quarto é dize-nou! (Patte de bœuf, patte de génisse, trente quatre et dix-neuf !).¹⁹⁰

Les formules et les pratiques mystérieuses

Il est évident que les Naroua étaient représentées - personnifiées par des gens masqués, de la même manière que Perchta (*schoneperchten*, *schiaheperchten*), Holda, et probablement la chauchevieille- chicheface. De plus, dans le récit précédent, au contexte purement carnavalesque, les trois vers de la fin semblent absurdes. Mais ils ne le sont pas, étant donné

¹⁹⁰ Joisten, Alice; Abry, Christian, *Êtres fantastiques des Alpes*, Paris, Entente, 1995, p. 234.

qu'ils apparaissent dans d'autres récits relatifs à Naroua. Par exemple, un autre récit mentionne:

Les dentelières de l'ancien village de Tignes se hâtaient, chaque samedi à la veillée, de terminer leur pièce de dentelle avant minuit précis, car ce soir-là la Naroua venait filer au rouet à côté d'elles dans un coin de l'écurie en marmonnant : « Piota dé bou, /Piota dé mozi, / Trenté- quarto é dize-nou! (Patte de bœuf, patte de génisse, trente quatre et dix-neuf !) ». Si les femmes n'avaient pas abandonné leur travail à l'heure dite pour aller se coucher, la Naroua les aurait battues, peut-être même tuées. Il ne fallait pas veiller sur le dimanche.¹⁹¹

Ici non plus, le texte ne nous aide pas à comprendre la signification de ces vers, qui sont pourtant liés à la punition et au filage. La patte de vache et de bœuf semblent être relatifs au bâton de Naroua, qui est parfois une patte de bovin, mais les chiffres - qui pourraient avoir une fonction rituelle - restent très obscurs. Autre part, les trois vers deviennent une véritable menace:

Il ne fallait pas travailler sur la fête du dimanche, sinon la Naroua s'amenait et proférait une sorte de menace : « Trenté- quarto dize-nou/ Piota dé vaçhé, /Piota dé bou! (Trente quatre et dix-neuf, Patte de vache, Patte de bœuf!).¹⁹²

Dans un autre récit maintenant, le poème revient, mais il est accompagné d'un rituel de résurrection:

Q. - 34, 19, patte de vache, patte de bœuf ?

- Ça c'est une formule magique ! [rire]

C'était un monsieur de Tignes qui montait début décembre à l'alpage. Il avait trouvé la une bande de gens qui mangeaient une vache dans un chalet...

¹⁹¹ Ibid. p. 234.

¹⁹² Abry, Christian; Abry-Deffayet, Dominique, « Des Parques aux fées et autres êtres sauvages : naroues, naroves et naroua savoyardes », op. cit. p. 250.

Alors lui avaient fait place. Et il s'était coupé une portion de vache avec son Opinel. Quand tout le monde a eu mangé, ils sont rassemblé les os et ils sont dit :

Piota dé vasi,

Piota dé bou,

Trenté- sis diz nou!

Et la vache repart...

Quand il redescendu chez lui, [en allant à l'étable], il s'est aperçu que c'était sa vache à lui. Et le morceau qu'il avait mangé, ça formait creux [ça manquait].¹⁹³

Les os de l'animal sont rassemblés, et le poème qui est surtout lié à Naroua, au carnaval et ses visites nocturnes, est ici utilisé dans un rassemblement, un festin sur un montagne, telle une formule magique. Après la récitation de ces vers, à côté des os rassemblés, l'animal, une vache, ressuscite (même s'il y avait une partie creuse). Les chiffres semblent ici aussi obscurs, Abry tente d'expliquer ainsi la partie concernant la patte de bovin : « De Berthe aux grands pieds à la reine Pedauque, on n'a cessé depuis les premiers folkloristes de les évoquer. Ces pieds d'oie, les plus célèbres au plus près de notre région, sont sans doute ceux de la Tante Arie au nord du Jura.

Du pied des fées au pied des fileuses, fées, êtres fantastiques fileurs plus ou moins diaboliques ou diabolisés ? Nous n'évoquerons ces rapprochements qu'en faisant appel encore au domaine du conte. 'D'où vous vient ce large pied ?' demandent-t-on à l'une des trois Fileuses. 'D'avoir fait tourner le rouet, d'avait fait tourner le rouet...' »¹⁹⁴.

Par conséquent, Naroua est caractérisée par une dysmorphie similaire à celle de Perchta, de la Reine Pedauque et de la Tante Arie, qui est selon Abry un proche parent des êtres « germaniques », comme Frau

¹⁹³ Ibid. p. 256.

¹⁹⁴ Ibid. p. 258.

Holle et Perchta. Voyons la description faite par Francis Péroz: « Dans le Pays de Montbéliard, au moment de Noël, apparaît un personnage mystérieux, la tante Arie. Sa description physique varie selon les lieux : si habituellement, elle est de taille ordinaire, à Hérimoncourt elle a celle d'un géant. Elle n'est pas toujours séduisante. Elle porte parfois une couronne de diamants sur la tête et a un air doux et avenant, Mais elle peut aussi prendre un aspect monstrueux, perchée sur des pattes d'oie, entrechoquer d'horribles dents de fer. Exceptionnellement elle peut se transformer en serpent. Comme le Père Noël, un âne aux clochettes tintinnabulantes l'accompagne dans ses déplacements. Tante Arie demeure une grande partie de l'année dans une caverne que certains situent sur les pentes du Lomont. Elle est bonne ménagère, confectionne elle-même son pain, fait la lessive, file la quenouille et fabrique ses habits. Tante Arie réprimande les jeunes fileuses peu empressées à leur ouvrage... »¹⁹⁵

Il est évident que la Tante Arie est une variante française des déesses germaniques des Douze Jours. Parfois, elle est séduisante, parfois elle est laide. Elle vit dans une grotte, elle agit pendant les Douze Jours, elle est liée au filage, aux punitions, aux récompenses, et aux offrandes. De plus, elle est décrite errante sur le dos d'un âne, comme une femme aux dents de fer, avec une couronne - ou dans d'autres cas, un bonnet (ses vêtements sont souvent humbles et elle est habillée comme une paysanne modeste, avec son bonnet à *diairi*). Enfin, elle a un pied d'oie. Toutes ces caractéristiques correspondent aux descriptions des dames nocturnes germaniques et principalement à celles de Perchta.

La plus ancienne référence aux Naroua est faite par le poète et humaniste Marc-Claude de Buttet, qui venait de Chambéry, et qui connaissait par conséquent les croyances populaires savoyardes. Dans son ode sur le mariage, publiée en 1561, il note :

¹⁹⁵ Péroz, Francis, *La campagne franc-comtoise: Vie et traditions d'autrefois*, Paris, Cabédita, 2006, p. 55.

Tels siècles les Naroues palles,
Sœurs fatales,
D'un accord veulent ja filler ;
Le Dieu qui fet chose si grande
Me commande,
A ce coup, de le reveler.¹⁹⁶

Les Narouas sont considérées comme des synonymes des parques, liées au filage. Relativement à ce point de vue, plusieurs récits populaires la considèrent comme une fée, et plus précisément lala Reine des fées¹⁹⁷. Désignées comme des génies du lieu féminin, elles habitent souvent dans des grottes ou des rochers dans la région Rhône-Alpes. A Chavornay, il y avait une grotte aux Naroves. M. Perceveaux parle d'un Abri sous la Roche des Naroves ou la Grotte des Sarrasins – les fées sont d'ailleurs souvent attachées aux grottes dans les récits. Pour l'auteur, cette liaison entre la Naroua et les Sarrasins est issue de l'étymologie du premier nom, qui semble dériver d'un adjectif patois qui signifie noiraud. En effet, cette étymologie expliquerait l'identification entre la Naroua et le sarrasin, mais pas l'aspect de la première comme dame nocturne. Pour interpréter celui-ci, il faudrait plutôt considérer une autre origine. Claude de Buttet revient au mot naroua dans son *Auteur au lecteur*, en essayant donner une interprétation : « En l'ode seconde du premier livre tu trouveras ce mot Naroues, du quel usoient les anciens Gaulois, qui signifie les Parques, mot qui toutefois doit estre sorti du grec νῆπι et de βίω signifiant comme diroit le Latin, mulgentes vitam. [...] »¹⁹⁸ et ensuite lie le nom à Naondes-Naiades, figures aquatiques.

¹⁹⁶ éd. Le Bibliophile Jacob, *Oeuvres poétiques de M.-C. de Buttet*, Vol. 2, Paris, Librairie des Bibliophiles, 1880, p. 25.

¹⁹⁷ Duch, Célestin; Béjean, Henri, *Le patois de Tignes, Savoie*, Grenoble, ELLUG, 1998, p. 172.

¹⁹⁸ *Oeuvres poétiques de M.-C. de Buttet*, op. cit. p. 183.

Cette idée est finalement partagée par Abry, pour lequel le nom Naroua correspond au nom grec *néréide*, utilisé en grec comme synonyme de fée, et au nom lithuanien *nerove*, qui signifie ondine. Nous constatons enfin que ces figures féminines qui se manifestent comme dames de la nuit et des Douze Jours sont à l'origine des entités liées à l'eau ou une sorte de fée. Nous allons maintenant procéder à l'étude d'une catégorie de femmes nocturnes, décrites comme des cétaqués, des fées, des revenants ou des sorcières : les *lamiae*, à propos desquelles Gervais de Tilbury, signale :

A propos des merveilles de ce monde, se pose la question des lamies et des dracs ; les lamies sont, dit-on, des femmes qui font la nuit des intrusions très rapides de maison en maison, vident les tonneaux, regardent dans les paniers, les pots et les marmites, sortent des nourrissons de leurs berceaux, allument les lumières et parfois importunent les dormeurs.¹⁹⁹

L'expression « Importuner les dormeur » signifie l'action cauchemardesque. L'entrée *Lamia* de Ducange (Vol. II, p. 990), basée sur le Cod. Reg. 4210, explique de manière limpide cette relation : « *Lamia*, genus monstri, Gall. Mare, vel animal »²⁰⁰ et Godefroy dans son entrée *Mare* (Vol. V, p. 168) partage cette idée, identifiant ainsi lamia et cauchemar : « *Lamia*, genus monstri, gall. *mare*, vel animal ».

¹⁹⁹ *Otia Imperialia*, 85. op. cit. p. 92sq.

²⁰⁰ *Glossarium novum*, op. cit. Vol. 2, p. 990

II. Lamia

1. Lamia en tant que cétacé et dragon

Apparu tout d'abord longtemps avant la montée du christianisme, le nom Lamia était connu des théologiens des premiers siècles. Saint Jérôme se sert du terme deux fois dans sa *Vulgate*. La première référence se trouve dans le *Livre de Jérémie* : « *lamiae* présentent la mamelle et allaitent leurs petits »²⁰¹.

Dans cet extrait, *lamia* remplace le nom hébraïque au pluriel *thannim*, qui au singulier *than* signifie un cétacé, un gros poisson ou un dragon de mer. Il peut être trouvé également dans le composé *Leviath-thannim* qui signifie *conjunctio draconum*, une combinaison de dragons. Le mot est utilisé au pluriel dans le texte original. Par conséquent, le terme de la traduction *lamia* est au pluriel, *lamiae*, qui est une forme peu fréquente dans la littérature antique. Il semble qu'il définisse principalement un monstre non-anthropomorphe, lié à la mer et l'eau. Aristote, dans son traité zoologique intitulé *Histoire des animaux*, considère Lamia comme un poisson²⁰². Il confond plutôt -peut-être intentionnellement- *lamia* et *lamna*, ce dernier signifiant requin. Le dictionnaire de Liddell, Scott et Jones cite également cette définition : « λάμια, a fierce shark »²⁰³.

Le nom commun *lamia*, traduit par requin, est utilisé dans le VIIe livre des *Deipnosophistes* d'Athenaeus, où il est indiqué que *lamia* et *skyla* sont mentionnées par le poète, grammairien et médecin du IIe siècle av.

²⁰¹ Livre de Jérémie, 4,3 sq. : « *Sed et Lamiae nudaverunt mammam, lactaverunt catulos suos* ».

²⁰² Aristote, *Historia Animalium*. 540b18.

²⁰³ Disponible sur : www.stephanus.tlg.uci.edu/lsj

J.C, Nicadre de Colophon comme synonymes du mot *καρχαρία*, requin²⁰⁴. Enfin, Pausanias intègre *lamia* dans l'environnement aquatique en la considérant comme la fille de Poséidon²⁰⁵.

Certains écrivains grecs tels que Stésichore la considèrent comme la mère de *Scylla*²⁰⁶, que nous connaissons principalement par l'Odyssée d'Homère où elle est désignée comme une bête mortelle pour les marins. Diodore de Sicile confirme ces allégations, mentionnant qu'elle était d'abord une belle reine qui, après avoir perdu ses enfants, a été transformée en un monstre de la mer²⁰⁷. Cette tradition, qui représente *Lamia* sous la forme d'un cétacé, a apparemment survécu pendant une longue période, et pas uniquement en Grèce, comme Ambroise Paré au XVIe siècle le rapporte dans son *Livre des monstres* :

De la Lamie : Rondelet au 3. livre des Poissons chap. 11, écrit que ce poisson se trouve aucunesfois si merueilleusement grand qu'à peine peut estre traîné par deux chevaux sur une charrette. Il mange dit-il les autres poissons et est très-goulu voire devore les hommes entiers ce qu'on a cogneu par expérience. Car à Nice et à Marseille on a autrefois pris des Lamies dans l'estomach desquelles on a trouvé un homme entier tout armé. J'ay veu, dict Rondelet, une lamie en Xainlonge, qui avoit la gorge si grande qu'un homme gros et gras aisément y fust entré : tellement que si avec un bâillon on luy tient la bouche ouverte les chiens y entrent aisément pour manger ce qu'ils trouvent dedans l'estomach.²⁰⁸

Le cétacé *lamia* ne se confine pas aux mers grecques. En effet, selon les attestations des médecins et naturalistes reconnus du XVIe siècle tels que Guillaume Rondelet et Ambroise Paré, il arrive jusqu'en Europe

²⁰⁴ Athenaeus, *Deipnosophistes*, VII, 76: « Νίκανδρος ὁ Κολοφώνιος ἐν ταῖς Γλώσσαις τὸν καρχαρίαν καλεῖσθαί φησι καὶ λάμιαν καὶ σκύλλαν ».

²⁰⁵ Cf. West, David R., « *Gello and Lamia, Two Hellenic Daemons of Semitic Origin* », Ugarit-Forschungen, éd. Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, Band 23, 1991, p. 367.

²⁰⁶ Stesichorus Frag 220.

²⁰⁷ *Bibliothèque historique*, XX.41.

²⁰⁸ PARÉ, Ambroise, *Des Monstres et prodigies*, Paris; Genève, Droz, 2003, p. 119.

occidentale. Déjà au XIII^e siècle, Albert le Grand dans ses commentaires sur *Isaïe* l'identifie aux sirènes et signale que *lamia* est un *marinum monstrum*²⁰⁹. Dans son *De animalibus*, il note qu'il est un *animal magnum et crudelissimum*²¹⁰. A la même époque, Thomas de Cantimpré, dans son bestiaire de *Liber de natura rerum*, mentionne que *lamia* est un animal énorme et cruel, qui vit dans la forêt²¹¹. Dans ce cas, elle est soit zoomorphe soit une bête, mais elle n'est plus liée à l'élément de l'eau de mer. Dans le même esprit, Martin de Braga, archevêque et écrivain ecclésiastique du VI^e siècle, transfère Lamia de l'environnement marin à la forêt, la relie à l'eau douce, et la considère comme démon qui est vénéré par les hommes ignorants :

Nombreux sont ceux qui demeurent dans la mer. Dans les fleuves, les sources ou les forêts ; les hommes ignorants les honorent comme des dieux et leur offrent des sacrifices. Dans la mer, ils invoquent Neptune, dans les fleuves, les Lamies (*laminas, lanias*), dans les sources, les nymphes, dans les forêts les Dianes, qui sont rien d'autres que des démons et des esprits malins qui accablent sans foi ne sachant pas se défendre avec le signe de la croix.²¹²

²⁰⁹ Albertus Magnus, *Commentaire d'Isaïe*, (13 /22 éd . H . Ostlender . Munich 1952, p . 199, 1 . 8z «Sirenae dicuntur, quae alio nomine lamiae uocantur, monstra quaedam uirgineum decorem in capite praetendunt et dulci sibilo suo transeunt homines et naues detinentia donec periclitentur » et ibid 34/15, éd . cit . , p . 370, 1 . 21 «Lamia est monstrum marinum , ut fabulae dicuntur poetarum, quod ad umbilico sursum speciem praetendit mulieris, inferius autem natat ut piscis per pinulas . . »)

²¹⁰ Albert le Grand, *De animalibus*, XII, 2. 1. 64 .

²¹¹ Thomas Cantipratensis, *Liber de natura rerum*, IV, 56, 1-7: « Lamia, ut dicit liber rerum, animal est magnum et crudelissimum. Nocte silvas exit et intrat hortos et frangit arbores et ramos eius dissipat, et hoc per brachia forta nimis habilata ad omnem actum. At ubi homines supervenerint ad prohibendum, pugnat cum eis et mordet eos. Hoc autem est in morsu eius supra modum mirabile, sicut Aristoteles refert: homo sauciatus lamie dentibus non sanatur a morsu, donec rugientis bestie vocem audierit ».

²¹² Martin de Braga, *De correctione rusticorum*, 7 : « Et in mare quidem Neptunum appellant, in fluminibus Lamias (*var . : laminas, lanias*), in fontibus Nymphas, in siluis Dianas, quae omnia maligni daemones et spiritus nequam sunt, qui homines infideles, qui signaculo cruces nesciunt se munire, notent et uexant ». Traduit par Lecouteux, Claude, *Démons et Génies du terroir*, op.cit. pp. 38- 39.

Le nom *lania* ou ailleurs *lamina* sont des cacographies habituelles du nom original *lamia*, qui décrit ici un monstre de lacs, mais avant tout un démon expulsé du ciel. Cette caractéristique rappelle les précisions de la première partie selon lesquelles les anges déchus et les démons expulsés du ciel sont attachés aux lieux de la terre comme *genii loci*, croyance également mentionnée par Hugucio de Pise, qui considère *lamia* comme un démon résidant dans les fleuves.

Il n'est pas précisé si la *lamia* du texte de Martin de Braga est un monstre, un génie zoomorphe ou si elle a des caractéristiques anthropomorphes. Cependant, il est plausible de soutenir qu'à son origine, elle était assimilée au cétacé et au dragon de mer. Les auteurs grecs l'ont identifiée à *Delphine*, le dragon serpent et gardien de Delphes qui a été exterminé par Apollon²¹³. Le grammairien grec des premiers siècles chrétiens, Antoninus Liberalis, mentionne que *Lamia* est un monstre qui vit dans une grotte immense et qui s'attaque à des personnes (surtout des nourrissons) et à des animaux²¹⁴. En outre, il identifie *Lamia* à *Sybaris*, une δράκαινα. *Drakaina* signifie dragon femelle. Il s'agit de savoir si les créatures de cette catégorie avaient des caractéristiques humaines. En ce qui concerne *Sybaris* cependant, nous pouvons répondre par l'affirmative. Elle était un dragon vivant dans une grotte, une bête qui s'emparait des hommes, des animaux et des enfants, et qui possédait des traits anthropomorphes. Les mêmes actions étaient commises par *Campe*, *Ceto*, *Echidna* et *Poine*, figures féminines, δράκαινες, représentées soit comme des cétacés, soit comme des êtres humains avec des têtes et des torsos de femmes, mais avec la partie basse du corps sous forme de serpent. Comme Joseph Eddy Fontenrose déclare, il y a plusieurs liens entre *Sybaris*,

²¹³ Pour une étude plus détaillée cf. Fontenrose, Joseph Eddy, *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins*, London; Berkeley; Los Angeles, University of California Press, 1980, p. 94- 120.

²¹⁴ Antoninus Liberalis, *Métamorphoses*, VIII.

Gerana, *Skylla*, *Lamia*, et *Poine* qui coïncide avec Échidna en apparence et à Lamia en se saisissant et en mangeant des enfants²¹⁵.

En outre, ces figures sont également liées aux rivières ou à un autre lieu spécifique. Le mot Sybaris par exemple, en plus d'indiquer un dragon, signifiait une rivière en Italie, qui était probablement la demeure du dragon. De plus, la majorité de ces figures étaient liée à Delphes ou à la région environnante. Delphes était le sanctuaire et l'oracle le plus important en Grèce Antique et en même temps le centre de la terre, gardé par un dragon²¹⁶ – en d'autres termes son *genius loci*, qui devait être chassé et tué par le héros, porteur de la lumière du soleil Apollon, qui rendait le lieu sacré. Par conséquent, la liaison étymologique entre Λάμια et Λαμία, une ville grecque près de Delphes, semble possible. En tout cas, pour revenir à la Vulgate, nous pouvons sans doute soutenir que saint Jérôme avait de nombreuses raisons de traduire de cette manière l'hébreu *than*, dragon.

2. Lamia en tant que hybride et vampire

Lamia était avant tout une bête, et quand elle n'a pas été décrite comme un cétacé, elle était une sorte d'*Échidna*, un hybride serpent in aux caractéristiques humaines. Dans le commentaire d'*Isaïe* d'Albert le Grand, en plus d'être *marinum monstrum*, Lamia est représentée comme une belle femme avec une voix séduisante, mais elle perd toute caractéristique reptilienne. En effet, elle est utilisée comme synonyme de *Sirenae*. Ces dernières, sous leur forme principale, étaient des oiseaux avec une poitrine et la tête d'une femme. La description de Lamia est relative à ce thème : elle est décrite comme un oiseau, le plus souvent un chat-huant, ou comme

²¹⁵ Fontenrose, Joseph Eddy, *op. cit.* p. 104.

²¹⁶ Principalement par *Python*, dragon apparenté aux *drakaines* mais de genre masculin.

strix, à savoir la sorcière vampirique qui a un lien avec cette espèce de chouette.

a. Lamia Hippopous

Une autre description commune de Lamia pendant le Moyen Âge, évoquée par des auteurs tels que Vincent de Beauvais et de Barthélemy l'Anglais, est celui d'une femme hybride avec un corps de cheval. Vincent, le dominicain du XIII^e siècle, indique que *lamia* a des pieds de cheval, « caetera vero capris conformia, de qua dicit Propheta : ibi cubavit lamia... »²¹⁷. Le franciscain de la même époque Barthélemy signale dans son *De proprietatibus rerum* que *lamia* est un type de monstre (l'auteur utilise le mot *monstrum*) avec une forme humaine et des pieds de chevaux. Il précise également qu'elle vit en Scythie²¹⁸.

Ces deux descriptions sont plutôt basées sur les traditions concernant les *hippodes*, qui ont été diffusées au Moyen Âge, selon Claude Lecouteux, par de nombreux auteurs: Isidore de Séville (etymologiae XI, 3, 25), Rabanus Maurus (De universo VII, 7), Ratramnus (Epistola de Cynocephalis), le Pseudo-Ovidius (De mirabilibus mundi, no 25), Lambert de Saint-Omer (Liber floridus, manuscrit de Gand, fol. 53 ro), Bartholomeus Anglicus (De proprietatibus rerum XVIII, 46), Herbort von Fritzlar (Liet von Troye, v.14260)²¹⁹. Des références au monstre peuvent également être trouvées dans les œuvres écrites par Denys Periegetes, Pomponius Mela, Augustin d'Hippone et Gaius Solin. L'extrait le plus connu, qui a constitué souvent la base des références citées ci-

²¹⁷ Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, I, 9.

²¹⁸ Bartholomeus Anglicus, *De proprietatibus rerum*, XVIII, 46.

²¹⁹ Cf. Lecouteux, Claude, « Lamia ou les métamorphoses d'un croquemitaine féminin au Moyen Âge », dans *Kaniskion Philiis, Mélanges Michel Saunier*, éd. E. Moser-Karagiannis, Athènes, 2003, p. 51-61

dessus, se trouve dans le quatrième livre (chapitre 27) de l'Histoire naturelle de Pline :

D'après Xénophon de Lampsaque, une navigation de trois jours conduit de la côte de Scythie à une île d'une grandeur immense, Baltia ; Pythéas l'appelle Basilia. On cite aussi les îles Oones, où les habitants vivent d'oeufs d'oiseaux et d'avoine; on en cite d'autres où les hommes naissent avec des pieds de cheval, et s'appellent Hippopodes; on cite enfin les îles des Fanésiens, dans lesquelles les habitants, qui vont nus, se couvrent de leurs oreilles, d'une grandeur excessive.

220

Le nom de ces monstres, qui vivent parmi d'autres dans la région de la Scythie, est d'origine grecque. Il est formé du mot ἵππος, cheval, et ποῦς, jambe. La célèbre collection médiévale de faits héroïques d'Alexandre le Grand, le Roman d'Alexandre, composé d'après le texte grec du Pseudo-Callisthène, est la source principale de la diffusion de ces mythes. Plusieurs auteurs postérieurs se sont basés sur cet ensemble de narrations, parmi lesquelles Lambert de Saint-Omer, qui mentionne dans son encyclopédie du XIIe siècle, *Liber Floridus* : « En Schythie les *Panotéens* qui, lorsqu'ils dorment, se couvrent tout le corps de leur oreilles, les *Hippopodes* aux sabots de cheval»²²¹ .

L'impact de ces éléments mythologiques, qui ont profondément influencé une représentation concrète de Lamia, a duré longtemps. Ainsi, en XVIIe siècle, l'iconographie de *l'Histoire de quadrupèdes* d'Edward Topsell représente une Lamia sous forme de quadrupède, avec une tête de

²²⁰ *Historia Naturalis*, IV, 27: « Xenophon Lampsacenus a litore Scytharum tridui navigatione insulam esse inmensae magnitudinis Balciam tradit, eandem Pytheas Basiliam nominat. feruntur et Oeonae, in quibus ovis avium et avenis incolae vivant, aliae, in quibus equinis pedibus homines nascantur, Hippopodes appellati, Phanesiorum aliae, in quibus nuda alioqui corpora praegrandes ipsorum aures tota contegant ». Trad. Littré, Émile, *Histoire Naturelle de Pline*, Vol. 1, Paris, Dubochet, 1848, p. 201.

²²¹ *De creaturis diversis*, Manuscrit de Gand, Bibliothèque Centrale, Cod. 92, fol. 53r^ob. Cité par Lecouteux, Claude, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne*, Paris, PUPS, 1999, p.84.

femme et de longs cheveux, des seins de femme, un corps de cheval couvert de grandes écailles, des sabots et une queue de cheval.

Ainsi, Lamia désignée à l'origine comme un cétaqué ou dragon grecque, a fini, après une altération obscure, par signifier un étrange hybride aux caractéristiques hippomorphes. Cette forme corrompue pourrait être expliquée par la relation, et souvent l'identification, de Lamia avec un groupe de femmes surnaturelles -*Hécate, Gello, Mormo* et *Empuse*. Ces êtres mythiques agissaient pendant la nuit contre les mères, les nouveau-nés et les nourrissons, et étaient décrits comme des fantômes et des vampires. Plus précisément, l'iconographie d'Empuse la désigne avec un pied (par une interprétation étymologique populaire * ἐμπούς, * *empous*: fr-, un + pous, pied) ou deux pieds étranges, un de bronze et un d'âne. Le dictionnaire de Souda nous donne des informations particulièrement détaillées à ce sujet: « Empousa. A phantasma daimonios (daemonic ghost) sent by Hekate and appearing to the ill-fated. [Something] which seems to change into many forms. Aristophanes in *Frogs* [indicates this]. [It is called] Empousa from the fact that it moves on one leg (heni podizein), i.e. that its other leg is bronze, or because it used to appear from dark places to the initiated. She was also called Onokole (Οινοκόλη). But others say [that it bore this name] because it changed form. It also seems to appear in the light of day, when they are offering sacrifices to the dead. Some say that she is the same as Hekate. But [another name for her is] Onokole, because she has an ass's leg; which they call manure (boliton), that is donkey manure. For bolitos [is] the proper word for donkey excrement. Aristophanes in *Frogs* [says] : by Zeus, I see a huge wild beast.-What kind?-Terrible. It appears to be everywhere at once: at times it is a cow, then a mule, then again a most beautiful woman.-Where is she? I'm heading towards her.-She is no longer a woman, but a dog now.-It is

Empousa, then.-At any rate the whole face is glowing with fire and she has a bronze leg and the other of donkey's excrement. »²²²

Une analyse minutieuse de l'entrée dans le dictionnaire nous rapporte plusieurs informations intéressantes. Plus précisément, le dictionnaire ne caractérise pas Empuse comme monstre mais comme φάντασμα, fantôme, mot qui dérive et évoque le mot φάσμα. Elle est liée aussi à Hécate, en étant un fantôme *hécaté*, envoyé par la déesse. La métamorphose est l'une de ses capacités principales. Elle pouvait se transformer en âne, en mulet, en vache, en chien et en oiseau ou même en arbre, en pierre, en enfant ou en très belle femme. La transformation permanente rappelle Protée, assimilation déjà notée par Lucien de Samosate, dans son *Περὶ Ορχήσεως* (De la Danse) où il compare les danseurs, capables de changer de formes, aux figures mythologiques :

Nos danseurs font encore la même chose ; vous les voyez en un instant changer de figure, à l'instar de Protée. Il est vraisemblable que cette Empuse qui prenait successivement mille formes différentes, était aussi une danseuse défigurée par la Fable.²²³

L'*Empousa*, qui appâtait les passants et les voyageurs sous plusieurs formes comme un spectre nocturne, est décrite par le sophiste Philostrate dans sa *Vie d'Apollonios de Tyane*, ouvrage reconnu du début du IIIe siècle qui décrit la vie du philosophe grec néopythagoricien:

²²² Disponible sur: <http://www.stoa.org/sol/>

« Ἐμπουσα: φάντασμα δαιμονιῶδες ὑπὸ τῆς Ἑκάτης ἐπιπεμπόμενον καὶ φαινόμενον τοῖς δυστυχοῦσιν. ὃ δοκεῖ πολλὰς μορφὰς ἀλλάσσειν. Ἀριστοφάνης Βατράχοις. Ἐμπουσα δὲ παρὰ τὸ ἐνὶ ποδίξειν, ἦγουν τοῦ τὸν ἕτερον πόδα χαλκοῦν ἔχειν. ἢ ὅτι ἀπὸ σκοτεινῶν τόπων ἐφαίνετο τοῖς μουμένοις. ἐκαλεῖτο δὲ αὕτη καὶ Οἰνοπώλη. οἱ δέ, ὅτι ἐξηλλάττετο τὴν μορφήν. δοκεῖ δὲ καὶ ταῖς μεσημβρίαῖς φαντάζεσθαι, ὅταν τοῖς κατοικομένοις ἐναγίζωσιν. ἔνιοι δὲ τὴν αὐτὴν τῇ Ἑκάτῃ. Ὀνοκώλη δέ, ὅτι ὄνου πόδα ἔχει: ὃ λέγουσι βολίτινον, τουτέστιν ὄνειον. βόλιτος γὰρ κυρίως τῶν ὄνων τὸ ἀποπάτημα. Ἀριστοφάνης Βατράχοις: καὶ μὴν ὀρῶ νῆ τὸν Δία θηρίον μέγα. ποῖόν τι; δεινόν: παντοδαπὸν γοῦν γίνεται: τοτὲ μὲν γε βοῦς, νυκτὶ δ' ὄρεύς, τοτὲ δ' αὖ γυνὴ ὠραιότατη τις. ποῦ 'στίν; ἐπ' αὐτὴν ἴω. ἀλλ' οὐκέτ' αὖ γυνὴ ἐστίν, ἀλλ' ἤδη κύων. Ἐμπουσα τοίνυν ἐστί. πυρὶ γοῦν λάμπεται ἅπαν τὸ πρόσωπον καὶ σκέλος χαλκοῦν ἔχει ».

²²³ Lucien de Samosate, *De la danse*, 19, 10. Trad. Talbot, Eugène, Lucien de Samosate, *Oeuvres complètes de Lucien de Samosate*, Vol. 1, Paris, Hachette, 1866, p. 484- 485.

D'après leurs récits, nos voyageurs virent en passant le Caucase des hommes hauts de quatre coudées, dont le teint était un peu bruni; au-delà de l'Indus, ils en trouvèrent d'autres qui avaient cinq coudées. Avant d'arriver à ce fleuve, ils virent diverses choses qui méritent d'être rapportées. Ainsi, comme ils marchaient par un beau clair de lune, une Empuse leur apparut, prenant tantôt une forme, tantôt une autre, et quelquefois devenant tout à fait invisible. Apollonius, sachant ce que c'était, chargea d'imprécations ce fantôme, et dit à ses compagnons d'en faire autant : c'était là, selon lui, le véritable préservatif contre de telles apparitions. Et en effet, le fantôme s'enfuit en poussant des cris aigus comme font les spectres.²²⁴

Cet évènement est également mentionné par Eusèbe de Césarée dans son traité de IV^e siècle *Contre Hiéroclès*, où il est noté que Philostrate décrit comment Apollonius et ses compagnons ont croisé en Perse une sorte de démon appelé *Empousa*, qui s'enfuit lorsqu'on l'insulte²²⁵. Apparue comme démon, *Empousa* est localisée en Perse, détail nécessaire pour la suite.

Le motif de la métamorphose et des variations des formes de type protéen est lié à *Empousa* (et à plusieurs êtres surnaturels) et cité par plusieurs auteurs comme Philostratus, Eusebius and Lucian. Malgré la variation des formes de type protéen, selon Souda, la figure stéréotypique d'*Empousa* est pourtant stigmatisée par la caractéristique du pied d'âne, qui explique son nom. Ainsi, elle est appelée *Onokole*, mot composé qui dérive de onos (âne) et kole (<Kolos (fesses) <skelos (jambe)), qui est

²²⁴ Philostrate l'Ancien, Apollonius De Tyane, Livre II, 4: « Παραμείψαντες δὲ τὸν Καύκασον τετραπήχεις ἀνθρώπους ἰδεῖν φασιν, οὓς ἤδη μελαίνεσθαι, καὶ πενταπήχεις δὲ ἑτέρους ὑπὲρ τὸν Ἰνδὸν ποταμὸν ἐλθόντες. Ἐν δὲ τῇ μέτρῃ τοῦ ποταμοῦ τούτου ὁδοιπορία τάδε εὗρον ἀφηγήσεως ἄξια· ἐπορεύοντο μὲν γὰρ ἐν σελήνῃ λαμπρᾷ, φάσμα δὲ αὐτοῖς ἐμπούσης ἐνέπεσε τὸ δεῖνα γινομένη καὶ τὸ δεῖνα αὖ καὶ οὐδὲν εἶναι, ὃ δὲ Ἀπολλώνιος ζυνηκεν, ὃ τι εἶη, καὶ αὐτός τε ἐλοιδορεῖτο τῇ ἐμπούσῃ, τοῖς τε ἀμφ' αὐτὸν προσέταξε ταῦτ' οὕτως πράττειν, ταῦτ' ἄκος εἶναι τῆς προσβολῆς ταύτης· καὶ τὸ φάσμα φυγῆ ὄχετο τετριγός, ὡσπερ τὰ εἶδωλα ». Trad. Chassang, Alexis, *Apollonius de Tyane ses voyages, ses prodiges: sa vie, ses voyages, ses prodiges et ses lettres*, Paris, Didier, 1862, p. 51, 52.

²²⁵ Eusebius, *Contre Hiéroclès*, 13.

apparemment un synonyme d'*onoskelis* (onos + skelos), un adjectif généralement lié à Empuse. Dans ce contexte, un récit rapporté par les *Moralia* de Plutarque, attribué à Aristote et on Second Livre de paradoxes, décrit l'origine de la fille étrange:

Aristonymus of Ephesus, the son of Demonstratus, hated women and used to consort with an ass. In due time the ass gave birth to a very beautiful maiden, Onoscelis by name. So Aristocles in the second book of his *Strange Events*.²²⁶

La caractéristique spécifique, principalement liée à Empusa²²⁷, a parfois été adoptée par les femmes démoniaques affiliées, *Hécate*, *Mormo*, *Gello*, et enfin *Lamia*, qui a été par suite décrite comme *hippopode*. Cependant, Souda ne décrit pas uniquement l'aspect physique d'*Empousa*, mais son action aussi. Envoyée par Hécate, elle apparaît aux malheureux en étant une espèce de démon, fantôme ou revenant. Cet aspect démoniaque ne se limite pas à la description d'*empousa*.

b. Lamia fantomatique

L'aspect correspondant de Lamia est devenu particulièrement célèbre au cours de la période hellénistique grâce à l'histoire d'une belle reine de Libye, aimée par Zeus. Héra, jalouse, lui a donné une apparence hideuse, elle a tué ses enfants et l'a poussée à accoucher d'enfants mort-nés. Ensuite, elle est devenue insomniaque, elle a trouvé refuge dans une grotte - comme toutes les femmes de la catégorie Échidna - et, enfin, elle est devenue vampire, en tuant des êtres humains, en saisissant les nourrissons et les enfants, et en dévorant leur chair.

²²⁶ Plutarque, *Moralia* 312, 29 D. (Babbit F. C., tr., IV. 299) Cf. Laale, Hans Willer, *Ephesus (Ephesos): An Abbreviated History from Androclus to Constantine XI*, Bloomington, WestBow Press, 2011, pp. 25- 26.

²²⁷ Scholium sur Aristophanes, *Ecclesiazusae*, 1048; Stobaeus, *Florilegium* LXIV. 37 (Hense IV.473)

Ce type de Lamia, bien plus humain, est devenu très populaire dans la Grèce antique. Des auteurs comme Pausanias²²⁸, Diodore²²⁹, les scholiastes de *Panathinaikos* d'Aristide et des *Guêpes* d'Aristophane, font référence à elle, parfois dans un esprit moqueur : Lamia avait déjà été réduite à un simple avertissement, ainsi que d'autres grecs démons femelles - *Mormo*, *Karko*, *Gello*, qui étaient devenues croquemitaines. Sous cette forme altérée, elle a pénétré et elle est devenue un *topos* dans la littérature romaine et le théâtre, surtout comique : « Ce genre (exodium) pouvait revêtir la forme de l'atellane, sorte de *commedia dell'arte* importée d'Atelia, une ville de Campanie, et qui mettait aux prises des personnages le plus souvent grotesques : le sot Maccus, le glouton Bucco, le libidineux Pappus, le bossu Dossunus, l'ogresse Lamia, etc. »²³⁰

Elle a été encore plus souvent un lieu commun dans les croyances populaires. Ainsi, deux collines de l'ancien site sicilien d'Acrae ont été nommées *Λαμίας μαστοί*, c'est-à-dire, le sein de *Lamia*. Ceci n'est pas le seul exemple d'une toponymie influencée par la créature spécifique : « It is worth noting that there are also place-names, ancient and modern, from the same word, such as *Λάμια* in Cilicia, *Λάμια* and *Λαμία* in Thessaly, and *Λαμίας μαστοί* in Akrai ; modern *Λάμια* twice in Acarnania (*Λάμνια*), and once in Thessaly and of a stream in Thessaly. »²³¹

Le récit le plus reconnu de ce type de Lamia est cité par Philostrate dans *La vie d'Apollonius de Tyane*. Dans l'extrait suivant, l'aspect démoniaque de Lamia est révélé par Apollonios, qui sauve de cette manière Ménippe, captivé par la beauté de la femme jusqu'au moment de la révélation :

²²⁸ Pausanias, *Description de Grèce*, 10.12.2.

²²⁹ Diodore, *xx. 41*.

²³⁰ Bertrand, Dominique, *Le Théâtre*, Paris, Bréal, 1996, p. 46.

²³¹ Georgacas, Demetrius John, *A historico-linguistic and synonymic inquiry into some medical and cognate terms: Greek and other terms for "tapeworm" and "ravenous hunger"*, Athènes, [s. n.], 1969, p. 510.

Apollonius se tournant vers les convives : « Connaissez-vous les jardins de Tantale, qui sont et ne sont pas? - Oui, mais seulement par Homère car nous ne sommes pas descendus dans le Tartare. - Eh bien ! tout ce que vous voyez ici est la même chose : il n'y a ici nulle réalité, tout n'est qu'apparence. Voulez-vous que je me fasse mieux comprendre? La charmante épouse est une de ces « empuses » , que le peuple appelle « Lamies » ou « Mormolyces » . Elles aiment beaucoup l'amour, mais encore plus la chair humaine : elles allèchent par la volupté ceux qu'elles veulent dévorer. - « Indigne calomnie! » s'écria la jeune femme, et elle parut indignée de tout ce qu'elle venait d'entendre, et s'emporta contre les philosophes, qu'elle taxa de cerveaux creux. Tout d'un coup, les coupes d'or et les vases qu'on avait crus d'argent s'évanouirent, tout disparut, on ne vit plus ni échansons, ni cuisiniers, ni aucun des autres serviteurs : les paroles d'Apollonius avaient dissipé le prestige; alors le fantôme se mit à pleurer et supplia Apollonius de ne pas le mettre à la torture pour lui faire avouer ce qu'il était. Mais, comme Apollonius le pressait et ne voulait pas le lâcher, le fantôme finit par reconnaître qu'il était une empuse, qu'il avait voulu gorgé Ménippe de plaisirs pour le dévorer ensuite, et qu'il avait coutume de se nourrir ainsi de beaux jeunes gens parce qu'ils ont le sang très frais. C'est là un des faits les plus célèbres de la vie d'Apollonius : cependant j'ai cru nécessaire d'y insister. C'est que, s'il est plus connu que les autres, ayant eu lieu au milieu de la Grèce, en général on sait seulement qu'il a dévoilé une lamie à Corinthe. Mais dans quelle circonstance ce fait eut-il lieu? comment intéresse-t-il Ménippe? Voilà ce qu'on ne savait pas encore et ce qui n'est raconté que dans les Mémoires de Damis et dans l'extrait que je viens d'en donner.²³²

L'extrait présente Lamia comme une séductrice vampirique et rappelle les récits de type mélusinien en s'enfuyant après la révélation de

²³² Philostrate l'Ancien, *Apollonius De Tyane*, Livre IV, 25. Trad. Chassang, Alexis, *Apollonius de Tyane ses voyages, ses prodiges: sa vie, ses voyages, ses prodiges et ses lettres* , Paris, Didier, 1862 pp. 164- 165. Vu que le texte grec est très long, on ne le cite pas.

sa vraie identité. Robert Burton a adopté cette version dans son *Anatomie de la Mélancolie*, premièrement publié en 1621, et John Keats a composé son poème célèbre, *Lamia*, basé sur la reproduction de Burton.

c. *Lamia* et *Lilith*

Tous ces documents représentent le type de *Lamia* comme une femme vampirique, succube ou strix, mais ils ne peuvent pas résoudre la question de son origine. Pour revenir à la Vulgate, on trouve, comme nous l'avons déjà indiqué, une seconde référence, cette fois dans le *livre d'Isaïe*, chap.XXXIV, où *lamia* est employée pour la traduction du mot hébraïque *Lilith*.

Là, il est indiqué : « les démons *onocentaures* s'y rencontreront et les *velus* (pilosus) y jetteront des cris les uns aux autres ; c'est là que *lamia* se retire, c'est où elle trouve son repos²³³ ». Le nom *lamia* est employé pour la traduction du mot hébraïque, *Lilith*. Dans la traduction grecque du Tanakh, la Septante, le mot est traduit par le nom *ονοκένταυρος*, *onocentaure*, qu'on a déjà trouvé dans le *Morabilia Job*, du pape Grégoire comme synonyme d'incubus, en signifiant un monstre hybride entre âne et homme. Dans le XVIIe livre de son « de historia animalium », Élien le Sophiste, l'orateur et historien grecophone, donne un rapport exhaustif de ce créature²³⁴. De plus, le dictionnaire historique de la bible de Dom Calmet, mentionne que l'*onocentaure* est « un animal fabuleux²³⁵ » Il est possible enfin que le choix du mot *lamia* utilisé pour traduire le même mot

²³³ Livre d'Isaïe, XXXIV, 14: « Et occurrent daemobia onocentauris et pilosus clamabit alter ad alterum : ibi cubavit lamia, et invenit sibi requiem ».

²³⁴ Cf. Aelianus, De natura animalium, XVII. 9.

²³⁵ Calmet, Dom Augustin, *Dictionnaire historique etc. de la Bible*, Vol. 3, Genève, Bousquet, p.453.

qu'*onocentaure* ne soit pas aléatoire mais probablement lié à la description de lamia comme être *hippomorphe*.

d. L'étymologie du nom Lilith

A propos du nom traduit, *Lilith*, Manfred Hutter, qui reprend les idées de l'assyriologie américain reconnu Samuel Noah Kramer (dont les théories ne sont pas toujours acceptées), nous informe que sa première attestation peut être trouvée dans une tablette de la troisième millénaire av. J.C., relative au mythe du Gilgamesh : « The Mesopotamian evidence for this demon reaches back to the 3rd millennium BCE as we can see from the Sumerian epic 'Gilgamesh, Enkidu and the Netherworld'. Here we find Inanna (-Ishtar) who plants a tree later hoping to cut from its wood a throne and a bed for herself. But as the tree grows, a snake makes it" nest at its roots, Anzu settled in the top and in the trunk the demon ki-sikil-lil-la makes her lair. Gilgamesh has to slay the snake. Anzu and the demon flee so that he can cut down the tree and give the timber to Inanna. »²³⁶

Kramer²³⁷ a traduit le mot *ki-sikil-ke* a été traduit par Lilith, mais une traduction littéraire donnerait plutôt une jeune fille (ki-sikil) aérienne (lil-la) ou éventuellement un lieu sacré (ki-sikil) et un esprit (lil) ou un génie aquatique (lil-la-ke), à savoir un génie qui vit dans un arbre (huluppu).

La liste royale sumérienne, texte historiographique mésopotamien écrit en sumérien en 2400 av. J. C. indique que le nom *Lilu* est utilisé pour désigner le père de Gilgamesh. Le même nom a été utilisé en akkadien pour signifier l'esprit ; et en mésopotamien pour désigner un démon ailé,

²³⁶ Hutter, Manfred, « Lilith », dans *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, éd. Van Der Toorn, Karl ; BECKING Bon ; Van Der Horst, Pieter W., Leiden, Boston, Köln, Brill, 1995, p. 520.

²³⁷ Cf. Kramer, S. N. *Gilgamesh and the Huluppu-Tree: A Reconstructed Sumerian Text*, Assyriological Studies 10. Chicago. 1938.

qui se livrait à des obscénités nocturnes et agressait les femmes et les enfants pendant le sommeil.

Siegmund Hurwitz considère que l'origine du mot *Lilith* est plus ancienne, vu que les *lilitû*, démons liés aux vents et aux tempêtes, sont premièrement mentionnés au IV^e millénaire²³⁸. *Lilû* signifie également le vent du sud et le démon *lilitû* quitte la maison comme un courant d'air ou un oiseau. La majorité des types précédents de caractéristiques évoquent ceux du *genius loci* (ici plus précisément lié au vent), comme par exemple dans le cas de l'esprit demeurant dans l'arbre.

De plus, les types *lili* (masculin) et *lilitû* (féminin) sont mentionnés dans des extraits d'incantations de Nippur en Babylonie, datées du VII^e siècle av. J. C., et *ardat-lili* ou « ravisseur femelle de la lumière » signifie un démon de la nuit qui hante les rêves des dormeurs, une sorte de vampire insatiable²³⁹. Ce dernier démon est décrit comme une jeune fille qui est morte vierge. Après sa mort, elle erre sous la forme d'une louve avec une queue de scorpion, des seins sans lait et des intentions maléfiques, surtout contre les enfants. Selon Hutter, elle est une jeune fille qui n'a pas atteint la maturité et doit donc flâner sans cesse, sexuellement insatisfaite, à la recherche d'un compagnon mâle. A propos de cette sexualité fatale, le spécialiste remarque une relation avec la déesse *Ishtar*, qui est décrite en train de rester la fenêtre à la recherche d'un homme qu'elle va aimer et qu'elle va finalement tuer. D'ailleurs, *Ishtar* est souvent identifiée à Inanna. Selon les textes sumériens, cette dernière a envoyé dans les champs et les rues la prostituée séduisante *lilitû*, pour égarer des hommes, action qui explique l'appellation de Lilith comme « la main d'*Inanna* ». Le mot *lilitû* a été principalement utilisé pour signifier un démon au caractère

²³⁸ Hurwitz, Siegmund, *Lilith, the first Eve : historical and psychological aspects of the dark feminine*, Einsiedeln, Daimon-Verlag, 1992, p. 49.

²³⁹ Killen, A., « La légende de Lilith et quelques interprétations modernes de cette figure légendaire », *Revue de littérature compare*, Vol. 12, Paris, Didier Erudition, 1932, p. 285.

de strige, qui saisit des enfants, tue des femmes, qui est lié au désert, aux tempêtes et aux maladies. Il a été également employé comme synonyme de prostituée, par une relation (figure féminine démoniaque- sorcière- prostituée) déjà attestée à plusieurs reprises dans des contextes historiques et géographiques différents²⁴⁰. Les éléments précédents ont constitué de toute évidence la base de la création de *lilith* et même son origine linguistique. Il est possible que le nom *lilith* dérive du sumérien *ki-sikil lil-la*, signifiant la jeune fille aérienne ou de *lilitû*. Une troisième perspective propose l'étymologie des hébraïques *laïla*, nuit, ou *lou'a*, geule.

e. *Lilith*, une dame démoniaque et synonyme de *Lamia*

Tous ces éléments ont ainsi préparé la création de la figure de *Lilith*, à propos de laquelle la majorité des informations nous sont fournies par les traditions rabbiniques et le Talmud (aucun document dans la *Michna*, trois dans le *Talmud* babylonien et plus précisément dans la partie de *Gémara*) : *Lilith* est responsable pour les avortements, elle saisit des gens qui restent seuls à la maison, porte des ailes et les cheveux longs. Des textes postérieurs, comme l'*Alphabet de Ben-Sira*, qui est apparu entre VIIe et Xe siècle, considèrent *Lilith* comme la première femme d'Adam, furieuse en raison de la création d'Ève, deuxième femme du premier homme, et finalement transformée en un démon furieux de la nuit, en vampire qui saisit et dévore les enfants des autres ainsi que les siens²⁴¹. L'identification

²⁴⁰ Hurwitz, Siegmund, *op. cit.* p. 58.

²⁴¹ Bitton, Michèle, « *Lilith* ou la première Ève : un mythe juif tardif », *Archives des sciences sociales des religions*. N. 71, Juillet- Septembre 1990, p. 120.

entre *Lamia* et *Lilith* par la traduction biblique de Vulgate a été effectuée pendant plusieurs siècles avant l'*Alphabet de Ben-Sira*, les textes cabalistiques comme *Zohar* ou les traditions populaires hébraïques, qui ont présenté *Lilith* comme la princesse-mariée du roi des démons, *Asmodeus*²⁴². Elle a perdu petit à petit les caractéristiques qui étaient attachées à des démons - principalement des génies du lieu - assyriens, akkadiens et mésopotamiens et elle a été transformée en un démon sexuel anthropomorphe, qui absorbait l'énergie de ses victimes.

Au fil des siècles, plusieurs écrivains ont lié (et lient) souvent de manière hâtive et imprudente, *lilith* à *incubus- succubus*, et par conséquent au cauchemar, objet de notre recherche. Le lien existe, mais il n'est pas si évident, vu que les caractéristiques communes entre *lilith* et le cauchemar ne suffisent pas pour identifier directement les deux êtres. La sexualité ainsi que l'agressivité démoniaque qu'ils manifestent tous les deux ne sont pas des critères suffisants. Il n'y a aucun lien historique entre les deux et la seule façon de lier ces démons, est par la piste de *Lamia*, qui a été étroitement liée avec les deux, le cauchemar et *Lilith*. L'identification principale, et de toute évidence unique, entre *Lilith* et le cauchemar, se trouve dans la Bible. Dans ce texte, la figure hébraïque n'apparaît, comme nous l'avons déjà noté, qu'une fois, dans Isaïe XXXIV, 11-14. Voyons l'extrait de la version de *Vulgata* du début du IV^e siècle. Voici la traduction de Segond :

Il n'y aura plus de grands pour proclamer un roi, et tous ses princes seront anéantis. Les épines croîtront dans ses palais, les ronces et les chardons dans ses forteresses. Ce sera un repaire de chacals, et un parc pour les autruches ; Les animaux du désert y rencontreront les chiens sauvages (onocentauris), et les boucs (*pilosus*) s'y appelleront les uns les autres. Là le spectre de la nuit (*lamia*<

²⁴² Scholem, Gershom, *Les Origines de la Kabbale*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966, p. 311.

lilith) aura sa demeure, et trouvera son lieu de repos ; Là le serpent fera son nid, déposera ses œufs, les couvera, et recueillera ses petits à son ombre. ²⁴³

Dans la traduction grecque du *Tanakh*, la Septante, le mot est traduit par le nom ονοκένταυρος, onocentaure. Selon la version grecque, deux mots sont traduits par ce nom complexe: le mot *se'irim*, satyre, et *lilit*. Le texte grec évite de cette manière les difficultés de traduction en utilisant un mot en pour interpréter deux. Au contraire, la *Vulgate* utilise deux noms différents pour la traduction de deux mots hébraïques, *se'irim* et *lilit*. Pour le premier, le nom pilosus, et pour le deuxième, le nom *lamia*²⁴⁴. Ainsi, le réducteur du texte latin cite une série d'êtres dangereux, animaux (*onocrotalus*, pelican, *ericius*, herisson, *corvus*, corbeau, *draconum*, *struthionum*, autruche) et d'entités surnaturelles, *lamia*, *onocentauris* et *pilosus*.

Il est possible enfin que le choix du mot *lamia* utilisé pour traduire le même mot qu'ονοκένταυρος ne soit pas aléatoire. Il est probablement lié d'un côté à la description de *Lamia* comme être hippomorphe, et d'un autre côté, lié aux noms de ce passage biblique, *onocentauris*²⁴⁵ (et *pilosus*, qui, comme on l'a déjà indiqué, fait surtout référence aux démons chèvre-pieds, qui sont également hybrides, et aux sabots).

Dans ces commentaires sur *Isaïe*, saint Jérôme mentionne que pour la traduction, il suit Symmachus, et que *lamia* s'appelle en hébreux *lilith*,

²⁴³ Ésaïe, 34, 12: « nobiles eius non erunt ibi regem potius invocabunt et omnes principes eius erunt in nihilum et orientur in domibus eius spinæ et urticae et paliurus in munitionibus eius et erit cubile draconum et pascua strutionum et occurrent daemona onocentauris et pilosus clamabit alter ad alterum ibi cubavit lamia et invenit sibi requiem ibi habuit foveam ericius et enutrivit catulos et circumfodit et fovit in umbra eius illuc congregati sunt milvi alter ad alterum ». Trad. Segond, Louis, La Sainte Bible, Genève, Paris, Marseille, Maison de la Bible, 1943, pp. 545-546. I

²⁴⁴ Parmi les traductions, nous trouvons un ensemble de termes différents utilisés pour traduire le nom *lilith* de l'extrait: « Septante : onokentauros ; Jérôme : lamia ; KVJ : screech owl ; RSV ; night hag ; NEB ; nightjar ». Cf. Kiessling, Nicolas, *The Incubus in English Literature*, [S.I.], Washinton State University Press, 1977, p. 14.

²⁴⁵ Le mot est souvent traduit par les traducteurs de la Bible comme *satyre*.

considérée par certains hébreux comme *erinyes*, à savoir furie²⁴⁶. L'œuvre de Symmaque l'Ébionite, traducteur de la Bible en grec du IIe et IIIe siècle, était connue non seulement de saint Jérôme mais aussi d'autres théologies comme Épiphane et Eusèbe. Dans ces traductions, il maîtrise parfaitement la langue grecque et ne recourt pas souvent à la solution des hébraïsmes, comme les traducteurs de la Septante, Théodotion et Aquila de Sinope. Ce dernier laisse le mot *Lilith* non traduit et recourt à la solution de la translittération λιλιθ. De plus, dans sa traduction, ouvrage du IIe siècle, le mot est expliqué par espèce de démons sombre, dont la peau est velue²⁴⁷. La base de cette explication n'est pas évidente, mais nous pouvons trouver une description d'*onocentaure*, accompagné de l'adjectif *σκοτεινόν*, sombre, dû à l'étymologie populaire du mot *lilith* par le mot λιλ, nuit, le nom hébraïque *laïla*, nuit, ou la description régulière des démons comme être noirs.

Par conséquent, le rapprochement entre *Lamia* et *Lilith* était logique, même si nous ne pouvons pas toujours savoir à quelles caractéristiques elles étaient liées : si la forme de *lilith* était celle d'une femme fatale, d'un onocentaure ou un ensemble de variations morphiques comme dans le cas de *Lamia*. Les similarités entre les deux sont nombreuses, mais ne suffisent pas encore pour les identifier complètement.

f. *Lamashtu* : une source éventuelle d'étymologie

Leur identification procède finalement d'une figure qui est posée entre les deux : *Lamashtu*. Ce dernier était un démon mésopotamien ou une déesse féminine, qui est nommée *Labartu* en akkadien et *Dimme* en sumérien. Parfois mentionnée comme la fille du dieu Anu, elle est

²⁴⁶ Cité par Hutter, Manfred, *op.cit.*p. 521.

²⁴⁷ Perdikiidou, K., « Peri Lilith ke Marout », O en Konstantinoupolei Ellin. Filolog. Sullogos, Vol. 21, 1891, pp. 161- 162.

caractérisée par plusieurs qualités similaires aux démons de genres féminins examinés plus haut, comme par exemple *lilitû*: elle saisit et tue des nourrissons et des enfants, elle suce du sang et grignote des os, elle chasse les femmes enceintes ou surtout celles ayant récemment accouchées, elle charme et tue des hommes, elle provoque des maladies et ainsi de suite. Les descriptions la présente souvent comme un hybride: elle a des jambes d'oiseau *anzu* comme *lilitu*, une tête de lion, des dents et des oreilles d'âne, un corps velu, elle allaite un cochon ou un chien et elle tient des serpents²⁴⁸. Autrefois, elle avait des caractéristiques de panthère ou de loup. Sa constitution hybride et surtout son apparence d'âne ont éventuellement formé la base d'une *lilith-onocentaure*. *Lamashtu*, d'ailleurs décrite sur le dos d'un âne. Cette représentation vient de l'iconographie de la déesse mère ou grande déesse, enracinée dans la mythologie orientale et occidentale, avec plusieurs avatars comme *Perchta* assise sur un âne. De plus, d'autres caractéristiques de *Lamashtu* évoquent cette figure archétypique, comme par exemple les traits de lion qui rappellent les lions de Cybèle. Hutter souligne répétitivement la relation entre *Lilith* et *Lamashtu* et selon West, *Lamashtu* exprime le désir d'allaiter des petites filles: « Bring me yout children, that I may suckle them, amd your little girls, that I may be their guardian ; to the mouth pf your little girls I want to give the breast. »²⁴⁹

Cette référence est étrange, étant donné qu'elle représente *Lamashtu* comme une figure qui protège et allaite les petites filles, malgré son caractère traditionnel maléfique. Soit il s'agit de l'attestation d'un caractère dualiste, d'un type correspondant à *silvanus*, à savoir protecteur et en même temps nuisible surtout contre les enfants, soit la proposition que *Lamashtu* fait aux mères cache une fourberie. Dans ce cas,

²⁴⁸ Le caractère chtonien de ces trois animaux- cochon, chien et serpent- est reconnu.

²⁴⁹ Cité par West, David R., « Gello and Lamia, Two Hellenic Daemons of Semitic Origin », Ugarit-Forschungen, ed. Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, Band 23, 1991, p. 367.

l'allaitement est mortel. Hutter mentionne que la sexualité de Lilith est illustrée par des références qui indiquent qu'elle ne peut pas avoir d'enfants, et qu'elle n'a pas de lait mais seulement du poison, quand elle donne comme une fausse nourrice sa poitrine aux nourrissons²⁵⁰. Suite aux indications précédentes, Hutter soutient que dans tous ces aspects, Lilith possède un caractère similaire à *Lamashtu*. Dans le même esprit, West considère que l'allaitement de *Lamashtu* avec du poison pour rendre les enfants malades est très vraisemblable, et il ajoute que *Lamia* est une évolution de *Lamashtu*²⁵¹. Entre *Lamia* et *Lamashtu*, il trouve une relation étymologique qui nous semble correcte. De plus, il soutient que les deux entités s'unissent par plusieurs similarités : elles sont des démons, elles saisissent des enfants, elles dévorent de la chair, elles sucent du sang, elles ont en général de tendances cannibales, et elles sont décrites avec des caractéristiques zoomorphes. Enfin, Diodore de Sicile qui, nous informe que *Lamia* est née près d'Automala de Libye, et Philostrate d'Athènes, qui souligne l'origine libyenne de la femme (même si elle vit à Corinthe), indiquent l'origine orientale de *Lamia*²⁵². Aux antipodes de cette théorie, l'origine de *Lamia* peut être localisée dans le contexte européen.

g. Pour une *Lamia* d'origine européenne

En excluant, tout d'abord, l'hypothèse d'Isidore de Séville, selon laquelle *lamia* ou *lannia* dérive du verbe latin *lanio*, déchirer²⁵³, il est possible que le nom soit grec. Il pourrait dériver, comme l'indique le dictionnaire de *Souida*, d'une étymologie populaire, du mot *λαιμός*, qui signifie cou. Le scholiaste des *Guêpes* partage cette idée en soutenant

²⁵⁰ Hutter, Manfred. *op.cit.*p. 521.

²⁵¹ West, David R., *op. cit.* p. 366.

²⁵² Apollonius et ses compagnons rencontrent *Empousa* en Perse.

²⁵³ *Etymologiae* XI, 3, 25.

qu'elle s'appelle ainsi parce qu'elle a un grand cou. Une telle hypothèse semble pourtant erronée. D'autre part, la liaison étymologique du nom avec le roi des *Lestrygons*, Λάρος, qui était aussi carnivore et dont le nom semble apparenté, et sa description dans certains cas comme une reine de cette tribu de géants cannibales, pourraient indiquer une origine grecque. Toutes ces hypothèses sont pourtant fragiles et moins plausibles que celle d'une origine orientale. Dans cette dernière piste, *lamia* est liée à *lamashtu*, qui est liée à *Lilith*, proche parent d'un ensemble d'esprits, de génies du lieu et des femmes de la nuit orientales. *Lamia* et *lilith* sont finalement identifiées par l'intervention d'un parent commun et par des caractéristiques communes telles que le vampirisme, le désir pour le sang des enfants et pour la chair, les cheveux longs, les seins remarquables, et une connexion avec les oiseaux de proie, principalement la chouette.

Cette affinité a été également léguée au Moyen Âge. Thomas de Cantimpré indique dans son *Liber de natura rerum* que *lamia* est l'animal appelé *lidit* en hébreu, et que selon les juifs, elles sont des furies, nommées *parcae*²⁵⁴.

3. Lamia en tant que strige, sorcière, furie et fée ventrière

Dans cet extrait important, nous pouvons aborder trois points intéressants. Premièrement, le nom *lidit* confirme le lien entre *lamia* et *lilith* ou ici *lidit*, même si elle est un animal dans ce texte. Deuxièmement, on retrouve la caractéristique de la fureur, impulsion essentielle pour cette forme de *lamia* et qui détermine une catégorie de femmes mythiques : une belle jeune fille ou une sorcière laide d'une nature surhumaine, avec un

²⁵⁴ *Liber de natura rerum*, IV, 56: « Hoc animal Hebraice vocatur lidit, et suspicantur Iudie unam fuisse de furiis, que Parcae dicuntur, eo quod nulli parcant ».

caractère furieux et démoniaque, qui provoque la mort, la douleur, la stérilité, l'infertilité: les striges, les furies ou les Euménides- Érinyes, les Grées, et la *hag* du premier chapitre.

Au fil du temps, ces figures féminines ont perdu leur aspect initial surnaturel de génie ou de divinité, pour appartenir finalement à la catégorie des êtres humains. Ainsi, les termes, *furie*, *lamia*, *euménide*, *hag*, qui ont essentiellement signifié une divinité, un génie ou au moins un démon, ont été utilisés depuis les derniers siècles du Moyen-Âge comme des synonymes de sorcière. Guillaume d'Auvergne, nous présente une telle *lamia* dans son de *Universo* du XIIIe siècle:

Il faut que tu portes le même jugement sur les autres esprits malins que le vulgaire nomme striges et lamies, qui se montrent la nuit dans les maisons où sont nourris de petits enfants pour les arracher à leur berceau et les déchirer ou les faire rôtir.²⁵⁵

Dans l'extrait, *Lamia*, qui rappelle celui de Gervais de Tilbury, est utilisée comme un synonyme de strige, et elle est liée à une action nocturne purement maléfique : elle envahit la maison, saisit les enfants, les déchire et les fait même rôtir. Cette évolution explique les titres de traits démonologiques tels que *de Lamiis et pythonicis mulieribus* de Molitor, *de Lamiis liber* de Wier, *Disputatio de Lamiis, seu strigibus* de Thomas Erastus, *Lamiarum sive striarum opusculum* de Hieronymus Visconti et *Panurgia Lamiarum* de Meiger. Dans ces manuels de base pour les inquisiteurs, le nom de *Lamia*, utilisé surtout au pluriel *lamiae*, apparaît comme synonyme de strige, à savoir de la sorcière, et ces femmes sont jugées et punies, sans attester aucune nature surhumaine.

Pour en revenir au passage de Thomas, nous signalons un troisième et dernier point qui concerne l'identification de *lamia* aux *parques*. Le

²⁵⁵ De *Universo*, II, 3, 24. Cité par Lecouteux, Claude, « Lamia ou les métamorphoses d'un croquemitaine féminin au Moyen Âge », *op.cit.* p. 55.

terme est utilisé ici pour signifier une figure féminine entre les *parques* romaines ou *fatae*, et les fées postérieures. « Les fées tiennent aux *parques*, trait que l'on retrouve dans les fées marraines,-aux matrones, voyez les fées ventrières et les *geniciales feminae* dont parle Hincmar de Reims »²⁵⁶. L'archevêque de Reims et auteur du IXe siècle cite plus précisément: *lamiae sive geniciales feminae*²⁵⁷, en identifiant lamia (au pluriel) aux mystérieuses *geniciales feminae*. Selon Grimm, ces dernières étaient à leur origine des êtres elfiques et démoniaques qui apparaissaient aux gens sous l'apparence de femmes, en dansant, en étant liées aux figures comme Holda et Abundia²⁵⁸. Pour Lecouteux, elles sont « des femmes surnaturelles qui président aux naissances et qui, de ce fait, rejoignent les déesses du destin puis les fées sur lesquelles on raconte la même chose²⁵⁹ ». De plus, ce nom peut être lié à un autre, déjà examiné. T. C. Crocker, dans son livre *Fairy Legends and Traditions of the South of Ireland*, soutient que derrière le nom *geniscus* du Cod. Reg. 5600. il faut comprendre un vrai elfe, un esprit de lumière, qui explique non seulement les *geniciales feminae* de Hincmar mais aussi le nom *dusius*²⁶⁰. Par son identification au *geniscus*, dont le nom dérive du mot *genius*, les *geniciales feminae* et par conséquent son synonyme *lamia*, sont liées à une autre famille de génie. Déjà examiné

²⁵⁶ Lecouteux, Claude, *Au-delà du Merveilleux*, op. cit. p. 165.

²⁵⁷ Cf. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, éd. augm., Niort : L. Favre, 1883-1887, t. 4, col. 055b: « Geniciales Feminae, Quidam autem a lamiis, sive Genicialibus feminis debilitati ».

²⁵⁸ Grimm, Jacob, *Teutonic Mythology*, op.cit., Vol. III, p.1056.

²⁵⁹ Lecouteux, Claude, « Lamia ou les métamorphoses d'un croquemitaine féminin au Moyen Âge », op.cit. p. 54.

²⁶⁰ L'extrait exact de Crocker cite: « The Dusii therefore are conceived to be little spirits; and it is proved by the contrast with the others mentioned that they are wood or domestic spirits for we are no doubt to understand by *aquaticus* a Nix but by *geniscus* from *genius* Alp a real Elf or spirit of light both words contain literal translations. (Hincmarus remensis opp. Paris 1645 T. i. p 654, calls lamiae sive geniciales feminae .) They injure children by substituting changelings in their room and the Scotch tradition expressly says that they do the same with animals ». Crocker, Thomas Crofton, *Fairy Legends and Traditions of the South of Ireland*, London, John Murray, 1828, p. 127.

dans le premier chapitre, *geniscus* est un génie du lieu, assimilé par des spécialistes au *genius cuculatus*. Il manifeste un double caractère similaire au *silvanus* : soit il apparaît lors des naissances, soit il nuit aux nourrissons et aux enfants.

Ainsi, suite à sa description comme *hippomorphe* et son identification à l'*onocentaure*, *lamia* se rapproche des divinités champêtres en forme de bouc grâce une autre piste, celle des *geniciales femine* et de *geniscus*. Le *Vocabularius ex quo*, glossaire latin du XIV^e siècle, mentionne que *Lamia* est un *genus monstrosus* qui saisit et dévore les enfants et qui est aussi un homme des bois (*holcz man*)²⁶¹. Ce dernier nom, qui fait référence au passage d'Isaïe, traduit le mot *pilosus*. Albert le Grand appelle *lamia*, *pilosus*, et Barthelemy l'Anglais l'inclut dans la catégorie du *faunus ficarius*²⁶². Ces documents importants désignent *lamia* comme un *genius loci*, étroitement lié aux démons de la première partie. Les glossaires allemands du Moyen Âge apportent un éclairage décisif sur cette description de *lamia* comme génie attaché à un lieu, principalement une forêt.

a. *Lamia* en tant que femme sauvage et génie du lieu

Comme Jacob Grimm²⁶³ le souligne, dans un glossaire du XII^e siècle, *wildaz wîp* (Gl. monst. 335) est synonyme de *lamia*. Dans le même glossaire, *wildiu wîp* (333) signifie *ululae*, les oiseaux funèbres ou les chouettes, les femmes qui annoncent des présages mortels, en d'autres

²⁶¹ Éd. Schnell, Bernhard; Stahl, Hans-Jürgen; Auer, Erltraud; Pawis, Reinhard; Grubmüller, Klaus, "Vocabularius Ex quo " *Überlieferungs-geschichtliche Ausgabe*, Tübingen, Niemeyer, 1988- 1989, p. 1429. Cité par Lecouteux, Claude, « *Lamia* ou les métamorphoses d'un croquemitaine féminin au Moyen Âge », *op.cit.* p. 59.

²⁶² *De propriet, Animal.* Cap. L. De ficario: « Ut est videre in Lamiis, Simeis et in Sirenis, et huismodi sunt ficarii, qui sicut homines de fructibus victum habent. Fatui tamen sunt, qui rationis usucarent ».

²⁶³ Grimm, Jacob, *op. cit.* Vol. 1, p. 432.

termes, la *klagenfrau*, la *klagenmutter*, la *winselmutter*, toutes liées à *Perchta* et au *schrat*. D'autres types alternatifs de *wildaz wîp- wildiu wîp*, sont les *wildero wîbo*, *wilder wîbe*, *wilden wîbe*, qui signifient la femme sauvage.

On note d'autres synonymes de Lamia : *holzmuoja*, *holzfrowe* et *holzruna* (Gl. mons. 335. Doc 219^b), autant de termes qui la définissent comme une entité féminine de la forêt. Le constituant *runa* de *holzruna* évoque d'ailleurs les mots *helrûna*, *helleruna*, *helliruna*, *hagaruna*, *hagurun*, *heagorún* et *heagurun*, qui sont liés à la *hag* et qui signifient la sorcière. La liaison entre la sorcière et la femme des bois, la femme sauvage, ne doit pas nous étonner. « Richard Bernheimer, in his classical study on medieval folklore and popular tradition, claims that in medieval demonology witch and wild woman were the same thing. Tracing the origin of this figure, Bernheimer identifies the ancestors of the wild woman in the Lamia of Greek antiquity, a blood-sucking, child stealing female demon; in the Lilith of Jewish mythology; and in the first Eve of biblical tradition- all figures who embody feminine negativity and power: « In the Middle Ages, according to Bernheimer, many texts make Lamia coincide with *strix*, that is, the witch or Italian 'striga'. The lamia and the witch also have points in common with the wild woman. In medieval folklore the wild woman is believed to have a distinctive physical aspect that evokes some of the old women encountered so far: she is hairy, sometimes has an enormous body, has a wrinkled face, and appears naked but fully covered with thick hair; since she inhabits the forest and woods she typifies, an individual to the boundaries, who can assume transgressive behavior. In some depictions of the wild woman her disgusting physical appearance is compounded by drooping breasts dragging on the ground, so long to be thrown over the shoulders, a feature that in medieval sculptures defines the personification of Luxuria or Lust. In the wild man's and woman's hunt, a medieval popular ritual of the Alpine regions, the wild person is compared to a bear

and often the hunt is extended to a horde of individuals, including women, who are likewise wild and hairy. As Bernheimer (50-84) notes²⁶⁴, the wild man's hunt in its prehistoric past was a gathering of ghosts guided by a female goddess; later on, this ritual gave rise to the witches' Sabbath. In medieval times the wild horde was part of the Carnival and Epiphany festivities, where sexual inversion (woman- on- top) and gender blur would typically include men disguised as wild beasts or grotesque wild females, often performing wanton gestures. The Epiphany and Carnival are also associated with the figure of the 'Befana', the old ugly woman who is also called 'striga' or 'marantega'. Today the effigy of the 'Befana' is still burned in city squares on the last day of the Carnival. »²⁶⁵

En d'autres termes, selon Bernheimer et Bettella, un rapprochement peut être fait entre *Lamia* et la *strige* et la femme sauvage, et ensuite entre *Lamia* et *pilosus*, les bois et les limites- frontières, l'Épiphanie et *Befana*, la Chasse sauvage et le carnaval (à ses pratiques comme la mort du mannequin de la vieille femme) ainsi qu'à une coutume qui à l'origine comprenait une parade conduite par une déesse - éléments nécessaires pour la suite. D'ailleurs, grâce à son attachement à la forêt, nous pouvons l'imaginer comme un génie du lieu avec des caractéristiques humaines, une sorte de fée.

Dans le *Liber ordinis rerum* du XIVe siècle, il est signalé : *lamia merbunder* (228,13), et au XIIIe siècle, le nom *wildez wîp* est utilisé comme un synonyme de *merwîp*, *merfraw* ou *mermine*, alors que *menni* ou *minni* sont plutôt liés au vieil norrois *man*, à savoir la vierge. *Merminne* signifie la fée et, comme le constituant *mer* en témoigne, souvent l'ondine, ondine.

²⁶⁴ Cf. Bernheimer, Richard, *Wild Men in the Middle Ages*, Cambridge, Harvard University Press, 1952.

²⁶⁵ Bettella, Patrizia, *The Ugly Woman: Transgressive Aesthetic Models In Italian Poetry From the Middle Ages to Baroque*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 2005, p. 63.

Au milieu du XIV^e siècle, un poème hollandais cite: *Maren, heten wise hier Minne*²⁶⁶, reliant de cette façon mare à Minne.

Le pluriel *merimanniu* se traduit par *sirena* ou *scylla* (Reda umbe diu tier, Hoddm. Fundgr. 19. 18)²⁶⁷, et *waltminne*, la *minne* de la forêt, est équivalent à *lamia* (Diut. 3, 276). Cette jeune fille et vierge de la forêt est une sorte de *genius loci* de forme féminine, une *matrona*, une *parque* ou *fata*, une nymphe. Grimm classe d'ailleurs ces femmes de nature surhumaine, *wildaz wîp* ou *menni, minni*, dans la même catégorie que les nornes et valkyries scandinaves, divinités du destin, de la guerre et de la forêt.

Les lexicographes ne s'arrêtent pas ici. Ils utilisent *lamia* comme synonyme de *belewitte*, ce qui signifie *bilwit* - un génie du lieu ou de la maison identique à *pilwiz* ou *bilwis*²⁶⁸, esprit identifié à une série de génies comme le *schrat*, l'*alp* et le cauchemar. Enfin, dans un autre glossaire, *lamia* signifie *nahtvró*, qui peut être traduit par femmes de la nuit.

b. Les survivances néohelléniques de *lamia* : fée, génie du lieu, dame nocturne et cauchemar

Par conséquent, les glossaires présentent *lamia* comme un génie du lieu ayant des caractéristiques féminines, et le plus souvent comme une sorte de fée. Ce phénomène n'apparaît pas uniquement en Europe occidentale, mais également dans son versant oriental, et plus précisément dans le pays de naissance de la mythologie de *lamia* : la Grèce. Comme dans les cas des divinités en forme de bouc, où l'on a examiné leurs survivances modernes dans les traditions populaires du pays de leur

²⁶⁶ Franck, Johannes, *Geschichte des Wortes Hexe*, Bonn, Carl Georgi, 1901, p. 25.

²⁶⁷ Grimm, Jacob, op.cit. Vol. 1, p. 432.

²⁶⁸ Grimm, Jacob, op.cit. Vol. 2, p. 473.

origine, il serait intéressant d'étudier l'évolution de *lamia* dans le folklore néohellénique.

A cet effet, l'importante collection de récits grecs traditionnels, *Paradoseis*, de Nikolaos Politis va nous servir de base de données. La partie concernant *lamia* se compose de dix-sept narrations - peu nombreuses par rapport à celles sur d'autres êtres surnaturels tels que le *vrykolakas* ou la fée. De prime abord, on remarque que *lamia* a survécu dans les traditions modernes. Elle est devenue plus en ou moins synonyme de fée. Pour la majorité des spécialistes du folklore grec, Lamia est une figure mythique qui dérive de la reine libyenne. Ceci n'est pas totalement exact. La *lamia* néohellénique, culturellement et historiquement isolée pendant une très longue période, présente une continuité remarquable avec les caractéristiques présentées précédemment.

Plus précisément, dans un ensemble de récits, Lamia est présentée comme une jeune femme séduisante, assise sur les berges de la rivière, peignant ses longs cheveux blonds avec un peigne d'or ou d'argent²⁶⁹, seule ou réunie dans un groupe. La description évoque celles des génies aquatiques, les *nixies*, les ondines (et ainsi de suite).

Elle apparaît surtout le soir ou la nuit, mais également assez souvent le midi, un phénomène qui la range dans la catégorie importante de la mythologie méditerranéenne des démons de midi. Elle apparaît en triade, garde un bâton avec lequel elle bat et lave les vêtements sur le bord de la rivière, joue à des jeux avec les autres *lamiae* : soit autant de motifs qui classent Lamia dans la catégorie des fées. Une tradition du Péloponnèse nous informe explicitement que: « Lamia est la reine des fées. Elle vit sur une montagne, à proximité de la mer d'Arcadie ». Le même récit, cependant, continue: « Elle cause beaucoup de mal aux navires et tous les marins ont

²⁶⁹ Le motif de peignage est très répandu à travers l'Europe, concernant surtout la mythologie des fées ou en général des génies aquatiques.

peur d'elle, parce qu'elle provoque des tempêtes et des tornades²⁷⁰ ». Ces derniers éléments constituent probablement une réminiscence de la liaison grecque antique entre Lamia et Scylla, ce qui explique, plus généralement, son assimilation aux habitants monstrueux de la mer, et son action malveillante contre les marins.

Ainsi, Lamia – qu'il s'agisse d'un souvenir des monstres marins archaïques ou non - est un *genius loci*, qui vit entre la mer et la montagne depuis les temps archaïques. Les deux collines trouvées dans l'ancien site sicilien d'Acrae, et nommées *Λαμίας μαστοί* (les seins de Lamia), ainsi que les *Λαμια* à Cilicie, Thessalie, Acarnanie, sont éventuellement la demeure de ce génie. Les seins de Lamia constituaient avant tout, un motif mythologique. Un récit de Zante fait référence aux seins de Lamia, motif particulièrement ancien :

Elle (la lamia) voulait aller à la chasse, mais sur la route, un chasseur tire et la blesse, en l'empêchant ainsi de son objectif. Elle a construit un four, qui pouvait détenir plus de cinquante personnes et après sa guérison complète, elle est allée à la chasse. Elle a remporté une foule humaine (en choisissant les plus gros), elle les a tués en les frappant avec ses seins, et puis elles les a cuits au four. Celui-ci pour se venger à l'acte du chasseur.²⁷¹

Le motif de victimes rôties au four rappelle l'extrait de *De universo*, où Guillaume d'Auvergne mentionne que les *lamiae* et les striges pénètrent dans les maisons la nuit, afin de dérober, déchirer ou rôtir des enfants.

Un autre récit mentionne qu'une *lamia* vivait depuis longtemps à Doubri, à Arachova. A chaque fois que les Arachoviens organisaient un festival, ils devaient lui offrir un villageois. Après avoir dévoré cette offrande humaine, elle ne touchait pas aux participants du festival²⁷². Ces

²⁷⁰ Politis, Nikolaos, *op.cit.* Vol. 1, p. 368.

²⁷¹ Ibid.

²⁷² Ibid. p. 367.

rançons, motif fréquemment utilisé dans le folklore européen, principalement lié à des êtres monstrueux comme les dragons, rapprochent Lamia des δράκοντες de la catégorie Échidna de la Grèce antique.

Ni le rapprochement avec les cétacés, ni les seins aux coups mortels, ni la demande de rançons annuelles, ne sont des caractéristiques liées à la catégorie des fées. Ils attribuent à Lamia une relative indépendance et forment finalement une figure syncrétique. Dans un autre récit, les *lamiae* de la mer dansent et sautent sur les vagues, volent haut dans les airs, puis plongent dans la mer. Elles aiment la tempête et charmer les navires qui sillonnent les mers. A l'aide de chansons ou simplement de leurs voix, elles attirent les marins peu aguerris sur des récifs dont ils ne peuvent s'enfuir²⁷³.

Ces caractéristiques indiquent une relation entre lamia et sirène, figure presque inconnue au cours de la période néo-hellénique, qui deviendra par la suite : γοργόνα, hybride moitié femme, moitié mi-poisson. Dans un autre récit, lamia est décrite comme une grande femme, avec un joli corps, mais dotée de jambes laides, monstrueuses, non humaines. Ses jambes, au nombre de trois, et parfois plus, sont de diverses natures : l'une est en cuivre, l'autre est une patte d'âne, et la dernière est une patte de chèvre (ou de n'importe quoi)²⁷⁴. Ces caractéristiques évoquent *empouse* et la forme de *lamia* hippopodes décrite précédemment. D'ailleurs, dans cette tradition, *lamia* est appelée *lamna*, ce qui rapproche le terme du grec ancien λάμνα, qui signifie requin. D'où la description de *lamia* comme un cétacé, ou même comme un requin, et enfin, aux types médiévaux *lania* et *lamnia*, qui ne sont pas probablement de simples cacographies mais des types qui dérivent du grec ancien.

Trois récits importants de la ville Lamia, territoire généralement considéré comme le lieu de naissance de Lamia, nous informent que quelqu'un a vu

²⁷³ Ibid. p. 368 sq.

²⁷⁴ Ibid. p. 363.

dans une grotte un groupe de *lamiae* se peigner. Dans un endroit appelé « le jardin de Lamia », personne n'ose couper des branches des arbres ou ramener son troupeau à l'intérieur, pour ne pas mettre en colère les lamies.

Enfin, il est indiqué que dans Gardiki - un village proche de Phtiotis, il y a un grand arbre où plusieurs gens ont vu pendant la nuit une grande femme aux cheveux longs assise à l'intérieur du tronc d'un arbre et que cette femme était la *lamia*²⁷⁵. Ces trois récits combinent lamia avec le motif du peignage et avec la catégorie de *genius loci* qui vit dans lieu sacré et limité, dans une grotte ou dans un arbre. Sa grande taille, un motif utilisé à plusieurs reprises, évoque un géant archaïque et notamment l'un des *Lestrygons* et de la famille de *Lamos*, avec lequel un lien étymologique est possible. Cependant, les motifs qui apparaissent dans les récits grecs relatifs à Lamia sont similaires aux motifs utilisés dans les récits occidentaux. Comme dans les glossaires médiévaux, la *lamia* néohellénique apparaît surtout comme un *genius loci*, malgré ses variantes. Elle apparaît également comme une femme malfaisante de la nuit dans les glossaires.

Un récit du Péloponnèse mentionne que la femme d'un muletier a perdu quatre enfants quand ils avaient trois ans. Ils ont été étranglés - écrasés par Lamia alors qu'ils dormaient. La mère les trouvait morts le matin dans leurs lits. Un jour que son mari est parti en voyage, elle a invité une voisine pour dormir chez elle. La voisine ne dormait pas. La nuit, elle a entendu un cric, cric à la porte, puis elle a vu une femme entrer et s'approcher au lit de l'enfant pour l'étouffer. Selon l'informateur, c'était la *lamna*, être surnaturel démoniaque qui pratique l'oppression nocturne et qui est décrit comme une femme très grande vêtue d'une robe blanche, en d'autres termes, une *domina nocturna* agissant comme un cauchemar²⁷⁶.

²⁷⁵ Ibid. p. 366.

²⁷⁶ Ibid. p. 366- 367.

Cette tradition qui relie *lamia* au cauchemar n'est pas la seule, comme un récit d'Athènes l'indique :

La Mora (le Cauchemar) est une *lamna* riche et très forte. Elle se promène seule la nuit, et quand elle rencontre des gens qui dorment, elle s'assied sur leur poitrine et les écrase. Et elle est si lourde, que la victime meugle comme les bovins. Mais si la personne ne tombe pas profondément endormi, et saisit le fez de *lamia*, il peut demander ce qu'il veut dans le monde entier. Elle, elle veut seulement réobtenir son fez.²⁷⁷

Ce dernier est un des récits grecs les plus importants à propos du cauchemar. *Lamia* est une entité purement nocturne qui marche et se promène, action de nature neutre, mais qui évoque simultanément de nombreux êtres malfaisants, le revenant et le *vrykolak* de l'Europe orientale, mais aussi les sorcières qui apparaissent la nuit. Elle est riche et puissante – à l'instar d'une divinité qui apporte la prospérité. Elle est aussi lourde comme un cauchemar. Et surtout, elle porte un chapeau ou plus précisément un fez²⁷⁸. Ce fez, qui rappelle l'accessoire que le sarrasin porte également sur sa tête, fonctionne comme le bonnet de l'*incubus* du texte de Pétrone. Si la victime du cauchemar s'en empare, il devient instantanément riche : par conséquent, ce fez de *lamia*-cauchemar est le même objet que le bonnet d'*incubus*. On retrouvera ce motif dans un chapitre ultérieur de la thèse.

²⁷⁷ Ibid. p. 406.

²⁷⁸ Le mot grec est φέσι.

2. Lamia et Gello

a. La *Gello* néohellénique

Les spécialistes placent les récits à propos de *gyllou* ou *gellou* (*aussi iallou, aggellou, anagrialou* etc. aux côtés des croyances qui concernent la *lamia* des traditions populaires grecques. Dans la période post-byzantine, le nom, était utilisé souvent au pluriel (*geloudes, gyloudes* ou *gialoudes*) pour décrire un être apparenté aux fées²⁷⁹. Elles sont vêtue en blanc, elle lavent des vêtements au bord des rivières, elle dansent réunies en groupes, elles ont les cheveux blonds et longs, mais elle peuvent être également maléfiques, comme les fées, en chassant des hommes et en provoquant des maladies, ou comme les striges, en étouffant ou dévorant des enfants et des mères ayant récemment accouché, et en suçant du sang. Un récit de Mykonos désigne une telle *Gyllou*:

Dans une ravin qui s'appelle Rousounara, près de Chora, les *gialoudes* lavent toute la journée leurs vêtements. Elles sont vêtues en blanc et si quelqu'un les croisent, elles s'enfuient immédiatement. Quand il fait très chaud pendant l'été, on remarque parfois des tourbillons et le soleil brûle la peau et donne des ampoules aux mains ou autre part. Si quelqu'un a des ampoules, on dit qu'il a été attrapé par les *gialloutes*; il faut appeler le prêtre pour le guérir. Les tourbillons sont les *gialloutes* elles-mêmes.²⁸⁰

Dans ce texte, les *gelloudes* (ou *gialloutes*) sont décrites comme des fées, ayant un lien avec les tornades -comme *lamia* précédemment- et la canicule -comme des démons du midi. Les descriptions sont similaires à celles relatives à Lamia. Ailleurs, le rapprochement est plus direct. A Madyto, ville de Thrace, *gyllou* est une *lamia* ou *mormolykeion* ou fantôme,

²⁷⁹ Dans plusieurs régions grecques, les noms *gyllou* et fée étaient synonymes.

²⁸⁰ Politis, Nikolaos, *op.cit.* Vol. 1, p. 291.

qui, par son apparition, cause la mort des nouveau-nés²⁸¹. Selon le dictionnaire de la fable de Noël, *mormolykeion* est une sorte de masque qui servait à représenter les ombres. Le terme utilisé est lié à *mormo*, la figure vampirique de la Grèce antique, qui accompagnait Hécate. A propos de ces croyances, le romancier du XXe siècle, Stratis Myrivilis, note : « J'ai entendu une femme de Mytilène qui maudissait son enfant par cette phrase : Viens, que *gyllou* te manges !... Cette *gyllou* est une femme démoniaque (*ksotikia* < du mot *ksotiko*, génie) qui fait peur aux mères à Lesbos et en Asie Mineure, de Dikeli à Aivali. *Gyllou* est une espèce de *lamia* régionale. Elle entre dans les maisons où se trouvent les nouveau-nés et étouffe les nourrissons. Pour cette raison, au coucher de soleil, les portes des maisons des jeunes mères sont verrouillées jusqu'à la fin des premiers quarante jours²⁸² »²⁸³.

Le romancier considère que *gyllou* -et son synonyme *lamia*- est une menace pour les femmes et les enfants de la région, mais il n'y pas de raison de considérer la première comme une variante locale de la deuxième. Entre les deux, il y a une relation étroite d'origine ancienne, mais il s'agit néanmoins de deux démons différents. De plus, *gyllou* n'est pas un phénomène régional, vu que son nom est diffusé partout en Grèce, adapté systématiquement aux principes de chaque dialecte local.

En outre, *gyllou* était identifié aux striges, comme *lamia* d'ailleurs. A Kalymnos, «*gyllou* lèche les enfants, boit leur sang et eux ils meurent. Ensuite, elle vomit leur sang aux figuiers ».²⁸⁴ Par conséquent *gyllou* est une strige liée au figuier, arbre d'une mythologie démoniaque riche. Un récit de Karpathos signale que les *striggles* (striges) sont des femmes longues (à savoir grandes), sèches (autrement dit maigres), avec des ongles

²⁸¹ KL, ar. 185, p. 21. (sull. Ap. Oikonomidou, Kallepolis, 1891)

²⁸² Période cruciale pour la santé du bébé, qui constituait un passage entre la non-vie et la vie.

²⁸³ Myrivilis, Stratis, *O logotechnis ke i fili*, Vol. 27, Athina, Nea Estia, 1940, p. 723.

²⁸⁴ Zervos, Giannis, *Paradoseis, Istorika paramuthologimata...*, et. 3, 1958, p. 253- 254.

longs et recourbés aux mains et aux pieds, des paupières longues et les cheveux emmêlés- autant de caractéristiques liées aux sorcières et aux femmes nocturnes. Le récit ajoute qu'elles sortent²⁸⁵ la nuit pour chercher des mères ayant récemment accouché et étouffer les enfants. Un tel exemple est Z. qui a perdu huit enfants à cause de ces sorcières, et qui a finalement choisi de se réfugier dans une autre maison pour accoucher. Ainsi, son enfant n'a finalement pas été agressé par les striges²⁸⁶. Ce dernier élément démontre une liaison entre la strige et la maison - et non entre la strige et l'être humain - ainsi qu'une action locale - et non personnelle. De plus, le récit précise que ces femmes visitent les cimetières et exhument des morts, avant de conclure en répétant le motif principal: l'étouffement des enfants qui est, selon le texte, l'action essentielle des *gelloues*, qui les aiguillonnent²⁸⁷, les rêtament (écrasent) et les étouffent. Ici, pour la première fois, nous voyons *gyllou* agir comme une sorcière-cauchemar.

Cependant, il n'est pas évident de déterminer si *gyllou* appartient toujours à la catégorie des êtres démoniaques humains. Dans certains cas, *gyllou* est une figure surhumaine, comme dans le cas d'un récit de Pindos, qui décrit *arpagou* (du verbe *απιάζω*, saisir, vu qu'elle saisit des enfants), variante de *gyllou* selon Konstantinides: « (A)rpagou était le nom d'une des trois Moïres - qui faisait mourir les nourrissons. Elle avait un visage de chien (elle était très laide) et allait au berceau de l'enfant pour percer sa chair avec un ciseau, elle perçait légèrement sa main avec ses ongles recourbés, elle mordait sa joue avec ses dents tranchante. »²⁸⁸

²⁸⁵ On souligne le verbe.

²⁸⁶ Michailidis Nouaros, Michalis, *Laografika summeikta Karpathou*, Vol. 1, Athina, [s. n.], p. 1969, p. 246.

²⁸⁷ Le verbe *κεντρωνω* signifie aiguillonner, piquer come une abeille. Comme les abeilles, les striges aiguillonnent et paralysent leurs victimes.

²⁸⁸ Chatzigakis, « Aleksandros, *Laografika Aspropotamou* », dans *Filologiki Protoxronia*, et. 17, 1960, p. 148.

Ici, cette figure remarquable combine les caractéristiques de *moira* (fata) et de strige – même si on note qu’une *moira* a rarement une action si malfaisante et agressive. Le récit est pourtant exceptionnel. Dans plusieurs cas, *gello* est une strige présentant des caractéristiques humaines. Un récit de Magne indique qu’il s’agit de femmes insatiables qui mangent tout, qui n’en ont jamais assez, et qui ne grossissent jamais²⁸⁹. De plus, le même récit fait référence aux lieux de leurs demeures, situés dans les gorges et les vallons, appelés σπιλολάγκαδα, les vallons des striges, et σπιλοφωλιές, les nids des striges, ainsi qu’à l’existence d’une herbe, le σπιλόχορτο, l’herbe des striges, parfois appelé σπιλας βυζιά, les seins de la strige, nom qui nous rappelle le motif des seins de *lamia* et des seins des sorcières. Enfin, en Crète, sur les murs d’une grotte appelée γελλουδόσπηλια, grotte de *gellou*, selon les paysans, on peut trouver des fossiles issus du sang vomi par *gelloudes*. Sur la même île, une autre croyance rapporte que « les *gelloudes* sont des femmes qui éternuent et qui dévorent, soit par méchanceté soit par amour. Elles viennent la nuit, sans s’en rendre compte, et sucent le sang de l’enfant -elles dévorent surtout les nourrissons et les animaux sains.»²⁹⁰

Ce récit est crucial parce qu’il nous présente une *gyllou* qui dévore sans le savoir. Ce qui est encore plus étonnant est que son action nuisible peut être motivée par l’amour. De plus, il semble que *gyllou* soit une sorte de somnambule, état qui, pour l’instant, semble incompréhensible.

b. La Gello byzantine et antique

A la lecture des récits précédents, nous remarquons que *gyllou* est une femme nocturne démoniaque et infanticide, apparentée à *lamia*.

²⁸⁹ KL, ar. 332, p. 347 (K.Nestoridou, *O en Mani idiotikos vios*, en Athènes, 1895).

²⁹⁰ Papadaki, Irene, *Logia tou Stiakou laou*, Athina, Knossos, 1975, p. 135.

Comme cette dernière, également présentée dans les traditions néohelléniques, *gyllou* est d'origine ancienne et apparaît initialement dans les mythes de la Grèce Antique. Byzance a été le « pont » nécessaire et une source des documents relatifs, pour que cette figure mythique passe de l'Antiquité aux temps modernes. Pendant ce « Moyen Âge » grec, qui commence avec la fondation de l'Empire Romain d'Orient, le premier qui fait référence à ce démon est Jean Damascène, théologien du VIIe et VIIIe siècle, dans son *Opusculi de Draconibus et Strygibus fragmentu*, où il mentionne :

Je ne veux pas qu'à ce propos vous restiez dans l'ignorance. Chez les gens les plus incultes, on dit qu'il a des femmes striges auxquelles on donne aussi le nom de géloudes (γελοῦδες). On raconte qu'elles apparaissent la nuit dans les airs et que, lorsqu'elles atteignent une habitation, elles ne sont pas empêchées d'y pénétrer par les portes et les serrures, mais qu'elles y entrent même quand les portes sont soigneusement verrouillées, et qu'elles étouffent les nourrissons. D'autres disent qu'elles dévorent leur foie et toute leur constitution et mettent un terme à leur vie. Et on affirme soit avoir vu cela, soit en avoir entendu parler. Mais comment pénètrent-elles dans les habitations dont les portes sont verrouillées : avec leurs corps ou avec leur seule âme ? (Si l'on me répond que c'est avec leur corps), je répliquerai que seul Jésus-Christ, notre Dieu, a fait cela et est entré après sa résurrection d'entre les morts dans la pièce où se trouvaient les saints apôtres bien que les portes fussent verrouillées. Si une femme magicienne a fait et continue de faire cela, alors le Seigneur n'a rien fait d'extraordinaire en franchissant des portes verrouillées ! Et si l'on me dit que c'est seulement une âme qui entre, tandis que le corps reste étendu sur une couche, alors écoute ce que j'ai à répondre. Notre Seigneur Jésus-Christ a dit : j'ai le pouvoir de donner mon âme et j'ai le pouvoir de la reprendre ; et cela, il ne l'a fait qu'une seule et unique fois, au moment de sa Sainte Passion. Si une femme magicienne et ignoble, peut faire cela à volonté, alors le Christ a rien fait d'extraordinaire. Et puis, quand elle a dévoré le foie du nourrisson comment peut-il continuer à vivre ? Toutes ces billevesées sont racontées par les

hérétiques, ennemis de la sainte Église catholique, qui cherchent à détourner les plus simples de la droite doctrine.²⁹¹

Comme les théologiens occidentaux qui utilisent la forme de *vulgaris opinio*, Jean Damascène utilise la phrase « chez les gens les plus incultes », ce qui souligne que ces croyances sont adoptées par des gens agraires, ignorants, sans éducation et sans instruction. Comme dans les traditions néohelléniques, le nom *gello*, au pluriel *gelloudes*, ne signifie pas un être solitaire, mais un groupe de figures. Cette multiplication a touché plusieurs déités (ou démons) orientales comme *lamia* (*lamiae*) ou occidentales comme *perchta* (*perchten*). Au pluriel, le mot signifie principalement un groupe de sorcières. Les *gelloudes*, également de nature humaine, sont des femmes, aux caractéristiques singulières : elles volent, elles envahissent les maisons en ignorant les portes fermées, elles se comportent comme le cauchemar en étouffant les nourrissons, et comme des striges en manifestant des tendances carnivores et en dévorant les foies des enfants.

Un autre passage, relatif à ce contexte, est issu de la vie du patriarche Tarasios ou Taraise, écrite par Ignace le diacre vers 847, quelques années après la dernière persécution contre les iconodoules et la régence de l'Impératrice iconophile Théodora :

Son père, qui s'était élevé aux plus hautes fonctions judiciaires et qui rendait la justice avec la même équité pour tous à l'égal de Solon et de Lycurgue, ces anciens gardiens des lois, apparut même beaucoup plus juste qu'eux : il fut en effet puni pour la droiture de son jugement, alors que ceux qui passaient pour gouverner l'ignoraient (la droiture), et ne choisissaient pas d'appliquer la justice. Voici les circonstances de ce jugement équitable. Des femmes dans l'indigence étaient sous le coup d'une accusation terrible. Quelle accusation ? je vais le dire.

²⁹¹ Jean Damascène, *Opusculi de Draconibus et Strygibus fragmentum*, PG 94, 1604. Traduit par SORLIN, Irène, « Striges et Géloudes. Histoire d'une croyance et d'une tradition », TM 11, 1991, p. 412.

On les accusait calomnieusement d'être les meurtrières de nourrissons au sein, de pénétrer dans les maisons par des trous ou à travers les portes fermées, et de causer à l'improvise la mort des enfants encore nouveau-nés. Elles avaient été trainées devant le tribunal par ceux qui croyaient aux mythes, et qui ne voulaient pas s'attacher à l'enseignement exempt de fiction du Christ notre Dieu. Les hellènes ont, en effet, raconté l'histoire d'une femme, du nom de Gello, qui ayant péri soudain d'une mort prématurée, se rend sous forme d'apparition auprès des nouveau-nés et des enfants au moment de la naissance, et cause leur mort. Abusés par le mauvais esprit de ce mythe, ceux qui croient en ces choses essayent en quelque sorte d'attribuer à des femmes, comme si elle était réelle, cette puissance de l'esprit impur, et des les tenir pour responsables, en prétendant qu'elles se changent en esprits des morts prématurés.²⁹²

Le texte, d'importance historique, informe le lecteur des injustices effectuées à l'encontre du père du Patriarche Taraise. Il rapporte les accusations terribles prononcées contre certaines femmes ainsi que les procès organisés pour les punir. Les femmes accusées appartiennent à la catégorie des sorcières, et plus précisément à celle des striges, qui tuent des nourrissons, en passant, comme dans l'extrait de Damascène, par des trous, à l'instar de *Gello* qui apparaît ici comme une déesse de Sabbat. Le nom est utilisé au singulier parce que l'auteur évoque les origines du mythe de *gello*, femme maléfique issue de croyances helléniques. Par conséquent, l'auteur fait référence, dans ce cas indirectement, à la même catégorie de femmes de Jean Damascène : les *gelloudes*. Il est étonnant de constater qu'elles sont jugées et condamnées lors de procès, pratique plutôt liée à l'Europe occidentale. Il semble pourtant que les punitions des sorcières n'étaient pas rares à l'époque byzantine. Jean Baptiste Cotelier, érudit et théologien français du XIV^e siècle, a publié un règlement

²⁹² Ignace Le Diacre, *La Vie du patriarche Tarasios*, 4-5. Traduit par Sorlin, Irène, *op.cit.* p. 413.

ecclésiastique tardif, sous le titre Nomocanon²⁹³. Comme Irène Sorlin le précise, il s'agit d'un recueil de prescriptions pénitentielles, destiné aux villageois. Dans la partie qui concerne les cas d'infanticides :

488. Si une femme bat son enfant et celui-ci meurt, quinze ans de pénitence, deux cents gémonies.

489. Si Gylos (Γυλός) se repent, dix ans de pénitence, cinq cents gémonies.

490. Mora (Μωρά) ; cinq ans de pénitence, trois cents gémonies.²⁹⁴

Nous remarquons que l'action de *gello* est punie plus sévèrement que celle de *mora* (la moitié de la punition de la première). Ceci est probablement dû aux tendances et pratiques meurtrières et cannibales de la première catégorie de démon, crimes qui semblent plus graves que la paralysie, l'engourdissement et l'essoufflement provoqués par la deuxième. Nous constatons également que la femme qui agit comme *mora*, à savoir cauchemar, peut être punie : elle est donc mortelle, et a des caractéristiques humaines, comme la femme qui bat son enfant et comme *gello*, sans être intégrée dans le domaine du surnaturel.

c. La *Gello* antique

Ignace relie ces femmes à *gello*, puis à la mythologie des hellènes païens, donnant ainsi une interprétation particulière aux procès des sorcières. Son assertion n'est pas fautive, vu que *Gello* se manifeste premièrement en Grèce antique. La plus ancienne référence est faite dans un poème de Sappho, dans la phrase *Γελλώς παιδοφιλωτέρα*²⁹⁵, « qui aime les enfants plus que *Gello* », dont le contexte est inconnu, mais qui pourrait

²⁹³ Cf. Hartnup, Karen, 'On the Beliefs of the Greeks': *Leo Allatios and Popular Orthodoxy*, Leiden, Brill, 2004, p. 88.

²⁹⁴ Cotelier, Jean Baptiste, *Ecclesiae graecae monumenta*, Vol. 1, Paris, Muguet, 1677, p. 149.

²⁹⁵ Sappho, F. 168 A.

être utilisé pour une femme aux tendances pédophiles. A propos de ce fragment connu, Zénobios, le sophiste et parémiographe grec du II^e siècle, commente dans sa compilation de proverbes *Ἐπιτομή* (Zênobiou Epitomê): « Gello qui aime trop les enfants: se dit à propos de ceux qui sont morts prématurément, c'est-à-dire de ceux qui, certes, aiment les enfants, mais les font périr de ramollissement . Gello était, en effet, une vierge et comme elle mourut avant l'heure, les Lesbiens disent que son fantôme visite les jeunes enfants et ils lui attribuent leur mort prématuré. Sapho se réfère à elle²⁹⁶ ».

Hésychios partage les même idées, en citant: « Gello, spectre d'Empuse, des vierges et des femmes mortes prématurément » ainsi que : « Gellos, démon dont on dit qu'elle attrape les nourrissons des femmes »²⁹⁷. Nous remarquons le rapprochement entre *gello* et *empousa*, qui est d'ailleurs signalé dans un passage écrit par le moine et historien byzantin, Nicéphore Calliste Xanthopoulos, où il se réfère à certaines vieilles femmes qui dévorent des enfants, comme cette figure qui s'appelle *empousa* ou *gello*²⁹⁸.

Un autre point important dans les passages de Zénobe et d'Hésychios est la référence à la vierge morte avant l'heure, ensuite transformée en démon dangereux. Ce motif n'existe pas uniquement dans la mythologie grecque antique mais aussi dans les croyances byzantines. Il est mentionné dans l'extrait d'Ignace, où il est indiqué que « Gello a péri soudain d'une mort prématurée », et également dans le dictionnaire de Souda, qui, de toute évidence, connaissait l'ouvrage de Zénobe, utilisé pour la constitution de plusieurs entrées. Le dictionnaire, en commentant la phrase de Sapho, *Γελλοῦς παιδοφιλωτέρα*, présente Gello comme *ἄωρος*, autrement dit morte

²⁹⁶ Zénobios III, 3. Traduit par SORLIN, Irène, *op.cit.* p. 419.

²⁹⁷ Ed. Schmidt, Maurice, *Hesychios: Hesychii alexandrini Lexicon post Ioannem Albertum*, Vol. 1, Ienae, sumptibus F. Maukii, 1858, p. 421.

²⁹⁸ Migne, P.G., vol. 147, p. 345.

avant l'heure: Elle est morte avant l'heure et son fantôme chasse les enfants et veut provoquer leur décès prématuré²⁹⁹.

Le terme *άωρος* se trouve surtout dans les croyances relatives aux revenants. Il a pour motivation principale l'envie vindicative de faire revenir les morts. Cette dernière est considérée comme la cause principale du comportement maléfique des *lilith*, *lamia* et *gello*, exprimé surtout contre les enfants. La relation entre *lamia* et *gello* n'est pas attestée seulement dans les récits néohelléniques. Ainsi, le scholiaste de Théocrite glose Mormo de cette manière: « Lamia, reine des Lestrygones, qui s'appelle aussi Gello, malheureuse en raison de la mort de ses enfants, souhaitait ensuite tuer ceux qui restaient »³⁰⁰. Par conséquent, *gello* est liée à *mormo* et à *lamia*.

Les rapports entre *gello* et Lamia semblent profonds et touchent à leurs origines archaïques. A propos de son étymologie, la théorie prédominante considère que ce nom dérive d'une autre origine orientale. Selon Walter Burckert³⁰¹ et West³⁰², ce nom est *gallu*, démon chtonien de la mythologie akkadienne et sumérienne, qui apparaît souvent comme acolyte d'*Inanna*. De plus, West considère que ce nom est la racine de *ghoul*, avis partagé par Cramer et Allen. Le *ghoul* est un esprit, souvent un *djin* de la tradition islamique, qui se manifeste sous une série de noms comme *Ghol*, *Ghool*, *Ghoel*, *Goul* et le type féminin *Ghulah*. Il est particulièrement similaire aux démons orientaux examinés plus haut: il vit dans le désert, les forêts, les grottes, il est sombre, velu, capable de se métamorphoser, il s'empare des passants et des voyageurs pour les malmener. Cette dernière action est la raison de l'interprétation étymologique, selon certains spécialistes, du nom arabe *ghul*, de *ghala*, saisir.

²⁹⁹ Suidae Lexicon, éd. Adler, Ada, Leipzig, 1928, vol. 1, p. 512, no. 112.

³⁰⁰ 15, 40 Dübner.

³⁰¹ Burckert, Walter, *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992, pp. 82-87.

³⁰² West, David R., *op. cit.* p. 365.

Par conséquent, comme *Lamia*, *Gello* est issu de démons d'origine orientale aux caractéristiques communes, qui sont probablement passées en Grèce grâce aux relations développées entre les grecs et le territoire du Moyen-Orient. Ensuite, le mot d'origine orientale a été adapté sur la langue grecque, grâce au remplacement d'une forme inconnue par une autre plus familière. L'ancien mot oriental a été altéré en *gello*, nom qui pour les grecs anciens était proche du verbe γειλώ ou γειλοκοπώ, rire. Plusieurs spécialistes ont signalé l'origine du nom par ce verbe, en ignorant la perspective d'une origine ex oriente. Cette explication est pourtant une étymologie populaire, approche erronée qui a survécu très longtemps. Dans les croyances néohelléniques, la mère doit réveiller son enfant s'il rit pendant le sommeil, parce que le γέλωτας est provoqué par (le démon homonyme) *gello* qui est présent et qui essaie d'étouffer, comme un cauchemar, l'enfant. Le rire, qui, dans ce cas-là, n'est pas une situation agréable, signifie la présence maléfique de *gello*.

d. Autres démons d'origine orientale

i. Ale

A côté de *lamia* et de *gello*, une autre entité du territoire hellénique dont l'origine est probablement orientale, est Αλή, démon des croyances grecques de Cappadoce en Asie Mineure. Ale (ou Ales) a une action similaire à celle de *gello* et de *lamia*, en étant néfaste aux femmes enceintes ou ayant récemment accouché et aux enfants. Comme d'autres, elle agit tel un cauchemar, comme l'expression « ales l'a piétiné³⁰³ » en témoigne. Malgré la présence du démon dans les traditions grecques, *ale* est plutôt d'origine orientale. Il dérive du démon *alû*, qui figure comme l'un

³⁰³ Kyriakidis, Stilpon, « Ales », dans *Megali Elliniki Egkiklopedia*, Vol. 3, Athina, [s.n.], 1927, p. 754.

des sept *utukku*, esprits maléfiques -et rarement bénéfiques- de la mythologie sumérienne. Selon l'assyriologue Langdon, *alû* est androgyne et se jette sur la poitrine des gens³⁰⁴. De plus, il nous donne une traduction d'un extrait écrit en caractères cunéiformes qui concerne les sept *utukku* et qui résume de nombreux éléments examinés plus haut, relatifs aux démons orientaux et à leurs actions:

The wicked Utukku who slays man alive on the plain.

The wicked Alû who covers (man) like a garment.

The wicked Etimmu, the wicked Gallû, who bind the body.

The Lamme (Lamashtu), the Lammea (Labasu), who cause disease in the body.

The Lilû who wanders in the plain.

They have come nigh unto a suffering man on the outside.

They have brought about a painful malady in his body.

The curse of evil has come into his body.

An evil goblin they have placed in his body.

An evil bane has come into his body.

Evil poison they have placed in his body.

An evil malediction has come into his parts.

Evil and trouble they have placed in his body.

Poison and taint have come into his body.

They have produced evil.

Evil being, evil face, evil mouth, evil tongue.

Sorcery, venom, slaver, wicked machinations,

Which are produced in the body of the sick man.

O woe for the sick man whom thy cause to moan like a *šaharrat*.³⁰⁵

³⁰⁴ Langdon, Stephen; RAWLINSON, Henry, *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, Vol. 4, London, British Museum, 1864, p. 364.

³⁰⁵ Ibid.

ii. Abyzou

En dernier lieu, nous allons examiner un dernier cas similaire, Αβυζού. Il s'agit d'un démon féminin, apparenté aux *lamia* et *gello*, qui chasse et s'empare d'enfants, en raison de sa stérilité. Son nom, apparu sous plusieurs variantes comme *Abizou*, *Byzou*, *Obizu*, *Obizuth*, *Obyzouth*, est lié par l'étymologie populaire au mot grec *άβυσσοσ*, abysse et plus tard au verbe *βυζαίνω*, téter, et *βυζι*, seins. Le type initial et oriental a été adapté sur ces derniers mots comme *Gello* sur *gelio*, formant ainsi le nom *Byzou*, qui combine les motifs de l'allaitement et du sein exposé, qui apparaissent régulièrement dans la mythologie de ces démons féminins. Le nom n'est évidemment lié ni au mot abysse, ni au mot *βυζαίνω*, mais il a une origine orientale. Selon A. Barb, le nom formé, soit par l'assyrien *apsu*, soit par le sumérien *abzu*, signifie la mer primitive par laquelle les mers, les lacs et les rivières ont été créés, et qui constituait le royaume des morts³⁰⁶. Il est probable que cette origine aquatique explique la liaison des *lamia*, *gello* et *lillith* à l'eau. Les démons qui ont été abouti à ces femmes démoniaques sont issus de l'Océan et de l'élément aquatique. Barb cite un charme contre les sept mauvais esprits:

Seven are they, seven are they, in the Ocean Deep [Abzu] seven are they . . . in the Ocean Deep as their home they were reared, nor male or female are they, they are as the roaming windblast . . . evil are they, evil are they...

'They rage against mankind, they spill their blood like rain, devouring their flesh, sucking their veins... they are demons full of violence, ceaselessly devouring blood...³⁰⁷

Ces sept démons sont les sept *utukku* précédemment examinés dans l'extrait de Langdon. Le texte qui nous donne le plus d'informations à

³⁰⁶ Barb, A. «Antaura. The Mermaid and the Devil's Grandmother: A Lecture », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 29 (1966), p. 5.

³⁰⁷ *Ibid.* p. 6.

propos d'*Abyzou* est le Testament de Salomon. Publié entre le I^{er} et le V^e siècle de notre ère (plutôt au IV^e), le document est un pseudépigraphe de l'ancien testament, faussement attribué au roi Salomon. Il décrit la construction du temple par Salomon, ainsi que la manière dont le roi sage est parvenu à contrôler une armée de démons, grâce à un anneau magique offert par l'Archange Michel. L'ouvrage est riche d'éléments folkloriques et d'informations utiles sur la coexistence de deux religions pendant les premiers siècles du Christianisme et les croyances liées aux démons, vu que le texte est également un compendium de démonologie primitive. Parmi d'autres, le texte cite un démon qui s'appelle *onoskelis*. Le nom décrit une figure féminine:

16. I then asked of the demon if there were females among them. And when he told me that there were, I said that I desired to see them. So Beelzeboul went off at high speed, and brought unto me Onoskelis, that had a very pretty shape, and the skin of a fair-hued woman; and she tossed her head.

And when she was come, I said to her: "Tell me who art thou?" But she said to me: "I am called Onoskelis, a spirit wrought, lurking upon the earth. There is a golden cave where I lie. But I have a place that ever shifts. At one time I strangle men with a noose; at another, I creep up from the nature to the arms. But my most frequent dwelling-places are the precipices, caves, ravines. Oftentimes, however, do I consort with men in the semblance of a woman, and above all with those of a dark skin. For they share my star with me; since they it is who privily or openly worship my star, without knowing that they harm themselves, and but whet my appetite for further mischief. For they wish to provide money by means of memory, but I supply a little to those who worship me fairly."

And I Solomon questioned her about her birth, and she replied: "I was born of a voice untimely, the so-called echo of a man's ordure dropped in a wood."

And I said to her: "Under what star dost thou pass?" And she answered me: "Under the star of the full moon, for the reason that the moon travels over most things." Then I said to her: "And what angel is it that frustrates thee?" And she said to me: "He that in thee is reigning." And I thought that she mocked me,

and bade a soldier strike her. But she cried aloud, and said: "I am to thee, O king, by the wisdom of God given to thee, and by the angel Joel. So I commanded her to spin the hemp for the ropes used in the building of the house of God; and accordingly, when I had sealed and bound her, she was so overcome and brought to naught as to stand night and day spinning the hemp³⁰⁸.

Cet *onoskelis*, qui vit dans des grottes ou sur des collines et qui étrangle ses victimes, évoque *lamia* et surtout *empousa*. Dans un autre passage qui concerne *abyzou*, il est indiqué que tout son corps est dans l'obscurité, description qui rappelle les *onocentaures* et les *pilosi*. De plus, quand Salomon lui demande qui est, elle répond :

"I am called among men Obizuth; and by night I sleep not, but go my rounds over all the world, and visit women in childbirth. And divining the hour I take my stand; and if I am lucky, I strangle the child. But if not, I retire to another place. For I cannot for a single night retire unsuccessful. For I am a fierce spirit, of myriad names and many shapes. And now hither, now thither I roam. And to westering parts I go my rounds. But as it now is, though thou hast sealed me round with the ring of God, thou hast done nothing. I am not standing before thee, and thou wilt not be able to command me. For I have no work other than the destruction of children, and the making their ears to be deaf, and the working of evil to their eyes, and the binding their mouths with a bond, and the ruin of their minds, and paining of their bodies.³⁰⁹

Certains motifs majeurs sont décrits, comme les couleurs démoniaques noires et vertes, les cheveux emmêlés et les membres invisibles. Comme elle le témoigne, sa seule activité est la destruction des enfants, en restant vigilante et en agissant comme démon pendant la

³⁰⁸ Traduit par Conybeare, F.C. *The Testament of Solomon*, The Jewish Quarterly Review, Vol. 11, No. 1, (Oct., 1898).

³⁰⁹

période nocturne. Sa capacité de métamorphose ainsi que les noms et les formes innombrables qu'elle peut prendre sont également cruciaux. Mais que signifie cette myriade de noms mentionnés par le démon ?

2. Les noms de Gello

Le Testament de Salomon n'était pas un inconnu à l'époque byzantine. Michel Psellos, le moine, historien, homme politique, philosophe et écrivain du XI^e siècle, dans son ouvrage *Περὶ τῆς Γιλλοῦς* (De Gillo), écrit deux siècles après la biographie d'Ignace, mentionne que :

La Gillo, dont le nom est antique et souvent célébré, n'est ni un démon, ni un homme qui aurait été amené à la cruauté d'une bête sauvage : La transformation est, en effet, absente chez tous les savants qui ont étudié la nature ; ni une bête ne s'est jamais transformée en homme, ni un homme en bête, en démon ou en ange. Ayant appris le nom des démons et de leurs puissances multiples en de multiples domaines, je n'ai rencontré Gillo ni chez les érudits, ni dans les livres charlatanesques de Porphyre. Mais c'est, selon moi, un livre apocryphe juif qui a fabriqué ce nom. L'auteur de ce livre lui donne pour sujet Salomon qu'il montre déclamant, comme dans une action théâtrale, le nom des démons et leurs activités. Dans cet ouvrage, Gillo est une force contraire aux naissances et aux existences. Elle tue en effet l'embryon et le fruit des mères, et le temps de ces meurtres est limité à un an, après quoi est retenue par Adrasteia. Mais l'opinion qui prévaut de nos jours prête ce pouvoir à de vieilles femmes : pourvues d'ailes, ces femmes qui ont passé l'âge s'installent subrepticement chez les nourrissons, puis elles leur donnent le sein et absorbent ainsi toutes les humeurs ; celles qui entourent l'accouchée appellent *Gillobrotés* ceux des nouveau-nés qui sont ainsi consumés.

Selon l'écrivain, qui tente une approche rationnelle basée sur son érudition et les sources étudiées (comme les naturalistes grecs et les philosophes

néoplatoniciens), *Gello* n'est ni être humain ni démon. De plus, contrairement à l'avis d'Ignace évoquant une origine grecque de *Gello*, Psellos soutient que le nom est une fabrication du Testament de Salomon, «livre apocryphe juif». Il fait le lien d'ailleurs avec *Adrasteia*, nom de nymphe grecque chargée de la protection de l'enfant Zeus, et nom-épicièse de Némésis, déesse mentionnée ici en raison de son caractère furieux et vindicatif, similaire à celui de *Gello*. Cependant, on est étonné de ne pas retrouver le nom *Gello* dans le *Testament*, au moins dans les versions qui ont survécu. Il est possible que Psellos ait vu une autre version du *Testament*, éventuellement plus ancienne, qui ne nous est pas parvenu, mais qui comprenait toutes les données citées par l'écrivain byzantin. Malgré tout, il est probable que Psellos identifie *Gello* à *Abyzou*, en attribuant à la première les caractéristiques de la deuxième, examinées précédemment. Mais l'auteur indique plusieurs détails qui manquent dans le texte de Testament: ces femmes (les *geloudes*) sont ailées, elles allaitent les nourrissons - Psellos utilise ici le motif de l'allaitement néfaste- et elles absorbent leurs humeurs. Il appelle ces victimes enfantines : γιλόβρωτα, proies de Gello.

L'identification entre *Abyzou* et *Gello* par un auteur qui connaissait profondément les croyances populaires et démonologiques n'est de toute évidence pas le résultat d'une confusion. Il y a bien une relation profonde entre les deux. Un récit crucial l'atteste, intitulé : « ἕτεροι περὶ γιλλοῦς παραδόσεις: αποστροφή της μιαρὰς και ακαθάρτου γιλλοῦς » (Autres traditions sur Gyllo: l'aversion de l'infâme et impure Gyllo), texte d'une structure similaire à celle des contes:

Au temps de Trajan, vivait une dame du nom de Mélitène. Six enfants lui naquirent, qui lui furent ravis par cette sale Gyllou. Étant devenue grosse une septième fois, Mélitène se fit bâtir, à Chalcopratia, un château fort; elle en cloua la porte et la scella avec des sceaux de plomb, et là, assistée de douze servantes, elle mit au monde l'enfant qu'elle portait. Et voici, ses trois frères, saint

Sisinnios, Sinès et Sinodore vinrent la visiter. Arrivés devant le château, ils crièrent : « Mélitène, notre soeur, ouvre-nous! » Elle leur répondit : « Je viens d'avoir un enfant, j'ai peur d'ouvrir la porte. » Mais comme ils insistaient et que leurs chevaux piaffaient, elle descendit leur ouvrir. Et la sale Gyllou entra avec eux, collée aux chevaux, sous la forme d'une mouche. Et vers le minuit, Gyllou tua l'enfant. Alors Mélitène éclata en sanglots : « O Sisinnios, Sinès et compagnie, ne vous avais-je pas dit que j'avais mis au monde un enfant et que je craignais de vous ouvrir? Mais voici, l'impure est venue et a tué l'enfant. » Alors les saints adressèrent une prière à Dieu, et un ange descendit du ciel et leur dit : « Dieu a entendu votre prière : mettez-vous à la poursuite de Gyllou jusqu'au Liban. » « Cesse de gémir, dirent-ils alors à Mélitène, nous allons, Dieu voulant, partir en chasse et nous saisir de Gyllou. » Ils enfourchent leurs destriers et courent à la poursuite de l'impure. Elle, les voyant à ses trousses, se sauve vers la mer. Ils pressent leurs chevaux, et enfin la rattrapent. Et Sisinnios de la rouer de coups : « Si tu ne confesses pas quel dieu tu adores et de qui tu tiens ta puissance, et si tu ne nous rends pas vivants les sept enfants³¹⁰ de Mélitène, nous ne te lâcherons pas ». « Saints de Dieu, répond l'impure, il m'est impossible de rendre les enfants si je ne bois pas du lait de Mélitène. Sinodore revient donc chez sa sœur, lui raconte ce qui s'est passé; Mélitène lui donne de son lait; il retourne à l'endroit où l'impure était gardée, lui donne le lait, et, Dieu voulant, elle rend les enfants vivants. Et les Saints de la battre derechef : « Saints de Dieu, leur dit-elle, si vous cessez de me battre, je vous jure, sur le disque du soleil et sur le croissant de la lune, que de toute maison où seront écrits et vos noms et tous les miens, je n'oserai désormais approcher, et m'en tiendrai au moins à trois milles de distance ». « Dis-nous donc tes noms », lui répondirent-ils. « Mon premier et plus spécial nom est Gyllou, mon deuxième Amorphous, mon troisième Abyzou, mon quatrième Karchous, mon cinquième Briané, mon sixième Bardellous, mon septième Egyptiané, mon huitième Barna, mon neuvième Charchanistréa, mon dixième Adikia, mon onzième (manque), mon

³¹⁰ Perdrizet traduit « sept enfants ». Cependant le nombre d'enfants n'est pas indiqué dans le texte grec. De toute évidence, le traducteur prend en considération d'autres variantes du récit qui mentionne le nombre de sept enfants

douzième Myia, mon douzième et demi Pétoméné. » Les saints furent grandement surprise en entendant ces noms. Ils coupèrent la tresse droite de Gyllou et en firent des rênes pour leurs chevaux, puis, en possession des noms, et ayant repris les enfants de Mélitène tous bien vivants, ils relâchèrent Gyllou. Et quand ils firent leur entrée à Constantinople, toute ville rendit grâce à Dieu qui, par ses saints, avait accompli ces miracles.

Les personnes qui useront du phylactère contre Gyllou ne subiront aucun mal du fait de celle-ci.³¹¹

Selon ce texte remarquable, dans plusieurs variantes de pays de l'Europe Orientale et d'ailleurs, *Gello* est malfaisante à l'encontre des nourrissons, ce qui oblige la femme enceinte Mélitène à se protéger. Selon Greenfield, l'histoire est divisée en cinq sections:

- « 1) Events are loosely situated in time and place. Melitene is introduced and it is revealed that her children have been killed by the evil Gylou.
- 2) Melitine becomes pregnant again and attempts to protect herself from the demon by talking refuge in a fortified building.
- 3) Melitine is visited by her saintly brothers (Sisinios and one or two others), who she admits only after some debate. The fears, which made her hesitate in letting them in, are realised, however, for Gylou slips through with the saints and kills the new baby in the night,
- 4) Gylou is pursued by the saints. She is eventually captured and tortured to make her give back Melitene's children and a bargain is struck which involves providing her with human milk. This is fulfilled more or less miraculously by the saints and, as a result, Gylou returns at least one child.
- 5) After renewed torment, Gylou reveals to the saints that she may be prevented from harming ordinary men if her secret names are written out by them and kept or worn as an amulet. »³¹²

³¹¹ Cité par Pedrizet, Paul, *Negotium Perambulan in Tenebris*, Strasbourg, Istra, 1922, pp. 17- 19.

Le récit se sert non seulement de motifs et modèles « imaginaires », mais aussi de certains éléments pour poser l'intrigue dans un contexte historique, temporel (temps de Trajan) et géographique (Chalcopratia). Ces informations pragmatiques sont différentes ou absentes dans d'autres variantes du mythe. Après une lecture analytique, nous remarquons que :

- i) le nombre des enfants perdus n'est pas défini dans d'autres variantes, ils sont sept,
- ii) les servantes sont au nombre de douze,
- iii) il y a trois saints, mais comme on le verra plus tard, c'est Sisinnios, évêque et martyr du début du IV^e siècle, qui est le plus important,
- iv) *Gello* pénètre dans le château, transformé en mouche sur la queue d'un cheval, motif qui nous rappelle la capacité de *Gello* à se métamorphoser ainsi que sa capacité, décrite par Damascène, de quitter son corps pour voyager et passer par des endroits inaccessibles comme la serrure. L'utilisation du cheval pour entrer dans le château ne semble pas aléatoire,
- v) *Gello* tue l'enfant pendant la nuit, vu qu'elle est un démon nocturne,
- vi) Pendant la poursuite, elle s'enfuit au Liban et plus précisément dans la mer, deux endroits liés à son origine- le Moyen Orient et l'Océan,
- vii) pour retourner un ou tous les enfants, elle doit boire du lait maternel de Mélitène. Dans d'autres récits apparentés, elle exige du lait maternel produit par les saints, demande satisfaite après l'accomplissement d'un miracle qui suit les prières des trois chrétiens. Cette demande est probablement liée à la relation entre *Gello* et l'allaitement,
- viii) enfin, le vomissement des enfants est un motif mythique, régulier dans les contes et les légendes.

Malgré tout, le dernier paragraphe constitue la partie la plus cruciale, vu qu'il indique la fonction du récit. La citation des noms n'est pas une simple décoration narrative, bien au contraire, elle attribue au texte un caractère prophylactique. Par la récitation rituelle des noms, la femme était protégée par l'action de *Gello*. Comme précisé par Sorlin et Perdrizet,

³¹² Greenfield, Richard, Greenfield, « Saint Sisinnios, the Archangel Michael and the Female Demon Gylou: the Typology of the Greek Literary Stories », *Βυζαντινά* 15, 1989, p. 93.

les noms ne servent pas uniquement à appeler quelqu'un pendant l'époque byzantine: ils signifient également l'hypostase. Par conséquent, les douze noms et demi de *Gello* sont douze hypostases et demie. Nous pouvons supposer finalement la coexistence des douze personnalités ou de douze personnes différentes regroupées en une seule. La succession de ces douze hypostases rappelle indéniablement la venue successive des douze *Perchta* et des douze *Cailleach*, examinées précédemment. Cette liaison n'est pas superficielle mais prouve probablement que les textes de *Perchta* et de *Cailleach* avaient une fonction magique et rituelle à l'origine. En outre, nous pouvons supposer que les douze noms et demi désignent une armée, une légion de démons, dirigée par *Gello* (ou ailleurs par *Perchta* et *Cailleach*).

a. Autres versions du récit

De nombreux noms du récit, corrompus pendant la transmission, ou issus de termes abracadabrants ayant une fonction magique, ne peuvent être expliqués parce qu'ils n'ont aucune signification, du moins évidente. L'initial est celui de *Gello*, le deuxième est *Amorpho*, grâce à sa capacité à se métamorphoser (pendant la citation des noms, *Gello* apparaît comme une flamme - peut-être un feu follet). Le troisième, *Abyzou*, déjà connu, répond aux questions posées précédemment, en attestant l'identification de *Gello* avec *Abyzou*, éventuellement connue par *Psellos*. Le quatrième, *Karchous*, est plutôt une forme corrompue de *Karko*, démon grec identifié aux *Lamia*, *Empusa*, *Mormo* et *Gello*. Le septième, *Aegyptiané*, fait probablement référence à son origine orientale ou à son rapprochement avec *Alabasdria*, variante copte qu'on examinera plus bas. Le dixième *Adikia*, Injustice, indique le caractère malfaisant de l'être. Le douzième et le douzième et demi, *Myia*, mouche, et *Petomene*, volante, revêt cette forme

pour envahir la demeure de Mélitène, grâce la capacité des femmes-sorcières à voler à l'aide de leurs ailes.

Nous considérons que le récit précédent est l'archétype d'une série d'autres narrations, même s'il est possible qu'il ait été précédé d'autres récits qui n'ont pas survécu. Une trentaine de manuscrits, datés de l'époque post-byzantine et néohellénique, ont transmis l'axe narratif, malgré certaines différences, comme le nombre des noms cités (le plus souvent 12 et demi, mais aussi 19, 20, 24, 40, 72) et les noms eux-mêmes.

Un traité important sur *Gello*, est écrit beaucoup plus tard que celui de Psellos par Leo Allatius³¹³ (théologien et érudit d'origine grecque qui a vécu en Italie et qui a écrit des ouvrages sur les traditions grecques et l'orthodoxie). Dans son texte à propos de *Gello*, il prouve qu'il connaissait profondément non seulement l'ouvrage de Psellos, mais également le contexte général autour de *Gello*, qui semble s'être stabilisé à la fin de l'Empire byzantin. En 1438, le prêtre Georgios Drazinontas fait référence à certaines femmes appelées *Gelloudes* qui sucent le sang des nourrissons et les tuent³¹⁴. *Poulologos*, ouvrage populaire de la seconde moitié du XVe siècle, est un conte poétique qui définit la tourterelle de bois comme: « Αἰγυπτίωσα μὲ τὸ μανδῖν, Γιλλοῦ μὲ τὸ καρκάλιον ³¹⁵», Égyptienne³¹⁶ avec la capote , Gylou avec le *karkali*. Ce dernier mot dérive de καρκάλιον, καρκαλλιον lie au latin caracalla, un vêtement gaulois à capuchon³¹⁷. La description de *Gello* à capuchon rappelle *lamia* qui porte un bonnet dans les mythes néohelléniques.

Enfin, en examinant le texte d'Allatius [fol. 1^r], nous remarquons que les idées principales sont similaires à celles du texte de « l'aversion de

³¹³ Cf. Hartnup, Karen, *op. cit.* pp. 139- 161.

³¹⁴ Koukoules, Fotis, « Simvoli eis tin kritikin laografian epi tis Venetokratias », Ep. Et. Krit. Sp. 3, 2940, p. 110.

³¹⁵ Wagner, Guilelmus, *Carmina graeca medii aevi*, Lipsiae, In aedibus B.G. Teubneri, 1874, p. 191.

³¹⁶ Le nom *Aegyptiané* de Gello est probablement relatif.

³¹⁷ Du Cange, *op. cit.* t. 2, col. 157c.

l'infâme et impure Gyllo », même si l'écrivain se base de toute évidence sur la variante du manuscrit d'Orville 110, daté de XVe siècle, qui se trouve à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford. Ce texte est presque identique à celui d'Allatius. L'espace et le temps ici sont changés : on ne parle plus de l'empire de Train (début du IIe siècle) mais du royaume de Lavrentius et du pays Αυσίται, Ausitae, autrement dit l'Arabie (l'histoire à toujours lieu à l'Est). Le nombre des enfants perdus n'est plus indéfini: ils sont au nombre de sept. On compte deux servantes (et non pas douze) et deux saints (et non trois). Sinès n'est plus mentionné. Ils sont caractérisés comme étant à la fois des saints et des soldats, propriété qui correspond à plusieurs tueurs de dragons du christianisme. En outre, le nom *Gello* n'est pas mentionné pendant l'apparition du démon - elle est appelée *μυσαρά* (*μυαρά*), esprit impur- caractéristique commune des démons, synonyme du latin *spiritus immundus*. Elle se transforme en terre, et non en mouche, et s'installe dans le cou, et non à la queue du cheval. Ensuite, les saints la prennent en chasse dans les montagnes du Liban. Cet épisode de la poursuite comprend un motif absent du texte précédent: les saints demande au pin si le démon est parti. Le pin répond qu'il ne sait pas et les saints maudissent l'arbre. Ensuite, ils croisent l'olivier, qui affirme que le démon est parti vers la mer. Pour le remercier de son aide utile, les saints bénissent l'arbre et ses fruits (le rôle de l'olivier, comme l'arbre qui aide les saints, peut être expliqué par la place cruciale de cet arbre et de ses produits dans la culture grecque). De plus, dans la dernière partie du récit, Saint Sisinnios marginalise saint Sinodore, il prédomine en effet dans le texte en étant le protagoniste absolu. Il trouve Gello à la plage et il lui demande les sept enfants, et non seulement le dernier. En retour, le démon demande du lait maternel produit par la bouche de Saint Sisinnios, à savoir par un miracle. Les différences importantes se trouvent pourtant au dernier paragraphe, où le démon indique au saint que si quelqu'un veut être protégé contre son action maléfique, il doit connaître ses douze

noms et les avoir écrits: 1) *Gylloy*, 2) *Mothrous*, 3) *Avyzous*, 4) *Maramatotous*, 5) *Marmanila*, 6) *Selininous*, 7) *Ariani*, 8) *Salasaleutou*, 9) *Egyptiani*, 10) *Asvlitous*, 11) *Aimavivon*, 12) *Ktarkarischou*.

b. *Gello* en tant que cauchemar, écrit sur des petits papiers

En outre, dans la partie des noms d'une autre version de la variante précédente, il ne cite plus douze noms mais douze noms et demi : *Gyllou*, *Morra*, *Byzou*, *Marmaro*, *Petasia*, *Pelagia*, *Bordona*, *Apletou*, *Chamodrakaina*, *Anabardalaia*, *Psychanospastria*, *Paidopniktria* et *Strigla*³¹⁸. Mansvetov soutient que ce demi-nom indique la différence entre les années solaires et les années lunaires³¹⁹. Dans ce cas, le mythe, ou au moins le motif des douze noms, est interprété comme un mythe solaire. Nous ne sommes pas sûrs de la validité de cette théorie, mais elle pourrait lier le mythe à la période sacrée de douze jours qui est un modèle des douze mois de l'année.

Contrairement au texte d'Allatius, la majorité des noms de cette variante peuvent être expliqués. Le troisième, *Byzou*, est évidemment lié à *Abyzou*, adapté par une étymologie populaire aux mots *βυζαίνω*- *βυζί*. Le quatrième, *Marmaro*, est lié aux *Maramatotous* et *Marmanilla* du texte précédent. Le cinquième, *Petasia*, vient de sa capacité à voler. Le sixième, *pelagia*, est issu du lieu d'où elle vient et où elle arrive, le *πέλαγος*, à savoir mer. Le septième, *vordona*, est obscur. Le huitième, *Apleto*, qui signifie sans limites, est plutôt utilisé comme *Amorphous*. Le neuvième, *Chamodrakaina*, nom d'importance cruciale, est le type féminin du nom neutre *chamodraki* et rapproche *Gello* à ce démon champêtre. Le onzième,

³¹⁸ Ryan, W. F. *The Bathhouse at Midnight*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1999, p. 246.

³¹⁹ Мансветов И. Д. *Византийский материал для сказания о двенадцати трясавицах*, Древности: Тр. Имп. Моск. археол. о-ва. М., 1881, p. 13.

Psychanospastria, semble obscur, mais signifie plutôt *animarum sedutrix*³²⁰. Le douzième, *Paidopniktria*, étouffe les enfants, nom relatif au dernier, le demi, *Strigla*, qui signifie strige. Mais le troisième nom, Mora, puis le dixième, *Anabardalaia*, sont les plus importants.

Le premier, Mora, signifie le cauchemar, qui est une hypostase ou un compagnon de Gello. Les noms cités plus haut qui restent inexplicables, *Mothrous*, *Maramatous*, *Marmanila* et *Marmaro*, sont probablement apparentés à mora, d'après une étymologie populaire, étant donné qu'en vérité, les mots ne sont pas liés étymologiquement. Le nom *Marmaro* par exemple, dérive du verbe μαρμαίρω, signifie rayonner et reluire, sens qui peut être également lié à l'apparition de *Gello* sous la forme d'une flamme. Le texte d'Allatius et ses variantes ne sont pas les seuls qui mentionnent Mora. Dans un manuscrit tardif de Naxos, on trouve vingt noms. Parmi ces derniers, on note les noms de *Morotou* (Μωροτού) et de *Morotousa* (Μωροτούσα). Ces deux noms sont liés soit au mot μωρό, nourrisson, soit au nom Mora, perspective qui est plus plausible.

Ces textes qui fonctionnaient comme des conjurations ont survécu dans les traditions néohelléniques où ils étaient copiés, souvent partiellement - uniquement une partie des noms, sur des petits papiers. La lecture de ces papiers, qui s'appelaient « les papiers de Gyllou », était une espèce d'incantation contre les énergies démoniaques. A propos de ces moyens apotropaïques, Maria Patera mentionne: « Ces textes contiennent des *historiolae*, c'est-à-dire des histoires narrées dans un contexte rituel, qui mettent en scène une figure mythique ou surnaturelle accomplissant une action ou résolvant un problème analogue au problème humain que le récit se propose de résoudre. Par exemple, les exorcismes racontent l'histoire de la créature démoniaque vaincue par un saint ou un archange et ils servent à la conjurer.⁴ Comme ces textes se succèdent de manière

³²⁰ Tougard, Albert, *Quid ad profanos mores*, Paris, Didot, 1874, p. 199.

continue jusqu'au XXe siècle, on a la chance de pouvoir connaître, du moins dans les cas les plus récents, l'histoire du manuscrit, afin de préciser la manière dont il était utilisé. Les exorcismes figurent en effet dans des manuscrits qui sont nommés les "papiers de Gylou", les *gialloudochartia*. Ces *gialloudochartia* pouvaient être écrits par des villageois ou par des prêtres, copiés de manuscrits plus anciens, et être utilisés comme exorcismes contre le mauvais œil, la magie, les démons ou des maladies, soit être insérés dans des phylactères que l'on pendait à son cou. Les « papiers de Gylou » se trouvaient couramment en la possession de membres du clergé : plusieurs de nos documents du XIXe et du XXe siècles appartenaient à des prêtres, voire à des hauts dignitaires de l'Église comme des évêques, ou encore à des monastères ». ³²¹

Voici un exemple d'un papier utilisé contre Gyllou et d'autres démons:

Saint-Jean, au secours, au secours. Trois anges de Christ et trois anges de Marie. Liez, enchaenez les demons qui se traînent sur la terre, les malins de la nuit, Gellou, Mallou, Ksanthou, Mialotsefalou, l'(e) Ophio, l'(a) Ophientra, le scorpio, la scalopentra, le petit roallatsi³²² ...

et selon une variante :

le Ramanta, la Ramantou, la Gellou et le Vrachna et le Nichtouristi et le noir roallatsi...³²³

Ce document, qui nous vient de Karpathos du XIXe - XXe siècle, présente Saint-Jean combattant certains démons, comme *Gello*, *Mallou* (ce qui ne signifie probablement rien), *Ophio*, *Ophientra* (ces deux noms dérivent du substantif *ὄφις*, serpent), le *scorpio* et enfin le *Vrachnas*,

³²¹ Patera, Maria, « Gylou, démon et sorcière du monde byzantin au monde néogrec ». *Revue des études byzantines*, tome 64-65, 2006. p. 315.

³²² Michailidis Nouaros, Michalis, *op.cit.*. pp. 159- 160.

³²³ *Ibid.* p. 154.

variante du cauchemar grec liée à *Gello*, par l'intermédiaire des petits papiers.

Enfin, une version des textes magiques écrits à l'encontre de *Gello*, qui se trouve dans un vieux manuscrit de conjurations copiées au XIX^e siècle à Amorgos, fait référence à une *Gello* présentée ainsi: « J'apparais sous la forme d'un serpent, d'un dragon, d'une chauve-souris, d'une mouche volante, c'est moi qui provoque le *Vrachnas* (Εγώ ποιῶ τον Βραχνάν), c'est moi qui fait rôtir les jeunes femmes, c'est moi qui sèche leur lait, c'est moi qui ait une main de fer et tire les nourrissons de leurs berceaux, en les étouffant et en les tuant, c'est moi qui fait déposer les patriarches, c'est moi qui disperse le blé et le transforme en poussière, c'est moi qui sépare les couples³²⁴ », et ainsi de suite³²⁵. Ce démon féminin, qui possède une main de fer, peut se métamorphoser et provoquer maints problèmes aux enfants, aux mères, aux couples, aux animaux, aux champs et à l'Église. De plus, elle peut se manifester en tant que *vrachnas*, autrement dit en tant que cauchemar. Ensuite, elle donne ses noms, parmi lesquels on trouve les noms *Amorphou*, *Akentrofou*³²⁶, *Paidopnigou* (qui étouffe les enfants), *Abyzou*, *Miara*, *Petomeni* et *Anafardalaia*. Ce dernier nom est une forme corrompue du nom *Alabardalaia*, dont l'importance a été signalée plus haut. Quelle est pourtant l'origine de ce nom étrange qui ne semble guère d'origine grecque?

³²⁴ De l'ancien manuscrit du monastère d'Amorgos, nommé *Diabastarion*. Cf. Imellos, Stefanos, *Laografika*, Vol. 2, Athena, [s.n], 1992, p. 138.

³²⁵ Dans une autre variante trouvée au monastère d'Amorgos, nous remarquons le motif des arbres: le saint demande l'orme, la ronce et finalement l'olivier, ou le démon est parti. Les deux premiers ne répondent pas. Le troisième répond et les saints le bénissent. Le même motif peut être trouvés dans plusieurs variantes de l'histoire, souvent avec des différences (deux arbres, trois arbres dont le premier ne répond pas mais les deux autres espèces d'arbres répondent. Cf. Immellos, Stefanos, *op.cit.* p. 140.

³²⁶ Du verbe *κεντρώνω*, qui signifie : aiguillonner, piquer comme une abeille (et qui rappelle la *gyllou*-strige qui aiguillonne ses victimes, citée plus haut).

c. L'Alabasdria

Comme on l'a déjà mentionné, la tradition des textes magiques contre *Gello* n'a pas été circonscrite aux limites géographiques grecques. En outre, elle ne s'est pas répandue uniquement sous la forme d'une prière écrite sur des petits papiers ou des manuscrits. En témoigne la découverte de l'archéologue Jean Cleat, qui a exhumé une fresque descriptive, dans un monastère construit au Ve ou VIe siècle par un abbé Apollonios près d'Hermopolis Magna en Haute-Égypte³²⁷. Elle représente un cavalier saint portant un costume militaire et tenant un bouclier et une lance, qui transperce un dragon. La scène de sauroctonie, utilisée à plusieurs reprises dans l'iconographie orthodoxe, surtout dans les icônes de Saint-Georges, est explicite: sur la partie droite, on retrouve le nom de Saint Sisinnios, ainsi que le nom du démon, *Alabasdria*, nom qui se trouve à l'origine des noms *Alabardalaia*, *Anafardalaia* et probablement d'*Aegyptiané*. La fresque de cette variante copte est issue d'une tradition beaucoup plus ancienne que le texte de Psellos: en haut et à droite, une sirène ailée désigne la fille d'*Alabasdria*, en haut et à gauche, on note les jambes et les pieds d'un enfant assis. Sorlin va plus loin en mentionnant que la scène est située dans un jardin peuplé d'animaux démoniaques énumérés par Isaïe dans sa prophétie sur Édom (l'extrait biblique qui identifie *lamia* à *lilith*), à savoir l'ibis (ou le pélican), la chouette, le hérisson, le chacal, l'onocentaure et *lilith*³²⁸. La dernière est remplacée par une sirène ou par *Alabasdria* elle-même. Enfin, Sorlin ajoute que des témoignages peuvent être trouvés dans le folklore turc, mais également, ce qu'ignore la spécialiste, dans le folklore arménien, avec le démon *Albasti*. Dans les territoires caucasiens, où les traditions arméniennes se sont épanouies, il existe un démon qui apparaît comme une flamme, avec des

³²⁷ Pedrizet, Paul, *op.cit.* p. 13.

³²⁸ Sorlin, Irène, *op. cit.* p. 425.

serpents pour cheveux, des ongles en cuivre et des dents en fer, qui aveugle les nouveau-nés et fait du mal aux femmes ayant récemment accouchées ou aux femmes ayant commis des crimes sans être punies.

Les caractéristiques des serpents pour cheveux, des ongles en cuivre et des dents en fer, la forme de la flamme, sont communs dans le folklore européen³²⁹, mais ils sont également relatifs à *Gello*. En Grèce, cette dernière est décrite comme une femme infâme et impure, qui a les cheveux longs jusqu'aux talons, avec des pieds et des ongles en fer, des dents de dix centimètres et des yeux enflammés.

En outre, le nom des démons féminins *Alabasdria* et *Albasti*, correspond probablement à *Alustine*, fée des traditions grecques, et à Ales, démon qui se manifeste comme une strige et un cauchemar dans les traditions grecques de Cappadoce, à l'origine du nom *alû*. L'origine orientale d'*Alabasdria* est soulignée par Feydit, qui indique que le nom est d'origine parthe: le démon Al et sa mère, Madar-i-al sont connus en Perse et en Arménie³³⁰. Le démon avait des propriétés bénéfiques en Égypte mais également en Grèce continentale, comme en témoignent les types *Alabardalaia* et *Anafardalaia*.

A propos du démon *Al Basti* et de sa place dans les traditions turques, l'Encyclopédie *Gods, goddesses, and mythology*, de Scott Littleton mentionne: « Al-Basti (red mother) or Al-Karisi (red woman) preyed on women during childbirth. She also rode horses in the night and abandoned them, covered in sweat, at dawn, much like the *mara* of European nightmare lore ». ³³¹

Al Basti n'est pas un démon sexuel: il visite surtout ceux qui se sentent coupables et qui sont issus de familles ayant commis des crimes

³²⁹ On peut le trouver dans plusieurs cas en Europe Occidentale également comme par exemple aux descriptions de *Perchta* avec la dent en fer.

³³⁰ Feydit, Frederic, « Les croyances populaires arméniennes V », *Bazmavep* 2, 1973, pp. 235- 239.

³³¹ Marshall Cavendish Corporation , *Gods, Goddesses, And Mythology*, Vol.11, New York, Littleton, 2005, p. 297.

impunis. Dans son dictionnaire de la Mer Noire, Özhan Öztürk³³² note qu' *Al Basti* vole des chevaux qui sont retrouvés le matin transpirants et épuisés. De plus, ceux qui sont visités par le démon souffrent de fièvres intenses. En raison des tourments qu'il provoque, le démon (souvent de genre féminin) est également connu sous le nom de la «mère rouge». Par conséquent, ce démon, aux caractéristiques souvent similaires à celles des striges, de Gello et du cauchemar, est lié au cheval et à la fièvre. Ce dernier élément explique probablement le nom d'*Al basti*, femme rouge ou mère rouge, autant de termes ayant un lien avec la fièvre rouge décrite de cette manière:

La Fièvre Rouge autrement appelée *Fièvre Ecarlatte* arrive dans toutes les saisons de l'année mais le plus souvent vers l'Automne ; les enfans en sont plutôt atteints que les adultes. Les malades tremblotent & frissonnent d'abord comme dans les autres Fièvres & ne sont pourtant pas extrêmement mal ; après cela toute la peau se trouve couverte de petites taches rouges, plus ou moins larges, & par conséquent moins uniformes que dans la Rougeole : Cette rougeur de la peau dure deux ou trois jours, après quoi elle se dissipe & laisse sur la peau une espèce d'aspérité écailleuse.³³³

d. La fièvre qui vient de la mer

En tout cas, ce qui nous intéresse n'est pas le genre de la fièvre, mais la fièvre elle-même et son lien avec le démon, ainsi que ses symptômes, comme les maux de tête et la transpiration. Des éléments similaires sont précisés par Barb, dans son article sur le démon *Antaura*. La spécialiste a découvert l'inscription grecque suivante dans un petit parchemin trouvé dans un tombeau romain du III^e siècle à Carnuntum en Autriche:

³³² Oztruk, Ozhan, *Karadeniz Ansiklopedik Sozluk*, Vol.2, Heyamola Publishing. Istanbul, 2005, p. 55.

³³³ Allen, John, *Abrégé de toute la médecine pratique*, Vol. 1, Paris, Cavelier, 1738, p. 107.

'Against Migraine' (or, if we translate it literally, 'the half-head-ache'): 'Antaura [this obviously the name of the demon of the disease] came out from the sea. She shouted aloud like a hind, she cried out like a cow.¹⁴ Artemis of Ephesos comes to meet her. "Antaura, where are you bringing the half-head-pain? Not to. . . ?"³³⁴

Le reste du parchemin est abimé. Les mêmes éléments sont répétés dans un manuscrit grec médiéval de l'Italie du Sud. Les différences ne sont pas nombreuses: *Antaura* est remplacé par le nom *Migraine*, et *Artémis* d'Ephese par Jésus. Jésus rugit, le Seigneur Jésus-Christ vient à sa rencontre et lui dit:

"Where are you bringing headache and migraine and pain in the skull and in the eyes and inflammation and tears and leukoma and dizziness?" And the Headache answered to our Lord Jesus Christ: "We [note the plural-the headache is accompanied by her whole unholy family of evils!] are going to sit down in the head of the servant of God So-and-So."³³⁵

Nous remarquons alors que le démon qui s'assoit sur la tête (action qui rappelle celle du cauchemar) n'est pas seul mais, comme dans le cas de Gello, accompagné soit de ses hypostases, soit de ses acolytes. Cette deuxième version est de toute évidence la forme chrétienne d'une tradition et d'un texte païen, comme la référence à Artémis le prouve. Le démon qui vient de la mer, comme la majorité de démons orientaux examinés plus haut, et comme le nom de *Gello* le rappelle, est, dans le premier texte, *Antaura*, nom composé d'Anti (contre), et Aura (vent doux)³³⁶. Voici l'explication de Barb: « this headache-demon who is called in the amulet from Carnuntum 'Antaura'-aura being the Greek as well as the Latin word

³³⁴ Barb, A., *op. cit.* p. 2.

³³⁵ Ibid. p. 3.

³³⁶ Ibid. p. 3.

for a light wind, a breeze, anti meaning opposed, untoward- is just that noxious, oppressive wind which is known to cause migraine and similar afflictions, usually coming (like the Italian sirocco) from the sea with appropriate wild noises³³⁷ »³³⁸. Il faut noter d'ailleurs que l'*aura* signifiait aussi l'épilepsie, maladie étroitement liée à la fièvre (et le cauchemar). Galien (*De loc. adf.*, 3, 11) parle d'un homme qui voyait ceux que les autres ne pouvaient pas voir (il était une sorte d'alafroiskiotos) et que cette capacité arrivait comme un souffle froid³³⁹. En étant épileptique, à savoir pour les anciens, lunatique, il pouvait pénétrer dans un niveau plus profond de la réalité.

Par conséquent, la fièvre et les maux de tête, caractéristiques inhérentes de la mythologie de cauchemar, ont un lien étroit avec les démons féminins. En outre, dans le récit concernant *Antaura*, il est fait référence à un deuxième ensemble de récits similaires et à des variantes, encore plus importantes que ceux concernant Mélitène et Sisinnios.

L'axe narratif décrit un démon qui sort souvent de la mer. Il est contraint par une figure surnaturelle bénéfique, un saint ou un ange, à fournir des informations importantes (par exemple ses noms - souvent douze ou plus- et ses prophéties), ce qui va permettre à la victime de se protéger. Un récit similaire existe déjà dans le *Testament de Salomon*. Au IV^e siècle, certaines amulettes hébraïques remplacent *Antaura* et *Migraine* par *lilith*. Lorsque le prophète Elie, majeur pour la religion juive, lui demande : « Où vas-tu », elle répond :

'My Lord Elijah, I am going where I can find a woman in childbed to steal her baby, to drink its blood, to suck its marrow, to devour its flesh'. The prophet

³³⁷ Ibid.

³³⁸ Ici nous nous rappelons le cauchemar- plus précisément l'*incubus*- qui vient (et parfois fertilise comme un courant d'air. Il faut aussi rappeler les rapports entre certains démons orientaux déjà examinés et cet élément naturel. De plus, l'air était fréquemment lié à la fièvre et aux maladies pandémiques.

³³⁹ Cf. Temkin, Owsei, *The falling sickness*, Baltimore - Londres, Johns Hopkins University Press, 1971, p. 37.

thereupon threatens her with his curse and that he will petrify her. Lilith asks for mercy, promises with a solemn oath that she will not harm any house where her names are known.³⁴⁰

Ensuite, elle énumère ses nombreux noms, à la façon de Gello devant Saint Sisinnios. *Antaura*, le démon de la fièvre, est remplacé par *Lilith* et ses tendances carnivores contre les enfants. En se basant sur ces histoires, Saint Grégoire le Thaumaturge a composé une longue conjuration³⁴¹. A présent, le démon ne s'appelle plus Aura, mais Abra (nom éventuellement lié à la formule magique de l'Égypte gréco-romaine Abracadabra). Elle ronge des os et de la chair humaine, puis l'Archange Michel apparaît et l'oblige à réciter la liste de ses noms alternatifs. L'Archange, figure protectrice de plusieurs traditions populaires de l'Europe Orientale, sauroctone et chasseur des démons, prédomine dans ce type de récits, transcrits dans de nombreux manuscrits et amulettes. Ainsi, dans le manuscrit Paris 52 daté de XVe siècle, c'est l'archange Michel, et non Saint Sisinnios, qui pose les questions habituelles au démon. Le texte mentionne:

The archangel Michael said to her, 'Where have you come from and where are you going?' The abominable one answered and said, 'I am going off to a house and, entering it like a snake, like a dragon, or like some reptile, I will destroy the animals. I am going to strike down women; I will make their hearts ache, I will dry up their milk... I will strangle [their] children, or I will let them live for a while and then kill them ...'³⁴²

En demandant son nom, l'Archange apprend que le démon s'appelle Gello. L'action de cette dernière n'est pas alors limitée aux meurtres des enfants. Elle tue les animaux et les femmes, elle boit leur lait (motif principal des

³⁴⁰ Barb, A., *op. cit.* p. 4.

³⁴¹ Dmitrievsky, Aleksei, *Opisanie liturgicheskikh rykopisei*, Vol. 2, Kiev, 1901, p. 118.

³⁴² Spier, Jeffrey, « Medieval Byzantine Magical Amulets », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 56 (1993), p. 35.

narrations relatives aux sorcières) et elle provoque des maladies. Elle parvient à entrer dans les demeures en se métamorphosant en dragon, en serpent ou plus habituellement en reptile. Le même récit est conté par de nombreux manuscrits entre le XVe et le XXe siècle (la majorité se situe entre le XVe et le XVIe siècle). La structure est plus ou moins une reproduction fidèle du contenu du récit d'*Antaura* et d'Artémis d'Ephese, qui peut être résumé ainsi:

« 1) In an introduction the archangel Michael (or some other holy figure) encounters the demon, usually while descending from heaven or Mount Sinai. A description of her appearance follows and the archangel then demands to know where she has come from and where she is going.

2) This question is answered by an account of the demon's actions, which generally included information concerning the disguises she may adopt and the harm she may cause. Her aggressions said to be directly chiefly at babies and at women during the period immediately before or after giving birth, but she may also be associated with a wider range of misfortunes.

3) The archangel then extracts from the demon, often by means of threats and actual violence, a list of her names and a confession that she may be prevented from harming men by the use of these in an amulet or prayer. ³⁴³»

e. Une autre catégorie des textes apparentés : Les *Hérodiades*, démons de la fièvre

Suite à ces analyses des variantes grecques, qui représentent *Gello* et Saint Michel, nous passons maintenant aux variantes russes. Le récit le plus précoce est, selon Ryan, rapporté dans un *euchologion glagolitique* du XIème siècle, qui a été qualifié d'apocryphe. Son auteur présumé est le

³⁴³ Greenfield, Richard, *op. cit.* p. 104.

prêtre bulgare Jérémie, membre du mouvement chrétien hétérodoxe du bogomilisme. Le texte est basé sur des motifs similaires à celui du Testament de Salomon et à d'autres récits. On note néanmoins des différences : l'évènement a lieu au Mont Sinaï, le Bien est représenté par Saint Sisinnios et l'ange Sikhail (ou Sichaël), et le Mal par les sept Fièvres-filles d'Hérode.

La fièvre a de nouveau un lien avec ce récit. Mais elle apparaît totalement démonisée, et accompagnée par les filles d'Hérode. Leur père, figure démoniaque dans la mythologie européenne, n'agit pas dans ce texte. Il s'agit uniquement de ses filles, représentées par Salomé ou Hérodiade, fille d'Hérode, cet ennemi du christianisme, aux aspects complexes, lié à la période des Douze Jours, à la Chasse Sauvage en tant que son conducteur et aux déités ou femmes de la nuit (Perchta, Holda et ainsi de suite). Les croyances issues de ce récit se sont répandues, comme le prouve un *zagovor*, incantation prophylactique, similaire aux papiers de Gello, datée du XIXe siècle. Le texte mentionne :

Près de la mer Rouge se dresse une colonne de pierre sur la colonne est assis le saint apôtre Sisini il regarde la mer elle se soulève jusqu'aux cieux et d'elle sortent douze femmes aux longs cheveux Elles disent : « Nous sommes les *tresavice*, filles du tsar Hérode ». Saint Sisini leur demande : « Maudits démons pourquoi êtes vous venus ici ? » Elles lui répondent : « Nous sommes venues pour tourmenter le genre humain. Celui qui s'enivre nous nous jetons sur lui et nous le tourmentons ; celui qui dort à matines, celui qui ne prie pas Dieu, qui n'observe pas les fêtes, qui boit et mange en se levant, celui-là est à nous ». - Saint Sisini prie Dieu : « Seigneur, Seigneur, sauve le genre humain de ces démons maudits ». Et le Christ lui envoya deux anges Sichaël et Anos, et les quatre évangélistes, et ils se mirent à frapper les *tresavice* avec des bâtons de fer, leur donnant trois mille coups par jour. Les *tresavice* les priaient disant : « Ne nous battez pas là où nous entendrons vos noms saints, dans les familles où l'on honore votre nom nous fuirons à la distance de trois journées ». Et saint Sisini leur demanda : « Quels sont vos noms diaboliques ? » La première dit *Treseja*

(la trembleuse), la seconde *Ognieja* (la fièvre ardente), « car de même que la flamme du poêle brûle le bois poissé, de même la fièvre ardente brûle le corps de l'homme ». La troisième dit : « Mon nom est *Lideja* (la glacée, le frisson) ». La *Lideja* fait trembler le corps de l'homme comme une glace froide et l'homme ne peut pas même se réchauffer dans un poêle. La quatrième dit : « Je m'appelle *Gnieteja* (l'oppression) ». *Gnieteja* pèse sur les flancs de l'homme et il ne peut plus manger. La cinquième dit : « Je m'appelle *Ginousa* » ; elle pèse sur la tête de l'homme ; elle lui brise les épaules et elle se manifeste par la toux. La sixième dit : « Je m'appelle *Gloukheja* (la sourde) ». La *Gloukheja* tombe sur la tête de l'homme, lui bouche les oreilles, lui brise la tête. C'est par elle que l'homme devient sourd. La septième dit : « Je m'appelle *Lomeja* (la brisante) ». *Lomeja* brise les os et le cerveau de l'homme, comme un grand vent brise le bois sec. La huitième dit : « Je m'appelle *Puchneja* (l'enfleuse) ». C'est elle qui en soufflant fait pousser les tumeurs. La neuvième dit : « Je m'appelle *Jelieja* (la jaune) ». La jaunisse est comme une fleur jaune dans un champ. La dixième dit : « Je m'appelle *Kerkoussa* (la déchireuse) ». C'est la pire de toutes elle déchire les veines des mains et des pieds. La onzième dit : « Je m'appelle *Gledeja* ». Celle-là aussi est la pire de toutes : dans la nuit elle ne laisse pas de sommeil à l'homme et les démons fondent sur cet homme et sa raison s'égaré. La douzième dit : « Je m'appelle *Neveja* (j'ignore le sens de ce mot) ». C'est la plus âgée de toutes, la danseuse, celle qui coupa la tête de saint Jean. C'est la pire de toutes quand elle saisit un homme il faut que cet homme meure.³⁴⁴

En examinant de manière analytique l'extrait, nous constatons que le lieu a changé: il ne s'agit plus du Mont Sinäi, mais de la Mer Rouge, dans laquelle les démons vivent. Les démons qui, comme souvent, apparaissent sous la forme de courants d'air ou de tornades, sont représentés par douze femmes ayant les cheveux lâchés. Le nombre douze est d'une importance cruciale, vu qu'il correspond au nombre de noms de *Gello*. Les cheveux longs, lâchés et emmêlés, sont les caractéristiques de

³⁴⁴ Leger, Louis, *La Bulgarie*, Paris Cerf, 1885, pp. 33- 34.

plusieurs démons ou femmes démoniaques. Ensuite, les femmes se font passer pour les filles du tsar - le terme roi est adapté au contexte russe, en tant que symbole du tortionnaire du genre humain. Il est pourtant remarquable qu'elles ne torturent pas n'importe qui, mais seulement ceux qui ne respectent pas leurs devoirs sociaux ou religieux. En d'autres termes, leur action, malfaisante et démoniaque, a également un rôle d'avertissement. C'est une véritable punition, qui rappelle les cas de déités occidentales comme *Perchta*.

Pour exterminer, ou du moins apprivoiser les démons, le Saint demande l'intervention divine, plus précisément de Sichaël et d'Anos. Devant eux, les démons sont faibles, implorent la miséricorde du Saint, et confessent, comme d'habitude, leurs noms. Les saints et les anges se mettent à frapper les *tresavice* avec des bâtons, leur donnant trois mille coups par jour, motif récurrent dans plusieurs textes de ce type. En outre, tous les démons (et non un seul) donnent leurs noms. Ici, le cannibalisme de *Gello* a clairement un rapport non seulement avec la fièvre et ses symptômes, mais aussi avec le cauchemar, comme en témoigne les noms des démons. L'étymologie du nom *Gnieteja* signifie l'oppression, le démon *Ginousa*, s'assoit sur la poitrine de la victime, et *Lomeja*, écrase les os et le cerveau de l'homme. L'écrasement du cerveau nous rappelle le démon *Migraine*, cité plus haut, qui s'assoit sur la tête de la victime, et *ephialtès* qui s'assiège dans la tête. La présence des démons de la catégorie du cauchemar dans un texte prophylactique est cohérente, vu que le cauchemar, comme on l'a déjà souligné à plusieurs reprises, est étroitement lié aux maladies de la tête. Enfin, le douzième démon, le plus dangereux, qui s'appelle *Neveja*, est Salomé elle-même.

Ces croyances ont été illustrées dans l'iconographie de l'époque. Une image populaire du XIXe siècle représente un rocher qui sort de la mer, et douze femmes avec des vêtements de couleurs différentes et les cheveux lâchés, Saint Sisinnios, les quatre évangélistes et un ange tenant des

bâtons. Un document iconographique de la même époque est encore plus important pour notre étude: « a set of twelve small dolls in brightly coloured clothes, probably of the nineteenth century, which is used to hang on the side of a stove in a Russian house, and are described as the twelve daughters of Herod turned into demons by the curse of God because of the death of John Baptist »³⁴⁵.

Ce document prouve que ce récit et ces traditions avaient pris des proportions considérables dans le *dvoeverie* russe. La fonction des poupées reste obscure, même si elle était probablement apotropaïque. Nous pourrions faire un lien, sous toutes réserves, avec les poupées de *chichefaches* et des *chauche-vieilles*, dont la description est similaire, et au caractère éventuellement apotropaïque. Un autre élément important est le nombre des poupées. Comme les *Gelloudes*, les *Perchten* et les *Cailleachs*, les filles d'Hérode étaient au nombre de douze. De plus, l'une était plus grande que les autres: celle-ci pourrait peut-être représenter la dernière fille d'Hérode, *Neveja*, qui est la plus dangereuse, à savoir le démon protagoniste qui discute avec le Saint. Cependant, dans les textes russes, nous ne trouvons pas de démon-protagoniste qui discute avec le Saint. Les filles d'Hérode sont toutes égales et participent autant à l'intrigue- elles ne sont pas de simples hypostases ou des acolytes muets, comme dans les cas de *Gello*, d'*Alabasdria*, de *Migraine* ou de la roumaine *Abestita*.

f. *Avestița*, l'aile du diable, remplaçant *Gello* et la fièvre

A propos de cette dernière, un récit d'une prière - conjuration similaire, rapporté par Tudor Pamfille, indique que quand :

Saint Michel descendant le Mont des Oliviers, il a vu *Avestitsa*, l'aile du diable, avec une longue chevelure jusqu'aux talons, avec des yeux enflammés et

³⁴⁵ Ryan, W. F. *op. cit.* p.247.

sauvages, des bras déformés, avec un corps déformé, une femme terrible. Le saint l'a suivi et lui a dit : « -Arrête diable, esprit impur, au nom de Dieu ». Et elle, elle a arrêté et a regardé l'Archange terrifiée. « - Je te demande diable, esprit impur, d'où viens-tu et où vas-tu et que est ton nom ? » « - Je suis *Avestitsa*, l'aile de diable, l'esprit impur, et je viens du fond de l'enfer, parce que j'ai appris que Marie la Vierge va accoucher Jésus Christ et je vais la trouver avec mes arts visibles et invisibles ».

L'Archange l'a arraché par les cheveux, a mit son épée sur elle et lui a demandé : « - Toi, esprit impur, sous quelle forme entres- tu dans les maison des gens et tu tues les nourrissons ? » « - Quand ils dorment, j'y pénètre avec mes arts visibles et invisibles ». L'Archange a commencé à la torturer et elle priait qu'il arrête et qu'elle témoignerait tout. Le saint a arrêté et elle, elle a commencé: - « Je deviens lévrier et chat, ombre et sauterelle, araignée et mouche et fantôme visible et invisible. Et ainsi j'entre dans les maisons, pour perturber les mères quand elles sont enceintes, et les torturer quand elles dorment... Et j'ai dix neuf noms : *Avestita, Nadarca, Salomnia, Nacara, Avezuha, Nadarica, Salmona, Paha, Puha, Grapa, Zliha, Nervuza, Habma, Glipina, Humba, Gara, Glapeca, Tisavia, Pliastia*. Je suis soumis sous toi, saint Archange, et voici je te révèle toute ma puissance, et je mets ce papier dans ta main. Celui qui va l'utiliser sera protégé et je ne pourrai pas approcher sa maison même à une distance de sept miles.³⁴⁶

Dans le texte cité, Sisinnios n'est plus le saint protagoniste comme dans les récits grec et russes : il est remplacé par l'Archange Michel. Le lieu, le Mont des Oliviers, n'a aucun rapport avec ceux précédemment cité, même s'il est également issu d'un contexte religieux. Le démon protagoniste est *Avestița* (ou *Vestița*), qui est décrite, comme les filles d'Hérode ou comme Gello, avec des cheveux longs jusqu'aux talons, des

³⁴⁶ Oeconomides, Demetres, « I Gello eis tin ellinikin ke Roumanikin laografian », *Laografia* 30, 1975- 1976, pp. 266- 267. Pour les non-grecophones il y a un resume de ce bon article: Oeconomides, Demetres, « Yello dans les traditions des peuples hellénique et roumain », *Laografia* 22, 1965, pp. 328-334

membres déformés, des yeux enflammés. A propos de ce démon particulier, le Petit dictionnaire de mythologie populaire roumaine nous informe qu'elle agit contre les femmes enceintes ou ayant récemment accouchées, les nourrissons et les enfants de zéro à sept ans : « Avestița, L'Aile de Satan (*Avestița, aripa Satanei, Samca*) : Cette femelle est le pire des esprits malins et on l'appelle aussi Samca ou Baba Coaja. Ses victimes sont les femmes enceintes ainsi que les enfants de moins de sept ans. La reine des sorcières, qui ressemble à la Kuga serbe et à la Schenka bulgare, possède une jambe de fer, des ongles de cuivre, un nez de verre, des yeux de feu ; sa peau est celle d'un ours, ses cheveux tombent sur ses talons, sa bouche crache des flammes. C'est un démon femelle, un fantôme, une vieille femme possédant une main et une jambe molles, ou encore une maladie, l'épilepsie. »³⁴⁷

Sa description comme sorcière et vieille femme est attestée par l'utilisation d'un autre nom synonyme, celui de *Baba Coaja*, ou le mot *baba*, à savoir vieille femme, qui fait partie du cycle mythique slave³⁴⁸. Michel et Sisinnios sont ses principaux ennemis. Ils ont protégé la Vierge Marie et l'Enfant après sa naissance des agressions de ce démon, qui participe aux forces démoniaques en étant, selon son propre aveu, « l'Aile du diable ». Dans cet extrait, elle indique également sa capacité à prendre plusieurs formes, grâce auxquelles elle envahit les maisons, caractéristique qui rappelle les métamorphoses de *Gello*. Les formes prises lors des métamorphoses sont issues des croyances communes relatives aux sorcières et en général aux femmes surnaturelles – zoomorphes (le chien, le chat, l'araignée et d'autres insectes comme la sauterelle) et non-

³⁴⁷ Talos, Ion, *op.cit.* p. 41.

³⁴⁸ Pour la mythologie riche et le caractère dualiste de cette figure apparentée aux vieilles de notre recherché, Cf. JOHNS, Andreas, *Baba Yaga, The Ambiguous Mother and Witch of the Russian Folklore*, New York, Washington, Bern..., Peter Lang, 2010.

zoomorphes (l'ombre). La forme de la mouche, majeure dans les récits de *Gello*, apparaît également dans ce texte.

Le moyen apotropaïque principal pour se défendre contre elle, est, selon elle, la prière ou l'incantation (ici appelée document) des noms. Parmi l'ensemble des noms, qui ne sont pas au nombre de douze mais de dix-neuf, on souligne le premier *Avestița*, le deuxième, *Salomia*, et le septième, *Salmona*, qui sont plutôt liés à Salomé, fille d'Hérodiade et d'Hérode. L'absence du nom *samca*, utilisé en général comme synonyme d'*Avestița*, est étonnante. Ce nom désigne un « être » mi-ours / mi-vieille femme, possédant quatre pieds et se nourrissant de sang humain³⁴⁹. Ce démon est très puissant et les récits affirment qu'il est parfois plus puissant que le diable, dangereux non seulement pour les animaux, qu'il chasse et épuise, mais également pour les hommes. Elle agit soit comme une strige contre les enfants et les mères, en déchirant leurs chairs et les entrailles, soit comme un cauchemar, en provoquant des paralysies et des soupirs. Pour se protéger contre l'action du démon, les jeunes mères priaient et utilisaient des papiers de type *gialloudochartia*, gardés enfermés dans un petit sachet- un talisman autour du cou des enfants. Cette prière - conjuration devait être réalisée par un homme âgé et non par un jeune homme. En effet, *Samca* n'était pas si puissante contre les personnes âgées, auxquelles elle pouvait seulement provoquer des grincements de dents pendant le sommeil, action qui correspond au cauchemar³⁵⁰.

Pour résumer, nous remarquons que *Samca* agissait contre les jeunes comme une strige en suçant du sang, dévorant de la chair, déchirant des entrailles, et contre les personnes plus âgées comme un cauchemar en causant des grincements de dents. Comme dans le cas du Nomocanon cité

³⁴⁹ Créméné, Adrien, Zemmal, Françoise, *La mythologie du vampire en Roumanie*, Paris, Roscher, 1981, p. 60, 244.

³⁵⁰ Oeconomides, Demetres, « I Gello eis tin ellinikin ke Roumanikin laografian », op.cit. p. 270.

par Jean Baptiste Cotelier, le cannibalisme de la strige et celui du cauchemar sont comparés indirectement. Il est beaucoup plus dangereux lorsqu'il s'agit de la strige. Pour se défendre contre le cannibalisme, certains moyens apotropaïques et thérapeutiques étaient employés : pour la guérison de « Samca », maladie qui affectait les nourrissons et qui se manifestait par des symptômes comme les frissons, on proposait des herbes homonymes comme *samcă*, *sămcută* et ainsi de suite³⁵¹. Parfois, d'ailleurs, les mères prenaient des mesures encore plus efficaces contre cette figure démoniaque. En Moldavie, par exemple, elles écrivaient entre dix-neuf et vingt noms liés à *Samca* sur les murs de la maison pour empêcher ses attaques. Une incantation magique relative, utilisée contre les frissons, vient de la même région. Elle s'appelle *contre les frissons* et elle a pour objectif de se protéger contre l'action de *Samca* ou *Avestița*:

Je suis parti au saule. /- Bonjour, saule. /- Assieds-toi. / - Je ne suis pas venu pour m'asseoir/ mais je suis venu pour te demander/ pour un démon rouge/ ... Et je suis allé à la ronce. / - Bonjour ronce. /- Assieds-toi. / - Je ne m'assieds pas parce que je ne suis pas venu pour m'asseoir/ mais je suis venu pour te demander/ pour un démon rouge.³⁵²

Le texte, qui protège contre les frissons (et qui est lié par conséquent à la fièvre), correspond aux récits examinés précédemment, en raison de la récurrence du motif des arbres. Dans le texte de *Gello*, Saint Sisiniions demande aux arbres où le démon est parti pendant la poursuite. Le premier, souvent un orme ou un saule, ne répond pas, et le deuxième, une ronce, non plus. C'est le troisième, un olivier, qui indique finalement la direction prise par le démon. Dans l'incantation, on trouve deux plantes, un saule et une ronce, qui correspondent aux plantes des textes sur *Gello*.

³⁵¹ Ibid.

³⁵² Ibid.

De plus, le démon est décrit comme étant rouge, ce qui nous rappelle *Al basti*, le démon cauchemardesque lié à la fièvre, appelé mère rouge.

Nous allons clore ce chapitre avec un récit roumain de *Codex Sturdzanus* du XVI^e siècle, qui a été réécrit plus tard en slavon d'église par un prêtre Siméon³⁵³. L'ecclésiastique a remplacé le démon de ce texte par *Avestița* et Saint Sisinnios par l'Archange Michel. Le texte, comme les précédents, avait une fonction magique. Saint Sisinnios est un soldat très brave qui, après avoir conquis plusieurs armées, retourne en Arabie, où un ange lui conseille d'aller voir sa sœur, Melidia, à savoir Meletine. Elle a perdu ses cinq (et non plus six) enfants et le diable est en train de s'emparer du sixième (et non plus du septième). Le diable entre dans le château de Melitine, se transforme en graine de millet sur le cheval de Sisinnios, il arrache l'enfant et il part à la mer. Jusqu'ici, le récit ressemble aux précédents, mais la forme de millet est relativement rare parmi les transformations de femmes démoniaques et surtout de Gello.

Ensuite, Saint Sisinnios poursuit le démon, et sur la route, il croise un saule et lui demande s'il sait où le démon est parti. L'arbre répond qu'il ne sait pas et le saint le maudit. La rencontre avec la deuxième plante, la ronce, se déroule exactement de la même manière. Enfin, près de la mer, il croise un olivier qui lui révèle la vérité et lui indique où se cache le démon. Le saint le bénit pour le récompenser.

Quand le Saint arrive au bord de la mer, il prend une canne à pêche et fait sortir le démon, qui est finalement punit de plusieurs coups, précisément quatre-vingt-deux coups. Le motif de la pêche pose une véritable problématique. Dans un récit tiré d'un manuscrit ancien du monastère d'Amorgos³⁵⁴, dans lequel *Gello* s'appelle strige et *Anardalaia* -

³⁵³ Ibid. pp. 263- 264.

³⁵⁴ Cité par Imellos, Stefanos, *Laografika*, op.cit. pp. 139- 140.

forme corrompue d' *Anabardalaia*, la mère Meletine part avec son enfant³⁵⁵ au Mont des Oliviers (comme dans le récit rapporté par Tudor Pamfile). Elle y construit un bâtiment en cuivre et en plomb, où elle habite avec ses douze servantes (comme dans plusieurs variantes). Les frères s'appellent Sisinnios, Sisiannos et Sisinidoros. Ces deux derniers noms sont différents de l'appellation usuelle Sinès, Sindoros. Leur citation prouve que Sisinnios est le protagoniste majeur : tout d'abord parce que son nom reste stable dans les traditions. En second lieu, parce que les noms Sisiannos et Sisinidoros ne sont que des dérivés du nom de leur frère. En outre, le contexte historique est différent et les frères sont décrits comme les soldats du roi Avriianos (sic).

Le démon *Gyallou* entre dans le château sous la forme de poussière. Elle le tue (elle ne s'en empare pas). Les saints poursuivent le démon, et on retrouve lors de cette scène le motif récurrent des plantes, avec, en premier lieu, l'orme qui ne dit pas la vérité, puis l'olivier qui dit la vérité, et finalement, la ronce qui dit aussi la vérité. Cette version est apparemment différente (ou plutôt altérée). En voyant ce « miracle étrange », le démon impur se transforme en moineau et s'envole au loin. Mais Saint Sisinnios se transforme en faucon et l'attrape. Ensuite, Gyllou prend la forme de poisson, mais le Saint lance un hameçon dans la mer et la rattrape encore une fois. Enfin, le démon devient un poil, collé sur la barbe du roi Basile (?). Les saints demandent donc au roi de leur donner un poil de sa barbe. Et le roi répond: « Saints de Dieu, prenez tout ce que vous voulez ». Et Saint Sisinnios arrache avec sa main droite un poil en disant: « Voici Gyallou ou Anadardalaia qui s'appelle Strige et qui tue les nourrissons des gens ». Les saints battent finalement le démon avec un bâton en fer et le démon confesse ses nombreux noms.

³⁵⁵ Le nom de l'enfant est Avgouzis, qui dérive du nom Αβουζής, vient d'une version du récit plus ancien. L'étymologie du nom Avouzis est obscure mais le nom ressemble au nom Avyzou.

g. Un motif narratif

Ce qui nous intéresse le plus dans ce récit important est le motif de « transformation chasse » qu'on trouve dans le catalogue Aarne- Thompson comme AT 313 : « La Fuite magique : La fille aide le héros dans sa fuite » (The Girl as Helper in the Hero's Flight) et surtout comme AT 325 : « Le Magicien et son élève » (The Magician and His Pupil). Cette histoire, selon la base de données *Tale type and motif indices: maps*³⁵⁶, est répandue dans 78 pays, surtout en Europe et en Asie. Elle est surtout connue grâce au mythe de Taliesin (Hanes Taliesin) comme l'indique un manuscrit du XV-XVIe siècle. Ici, Keridwen chasse Gwion Bach, qui est obligé de prendre plusieurs formes pour s'enfuir: il se transforme en lièvre (la pourchasseuse devient chien de chasse), ensuite en poisson (elle, en loutre), après en oiseau (elle, en faucon). Il devient finalement une graine et elle une poule qui engloutit la graine. La deuxième et la troisième métamorphose correspondent à celles du récit d'Amorgos. La troisième et la quatrième sont aussi citées dans le texte roumain, mais ici, elles sont plutôt désignées par connotation. Le démon entre dans le château sous la forme de graine de millet, avant que Saint Sisinnios ne pêche avec sa canne le démon.

La fin du récit pourrait permettre de clarifier une dernière fois la relation entre le motif de l'histoire de Taliesin et de *Gyllou*. La figure pourchassée- qui est plus faible- est attrapée - comme graine, poil ou poisson, et elle est punie par le pourchasseur. Gwion est englouti et le démon est puni et battu, à l'aide de bâtons de fer, un nombre de coups définis (quatre-vingt-deux) ou indéfinis. Ce dernier motif est récurrent. On le trouve assez tôt, dans le Testament de Salomon, et plus tard, dans la variante russe où les filles d'Hérode sont punies de trois milles coups par Saint Sisinnios, les quatre évangélistes et un ange, tous armés de bâtons.

³⁵⁶ Disponible sur : <http://starling.rinet.ru/kozmin/tales/>

Cependant, nous avons déjà signalé que le texte russe appartient au sous-ensemble narratif de Michel-démon et les textes grecs au cycle Sisinnios-Melitine. Il est évident que ces deux sous-ensembles sont d'origine commune³⁵⁷. Ils sont souvent identifiés et une séquence palindromique entre les deux permet le passage de l'un à l'autre. D'ailleurs, la fonction des deux n'est pas simplement narrative, mais elle est magique et de toute évidence liée à des pratiques extratextuelles.

Nous avons gardé pour la fin une croyance populaire remarquable mais problématique qui vient du territoire néohellénique. Jusqu'à présent, Gello et l'ensemble de démons qui l'entoure manifestent une action purement maléfique, contrairement à d'autres figures féminines, comme par exemple *Perchta* et *Holda*, qui ont un comportement dualiste. Selon une tradition de Tinos de la fin du XIXe siècle, une jeune femme filait le coton et sa mère la nourrissait en même temps pour qu'elle n'arrête pas son travail³⁵⁸. En face, dans une « aire » de battage, les *ageloudes* gardaient une fille renfrognée, qui n'avait pas ri depuis douze ans. Quand la fille (gardée par les *ageloudes*) a vu la mère nourrissant sa jeune fille, elle a éclaté de rire. Les *ageloudes*, ravies, sont allées remercier la jeune femme et sa mère. En guise de récompense, elles ont filé son coton.

Dans ce récit étrange, la Gello n'est pas seule : il s'agit d'un groupe qui s'appelle *ageloudes*. Le nom est formé grâce au mot *geloudes* et à un « a » privatif. D'après une étymologie populaire³⁵⁹, le nom pourrait être expliqué par « les geloudes qui ne rient pas » ou « qui ne font pas rire », étymologie qui explique leur comportement dans le texte. Mais nous trouvons cette hypothèse assez simpliste. Les douze ans sont peut-être liés aux douze jours ou aux douze noms de *Gello*. La référence au filage du

³⁵⁷ Une tradition avant le *Testament de Salomon*?

³⁵⁸ KL. ar. xeir. 1396, ar. 92, p. 390. (sull. Adamantiou, tinos, 1895/96)

³⁵⁹ On rappelle que le verbe rire en grec moderne est : γελάω, γελώ, terme homophone et souvent homonyme du nom Γελλώ.

coton évoque cette action mythologiquement cruciale, présentée plus haut. De surcroît, les *ageloudes* sont bénéfiques et récompensent la fille, à la manière de fées satisfaites. Satisfaction qui signifie la récompense dans le système dualiste de *do ut des*, prédominant dans les traditions populaires. Cet aspect bienfaisant de Gello est d'ailleurs confirmé par Oeconomides, selon lequel *Gello* peut éventuellement apporter le bonheur³⁶⁰. En raison de manque de documents, nous ne pouvons pas donner plus d'explications à propos du caractère bénéfique de Gello. Nous reviendrons à cette figure importante plus tard dans notre étude. Nous allons maintenant revenir à *lamia* pour examiner ses affinités mythologiques manifestées dans la partie occidentale de l'Europe.

4. *Lamia* et les trois sœurs

a. *Lamiis Tribus*

Dans la conclusion de notre étude sur *Gello*, nous avons noté avec étonnement son caractère bénéfique dans les croyances populaires grecques. Ce qui démontre que *Gello* a probablement pénétré les coutumes de la troisième fonction, en tant que figure surnaturelle, de nature dualiste, en participant aux pratiques de fertilité et de prospérité. *Lamia*, être apparenté et souvent similaire à *Gello*, a évolué de la même manière. Les récits de l'Europe orientale la présentent comme un être maléfique, et n'indiquent aucun aspect bénéfique. En Hongrie, on note l'existence d'un démon, une espèce de dragon, appelé *lamia*. En Serbie, ce démon s'appelle *lamnja*, en Albanie, *lamje* et en Macédoine, *lamja*. Voici un récit de Bulgarie:

³⁶⁰ Oeconomides, Demetres, « I Gello eis tin ellinikin ke Roumanikin laografian », op.cit. p. 248.

A lamia was imagined to be a lizard-like creature, with scales, four feet, a dog's head (sometimes three, or even nine, heads) and a huge mouth with sharp teeth for eating people, which lived at the bottom of lakes and seas, and would release water in return for human sacrifice. Lamia could be fought and killed by heroes, and from their severed heads rivers of fertility would flow. People ceased to believe seriously in lamias fairly early on, but they have survived in stories such as the legend of St George, whose dragon was a lamia.³⁶¹

En Occident, les croyances populaires sont moins strictes : elles font même quelquefois référence à des lamiae bénéfiques. Dans le sud de la France et au Nord d'Espagne, lamia est une fée bienfaitrice ou une sirène. Cette croyance est de toute évidence très ancienne. Une inscription sur un temple à Northumberland, dans le nord-est d'Angleterre, est dédiée à *Lamiis tribus*³⁶². J.-A. Hild de Dareberg et Sagglio, considère, de manière plausible, que cette inscription est une preuve du culte de Lamia³⁶³. Ce document épigraphique témoigne de la systématisation du culte de cette figure mythique, très loin de ses terres originelles, où elle a évolué : la Grèce, Rome, l'Europe continentale et enfin les îles britanniques. En tous cas, cette inscription liée au culte de Lamia prouve son aspect bénéfique.

Nous avons déjà souligné que le choix du mot lamia pour traduire le mot biblique *lilith* est crucial. En effet, il a favorisé la diffusion de ce démon féminin dans la mythologie de l'Europe Occidentale. Le manuscrit irlandais du *regina no. 215*, codex écrit à la fin du IX^e siècle, contient un glossaire de l'Ancien Testament. Parmi les mots expliqués, nous trouvons

³⁶¹ Mac Dermott, Mercia, *Bulgarian Folk Customs*, London, Jessica Kingsley Publishers, 1998, p.

64.

³⁶² *RIB* 1331; *CIL* VII.507.

³⁶³ Vol. III, 2. p. 909.

le nom *lamia*. Le texte glose : *monstrum in femine figura .i. morigain*³⁶⁴, « monstre en forme féminine, à savoir *morrígan* ».

La glose indique le genre féminin du démon (caractéristique du monstre). Elle précise également que son nom est également un synonyme du nom *morigain*. Le lexicographe essaie apparemment de rendre le texte plus facile à comprendre pour le lecteur irlandais. Ainsi, le mot inconnu du texte latin *lamia* est remplacé par le nom connu irlandais *morigain*, rapprochant de cette façon le démon féminin d'origine orientale aux traditions mythiques irlandaises.

Le *Sanas Cormaic* (ou *cormac's glossary*), glossaire et dictionnaire encyclopédique important du début du X^e siècle, qui interprète environ 1400 mots indéchiffrables³⁶⁵, commente: «Gúdemain .i. úatha 7 morrignæ»³⁶⁶.

Selon le *Dictionary of Irish Language* (DIL), le mot *uath* signifie «fear, horror, terror; a horrible thing»³⁶⁷. Borsje soutient que les *Úatha* sont des figures extrêmement effrayantes³⁶⁸, en s'appuyant sur des passages de *Fled Bricrenn*, « La fête de Bricriu ». Nous pouvons interpréter la glose de deux manières. Soit *uatha* est utilisé comme *utrochta* et *airdrecha*, en tant que synonyme de *geniti*, qui est probablement lié à *genius*. Soit il vient du mot grec *γυνή*, femme (définissant de cette manière une figure féminine). Il décrit dans ce cas Morrigan, une femme qui manifeste une action violente, qui crie, qui combat et qui détruit les armes et l'armure de Cúchulainn, le

³⁶⁴ Stokes, Whitley; Strachan, John, *Thesaurus Palaeohibernicus*, Vol. 1, Dublin, CUP Archive, 1975, p. 2.

³⁶⁵ Et qui est considéré aujourd'hui comme le premier dictionnaire linguistique des langues non classiques en Europe

³⁶⁶ Ed. *Sanas Cormaic: An Old-Irish Glossary*. Anecdota from Irish Manuscripts 4. Halle, Max Niemeyer, Dublin, Hodges, Figgis, and Co., Ltd, 1912.

³⁶⁷ Disponible sur: www.dil.ie/

³⁶⁸ Borsje, Jacqueline, « The 'terror of the night' and the Morrígan: Shifting faces of the supernatural », Mícheál Ó Flaithearta (ed.), Mícheál Ó Flaithearta (ed.), *Proceedings of the Seventh Symposium of Societas Celtologica Nordica*. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Celtica Upsaliensia 6, Uppsala 2007, p. 75.

demi-dieu et héros du Cycle d'Ulster. John O'Donovan a remplacé *uatha* par le mot spectre et le nom *morigain* par les *fairy queens*. Selon lui, «*úatha 7 morrignæ*» est traduit par «spectres et *fairy queens*»³⁶⁹.

Par conséquent, *morigain* ou *morrigna*, signifie les terreurs. Elle est un synonyme de *guidemain* que le DIL traduit par spectre et Marie Herbert comme «fraudeulent evil spirits»³⁷⁰ (en traduisant aussi *uatha* comme spectres). L'érudit important de la mythologie celte, Stokes soutient que *Guidemain* seems to mean «false demons», from *gó, gúa* (= W. *gau*) «false» and *demain* for *demuin*, n. pl. of *demon*, a demon, *daemonion*, (Corn. *Gevan* or *jevan*), gen. s. *demuin*»³⁷¹».

Ces éléments semblent confirmés par un mot que nous trouvons sous une forme relativement altérée dans le texte des *lois de Brehon* de VIII^e siècle, *Bretha Nemed déidenach* (issu du *manuscript* Trinity College, Dublin MS 1317), où il est indiqué³⁷²:

Howlers, that is: foxes or a wolf.

Gudomuin (*Gúdemain*, false demons), that is: scald crows or women of the *síd*.
(In the upper margin:)

Ut est: false (?) howlers, that is the false demons, the *morrigna*; or it is a falsehood so that the women of the *síd* are not demons; it is a falsehood so that the scald crows are not demons of hell, but demons of the air.

(In the right-hand margin:)

Or: the foxes double their howls and the scald crows double their sounds/vowels.³⁷³

³⁶⁹ Ibid. p. 82.

³⁷⁰ Herbert, Máire, «Transmutations of an Irish Goddess», dans Sandra Billington and Miranda Green (eds.), *Concept of the Goddess*, Routledge, 1999, p. 148.

³⁷¹ Borsje, Jacqueline, op. cit. p. 82.

³⁷² Pour la majorité des extraits cités nous allons utiliser les traductions de Angelique-Gulermovich Epstein. Cf. Epstein, Angelique-Gulermovich, *War goddess : the Morrigan and her Germano-Celtic counterparts*, Thèse, University of California, Los Angeles, 1998.

³⁷³ Glaidomuin .i. sindaigh 7 mac tire.
Gudomhuin .i. fennoÁLga 7 bansigaidhe;

Ce passage explique le *nom gudemain, gudomain*. L'auteur le considère tout d'abord comme un synonyme de corneille mantelée et des femmes de *síd*, catégorie comparée par certains spécialistes aux *banshees*. De plus, selon la glose, l'un des synonymes de *gudomain* est *morrígna*, traduit par «faux démons», et considéré, à l'instar de *gudomain*, comme des démons de l'air – et non pas des enfers. Enfin, il est indiqué que les cris et les appels de ces démons sont accompagnés de ceux des renards et des corneilles (*scald-crow* est un autre nom de *hooded-crow*), soulignant ainsi le caractère sonore de ces démons. Les étymologies des deux termes *glaidomun* et *gudomain*, apparemment synonymes, témoignent également de leur caractère sonore. En effet, *glaidomun* vient du mot *gláed*, *hurlement*, cri, appel, et du mot *emuin*, paires, jumeaux.

Les renards et les corneilles ont les rôles d'intermédiaires. Ils semblent liés à ces démons en particulier. En outre, le rapport entre Morrigan et cet oiseau apparaît à plusieurs reprises dans la mythologie celte. Dans la bataille de *Magh-Rath*, c'est le *Morrighu aux cheveux gris* (corneille mantelée), qui crie «victoire» au-dessus de la tête de Domhnall, fils d'Ainmire, alors que Dubgdiadh chante:

Over his head is shrieking
 A lean hag, quickly hopping
 Over the points of their weapons and shields—
 She is the gray-haired Morrighu. (éd. O'Donovan p. 198.)³⁷⁴

In marg. sup.:
 ut est glaidhomuin .g. .i. na demuin. goacha, na morrigna. 7 go conach deamain
 iat na bansighaide, go conach demain iffrinn iat acht .d.56 aeoir na fendoÁLga.

In marg. dext.:
 7 eamnait a nglaedha na sinnaigh, 7 .e.57 a ngotha na fennoga (Binchy 1978:
 604.1-4).

Cité par: Borsje, Jacqueline, op. cit. p. 88.

³⁷⁴ Fuil os a chind ag eigmigh
 Caillech lom, luath ag leimnig
 Os eannaib a narm sa sciath,
 Is i in Morrighu mongliath.

b. Morrigan et les trois sœurs- corneilles

Morrigan est identifiée à la Corneille : elle a les cheveux gris et elle crie au-dessus des guerriers. L'action de crier nous rappelle une femme strige. Le mot Caillech (traduit par hag), cité au côté du mot *Morrigan*, apparaît de la même manière dans d'autres récits. Ce qui indique également un lien entre *Morrigan* et la vieille sorcière. Il est évident que ce passage établit un lien entre *Morrigan* (qui a les caractéristiques de la Corneille) et la guerre. Ce rapprochement indique un aspect négatif de la figure. Cependant, le texte n'explique pas la fonction des caractéristiques de *Morrigan*. Un autre extrait, de *Lebor Ghabala*, nous donne plus d'explications:

Badb and Macha, rich in store,
Morrigan who dispenses confusion,
Compassers of death by the sword,
Noble daughters of Ernmas.³⁷⁵

D'un côté, *Morrigan* provoque la confusion, de l'autre, elle est comparée à deux figures, nommées Badb et Macha, également liées à la guerre, selon l'extrait. De plus, les trois figures citées sont considérées comme les filles d'Ernmas. Examinons ces informations de manière plus analytique.

Bien que dans les croyances médiévales irlandaises, *Morrigan* soit très rarement une déesse, il est évident qu'elle tire son origine d'une déesse

Cité par: Royal Irish Academy, Proceedings, Vol. 10, Dublin, Gill, 1870, p. 427.

³⁷⁵ "Badb is Macha mét indbáis,

Morrigan fotla felbáis,

Indlema ind ága ernbais,

Ingena ana Ernmais

Cité par: Royal Irish Academy, op.cit., p. 425.

païenne liée à la guerre, qui surveillait les batailles en encourageant ou décourageant les guerriers. La déesse est plutôt liée à une coutume fréquente, en Ecosse et en Irlande, celle de réciter des poèmes avant ou même pendant la bataille, pour encourager les soldats ou décourager les ennemis. Les poèmes appartenaient principalement à la catégorie de *roscad*, forme métrique sans rimes, où les vers fonctionnaient souvent comme des incantations, aux contenus magiques ou divinatoires. Dans le Cycle d'Ulster, et plus précisément le Táin Bó Regamain (La Razzia de Regamon), le héros Cúchulainn provoque la colère et la haine de Morrigan, qui le menace et prévoit sa mort dans une bataille prochaine en disant: « I am, and will be, guardian of your death »³⁷⁶.

Dans ce cas, *Morrigan*, qui enrage et apparait comme une furie, n'est pas liée seulement à la deuxième fonction, celle de la guerre, mais à également au destin et à la Mort. Ces cris, ou poèmes terrifiants rappellent Pan et le faune, qui, par leurs paniques, décourageaient les soldats ennemis³⁷⁷ ou même les femmes-crieurs qui présageaient la mort dans la mythologie européenne occidentale, comme par exemple les *banshee*. Cette capacité de pousser de cris qui provoquent l'agonie, est une caractéristique de *Morrigan*, mais également de ses deux sœurs du passage précédent, *Badb* et *Macha*. Dans le récit de la *Première Bataille de Mag Tured* (Cath Muige Tuired Cunga), l'auteur indique que, lors du deuxième jour de la bataille:

The *badba* and monsters and hags of doom cried out so that they were heard from the cliffs and waterfalls and in the hollows of the earth. It

³⁷⁶ Deane, Seamus, *The Field Day Anthology of Irish Writing*, Vol. 4, Washington, New York University Press, 2002, p. 264.

³⁷⁷ D'ailleurs pan et faunus prévoyaient comme Morrigan l'avenir.

was like the dreadful agonizing cry on the last anxious day when the human race will part from the multitude in this world.³⁷⁸

Badba n'est plus la sœur de l'extrait de *Lebor Gabhala*, mais une catégorie générique, aux côtés de *bledlochtana* et *amaite*. Comment définir cette catégorie, ou sous-ensemble d'entités, désignée par un nom utilisé précédemment pour indiquer une déité singulière ? Le même texte se réfère ailleurs à la déesse homonyme, aux caractéristiques guerrières, et de couleur rouge:

The red Badb will be grateful to them
for the battle-encounters I see.
Their perforated bodies will be many in the east
after their expedition to Mag Tuired.³⁷⁹

Le O'Connell's glossary rapporte un bon nombre d'informations à propos de ce nom:

Badb-catha — Fionóg, a royston crow, a squall crow.

Badb, i.e. bean sidhe, a female fairy, phantom, or spectre, supposed to be attached to certain families, and to appear sometimes in the form of squall crows, or royston crows.

Macha; i.e. a royston crow.

Morrighan; i.e. the great fairy.

Neamhan; i.e. Badb catha nó feannóg; a badb catha, or a royston crow (Hennessy 1870: 35).³⁸⁰

³⁷⁸ Rogairsed badba 7 bledlochtana 7 amaite aidgill co clos a nallaib 7 a nesaib 7 i fothollaib in talman. Robo comcosmail re hidnaib uathmara in laithe dichra dedenaig ag dedail na droinge duineta o dirim in domain se (Fraser 1916: 44).

Cité par: Epstein, Angélique-Gulermovich, *op. cit.* p. 208.

³⁷⁹ Bid buidech in Badb derg dib

do comragaib cath atchim.

bid imda a cuirp tolla thoir

da turus a Turedmoig (Fraser 1916: 32-3).

Cité par Epstein, Angélique-Gulermovich, *op. cit.* p. 210.

Grâce à ces informations, nous pouvons supposer que, lorsque le terme *badb* a une portée plus large, plus générale, il signifie les déesses-sœurs, toutes désignées comme des corneilles. Plus précisément, *Badb-catha* est intégrée au contexte de la guerre (*catha* signifie combats) et elle est décrite sous la forme d'une corneille. Quand le nom est utilisé comme synonyme de *bean sidhe*, elle désigne la fée ou le spectre, et plus particulièrement un génie tutélaire attaché à certaines familles, qui apparaît, comme les sœurs, sous la forme d'une corneille. De plus, une autre sœur apparaît sous la même forme : Macha.

c. *Macha* : une déesse-corneille et alter ego de *Morrigan*

La description de *Morrigan* comme la Grande Fée n'est pas liée à l'aspect guerrier de la déesse. Elle nous offre une nouvelle perspective. L'extrait ne précise pas la forme de *Morrigan*, mais on peut supposer qu'étant identifiée à *Macha* et *Badb*, elle apparaît sous la même forme. La corneille (ainsi que le renard et la vache) était l'animal sacré de la déesse et la forme principale de ses métamorphoses, même si on la voit aussi se transformer en anguille, en loup ou en génisse, et de temps en temps en vieille ou jeune femme.

Son nom était aussi flexible que celui de *Badb*, qui signifiait une déesse particulière et une catégorie générique. Cette flexibilité explique de toute évidence la glose citée plus haut: « *Gudomain*, i.e. hooded crows, or women from the *síd*; lying wolves, that is, the false demons, the *morrigna* ».

Cette glose n'est pas la seule à utiliser le nom *morrigan* ou *morrigu*, au pluriel, *morrigna*, de manière générale. Le O'Mulconry's Glossary signale:

³⁸⁰ Cité par Epstein, Angelique-Gulermovich, *op. cit.* p. 52.

Macha, .i.e. a crow, or one of the three *morrígn*a. Mesrad Machae, the mast of Macha, i.e. the heads of men that have been slaughtered.³⁸¹

Ici, Macha, qu'on a déjà trouvée dans d'autres extraits, comme la sœur de *Morrigan*, est considérée comme l'une de trois *morrígn*a. Des caractéristiques guerrières lui sont attribuées, et plus précisément la décapitation, action liée à *Morrigan* et à sa représentation comme trancheuse de têtes. Les éléments précédents reviennent dans H.3.18:

Macha, i.e. a crow, or one of the three *morrígn*a, that is, Macha and Badb and Morrigan. Whence Mesrad Macha, the mast of Macha, i.e. the heads of men that have been slaughtered. As Dub Ruis said:

There are rough places yonder
Where men cut off the mast of Macha;
Where they drive young calves into the fold;
Where the raven-women instigate battle.³⁸²

Dans cet extrait, Macha est une corneille et l'une des trois *morrígn*a - Macha, Badb, Morrigan- qui décapite les soldats et conduit les jeunes veaux dans la bergerie (ce qui sous-entendrait le vol des bovins). Cette dernière pratique est significative dans la mythologie indoeuropéenne. Dans la société celtique des structures agraires, basées en principe sur l'élevage, elle pouvait provoquer des conflits, comme dans le cas de *Táin Bó Cúailnge* (« Rafle (ou Razzia) des Vaches de Cooley »), long récit, le plus important du Cycle d'Ulster. Dans ce récit, la cause de la controverse n'est

³⁸¹ Machæ .i. badb. nó así an tres morrigan, unde mesrad Machæ .i. cendæ doine iarna n-airlech (Stokes 1899a: 271).

Cité par Epstein, Angélique-Gulermovich, *op. cit.* pp. 48-49.

³⁸² Maiche .i. bodb. No isi in tres morrigan .i. maiche 7 bodb 7 morrigan. Unde mesrad maiche .i. cenna daoine iarnanairlech. Ut dixit dubruis

Garbae adbae innon fil,

i llomrad fir maiche mes,

i n-agat láichliu i llés

i llúaidet mná trogain tres (Stokes 1859: 213; Meyer 1919: 98).

Cité par Epstein, Angélique-Gulermovich, *op. cit.* p. 49.

pas une Belle Hélène, mais un taureau fabuleux, Brun de Cúailnge. Comme Rosalind Clark le précise: « In the mythological and Ulster cycle tales the *Morrigan* is frequently associated with cattle. In the *Dindsenchas* she steals the cow of *Odras* and in *Táin Bó Regamna* the cow of Nera's son Aingen. She causes the great cattle-raid by mating this Otherworldly cow with Donn Cúailnge, the god-like Brown Bull; she then appears to CúChulainn driving the cow and disputes his authority over the cow. Later, during the cattle raid, she warns the Bull to escape with his herds, and he heeds her warning. In CúChulainn's combat with Loch mac Mo Femis, she appears in the form of a cow herself, and afterwards she takes the form of an old woman milking a cow with three teats³⁸³ ».

Cependant, il n'est pas évident de déterminer si les trois sœurs sont de la même famille ou si elles sont identiques. L' *O'Clery's Glossary* mentionne que:

Macha, i.e. Badb, or a hooded crow. The heap of Macha, that is the collection of the badba, or hooded crows.³⁸⁴

et dans les commentaires de *Tochmarc Emire*, il est indiqué que:

In the Wood of the Badb, i.e. of the Morrigan. For that is her wood, i.e. the land of Ross, and she is the Badb of battle and is called Bé Néit 'the Wife of Neit' ... for Neit is the same as God of Battle.³⁸⁵

Dans ces extraits, Macha, Badb et Morrígan sont identiques. Nous pourrions même supposer qu'elles sont les avatars d'une déité unique.

³⁸³ Clark, Rosalind, « Aspects of the Morrígan in Early Irish Literature », *Irish University Review*, Vol. 17, No. 2, Autumn, 1987, p. 229.

³⁸⁴ Macha .i. badhb, no feannóg . mol macha .i. cruinniughadh badhb, no feannóg. (Miller 1879-83: 19). Cité par Epstein, Angélique-Gulermovich, *op. cit.* p. 51.

³⁸⁵ I Ross Bodba .i. na Mórrígnæ. Ar is ed a ross side .i. Crích Roiss 7 is si dano in Bodb catha í 7 is fria asberar Bé Néid ... úair is inand Néid 7 día in chatha (van Hamel 1933: 42). Cité par Epstein, Angélique-Gulermovich, *op. cit.* pp. 51-52.

Étant donné l'identification, selon Cormac's Glossary, entre *lamia* et *morrigna*, et la diffusion de la figure mythique des trois sœurs *Macha*, *Badb* et *Morrigan*, nous pouvons raisonnablement supposer que les trois sœurs sont dissimulées derrière les trois *lamia* de l'inscription de Northumberland et leur culte éventuel. Un culte qui semblerait plus censé si les trois figures étaient également caractérisées par des éléments de la troisième fonction. Il est nécessaire, par conséquent, d'examiner si les trois sœurs, et surtout *Morrigan*, avaient, en plus de leur aspect maléfique, des caractéristiques de fertilité et de prospérité, manifestant ainsi un caractère dualiste.

d. *Morrigan* et la troisième fonction

Dans le dernier passage cité, *Morrigan* est décrite comme étant la déesse de la guerre, attachée malgré tout à une forêt, en tant que génie du lieu. Elle est synonyme de la déesse *Badb*, qui est mentionnée comme étant la femme du Net ou Neit, dieu de la guerre, et appelée Nemon ou Neiman, ou parfois Be Neit. A propos de cette dernière, le *Cornac's Glossary* rapporte:

Bé Néit (i.e. crow) i.e. *bé* 'woman, wife' and *nét* 'battle,' and both were evil.³⁸⁶

Et le *O'Clery's glossary* que:

Nemain, that is panic or frenzy.³⁸⁷

Nemain, that is, the Badb of battle, or a hooded crow.³⁸⁸

³⁸⁶ Bé né[i]t (.i. badb) .i. bé ben 7 nét cath, 7 olca díblínaib. (Meyer 1912a: 16).
Cité par Epstein, Angelique-Gulermovich, *op. cit.* p. 56.

³⁸⁷ Némhain .i. dásacht, no míre . (Miller 1879-83: 29). Epstein, Angelique-Gulermovich, *op. cit.* p. 56.

³⁸⁸ Némhan .i. badhb chatha, no feannóg. (Miller 1879-83: 29). Epstein, Angelique-Gulermovich, *op. cit.* p. 56.

Le *O'Mulconry's glossary* et le *H.3.18*. mentionne que la déesse est rouge et l'illustre sous les traits d'une étincelle :

Nemain dega, that is, sparks of fire, as it is said: The red *nemain dega*, etc.³⁸⁹

La couleur rouge apparait à plusieurs reprises dans la mythologie celte, surtout avec un symbolisme chthonien (.. chiens), mais il n'est pas impossible de trouver une allusion à la déesse ou au démon rouge, personnification de la fièvre. *Neiman*, mentionnée souvent aux côtés de son mari belliciste (en couple, ils s'appellent aussi les *venimeux*), est une déesse guerrière par excellence. Ses caractéristiques de la deuxième catégorie, surtout son identification avec les paniques et les combats, n'indiquent rien de bénéfique. La déesse est l'un des membres guerriers de la généalogie de trois sœurs.

A propos de cette généalogie, *Lebor Gabála Éirenn*, la version la plus complète du *Táin Bó Cúailnge*, issue du *Livre de Leinter*, mentionne:

Badb and Macha and Anu, from whom the Paps of Anu in Luachair are [named], were the three daughters of Ernmas the sorceress.³⁹⁰

Ici, Morrigan est remplacée par Anand, nom qui n'est pas problématique, vu que nous savons que:

Ernmas had three other daughters, that is, Badb and Macha and Morrigan, whose name was Anand.³⁹¹

Cette identification est récurrente dans le *Lebor Gabála Éirenn*, soit sous le nom d'Anand, soit sous le nom de *Danand*, qui est une variante.

³⁸⁹ Nemain dega .i. áibli tened, ut dicitur: nemain dega derci et reliqua (Stokes 1899a: 273). Cité par Epstein, Angélique-Gulermovich, *op. cit.* p. 57.

³⁹⁰ Badb 7 Macha 7 Anand, diatát Cichi Anand in Luachair trí ingena Ernmais na bantúathige (Macalister 1941: 122). Cité par Epstein, Angélique-Gulermovich, *op. cit.* p. 62.

³⁹¹ Trí ingena aile dana oc Ernmais, .i. Badb 7 Macha 7 Mórrigu .i. Anand a hainmside (Macalister 1941: 130; Redaction 1). Cité par Epstein, Angélique-Gulermovich, *op. cit.* p. 63.

Autre part, le nom *Anand* ou *Danand* est remplacé par *Macha*, autrement dit par une identification qui participe au réseau complexe de ces avatars. Leur mère, déesse de nature matriarcale des *Tuatha Dé Danann*, a donné naissance à deux triades de déités : *Ériu-Banba-Fódla*, et *Morrigan-Badb-Macha*. Elle est décrite sous les traits d'une sorcière. Nous pourrions supposer que ces filles, engendrées par ce type de femme, sont également des sorcières. Le livre de Leinster, dans un autre extrait, récapitule ces affinités:

Nemain, Danand, Badb and Macha,
Morrígan who brings victory,
Étaín, fiercely and quickly,
Bé Chuilli of the northern people,
were the sorceresses of the Túatha Dé Danann.
I sing of them sternly³⁹²

Enfin, nous citons la généalogie complète telle qu'elle est mentionnée par *Lebor Gabála Éirenn*, Rédaction III:

The seven sons of Delbaeth son of Ogma Grianinech were Fiachra, Ollam, Indui, Brian Iucharba, Iuchair and Elcmar of the Brug. His three daughters were Bodb, Macha, and Morrígan.
Semplan [was] from the mounds of Fea.
Macha daughter of Delbaeth, it is she who owned the *Líath Macha* 'Gray of Macha'; he was named after Macha daughter of Delbaeth.
Ernmas daughter of Etarlam was the mother of those three women, and mother of Fiachna son Delbaeth and of Ollam.

³⁹² Nemain, Danand, Bodb is Macha,
Morrígu nobered búaid,
Etain co luinni is co lluathi,
Be Chuilli na tuathi thúaid:
ban-tuathecha Tuathe De Danand,
is me nos canand co crúaid (Dobbs 1930-32: 292).
Cité par Epstein, Angelique-Gulermovich, *op. cit.* p. 70.

The Morrigan, daughter of Delbaeth, was the mother of the other sons of Delbaeth, that is, Brian, Iucharba, and Iuchair; and it is from her other name “Danu” the Breasts of Ana in Luachair are (so) called, as well as the Túatha Dé Danann.³⁹³

Nous avons cité de manière analytique la généalogie de Morrigan. Premièrement, l’analyse révèle son lien, via *Neiman*, à l’élément de panique ainsi que son origine maléfique (étant issue d’une sorcière). Deuxièmement, elle souligne son identification à deux déesses, *Macha* et *Danand*. En outre, dans l’extrait, *Morrigan* apparaît comme la mère de trois fils. Le document suivant est encore plus intéressant : il concerne les seins d’*Ana*, cette dernière étant, selon l’auteur, la variante du nom *Moriggan*, décrite ici sous un aspect maternel. La même information est répétée dans un extrait du *Livre jaune de Lecan*, qui signale :

Anand, that is, the Morrigan, from whom the Two Breasts of Ana in Luachair Deadad are named, was the other wife of the Dagda.³⁹⁴

Cette interprétation topologique de *Luachair Deadad*, dont le nom vient des seins d’*Anand- Morrigan*, nous rappelle les collines d’*Acrae*, nommées seins de *Lamia*, et en général, le motif des seins qui revient régulièrement dans les mythes liés aux *lamiae*, aux fées et aux sorcières. De plus, les références précédentes révèlent un nouvel aspect de *Morrigan*, appartenant à la troisième fonction, vu que l’état de la maternité est

³⁹³ Seacht meic Dealbaith meic Ogma Grianainich .i. Fiachra 7 Ollam 7 Indai, Brian 7 Iucharba Iuchair 7 Elcmar in Broga. A tri hingena .i. Bodb 7 Macha 7 Morigu. Seamplan a sidaib Féa.

Macha ingen Dealbaith, is aici robai in Liath Macha, o Macha ingen Dealbaith ro hainmniged. Ernmas ingen Eadarlain mathar na tri mban sin 7 mathair Fhiachna meic Dealbaith 7 Ollaman. In Mor-rigu, ingen Delbaith mathair an mac aile Dealbaith .i. Brian 7 Iucharba 7 Iuchair: 7 is dia forainm Danand o builead Da Chich Anan for Luachair, 7 o builed Tuatha De Danann (Macalister 1941: 188; Redaction 3).

Cité par Epstein, Angélique-Gulermovich, *op. cit.* p. 64.

³⁹⁴ Anand .i. in Mor-rigan (diata Da Chich Anand for Luachair Deadad,) bean aile do’n Dagda. (Dobbs 1930-32: 168; cf. Dobbs 1930-32: 205)

étroitement lié la fertilité. On peut supposer d'ailleurs que cette maternité avait un caractère assez large, vu que le *Sanas Cormaic* mentionne l'alter ego de Morrigan, *Ana-Anand*, comme *mater deorum Hibernensium*, mère des dieux des irlandais³⁹⁵.

L'érotisme est un autre élément de cette troisième fonction : la déesse est l'épouse de *Dagda* et, en outre, l'endroit de la rencontre entre *Morrigan*, la Grande Reine, et *Dagda*, le Bon Dieu, est nommé « le Lit du Couple »³⁹⁶. Preuve de son désir sexuel : son souhait de conquérir un être humain, plus précisément *Cú Chulainn*, comme le précise le cycle d'Ulster. Avant de présenter les données qui nous intéressent, il faut souligner que les descriptions de *Morrigan* dans les nombreuses histoires du *Cycle d'Ulster* sont plus ou moins similaires. Étant donné que le *Cycle* n'est pas écrit par un auteur spécifique, et qu'il est une compilation de narrations orales et de textes écrits par des auteurs différents et anonymes, nous constatons que l'image de la déesse était relativement concrète dans les croyances populaires.

Dans le *Táin Bó Cúailnge*, la reine de Connacht, *Medb*, attaque Ulster avec son armée et essaie de voler le taureau sacré, *Donn Cuailnge*, qui avait pourtant été averti par *Morrigan*. Le héros brave *Cú Chulainn*, défend Ulster contre l'armée de *Medb*, et attire avec son courage *Morrigan*, qui apparaît devant lui pour lui offrir son aide et son amour. *Cú Chulainn* rejette son offre, et la déesse en colère intervient ensuite dans son prochain combat pour le blesser, d'abord sous la forme d'une anguille, puis d'un loup, et enfin d'une génisse blanche. Cependant, le héros réussit à vaincre les trois formes ainsi que l'armée hostile, malgré l'intervention maléfique de la déesse.

Plus tard, elle apparaît devant lui sous les traits d'une vieille femme, portant les trois blessures subies sur ses trois formes. Elle trait une vache,

³⁹⁵ Cf. Deane, Seamus, *op.cit.* p. 251.

³⁹⁶ Herbert, Máire, *op. cit.* p. 148

et donne à Cúchulainn trois verres de lait. Il la bénit avec chaque boisson, trompé par la déesse métamorphosée, qui guérit ainsi ses blessures. Enfin, le héros regrette sa bénédiction et *Morrigan* prophétise l'effusion de sang à venir, alors que les armées se rassemblent pour la bataille finale. Dans une version de sa mort, *Cú Chulainn* rencontre *Morrigan* sous la forme d'une vieille femme, qui lave dans la rivière l'armure sanglante du héros, présage de sa mort. Enfin, gravement blessé et moribond, il s'attache sur un rocher pour mourir debout. Ses ennemis comprennent qu'il est mort lorsqu'une corneille se pose sur son épaule.

Par conséquent, Morrigan est une déesse de nature double : elle peut protéger mais également nuire. Elle peut également se métamorphoser, elle maîtrise la zoomorphie et elle apparaît sous la forme d'une vieille femme, caractéristiques qui rappellent les dames nocturnes. De plus, elle est attirée par le mortel *Cú Chulainn*, qu'elle essaie de conquérir d'abord par sa jeunesse et sa beauté, et ensuite en lui offrant des cadeaux. Selon Rosalind Clark : « The Morrigan's fertility aspect is shown in two ways: first, in her connection with cattle, and second, in her sexual prowess³⁹⁷ ». Enfin, la clairvoyance et la seconde vue sont les dernières caractéristiques de *Morrigan* que nous relevons. . Ainsi, *Morrigan* est liée aux trois fonctions: la première de la clairvoyance, la deuxième de la guerre et la troisième de la fertilité. En commentant son caractère complexe, Herbert signale: « Whatever her *alter* ego, the evidence so far indicates that war *per se* is not the sole aspect of the role of the goddess. She has significant associations with the earth and with the cattle-resources of a pastoral people. Her activities have a tutelary character. She oversees the land, its stock and its society. Her shape-shifting is an expression of her affinity with the whole living universe of creatures, bird, animal and human³⁹⁸ ».

³⁹⁷ Clark, Rosalind, *op.cit.* p. 229

³⁹⁸ Herbert, Marie, *op, cit.* p. 145

Cette nature multiforme est révélée par Epstein dans sa thèse. Il note une information importante concernant son aspect fertile : son identification à la déesse *Macha*. *Macha* est la fille d'*Ernmas*, comme l'indiquent le *Lebor Gabála* et le *Banshenchas*, ainsi que le toponyme *Emain Macha* et le nom du cheval *Líath Macha*³⁹⁹, auquel elle a donné son nom. Macha est, selon Dumézil, la déesse tellurique qui apporte la fécondité. Sa relation avec *Morrigan*, une déesse de la guerre et de fertilité, est étroite : par exemple, elle est aussi mère (des jumeaux). En outre, des informations très intéressantes peuvent être tirées de l'étymologie du nom.

La déesse irlandaise et la haie

Selon DIL, Macha signifie « an enclosure for milking cows, a milking-yard (or field?) » et selon le *Lexique étymologique de l'irlandais ancien*, « pasturage for beasts, closed field, to wit, a corral »⁴⁰⁰. Les spécialistes supposent qu'il existe probablement une relation primordiale entre le nom de la déesse et la notion de l'enclos⁴⁰¹. Lucas indique que le substantif *macha* est d'habitude traduit par « milking yard » et il indique que « macha was a small wattle-fenced enclosure »⁴⁰². Ce sens pourrait être lié à la relation entre la déesse irlandaise et le pâturage, tel que nous l'avons présenté précédemment. Cependant, nous pensons que la raison principale est plutôt le lieu limité et sacré, qui est habité par le génie du lieu, comme dans le cas de hag et ses variantes, qui signifient une entité et à la fois la haie. Similairement, le nom Macha signifie la déesse mais aussi l'enclos.

Plus loin, dans l'*O'Davoren's glossary*, nous trouvons l'interprétation du nom *Fea*, nom déjà cité dans l'extrait *Lebor Gabála Éirenn*, Rédaction

³⁹⁹ Ici, nous soulignons la liaison de la déesse au cheval.

⁴⁰⁰ LEIA s.v. *macha*.

⁴⁰¹ Stokes, Whitley, « Tidings of the resurrection », *Revue Celtique* 25, 1904, p. 342, 349- 350.

⁴⁰² Lucas, A.T., *Cattle in Ancient Ireland*. *Studies in Irish Archaeology and History*, Kilkenny: Boethius Press, 1989, p. 31.

III, examinée plus haut. *Fea* est considérée dans certains textes comme la deuxième femme de *Néit*. Elle s'appelle *Badb* et *Nemain* (en se rapprochant de cette façon de *Morrigan*, qui est aussi identifiée à *Neiman* et qui est considérée comme la femme de *Néit*). Son nom, attesté également sous les types *fe* et *fée*, rappelle sans doute le mot français *fée*, mais il est plutôt d'origine obscure. Le DIL considère d'un côté que le mot a une signification douteuse, « expressing woe, calamity, ill omen » et, par ailleurs, il renvoie le lecteur à un ensemble de gloses déjà cités.

Le *Cormaic's Glossary* le définit ainsi: « a rod of yew, kept in pagan graveyards and used for measuring corpses and graves ⁴⁰³», un bâton de contexte funèbre qui provoque la terreur:

...a rod of aspen, and that aspen [rod] was used by the Gaels for measuring corpses and graves. This rod was always in the cemeteries of the heathen, and each person considered it a horror to take it in his hand, and they marked each thing that was abominable to them upon it in Ogam...thence comes the proverb *fé fris* "a fé to it"! ⁴⁰⁴

Le même contexte funèbre est mentionné par O'Davoren's Glossary qui indique:

Fee, i.e. death, or that which kills them, as in "each one, sword-edges may vanquish them." Or *fechair*, i.e. death, as in "each of them is slain for his foremost crime". ⁴⁰⁵

⁴⁰³ Cf. DIL.

⁴⁰⁴ ...flesc fhidaiti 7 fidad inní forfogen la Gædelu di tomus coland 7 adnocul. 7 nobíd in flesc sin dogres irelcib nangente. 7 bafuath la cach agabail inalaim 7 cach ní ba hadetchi leo dobertis [leg. nobentis?] tria ogan innti...unde proverbium venit fe fris (Stokes 1862: 21). Cité par Epstein, Angélique-Gulermovich, *op. cit.* p. 60.

⁴⁰⁵ Fee .i. mors nó roda marba, ut est cach roda faebra fee. Nó fechair .i. bas, ut est fechair cach nae ina cétchinaid (Stokes 1904b: 336; cf. Stokes 1862: 84). Epstein, Angélique-Gulermovich, *op. cit.* p. 59.

Le mot conserve sa signification liée au malheur και à la calamité (woe and calamity), mais il reste obscur. Une autre glose d' O'Davoren's rend le terme encore plus difficile à interpréter, en mentionnant que:

Fé, .i. fence, i.e. assailing or attacking or proceeding, as in "save for his full justification (?) if he attack them at his legal time." Or, "if, when he besieges, he attacks."⁴⁰⁶

Ici le mot *fé* est identifié à *fence*, la haie. Le DIL connaît cette signification particulière de *Fe*, mais pose à côté un point d'interrogation, parce qu'il trouve de toute évidence paradoxale la relation entre la mort, le bâton funèbre et la haie. De plus, il rapporte encore un extrait dans lequel le mot *fe* est traduit par haie, cette fois dans le *O'Davoren's Glossary*:

Fe, i.e. fence, as in "a fence against the satirist's art," or fae, that is, I banish from me the art of the satirists."⁴⁰⁷

Pour Epstein, cet extrait permet d'établir un lien entre la haie et les capacités poético-magiques de *Morrigan*, hypothèse qui semble pourtant insoutenable. En effet, cette relation doit être appréhendée en fonction des conclusions tirées dans le premier chapitre. Le bâton funèbre, le Malheur et la calamité, doivent être rapprochés de la déesse de la mort. Son caractère tutélaire, qui la lie à certains lieux (comme les forêts) ou à des êtres humains spécifiques (tel *Cú Chulainn*), sa posture dualiste, ses métamorphoses et surtout sa forme de vieille femme, rappellent la *hag*. Ce qui permet d'établir un rapprochement entre la haie, le bâton funèbre et l'enclos, ces déesses-femmes aux caractéristiques surnaturelles et dualistes,

⁴⁰⁶ Fé (.i. ime) .i. fuachtain no innsaiged no imteacht, ut est acht ara condethbire madis fé ina aimsiraib techta. Nó ma dia foas é (Stokes 1904b: 349; cf. Stokes 1862: 87). Cité par Epstein, Angélique-Gulermovich, *op. cit.* p. 60.

⁴⁰⁷ Fe .i. fal, ut est fe fri ceird cainti. Nó fae .i. innarbaim uaim ceird na cainti (Stokes 1904b: 342; cf. Stokes 1862: 86). Cité par Epstein, Angélique-Gulermovich, *op. cit.* p. 60.

et enfin la hag. Cette image du satiriste, empêché d'exercer son pouvoir à cause de la haie, correspond-t-elle à la hag / histrio ?

5. La déesse irlandaise et le cauchemar

a. L'étymologie de *Morrigan*

Nous avons gardé la partie la plus importante de ce chapitre pour la fin. Nous allons à présent tenter de lier directement ces déesses irlandaises au cauchemar, par l'intermédiaire de *lamia*. Jusqu'à présent, la seule façon de relier ces femmes surnaturelles au cauchemar passait par l'identification entre *Morrigan* et *lamia*, proche parent du cauchemar. Il est vrai que *Morrigan* ne provoque jamais de cauchemars dans les textes sources. Quel est donc l'élément qui permettrait d'établir un lien entre les démons orientaux, *lilith*, *gello*, un ensemble de démons balkaniques, *lamia* (qui traverse l'Europe Continentale pour arriver à la partie occidentale), *Morrigan* et les déesses celtes, toujours liées à la présence du cauchemar? Nous avons déjà souligné l'importance du nom dans la constitution de nombreux êtres mythologiques, une importance qui prend ici des proportions considérables.

Il y a trois théories majeures au sujet de l'étymologie du nom *Morrigan*. Dans le premier cas, un petit nombre de spécialistes (comme Herbert, Le Roux et Guyonvarc'h⁴⁰⁸) pensent que le nom signifie la Grande Reine, étymologie qui semble populaire, selon Stokes. *Rígan* est traduit correctement par le mot reine (toutes les théories confirment cette idée), et *mor* est considéré comme l'équivalent du *mór* qui signifie grand - sans tenir compte d'une omission phonologique importante. Le *o* de *mor*

⁴⁰⁸ Le Roux, Françoise; Guyonvarc'h, Christian, « *Mórrígan-Bodb-Macha, la souveraineté guerrière de l'Irlande* », *Celticum* 25, Rennes, Ogam-Celticum, 1983, p. 97-100.

apparaît principalement sans marque. Cependant, selon Clark : « the difference between a long and short o is a phonemic difference in Irish. The interpretation 'Great Queen' may be a late one: an assumption on the part of scribes who no longer knew the meaning of the obsolete syllable *mor*⁴⁰⁹ ».

Le *mor* sans l'accent de longueur peut être traduit de deux façons. L'étymologie du type du mot en vieil irlandais *muir*, mer, pourrait aussi expliquer le lien entre *Morrigan* et un ensemble de caractéristiques de Lamia. Ce substantif est la base d'une sorte de sirène, qui reprend plusieurs caractéristiques de *lamia* aquatiques et de toutes les femmes aquatiques.

Merrow est un équivalent irlandais et écossais, dont le nom dérive de *murúch* gaélique, ou comme attesté à Galloway, de *Murrough*. *Muir* signifie mer et *ogh* signifie vierge. *Merrow* est une entité de l'eau, surtout de l'eau de mer et de la musique, comme la sirène grecque. Dans les traditions irlandaises, elle peut se transformer en harpe, qui est l'instrument national. Elle est principalement décrite comme étant une femme séduisante qui attire les hommes et les tue sous la surface de l'eau. Elle tire également violemment des enfants vilains et les femmes qui lavent leur lessive au bord de la rive. Cette dernière image nous rappelle la description médiévale de Gervais de Tilbury à propos du *drac*, ainsi que le motif commun de *nix*. *Merrow* peut être décrit également comme un très grand monstre, une description opposée à celle d'un hybride beau, avec une voix douce, qui est l'équivalent d'une sirène. Thomas Moore reproduit de manière artistique la croyance populaire, dans un poème de ses *Mémoires irlandaises* publiées en 1820:

Tis believ'd that this Harp, which I wake now for thee,
Was a Siren of old, who sung under sea;
And who often, at eve, through the bright billow rov'd,

⁴⁰⁹ Clark, Rosalind, *op.cit.* p. 223.

To meet, on the green shore, a youth whom she lov'd.⁴¹⁰

En Irlandais, la variante s'appelle *moruadh* ou *moruach*, types qui semblent apparentés à *Morrigan*, dont le nom, cependant, ne peut pas être expliqué par *muir*, selon Clark : « The Old Irish word is *muir*, a different word, since the *r* is palatalized, not neutral. It becomes neutral in the genitive, which is given in the Contributions to the Royal Irish Academy Dictionary as *mara*, *mora*, or *moro*. But in compounds, the form *mor* is not used (cf. *Muirchú*, "sea-dog")⁴¹¹».

La troisième hypothèse nous semble plus plausible. D'ailleurs, c'est celle que les spécialistes préfèrent. La base de cette hypothèse a été posée par Stokes. Dans ce cas, le *mor* est rapproché du vieil allemand *mara* et de l'anglo-saxon *maere*, à l'origine de la famille linguistique de *Morrigan*.

Dès 1908, Arbois de Jubainville signale brièvement que le nom est composé de deux termes. Le premier, *mor*, paraît identique à l'anglais *mare* dans *night-mare*, et au français *mar* dans *cauchemar*, qui signifient tous les deux quelque chose comme *démon nocturne* »⁴¹². Le second, *rigan*, veut dire : « reine ». Le DIL semble partager ces idées : « Acc. to Stokes RC xii 128, De Jubainville RC xxix 195, the first component is cognate with O.H.G. *mara* and A.S. *maere*, cf. Eng. *nightmare*, Fr. *cauchemar*, the second being identical with *rígan* 'queen' »⁴¹³. En outre, Stokes considère que la même racine forme les noms suivants : *Fo-morach*, *Fo-more*, et *Fo-moride*, êtres hostiles à *Tuatha Dé Danann*, qui sont liés à *Morrigan*⁴¹⁴.

Suite à ce rapprochement lexical, le nom *Morrigan* pourrait être interprété comme étant la *Reine Fantôme*, la *Reine des Fantômes*, ou plus

⁴¹⁰ Moore, Thomas, *Irish Melodies*, New York, Bixby & Co., 1843, p. 73.

⁴¹¹ Clark, Rosalind, *op.cit.* p. 224.

⁴¹² De Jubainville, Arbois, « Enlèvement du taureau divin, et des Vaches de Cooley », *Revue Celtique* 29, 1908, p. 195.

⁴¹³ Cf. DIL

⁴¹⁴ Stokes, « The Second Battle of Moytura », *Revue Celtique* 12, p. 128.

particulièrement la *Reine Cauchemar* ou la *Reine des Cauchemars*. Selon les spécialistes, la racine *mor*, déjà étudiée dans l'introduction de notre travail, est liée à la mort, signifiant ainsi une déesse de la mort. Par l'intermédiaire de cette relation étymologique entre *Morrigan* et *mara*, le cauchemar prend place finalement dans ce réseau d'affinités examiné dans le chapitre présent. Ce réseau a comme point de départ la relation entre *lamia* et le cauchemar - qui sont, selon Godefroy, synonymes (*lamia, genus monstri gall. mare*), et il arrive ensuite jusqu'aux déesses irlandaises, tout en influençant la littérature médiévale française.

b. Le *lai de Lanval* et la fée mystérieuse

Les lais de Marie de France sont un recueil de douze courts récits poétiques et mythologiques, écrits à la fin du XII^{ème} siècle. Transcriptions de contes bretons, les poèmes transforment l'oralité des mythes populaires en un langage simple et concis, dans un contexte aristocratique (ils étaient d'ailleurs dédiés au roi Henri II), en exprimant les idéaux courtois, principalement celui de l'amour. Ils sont pleins d'éléments mythologiques et folkloriques, et quatre d'entre eux sont des contes merveilleux: *Guigemar, Bisclavet, Yonec* et *Lanval*.

Ce dernier raconte l'histoire d'un chevalier de la cour d'Arthur, qui, négligé par le roi, doit faire face à la défaveur et à l'exclusion. Comme dans d'autres cas - surtout celui d'Ivan, du Chevalier au Lion, Lanval quitte la cour et s'enfuit dans une forêt. Là, il rencontre deux jeunes femmes, émissaires d'une troisième. Cette dernière, sa dame, courtise le chevalier, en lui offrant plusieurs cadeaux et des armes et en le plaçant sous sa protection. Lanval, frappé par la beauté de la femme, dont la peau est plus blanche que *flur d'espine* (106), accepte son invitation amoureuse, qui est cependant un contrat: le chevalier ne connaît ni le nom ni l'origine de la

fille, et il doit obéir à l'interdiction mystérieuse qui l'oblige de jamais demander ni son nom ni son origine et de parler à quelqu'un d'elle. Voilà ce que la fille impose:

« Ami, fet ele, or vus chasti,
si vus comant e si vus pri,
ne vus descovrez a nul humme!
De ceo vus dirai ja la summe:
A tuz jurs m'avriez perdue,
se ceste amur esteit seüe;
jamés ne me purriez veeir
ne de mun cors seisine avoir. »
Il li respunt que bien tendra
ceo quë ele li comaundera.⁴¹⁵

Suite à cet accord, Lanval jouit de l'amour et des richesses de la femme, en retrouvant son prestige perdu et en réintégrant la civilisation et ville qu'il avait quitté. Malheureusement, l'histoire se termine de manière dramatique : la reine Guenièvre tombe amoureuse de lui. Le chevalier refuse son amour, provoquant ainsi la colère de la reine qui l'accuse d'homosexualité. Le chevalier réfute les accusations, en révélant l'existence d'une autre femme, supérieure à la reine, et brisant de cette manière sa promesse, ce qui lui fait tout perdre. Guenièvre, offensée, accuse Lanval d'avoir essayé de la violer, et le chevalier est jugé. Au dernier moment, la femme mystérieuse qui avait quitté le héros après la violation du contrat, apparaît dans toute sa splendeur, accompagnée d'un cortège de quatre femmes, sur un cheval, prouvant de cette manière emphatique son existence. Enfin, elle sauve Lanval et s'enfuit avec lui à Avalon.

Nous n'allons pas aborder le texte de manière analytique, étant donné qu'il n'est pas directement lié à notre étude, concernant plutôt les

⁴¹⁵ Marie de France, *Lanval*, 143- 152. Cf. Marie De France, *Lais*, Ed. Walter, Philippe, Paris, Gallimard, 2000.

fées et plus précisément les fées de type mélusinien. Les aventures de la fée Mélusine ont été immortalisées à la fin du XIV^e siècle et au début du XV^e siècle, en prose par Jean d'Arras (La Noble Histoire de Lusignan), et en poésie par Couldrette (Roman de Mélusine). La bibliographie est d'ailleurs exhaustive. En outre, la structure du Lais a constitué une sorte de base pour un type particulier de narration, formé ainsi⁴¹⁶:

- « - une fée s'unit à un mortel en lui imposant respect d'un interdit ;
- le couple jouit d'un bonheur éclatant aussi longtemps que le héros mortel tient sa parole ;
- le pacte est violé et l'union rompue. »⁴¹⁷

Cette structure correspond également au *Lai de Lanval*. Pour le constater, il suffit de remplacer les caractères narratifs généraux des trois séquences par les protagonistes du Lai. La fée anonyme rencontre l'ermite fugitif, qui a quitté la civilisation, le chevalier Lanval. Elle s'unit avec lui, après lui avoir imposé un contrat basé sur un interdit. Ensuite, Lanval connaît une période de prospérité, grâce à la présence de sa compagne surnaturelle. Enfin, cette période de grâce se termine violemment, vu que le héros ne respecte pas l'interdit et le contrat. Le récit inclut certaines caractéristiques qui n'apparaissent pas dans un récit de type mélusinien, attribuant ainsi au Lai une nature plus indépendante. Cependant, il semble correspondre à un texte, qui existait probablement avant le Xe siècle, mais qui a été enregistré dans le *Livre de Leinster* de 1150, ainsi qu'à une série d'autres manuscrits médiévaux (Harleian 5280 ; MS RIA B IV 2, copié en 1627- 1628 ; Livre de Fermoy ; Livre Jaune de Lecan). Le récit, intitulé *Noinden Ulad*, la neuvaine des Ulates, décrit les aventures d'un fermier, qui vit au début loin de la civilisation, dans un endroit montagneux, et qui gagne beaucoup d'argent. Après la mort de sa femme, il

⁴¹⁶ Nous nous servons du schéma de Harf qui restitue la structure narrative de ces récits.

⁴¹⁷ Harf-Lancner, Laurence, *Les Monde des Fées dans l'Occident Médiéval*, op.cit. p. 48.

est courtisé par une femme surnaturelle. Le texte indique plus précisément:

Il y avait chez les Ulates un riche fermier, qui vivait en haut sur les montagnes, dans la solitude. Il s'appelait Crunnchu, fils d'Agnoman. Il acquit dans sa solitude une grande richesse. Il avait aussi de nombreux fils qui l'entouraient. La femme qui vivait avec lui, la mère de ses enfants, mourut, et il resta longtemps sans femme.

Un jour qu'il était seul sur son lit, dans sa maison, il vit entrer et venir vers lui une belle jeune femme, distinguée de forme, de vêtement et de maintien. Macha était le nom de cette femme. Elle s'assit sur une chaise au foyer et alluma le feu. Ils restèrent là jusqu'à la fin du jour sans se parler.⁴¹⁸

L'apparition de la femme mystérieuse pendant le sommeil du fermier, est suivie d'un silence absolu - phénomène qui rappelle les visites nocturnes du cauchemar et leurs symptômes. De plus, la femme a un nom, contrairement à la femme de Lanval; un nom très important qui correspond à celui de la sœur (ou avatar) de la déesse Morrigan. Le texte est constitué ainsi:

Elle prit un mortier et un crible et commença à préparer [le repas] dans la maison. Quand le jour toucha à sa fin, elle prit les vases et, sans rien demander, alla traire les vaches. Quand elle revint à la maison, elle fit un tour à droite, entra dans la cuisine, donna des ordres aux gens et s'assit sur une chaise à côté de Crunnchu. Tout le monde alla se coucher. Elle resta après tous les autres, éteignit le feu, fit un tour à droite, rejoignit Crunnchu sous sa couverture et lui mit la main sur les « parties ». Ils furent ensemble jusqu'à ce qu'elle devînt grosse de lui. Par son union avec elle, Crunnchu vit sa richesse devenir encore plus grande. Elle prenait plaisir à le voir florissant et bien vêtu.

⁴¹⁸ Pour la traduction des extraits cités, Cf. Dumézil, Georges, *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard, 1995, p. 636 sq.

La figure mystérieuse participe aux travaux domestiques, devient la femme de ménage et propriétaire de la maison, elle s'unit avec Cruind, tombe enceinte et devient une source de richesse et de prospérité dans la maison. Cette série d'actions prouve d'un côté le caractère tutélaire de la femme et d'autre côté son aspect bénéfique de troisième fonction. Les deux ont pour origine sa nature surhumaine, inconnue de Cruind. Dans la version du livre jaune, quand le fermier lui demande quel est son nom, elle répond: « Ne me demande jamais mon nom, car si je suis obligé de te le dire, je devrai quitter ton foyer ». Son caractère incognito est donc accompagné d'un interdit qui attache la femme au foyer, comme une entité protectrice et tutélaire, un génie domestique. Cet attachement est peut-être lié d'ailleurs au lieu domestique, et surtout à celui qui entoure la maison, l'enclos, comme l'étymologie du nom Macha l'indique.

Sa fonction protectrice est cependant réglée par un interdit, un tabou qui doit être respecté. A propos de ce contrat, le récit mentionne:

Les Ulates avaient souvent de grandes réunions et assemblées. Ils avaient coutume de s'y rendre tous, hommes et femmes [de chaque ménage].

« J'irai à l'assemblée comme les autres ! » dit Crunnchu à sa femme.

- N'y va pas, dit-elle, pour ne pas courir le risque de parler de nous, car notre union ne durera qu'autant que tu ne parleras pas de moi dans l'assemblée.

- Je n'y parlerai pas du tout, dit Crunnchu.

L'interdit est similaire à celui de Lanval : il ne faut pas révéler l'union secrète, l'hiérogamie, entre le héros mortel et la femme surnaturelle. Le héros est un homme particulier, vu qu'il ne fait pas partie de la société, et qu'il vit loin de la civilisation, comme dans le cas de Lanval. C'est le retour dans cette société qui induit l'homme à violer la promesse et briser le contrat. Comme Lanval, le fermier, incapable de se maîtriser, compare la vitesse de sa femme (qui possède évidemment des capacités surnaturelles) aux chevaux du roi. La promesse est brisée immédiatement,

l'accord n'est plus valable et l'homme perd tout. A l'instar de Guenièvre, le roi, froissé, demande à Cruind de rendre compte de ses allégations et de démontrer que sa femme est plus rapide que ses chevaux. Si sa femme échoue, il sera exécuté. Comme dans l'histoire de Lanval (et contrairement à celle de Mélusine qui part définitivement après la violation du contrat), Macha défend le héros, malgré sa grossesse. Elle court, elle gagne et à la fin de la course, elle donne naissance à des jumeaux, un garçon et une fille, *Fi* et *Fial*. Avant de partir, elle condamne les habitants à être faibles toute leur vie, prouvant ainsi de nouveau ses facultés surhumaines. Dans le Livre Jaune, elle révèle son identité et son origine divine, en confessant devant le roi qu'elle est Macha, fille de Saireth (« Étrange ») et d'Imbaith (« Ocean »). Cette origine prouve son origine aquatique, qui nous sera utile bientôt. Grâce à ces similarités frappantes, nous pouvons enfin assimiler Macha à la fée anonyme de Lanval. Un autre motif remarquable dans le Lais de Lanval concerne les cadeaux faits par la femme pour gagner l'amour du chevalier. Elles rappellent la façon dont Morrigan essaye d'attirer Cúchulainn, en lui offrant des cadeaux. La femme anonyme de Lanval offre de *l'or et de l'argent*.

Le *Sir Launfal*, roman anglais écrit à la fin du XIV^e siècle par Thomas Chestre, est basé sur un autre poème anglais intitulé *Sir Landevale*, tiré du lai de Marie de France. Il répète l'histoire et l'enrichit avec de nouveaux éléments ou d'autres empruntés à divers ouvrages comme le *Lai Graelent*. *Sir Launfal* raconte que la femme mystérieuse appelée *Triamour*, propose au héros, pauvre paria exclu de la société, une série de cadeaux en retour de son amour: elle offre un serviteur invisible et un sac qui produit de manière illimitée de la monnaie dorée. Cet objet magique a la même fonction que certains objets des contes de fées, comme la marmite ou la table qui produisent de la nourriture sans cesse. Enfin,

elle lui offre Blanchard, un cheval « blanc comme la farine »⁴¹⁹, grâce auquel le chevalier accomplit plusieurs exploits, afin de récupérer son prestige perdu. Le cheval permet également au chevalier et à sa compagne surnaturelle de s'enfuir vers le pays mystérieux, à la fin de l'histoire comme dans le lai de Marie.

c. Le pays magique et réel

D'après le texte, ils partent à l'île d'Olyroun, qui est de toute évidence l'île d'Oléron, dans le nord-ouest de France, et qui remplace ici l'Avalon du Lai de Marie de France. L'insula Avalonis est un lieu entre le monde des morts et le paradis terrestre, habité par des êtres immortels comme les fées, formé sur le modèle de l'Autre Monde celtique, lieu de séjour des déités. L'île est surtout connue par l' *Historia Regum Britanniae* de Monmouth, comme le lieu où le roi Arthur, après sa dernière bataille à Camlann, a été transféré. Wace, en se basant sur Monmouth, mentionne cet évènement: « en Avalon se fist porter Por ses plaies mediciner », soulignant ainsi l'aspect guerrier (et par suite protecteur-Insula Pomorum quae Fortunata uovatur) du lieu. Le lien entre l'île, les fées et les êtres surnaturels peut être constaté par Launval. A propos de la première rencontre entre le héros et Triamour, le texte mentionne:

He fond yn the pavyloun
The kynges doughter of Olyroun,
Dame Tryamour that hyghte;
Her fadyr was kyng of Fayrye,
Of Occient, fer and nyghe,
A man of mochell myghte⁴²⁰.

⁴¹⁹ v. 742. Cf. éd. Ritson, Joseph, *Ancient English Metrical Romances*, Vol. 1, London, Bulmer and Co., 1802, p. 202.

⁴²⁰ v. 277. Ibid. p. 182.

La femme mystérieuse aux capacités surhumaines et appelée Triamour est décrite comme fille du roi puissant de l'île d'Olyroun, c'est-à-dire, selon le texte, du roi des fées qui se trouve à l'Ouest, à la fois proche et lointain, comme plusieurs lieux surnaturels. La relation entre Avalon et les fées est d'ailleurs attestée par la femme qui ramène Arthur sur l'île, Morgane, qui est considérée comme une fée stéréotype de la littérature occidentale. Dans *Érec*, Chrétien de Troyes mentionne que:

Graislemiers de Fine Posterne
I amena conpeignons vint
Et Guigomars, ses frere, i vint
De l'Isle d'Avalon fu sire
De cestui avons oï dire
Qu'il fu amis Morgain, la fee
Et ce fu veritez provee.⁴²¹

d. Le dualisme de Morgane

Par conséquent, Morgane la fée est lié à Avalon, lieu existant - juste très lointain (au bout du Monde), comme l'est d'ailleurs également l'île d'Oléron. Cette présentation du caractère non-métaphysique de l'île est répétée d'ailleurs dans un extrait de Giraud de Barri :

Arthur reçut une blessure mortelle et fut transporté dans l'île d'Avalon, qu'on appelle aujourd'hui Glastonbury, par une noble dame de ses parentes, du nom de Morgane. Après sa mort, il fut enseveli par les soins de Morgane, dans ce même cimetière sacré. Voilà pourquoi les Bretons épris de fables et leurs chanteurs avaient coutume d'imaginer qu'une déesse, une femme fantastique

⁴²¹ *Érec*, éd. Foerster, v. 1932.

(*dea quaedam phantastica*) nommée également Morgane, avait transporté le corps d'Arthur dans l'île d'Avalon pour soigner ses blessures.⁴²²

L'Avalon est par conséquent identifié à Glastonbury, dans le sud de l'Angleterre, où une femme de la cour, appelée Morgane, vivait. Le peuple l'imaginait sous la forme d'une déesse.

Pour revenir à *Launfal*, nous remarquons que le cheval blanc fait partie des cadeaux galants. Ce motif est récurrent dans les chansons de geste et dans les romans courtois: une femme puissante emprisonne un chevalier et lui offre, en retour de son amour, sa liberté et un ensemble de cadeaux, surtout des armes et un cheval - souvent blanc. A ce sujet, R. Loomis note: « The singularity of the horse is stressed in other forms of the basic tradition. There are several instances of ladies who give horses of wonderful speed and strength to their lovers or proteges. In some of these Lancelot is still the recipient of the animal; in several the giver is a fay; in two it is possible to identify the giver as Morgain. Despite the absence of the despised love motif, we are still dealing with the same tradition.»⁴²³

Cette relation entre Morgain et Lancelot (qui concerne de nombreux cas de dames, de fées éponymes ou anonymes et des chevaliers) nous rappelle la relation entre *Morrigan* et Cuchullain, dans laquelle la déesse offre des cadeaux, refusés par le chevalier. De plus, à propos de la compagne mystérieuse de Lanval, Philippe Walter, soutient que « cette fée qui se rend en Avalon ne peut être que la fée Morgane »⁴²⁴. Cette dernière est d'ailleurs rapprochée des trois déesses-mères, thème principal de l'iconographie gallo-romaine. Elle apparaît avec des vertus thérapeutiques

⁴²² Harf- Lancner, Laurence, *Le Monde des Fées dans l'Occident Médiéval*, op. cit. p. 84.

⁴²³ Loomis, Roger, « Morgain La Fee and the Celtic Goddesses », *Speculum*, Vol. 20, No. 2 (Apr., 1945), p. 187.

⁴²⁴ Walter, Philippe, « La fée, le chien et l'épervier. De l'identité de Morgane et Mélusine », dans *Deuogdonion, Mélanges offerts en l'honneur du professeur Claude Sterckx*, Rennes, 2010, Rennes, p. 700.

dans un autre cas : « On trouve Morgane (et une triade morganienne) dans un roman de Chrétien de Troyes : *Le Chevalier au Lion*. Le chevalier est guéri de sa folie par trois demoiselles, qui possèdent une pommade magique fabriquée, par la fée Morgane »⁴²⁵.

L'histoire du *chevalier au Lion* est la suivante : Yvain, après sa victoire contre le chevalier Esclados, se marie avec la veuve demoiselle (dans certaines versions, Laudine - c'est-à-dire Dame à la Fontaine- fée), avant de la quitter pendant un certain temps pour accomplir une série d'exploits chevaleresques. Cependant, exalté par les exploits, il oublie sa promesse de revenir « au domicile conjugal au plus tard un an et huit jours après la Saint-Jean d'été, soit exactement le 1^{er} juillet de l'année suivante » comme Philippe Walter l'écrit, et « à la mi-août, il reçoit la visite d'une messagère de la fête qui lui présente de violents reproches⁴²⁶». Yvain est pris de folie et se réfugie dans les bois où il se transforme en homme sauvage. Le reste du récit ne concerne pas notre étude. Cette histoire, comme Philippe Walter le souligne clairement dans son étude intitulée *La morsure du soleil : Yvain et la Peste selon Chrétien de Troyes*, rappelle un récit du cycle mythologique du cauchemar : la visite de *mara* au roi Vanlandi, qui, pendant ses opérations militaires, oublie sa promesse de revenir auprès de sa femme, Drifa, dans un délai de trois ans. Philippe Walter va encore plus loin. Il voit *mara* comme « l'incarnation du maléfice infligé par la sorcière Huld ; c'est la personnification de la Peste ou de la Mélancolie »⁴²⁷, c'est-à-dire identique à la fée du *Chevalier au Lion*. Le rapprochement est fort possible, vu que le cauchemar est très souvent défini comme synonyme d'épilepsie, de fièvre et de troubles mentaux, étant donné qu'il est lié également aux hommes sauvages.

⁴²⁵ Walter, Philippe, *La fée Mélusine*, Paris, Imago, 2008, p. 185.

⁴²⁶ Walter Ph., « La Morsure du Soleil : Yvain et la Peste selon Chrétien de Troyes », *Cahiers-Figures*, vol.13/14, Centre Gaston Bachelard, Dijon, 1995, p. 44.

⁴²⁷ Ibid. p.45.

En outre, si le spécialiste a raison, et que Morgane est identique à la fée anonyme de Lanval, ce qui est très probable, nous pouvons procéder à une conclusion importante. Nous avons déjà souligné l'identification de la compagne anonyme de Lanval à Macha de l'histoire du fermier Cruind. Vu que la fée anonyme est identifiée à Morgane, il serait tout à fait raisonnable de lier cette dernière à Macha de Cruind. Cependant, nous avons signalé qu'il est fort probable que Mache de Cruind soit la déesse Macha, sœur et avatar de Morrigan. En raison de ces affinités, il nous semble plausible de soutenir que Morgane, la fée d'Avalon, et Morrigan, la déesse multiforme, peuvent être rapprochées.

Nous avons suivi cette piste complexe, parce que la liaison étymologique qui pourrait les lier directement, est précaire⁴²⁸. Selon les spécialistes, le nom Morgane ne dérive pas de la racine *mor*, comme Morrigan, et par conséquent, elle ne peut être étymologiquement rapprochée ni à la déesse ni au cauchemar. Cependant, plusieurs caractéristiques de Morgane sont identiques à celles de Morrigan. Une transformation du nom de cette dernière en Morgana, Morgane, Morgan, noms qui désignent la fée et magicienne célèbre dans la littérature et la mythologie occidentale, ne doit pas être considérée comme impossible. En outre, il est certain qu'à l'origine, le nom Morgane ne signifie pas une figure littéraire représentant un être humain issu d'une femme comme Ygraine. En réalité, Morgane est une entité surnaturelle, plutôt une fée, comme son nom *Morgane le Fay* en témoigne parfois, ainsi que son étymologie, qui pourrait être expliquée par *Mori-genos*, née de la mer, en irlandais *muir-gen*. Cette nature aquatique attribuerait à Morgane une origine de nix, en la liant aux *Merrow-Murrough*, mais aussi aux *Morgens*, *Morgans* ou *Mari-Morgans*, catégories d'esprits aquatiques issues de Bretagne et du Pays de Galles. En outre, il semble que le nom soit lié à

⁴²⁸ Philippe Walter est convaincu de l'existence de ce lien étymologique. Cf. Walter, Philippe, « La fée, le chien et l'épervier. De l'identité de Morgane et Mélusine », op. cit. p. 707.

Morgan Tut, le premier physicien de la cour du roi Arthur. A propos de son nom, J. Rhys signale : « For there the chief physician of Arthur's court is called Morgan Tut or Morgant Tut, and the word *tut* has been shown by M. Loth to have meant the same sort of non-human being whom an eleventh century Life of St. Maudez mentions as *quidam damon quem Britones Tuthe appellant*. Thus the name Morgan Tut is meant as the Welsh equivalent of the French *Morgain le Fay* or *Morgan la Fie* [i]; but so long as the compiler of the story of Geraint and Enid employed in his Welsh the form Morgan, he had practically no choice but to treat the person called Morgan as a man, whether that was or was not the sex in the original texts on which he was drawing.⁴²⁹ » Par conséquent, ce nom *Tut* est issu de la même racine que tous les noms relatifs à *dusius*.

e. Les triades divines et le cauchemar

En ce qui concerne finalement la fée arthurienne, Geoffroy de Monmouth dresse un portrait complet d'elle dans sa *Vita Merlini* :

C'est là que, selon leur douce loi, neuf sœurs rendent la à ceux qui vont vers elles depuis nos régions. L'aînée des neufs est particulièrement compétente dans l'art de guérir et surpasse ses sœurs par son exceptionnelle beauté ; elle a pour nom Morgane et a étudié les vertus médicinales de toutes les plantes pour soulager les corps souffrants ; elle est aussi passée maîtresse dans l'art fameux de la métamorphose et dans celui de fendre les airs de ses ailes neuves, comme Dédale : quand elle le veut, elle peut se trouver à Brest, à Chartres ou à Pavie ; quand elle le veut, elle se pose sur nos rivages ; on dit qu'elle a appris les mathématiques à ses sœurs : Moronoe, Mazoe, Gliten, Glitonea, Gliton, Tyronoe, Thiten et Thiton, qui se

⁴²⁹ Rhys, John, *Celtic Folklore: Welsh and Manx*, Vol. 1, [s.n], Forgotten Books, 2007. p. 299.

distingue à la cithare. C'est là-bas qu'après la bataille de Camblan nous avons conduit Arthur blessé sous la conduite de Barinthus qui connaissait les mers et les étoiles [...]. Morgane nous y reçut avec les bonheurs qui convenaient, fit déposer le roi dans ses appartements sur une couche d'or, découvrit la blessure d'une main experte, l'examina longuement et déclara qu'il pourrait recouvrer la santé s'il demeurait assez longtemps auprès d'elle et contentait à prendre les remèdes qu'elle préparait.⁴³⁰

L'extrait fait référence de toute évidence à Avalon, lieu habité par Morgane, qui a accueilli le roi Arthur et qui s'en est occupé. On trouve de nombreuses informations au sujet de cette femme, qui rappellent les femmes surnaturelles déjà examinées : autrement dit, les déesses, les fées et les sorcières. Elle est très belle, elle possède des techniques guérisseuses grâce à l'étude de la nature et de ses propriétés, elle peut se métamorphoser et voler de ses propres ailes, en traversant de longues distances dans une très courte durée, et enfin reposer sur les rivages – grâce à sa relation avec l'eau. De plus, elle est décrite comme la fille aînée des neuf sœurs, qui appartiennent apparemment à la catégorie des fées, vu qu'elles ont des capacités surnaturelles et sont liées à la musique et aux rivages. Philippe Walter a remarqué que leurs noms peuvent être séparés en trois catégories :

Morgane, Moronoe, Mazoe,
Gliten, Glitonea, Gliton,
Tyronoe, Thiten et Thiton.

Cette séparation nous permet de former des triades des sœurs, qui rappellent les triades de Morrigan et de Macha. Selon le spécialiste, il est

⁴³⁰ Geoffroy de Monmouth, *La vie de Merlin*, trad. I. Jourdain, Castelnau, Climats, 1996, pp. 54-55.

possible, à travers ces noms, de remarquer une relation avec Mélusine, qui est aussi encadrée par deux sœurs. Selon d'Arras, la fée Presine a quitté son mari Elinas, le roi d'Albany (Ecosse, en celte), et elle est partie avec ses trois filles, Mélusine, Mélior, et Palestine, dans l'île perdue, à savoir l'île d'Avalon. Mais cette relation entre Mélusine et Morgane est surtout attestée par le motif qui lie Melior à un épervier et Palestine à un chien. Ce qui rappelle l'apparition de Morgane (la fée anonyme) avec un chien et un épervier à la cour d'Arthur⁴³¹. Le chien et l'épervier -animaux utilisés pour la chasse- révèlent un aspect particulier de ces fées-déeses, lié à la deuxième fonction et surtout à la forme archétypique de la déesse de la chasse, aspect majeur dans la mythologie des déesses irlandaises.

Claude Lecouteux signale au sujet de la relation entre la compagne de Lanval (et ainsi Morgane) et Mélusine: « Mélusine est selon toute vraisemblance la dernière fée d'une longue lignée, dont la fondatrice est une déesse celtique de la troisième fonction. Son personnage a reçu divers apports, païens- ses liens avec l'île d'Avalon- ou chrétiens- sa que de serpents. [...] Mélusine a pour parentes des déesses- mères de type Epona- Rhiannon-Macha⁴³² ». En raison des caractéristiques serpentine, Barb lie Mélusine à Gello⁴³³, et nous pourrions ajouter également une série de femme-hybrides aux corps de serpents, comme *lamia* d'ailleurs. En outre, la figure d'une femme aux caractéristiques et à l'action similaire apparaît dans de nombreux mythes du territoire européen, indoeuropéen mais également eurasiatique⁴³⁴.

⁴³¹ Cf. le Lai de Lanval.

⁴³² Lecouteux, Claude, *Mélusine et le chevalier au cygne*, Paris, Imago, 1997, p. 171.

⁴³³ Barb, A. op. cit. p. 1.

⁴³⁴ Cf. éd. Bouloumié, Arlette; Béhar, Henri, *Melusine. Moderne et Contemporaine*, Paris, L'Age d'Homme 2001.

f. Une catégorie de poèmes contre une dame nocturne démoniaque : le cauchemar (un parallèle des papiers de Gello ?)

On retrouve un exemple de ce type en Grèce, dans une image du début du XXe siècle, fournie par A. Delatte dans ses *Anecdota Atheniensia*⁴³⁵, intitulée *Η τράπεζα της Καλής των ορέων* (La table de la bonne [dame] des montagnes). Elle représente une femme hybride qui a une queue de serpent, et devant elle, une table pleine de nourriture et d'offrandes. Il s'agit évidemment de la pratique de *mensas ornare*, en faveur de la bonne dame qui porte une couronne (elle est majestueuse). Par ailleurs, elle a une queue de serpent, étant donné qu'elle est liée aux figures de type lamia. Nous pouvons enfin revenir à la référence de Psellos, qui considère que la bonne dame est synonyme de Baboutzikarios, une variante du cauchemar byzantin. Suite à notre longue analyse, nous pouvons dorénavant comprendre comment le cauchemar a été indentifié aux dames en forme de serpent, image qui semble concerner d'autres représentations du responsable de l'oppression nocturne. Voici ce qu'une incantation des Shetland raconte:

Arthur Knight
He rade a' night,
Wi' open swird
An' candle light.
He sought da mare;
He fan' da mare;
He bund da mare
Wi' her ain hair.
And made da mare
Ta swear:

⁴³⁵ Delatte, Armand, *Anecdota Atheniensia*, Vol. 1, Paris; Champion, Liège; Vaillant- Carmanne, 1927, p. 600.

'At she should never
Bide a' night
Whar ever she heard
O' Arthur Knight.⁴³⁶

Le poème nous rappelle sans doute les récits orientaux à propos de *Gello*, surtout ceux qui narrent la rencontre entre le démon féminin et Saint Michel. Cependant, ici, le démon n'est pas une femme sous forme de serpent, mais *mara*. Cette dernière apparaît avec des caractéristiques humaines, vu que le pronom possessif « her » est utilisé et qu'elle est liée au motif des cheveux longs que nous trouvons dans les récits relatifs aux sorcières, aux fées, et, très souvent, à Lamia et à Gello. Le héros chevalier agit comme le saint des récits concernant Gello, décrit très souvent comme un soldat sur un cheval, qui oblige violement le démon, soit par les noms, soit par les coups, à promettre qu'il ne nuira plus. Il est probable d'ailleurs que le poème était utilisé d'une manière magique et prophylactique contre les agressions du cauchemar, comme les papiers de Gello, incantations écrites sur de petites feuilles. Un rapprochement éventuel entre le poème occidental sur *mara* et les femmes démoniaques d'Europe orientale n'est pas impossible. Le nom Gello était utilisé également comme synonyme de *mora*, et était étroitement lié à Lamia, identifiée aux déesses irlandaises.

Aux côtés de l'incantation précédente, nous pourrions maintenant en citer une autre, qui vient d'Orkney, citée par Black:

Pulling from my head the longest hair it possessed, and then going
through the pantomime of binding a refractory animal, the nurse
slowly chanted this spell:
De man o' meicht
He rod a' neicht

⁴³⁶ Éd. Black, G. F. *County Folk-Lore*, vol. 3: *Examples of Printed Folk-Lore Concerning the Orkney & Shetland Islands*, London, Folk-Lore Society, 1903, p. 145.

We nedder swird
Nor faerd nor leicht,
He socht da mare,
He fand da mare,
He band da mare
Wi' his ain hair,
An' made her swear
By midder's meicht,
Dat shö wad never bide a neicht
What he had rod, dat man o' meicht.⁴³⁷

Le poème est presque identique au précédent. Cependant, dans cet extrait, nous avons des informations au sujet de la préparation de la récitation du texte bref, qui constitue un rituel simple pour « lier » le cauchemar par une procédure mimétique. De plus, le héros n'est plus le roi Arthur. Ce dernier est remplacé par un chevalier anonyme, qui a néanmoins toutes les caractéristiques nécessaires. En effet, il chevauche un cheval, il porte une épée, pendant la nuit, il croise le cauchemar de genre féminin, et il l'extermine en le liant par ses cheveux pour lui faire finalement promettre qu'elle va arrêter d'être maléfique. Ce texte nous aide finalement à analyser une dernière incantation qui mentionne:

S. George, S. George, our ladies knight,
He walkt by daie, so did he by night.
Untill such time as he her found,
He hir beat and he hir bound,
Untill hir troth she to him plight,
She would not come to him that night.⁴³⁸

⁴³⁷ Ibid.

⁴³⁸ Halliwell-Phillipps, James Orchard, *Popular Rhymes and Nursery Tales*, London, John Russell Smith, 1849, p. 213.

Dans ce poème, nous retrouvons également de nombreuses caractéristiques communes aux deux premiers textes, comme le genre féminin du démon, qui est pourtant anonyme (il n'est plus appelé mare), ainsi que l'acte de lier l'entité maléfique. Cependant, le héros n'est ni Arthur ni anonyme : il est intégré à un contexte chrétien. Il serait tout à fait plausible d'imaginer le démon de ce texte - qui, selon les textes précédents, est un cauchemar - sous la forme d'un dragon ou d'un hybride avec un corps de serpent, étant donné la représentation principale de Saint George comme sauroctone. Cela nous permet de souligner le caractère *genius loci* du cauchemar spécifique (le dragon est un *genius loci* par excellence), puis de rapprocher le cauchemar à tous les démons féminins qui ont des caractéristiques de serpent et qui combinent un double caractère de mort-fertilité. La relation semble être encore plus profonde.

g. Une nouvelle proposition : le cauchemar en tant que matrone nymphe

Comme Lecouteux signale : « pour les allemands Mélusine est une *mahr*, nom qui relève de la même étymologie que celle de Morrigan selon A. H. Krappe, et lié au cheval selon J. Grimm. La façon dont la fée anonyme tue Peter von Staufenberg⁴³⁹ corrobore cette hypothèse : elle montre sur son pied ; les légendes populaires allemandes disent avec un bel ensemble, et déjà au Moyen Age dans la littérature norroise, que la *mahr* tue en donnant un coup de pied. Ceci n'exclut nullement que les Mélusines aient

⁴³⁹ Poème du début du XIVe siècle, composé par Egenolf von Stauffenberg qui narre les péripéties d'un ancêtre de ce dernier. Il est parallèle au *Lai de Lanval* de Marie de France. Cf. Lecouteux, Claude, « La structure des légendes mélusiniennes », *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 33e année, N. 2, 1978. pp. 294-306 ; Prettyman, William, « Peter von Stauffenberg and Marie de France », In *Modern Language Notes* 21, p. 205- 208.

un aspect maternel, un texte latin cite pêle-mêle les nymphes, les matrones et les *mahrten*. »⁴⁴⁰

Le texte qui lie les nymphes avec les matrones et le cauchemar vient de l'*Epistola de ara ad Noviomagum reperta* de 1766 de l'historiographe des états de Gueldre, Henri Cannegieter :

Abigunt eas nymphas (matres deas, mairas) hodie rustici osse capitis equini tectis injecto, cujusmodi ossa per has terras in rusticorum villis crebra est animadvertere. Nocte autem ad concubia equitare creduntur, et equos fatigare ad longinqua itinera.⁴⁴¹

Grimm considère qu'une liaison entre la *maira nocturna*, la matrona et la *μοίρα*, n'est pas impossible. Pour C. de Pougens, la nature de cette identification peut être tout d'abord étymologique: « Richey, *Idiot. de Hambourg*, semble considérer le mot *moor*, *mar*, comme la contraction des mots *mutter*, *moder*, *mere*. Ainsi le mot *nacht moor* usité, comme on l'a vu, à Hambourg, pour désigner le cauchemar, signifieroit *la mère ou la vieille sorcière qui rôde pendant la nuit*. Consultez aussi J.G. Scherzius, *Gloss. germ. med. avi*, tom. II col. 1103, 1104, au mot *Nachtfrau*.- *frau*. 4. Selon Conr. Wakius, *Courtes Observ. &c.* p. 158. ce mot a pour racine l'hébreu *méraeh*, vision.- 5. Le savant J. Ihre, *Gloss. suiogoth.* Part. II col. 133 et feu M. J. Christ. Adelung, *Dict. Allem.* Tom. III, col. 33, indiquent comme analogues du septentrional *mar* [incubus, ephialtes] le teuton *möre*, démon, et l'armorique *mor*, sommeil léger, interrompu; lappon *morres* homme qui dort d'un sommeil léger &c 6 Selon G Wachter *Gloss germi c io44 i J G Scherzius Gloss germ niedii avi part 11 col 1 1 o4 &c* le mot *mahr* *nachtmahr* est formé du teuton *marren* *morren* troubler empêcher embarrasser Otf rid 1 I c 27 v 32 anglo sax GDyppan *myrran* idem &c ce mot signifiant ce qui empêche ce qui trouble le sommeil 7.0 Qu'on me permette de hasarder une autre conjecture sur l'origine assez incertaine du

⁴⁴⁰ Lecouteux, Claude, *Méline et le chevalier au cygne*, op. cit.

⁴⁴¹ Cité par Grimm, Jacob, op. cit. Vol. 3, p. 1246.

substantif *mar*, mahr. Au rapport de Wastovius, *Vitis aquilonia*, les anciens peuples du Nord, plongés dans les ténèbres de l'idolâtrie, adoroient comme divinité une nymphe qui portoit le nom de *Mare*. J. Ihre observe que ce savant ne cite aucune preuve en faveur de son assertion. Mais si le mot *mar*, *maer*, n'étoit pas le nom propre d'une divinité, c'étoit du moins un nom générique. G. Wachter *Gloss germ.* col. 1017 observe que le mot *mare* a signifié nymphe ou divinité d'un lieu quelconque soit des champs soit des bois comme on peut le voir, ajoute-t-il, par l'anglo saxon *wudu-mare*, *nympha*, *sylva*, *echo*, &c. On retrouve également des traces de l'ancien septentrional *mare*, *maere*, nymphe, dans le mot *Deae Mairae*, par lequel les anciens peuples du Nord désignoient des déesses, qui, selon leur mythologie, aimoient à converser avec les hommes, leur apparoissoient durant la nuit, et leur donnoient souvent en songe des avis salutaires.

Voyez G Keysler *Antiq seplentr et ceïtic* p 260 44 &c G Wachter prétend que le nom de *Deœ Matra* est une altération du latin *matres* Martinius *De relig Gall* c 23 G Keysler &c semblent les confondre avec les Parques nommées en grec *Moirā* »⁴⁴².

La liaison étymologique entre les noms *mara* et *moira* est assez risquée. Par contre, suite à nos conclusions, il n'est pas du tout risqué de supposer qu'entre le cauchemar (il est ici une déesse) et la dame de la fertilité, de la mort et de la nuit, il y a une relation qui peut parfois aboutir à une identification complète. Nous avons examiné cette affinité dans cette deuxième partie. Il reste pourtant encore un problème important à résoudre. En revenant à l'extrait de *Cannegieter*, il est noté que ces matrones-cauchemars sont détournées par certains crânes de cheval et qu'elles épuisent cet animal. Dans les chapitres qui suivent, nous tenterons d'expliquer cette remarquable liaison entre le cauchemar, les figures féminines de la nuit et le cheval.

⁴⁴² Pougens, Charles de, *Trésor des origines*, op. cit. p. 223 sqq.

h. L'accouplement avec la déesse-cheval

Comme Lamia, les femmes intégrant la catégorie large et générique des critères généalogiques et morphologiques de type mélusinien, peuvent avoir des caractéristiques de cheval. Pour Dumézil, les Mélusines galloises regagnent l'autre monde sous leur forme primitive, qui est celle d'un cheval, et la figure de cet animal a un rôle important au moment critique de l'action de ces légendes⁴⁴³. Pour Lecouteux, Mélusine (et l'amie de Lanval) a pour proches parentes des déesses-mères de type Épona-Rhiannon-Macha, déesses dont les caractéristiques principales sont leur rapport avec le cheval, la fertilité, la maternité et la richesse⁴⁴⁴.

Les documents relatifs à Rhiannon ne donnent pas une image claire de la déesse, tirée surtout de première et la troisième branche de *Mabinogi*⁴⁴⁵, et ensuite de l'histoire arthurienne précoce de Culhwch et Olwen. Dans la première branche, la manière dont Rhiannon rencontre Pwyll est décrite, ainsi que leur mariage et la naissance de leur fils, Pryderi. Après la naissance, l'enfant disparaît et la mère, accusée d'infanticide, est punie finalement de cette manière: elle est obligée de rester pendant sept ans à l'extérieur de la porte de ville, sur le montoir, en portant sur son dos ceux qui entre dans la ville et en leur racontant son histoire triste. Cependant, avant quatre années révolues, la vérité est découverte et la pénalité est supprimée. En effet, l'enfant est découvert à l'extérieur d'une écurie par un ex-vassal de Pwyll, Teyrnon. Il explique que sa jument, la plus belle du royaume, donnait naissance à un poulain tous les ans, mais que le nouveau-né était enlevé par un monstre. Une nuit, la première de Mai, le cheval a redonné naissance un poulain et le monstre a

⁴⁴³ Dumézil, Georges, *Le problème des Centaures*, op. cit. p. 269.

⁴⁴⁴ Lecouteux, Claude, *Mélusine et le chevalier au cygne*, op. cit. p. 167.

⁴⁴⁵ Cf. éd. Lambert, Pierre-Yves, *Les Quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Âge traduit du gallois*, Paris, Gallimard, 1993.

réapparu et Teyrmon a cette fois coupé la patte du monstre pour sauver l'animal. Il a ensuite trouvé dans l'écurie un enfant. Ce dernier a été adopté par Teyrmon et sa femme, qui l'ont appelé Gwri Gwallt Euryn. Les vrais parents reconnaissent leur enfant et l'appelle Pryderi, c'est-à-dire souci, en raison de ces aventures.

Nous n'allons pas procéder à l'étude de la troisième branche, vu que tous les éléments qui nous concernent se trouvent dans la première. En examinant attentivement les éléments précédents, nous constatons que la déesse est particulièrement liée au cheval et à la prospérité. Elle apparaît devant Pwyll, habillée avec une robe dorée- couleur qui souligne sa splendeur, sur un cheval blanc. Lorsqu'elle s'enfuit, Pwyl décide de la pourchasser avec son cortège pour apprendre qui était cette femme mystérieuse. Il échoue parce que le cheval de Rhiannon galope extrêmement vite. De plus, la femme mystérieuse apparaît devant Arbeth, en distribuant généreusement des cadeaux précieux. Ce comportement n'indique pas seulement sa nature surhumaine et synonyme de prospérité, il la relie éventuellement à la compagne anonyme de Lanval. Le lieu de la pénalité, à l'extérieur de la ville, à côté du montoir, et la pénalité elle-même, être chevauchée par ceux qui entrent dans la ville, ne connotent pas uniquement sa relation au cheval, mais constituent aussi un écho d'une forme ou de caractéristiques de cheval oubliées que la déesse attestait. Cette liaison au cheval est également relevée pendant la réapparition de son fils, qui, comme Maier le souligne, est liée à la naissance d'un poulain⁴⁴⁶.

Pour P. Trousson, tous ces éléments indiquent que « le mariage des parents de Pryderi est une représentation mythique de l'hiérogamie entre le principe Masculin et le principe Féminin, entre le roi et son royaume, garantissant sur le plan macrocosmique la pérennité du cycle vital et, au

⁴⁴⁶ Maier, Bernhard, *Dictionary of Celtic Religion and Culture*, Woodbridge, Boydell Press, 1997, p. p. 236.

niveau microcosmique, la fécondité générale du royaume ⁴⁴⁷ ». Plus précisément, cette hiérogamie est l'union entre un être humain - principalement un roi- et la déesse-jument. Cette coutume païenne confirmait et établissait le règne du mari, qui serait une période bénie et synonyme de prospérité. Cette pratique a survécu de toute évidence jusqu'à l'affermissement total du christianisme parmi les peuples païens de l'Europe, surtout dans la partie nord. Elle est mentionnée par le moine Giraud de Cambrie, dans son ouvrage *Topographia Hibernica*, écrit à la fin XIIe siècle:

Il y a, dans l'extrême nord de l'Ulster, près de Kenelcunnil [Tir Cenel], une peuplade chez qui le roi est créé selon un rite extrêmement barbare et abominable. Tout le peuple de ce territoire se réunit en un même point, puis on amène au milieu de l'assemblée une jument blanche. Celui qui va être élevé au rang non de chef, mais d'animal sauvage, non de roi, mais de hors-la-loi commet alors un acte de bestialité aux yeux de tous, avec autant d'impudeur que de sottise, déclarant par cela même qui sont cuits dans l'eau et, dans la même eau, un bain est préparé pour le roi. Pendant qu'il y est assis, des morceaux de viande lui sont présentés et il en mange lui-même entouré de son peuple qui en mange avec lui. Du bouillon dans lequel il se baigne, il puise et boit de tous côtés sans se servir d'un vase, ni de ses mains, mais seulement avec la bouche. Quand tout cela est accompli, conformément au rite mais non à la morale, sa royauté et sa souveraineté sont établies.⁴⁴⁸

Cet aspect de reine est attesté dans l'étymologie du nom de la déesse-cheval, qui vient plutôt du nom Rigantona, qui signifie la Reine Grande ou Divine, apparemment liée au culte de la Grande Mère: « Dans un précédent article nous avons montré comment au mythe de Rhiannon,

⁴⁴⁷ Trousson, Partrick, *Le recours de la science au mythe: Pour une nouvelle rationalité*, Paris, L'Harmattan, 75005, p. 55.

⁴⁴⁸ Dumézil. Georges, *Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de Dix questions romaine*, Paris, Gallimard, 1975, p. 217.

équivalent brittonique d'Épona, correspond en Irlande celui de Macha. Nous avons résumé comme suit l'essentiel de ce qui, au premier regard, est commun aux deux légendes : une course, plus ou moins équestre et rituelle, oppose un roi et une déesse de la prospérité venue de l'Autre Monde. Celle-ci l'emporte mais disparaît, regagnant plus ou moins définitivement l'au-delà. Une naissance compense cet effacement et n'est pas non plus sans quelque rapport avec la gent chevaline. Cette naissance est double. Le reste de l'article tendait à montrer que la déesse-jument est du type de ces mères, héritières, de la Grande Déesse (NdA : +Rigantona= Rhiannon, Grande Déesse) préhistorique, auxquelles les rois s'accouplent à dates fixes- ici Samain, le Jour de l'An celtique-, pour assurer chaque fois à leur peuple une nouvelle année de prospérité. Le caractère archaïque de ces conceptions, la nature plus ou moins chevaline de la déesse, et le lien de la légende, dans les deux traditions, à un très important dieu de l'Océan et des morts, peut-être panceltique, nous invitait à chercher ailleurs les traces de mythes semblables »⁴⁴⁹.

Selon Gricourt, Rhiannon correspond à Macha mais aussi à Épona. A propos de cette identification, plusieurs spécialistes ont considéré que Macha était l'équivalent irlandais et Rhiannon l'équivalent gaulois de la déesse des chevaux Épona. En outre, dans le *Mabinogi de Branwen* et dans le conte *Culhwch ac Olwen*, la référence aux trois corneilles de *Rhiannon*, qui chantaient doucement, et dont les voix traversaient tous les coins de la mer pour réveiller les morts et faire s'endormir les vivants, correspond probablement aux trois-sœurs corneilles *Morrigan- Macha- Bodb*, mais aussi, selon Green, à un caractère funèbre de la déesse⁴⁵⁰. Ainsi, la déesse exprime une dualité, en combinant des éléments de prospérité et de mort.

⁴⁴⁹ Cf. Ogam VI (1954), p. 25-40; 75-86; 137 sq.; 165- 168; 269- 272. Cité par Lecouteux, Claude , *Mélusine et le chevalier au cygne*, op. cit. p. 165.

⁴⁵⁰ Green, Miranda, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, London, Thames and Hudson, 1997, p. 92.

Le portrait que nous pouvons dresser de son équivalent Épona est beaucoup plus clair, vu qu'elle était une déesse centrale du panthéon celtique. Ainsi, il y a de nombreux documents à son sujet - surtout des inscriptions datées des premiers siècles de notre ère. Son culte s'est répandu en Gaule et en Rhénanie, mais certaines inscriptions prouvent qu'elle était vénérée en Bretagne, en Yougoslavie, en Afrique du Nord, à Rome, etc. pas seulement par des celtes, mais également par des tribus germaniques et des romains. Comme l'étymologie de son nom le révèle, en dérivant du protocelte **ekwos*, « cheval », la déesse était étroitement liée au cheval. Les représentations ne font aucun doute au sujet de ce lien, vu qu'elle est très souvent illustrée en train de monter à cheval ou accompagnée par son cortège chevaleresque. Selon F. Benoit, ses représentations peuvent être divisées en cinq catégories⁴⁵¹ et pour M. Green en deux: une Épona montant en amazone et une Épona parmi deux ou trois chevaux⁴⁵².

Il existe d'autres éléments iconographiques, comme les graines, surtout de maïs, les fruits et les cornes d'abondance, qui relèvent du caractère principal de la déesse, lié à la prospérité et à la fertilité. Sa représentation en triade est liée à ce contexte de prospérité et aux triples déesses, parmi lesquelles nous trouvons les Morrigan. Comme cette dernière, Épona figurait souvent comme une Reine, caractéristique qui explique les noms *Épona Regina* et *Épona Augusta*, qui étaient des reines-chevaux, peut-être liées à des coutumes similaires à celle décrite par Giraud. En outre, elle était célébrée le 18 décembre, date très proche du solstice d'hiver, et de la période des Douze Jours.

Selon Green, la déesse était liée à l'eau et à la guérison. Elle est souvent représentée comme une nymphe aquatique ou une néréide sur un

⁴⁵¹ Benoit, Fernand, *Les mythes de l'outre-tombe. Le cavalier à l'anguipède et l'écuyère Épona*, Bruxelles, 1950 (Coll. Latomus, III).

⁴⁵² Ibid. p. 91.

cheval, et son culte était lié à des fontaines comme la Sainte-Fontaine-de-Fleyming en Moselle. De plus, la déesse est accompagnée par un chien, élément iconographique plutôt relatif à la fonction guérisseuse d'Épona, ainsi qu'à son caractère funèbre et psychopompe. Dans ce dernier cas, la déesse conduit les âmes dans l'Autre Monde, fonction qui est éventuellement attestée dans sa relation au cheval et à l'eau. En outre, elle est également accompagnée par un oiseau, plutôt une corneille, qui correspond au caractère funèbre de la déesse. La présence de l'oiseau peut indiquer, avec le cheval et le chien, un aspect de deuxième fonction, déjà manifesté par les femmes surnaturelles précédentes, accompagnées souvent de leurs animaux.

Épona était également en charge de la protection de la chevalerie et des chevaux. Les sources littéraires indiquent d'ailleurs cette caractéristique. Apulée, dans ses *Métamorphoses*⁴⁵³, et Juvénal dans ses *Satyres*⁴⁵⁴, font référence au culte d'Épona et établissent un lien entre elle et les chevaux et les étables, lieux principaux de sa vénération. Les croyants y laissaient des offrandes, comme des fleurs, des petites statues et de la nourriture.

Pour récapituler, Épona était une patronnesse des chevaux, de leur élevage et des chevaliers, liée aux mystères de la vie, de la mort et de la renaissance. Son dualisme n'est pas un lieu commun seulement parmi les déesses-matrones apparentées, mais il caractérise aussi l'animal auquel Épona est attaché. Tous ces symboles de fertilité, de guérison, de la renaissance, de la mort ainsi que les caractéristiques guerrières et aquatiques sont omniprésentes dans la mythologie très riche du cheval, animal dont le rôle est crucial dans les coutumes et les croyances liées au

⁴⁵³ *Asinus aureus*, III. 27.

⁴⁵⁴ *Satyres* VIII. v. 155-157.

cauchemar. Cependant, pour pouvoir, analyser la relation entre les deux, il faut procéder à l'étude d'éléments préliminaires mais nécessaires.

Nous avons abordé Épona comme une sorte de lien entre les figures féminines examinées dans cette deuxième partie, et le cheval qui va former la base de la troisième partie de notre recherche. Suite à l'étude des déesses, où nous avons insisté sur la notion de la fertilité, nous allons aborder le cheval tout d'abord comme un animal porteur de cette vertu.

Troisième Partie

Le cauchemar et l'extase

I. Le cheval et la fertilité

1. Le Mörnir

Ólafs saga hins helga hin mesta, ou plus simplement *Ólafs saga helga*, est une saga de la *Heimskringla*. Elle est issue du manuscrit *Flateyjarbók* ou *Codex Flateyensis*, qui comprend principalement des récits de la *Heimskringla* et qui date du XIV^{ème} siècle. La saga fait référence aux exploits du roi Harald II de Norvège ou Olaf II Haraldsson. Ce roi a vécu entre 996 et 1030 et a régné pendant quinze ans, de 1015 à 1028. Il a joué un rôle important pour la christianisation de son pays. En raison de son attitude exemplaire chrétienne, il a été canonisé par l'Église catholique, et plus précisément par le Pape Alexandre III. La saga raconte l'action missionnaire du Saint, qui souhaitait convertir la Scandinavie païenne de l'époque. L'une de ces opérations est décrite dans *Völsapátttr* (« Dit de Völsi », à savoir). Olaf rend visite à un couple de vieux agriculteurs en Norvège du nord. Le couple vit avec leur fils, leur fille et leurs serviteurs. Le Dit narre la mort du cheval de la ferme et les cérémonies qui s'ensuivent. La famille commence par manger la viande du cheval, qui est considérée comme tonifiante et bonne pour la santé. Ensuite, le serviteur coupe le pénis de l'animal pour le jeter, mais la femme de l'agriculteur l'en empêche. Elle prend le membre viril du cheval et le met dans un linge, en ajoutant des herbes afin de le conserver et de lui permettre de se développer. Petit à petit, la femme commence à le vénérer comme une idole. De plus, les autres membres de la famille se mettent à l'utiliser tous les soirs, pendant une cérémonie particulière : le pénis passe de main en

main, et tous récitent, chacun à leur tour, une stance- invocation magique, qui termine par un refrain commun (similaire) :

Elle (la maitresse de maison) déplia les linges, le plaça dans le giron du maitre de maison et di ceci :

Puissant est Völsi et bien présenté,
De lin enveloppé, et d'oignon renforcé,
Que Mörnir accepte cette offrande !
Allons, maitre, prends toi-même Völsi !

Le fermier n'avait guère envie, mais il prit pourtant Völsi et dit :

Ce soir précisément, si j'en puis juger,
Il n'eut pas fallu faire cette offrande !
Que Mörnir accepte cette offrande !
Allons, fils, prends Völsi !

Le fils du fermier s'en saisit, éleva Völsi et le jeta à sa sœur en disant une strophe :

Qu'on porte le fouilleur aux fiancées,
Elles veulent mouiller le branlant ce soir !
Que Mörnir accepte cette offrande !
Et que la fille de la maison attire à soi Völsi !

Elle n'y était pas disposée, mais elle dut pourtant suivre la coutume de la maison. Elle le prit légèrement et en hésitant, et dit :

A Gefjon je jure et à tous les dieux
Que c'est contre mon gré que je touche la rouge queue serpentine !
Que Mörnir accepte cette offrande!

A présent que l'esclave, en confiance, palpe Völsi !

L'esclave le saisit et dit :

Pour une journée d'esclave une miche de pain
Me serait bien meilleure que Völsi !

Que Mörnir accepte cette offrande !

Que la serve à présent presse avec confiance Völsi !

La serve le prit très cordialement, l'attira a soi et le caressa en disant :

Certes point ne serai injuste envers celui-ci,

Si tous deux couchions et festoyions ensemble.

Que Mörnir accepte cette offrande !

Etc.¹

La fin de l'histoire décrit l'action d'Olaf, qui met fin de cette manière aux pratiques païennes des agriculteurs. Par conséquent, nous allons analyser directement la coutume. Il s'agit apparemment d'une célébration de troisième fonction, organisée par des moyens phalliques. Elle est d'origine archaïque, et liée aux sacrifices des chevaux. Elle se rapproche du récit irlandais de la *Topographia Hibernica* de Giraud de Cambrie.

Le pénis est passé de main en main, recouvert d'un linge, objet qui fonctionne probablement comme un vêtement, attribuant ainsi au membre viril une existence en tant que tel. De plus, le membre viril est assimilé à un serpent, animal symboliquement riche, chtonien et phallique. Il fonctionne également comme une idole, offerte à une divinité obscure. On ne connaît que le nom de celle-ci : *mörnir*, terme également obscur. Pour Turville, le nom n'est qu'un synonyme de *völsi*, vu que le nom *mörnir* signifie épée, objet qui pourrait facilement correspondre à un phallos, objet du dieu Freyr². Pour Düwel, les deux termes, *völsi* et *mörnir*, sont artificiels, dénués de réalité historique, et créés par l'auteur du récit³. Selon Boyer, qui ne partage pas ces idées, le récit fait référence à des

¹ Boyer, Regis, *L'Edda poétique*, Paris, Fayard, 1992, p. 90 sqq.

² Turville-Petre, E.O.G., *Myth and religion of the North : the religion of ancient Scandinavia*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1975, p. 257 sq.

³ Cf. Düwel, Klaus. *Das Opferfest von Lade : quellenkritische Untersuchungen zur germanischen Religionsgeschichte*. Wien, Halosar, 1985.

pratiques archaïques païennes et phalliques. En outre, il traduit *mörnir* par seigneur des flots, en liant, *mor* à la mer, comme dans le cas de Morgane. Enfin, Ström considère que le nom est le pluriel du nom *mörn*, utilisé pour signifier la géante *Skadi* et lié à *mara*⁴. Par conséquent, pour le spécialiste, l'utilisation de ce nom connote le culte d'un ensemble de divinités féminines de fertilité, dont, entre autre, *disir*.

Si la théorie de Ström ainsi que l'hypothèse d'un lien entre *Skadi*, *mörn* et *mara*, sont valables, il est fort possible que le cauchemar participe, même indirectement, à cette coutume. Cependant, la représentation d'un cauchemar phallique, vénéré sous la forme d'un membre viril de cheval, reste, pour l'instant, incompréhensible. Nous nous en tenons donc au texte et aux interprétations du texte: le membre du cheval est au centre d'un culte phallique et il fonctionne comme l'idole d'une divinité. Mais le choix de cet « instrument » est problématique. Pourquoi la famille n'utilise pas le sexe d'un autre animal ou au moins un simulacre ? La grande taille du pénis du cheval ou la mort de l'animal pourraient expliquer éventuellement ce choix, mais il y a d'autres raisons.

a. Obtenir le cheval et être obtenu par le cheval : une hiérogamie ?

En effet, il est plutôt lié à la place générale du cheval dans les coutumes de troisième fonction et à la symbolique de l'animal, synonyme de prospérité. M. Wagner indique dans son étude importante *Le Cheval dans les traditions germaniques* : « Le cheval est un vecteur de fécondité en tant qu'il apparaît parfois comme une personnification d'éléments atmosphériques [...] : le cheval solaire, le cheval des éclairs, du vent, de la

⁴ Ström, Folke. *Diser, nornor, valkyrjor : fruktbarhetskult och sakralt kungadöme i norden*. Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1954, p. 22. Cité par Turville-Petre, E.O.G., *Myth and religion of the North : the religion of ancient Scandinavia*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1975, p. 257.

pluie etc. sont, notamment, des démons de la fécondité. Mais à côté de ce symbolisme, direct des forces naturelles, le cheval est associé à la fécondité et à la prospérité des activités humaines dans une multitude de rites et de croyances »⁵

Cette propriété s'explique de plusieurs manières : la participation active du cheval dans les travaux quotidiens de la production agricole, ses traits physiques, sa force musculaire, sa vitesse, sa taille, et en général sa constitution physique, son élan vital et son fort caractère sexuel. Souvent, il était représenté comme un symbole de l'acte sexuel, non seulement actif (cas de l'étalon) mais aussi passif (cas de la jument). C'est pourquoi certains mots allemands, comme *Kobbel*, *Gurre*, *Zöre*, *Strenze* et *Motsche*, ont une double signification: jument et prostituée. D'ailleurs, cette sexualité reconnue du cheval est passée dans plusieurs coutumes, comme par exemple l'hiérogamie entre le roi et la déesse-cheval décrite par Giraud, qui a survécu dans la mythologie et la littérature européenne. Des pratiques similaires étaient communes, non seulement en Europe, mais plus largement dans le territoire indoeuropéen. Ainsi, dans la coutume connue d'*Ashvamedha*⁶, le sacrifice de cheval aux connotations sexuelles évidentes (acte de copulation et fécondation avec le sexe encore chaud du cheval sacrifié) était l'un des plus importants rituels royaux de la religion védique, par lequel la souveraineté du roi raja était renforcée. Grâce à cette union, l'élan vital du cheval passait au roi et à son royaume, en fertilisant la terre par une série de pratiques.

Les informations fournies par Frazer- Mannhardt appartiennent plus ou moins au même contexte. Les mêmes croyances existent aux alentours de Nice, où l'esprit du blé apparaît sous la forme d'un cheval :

⁵ Wagner, Marc-André, *Le cheval dans les croyances germaniques*, Paris, Honoré- Champion, 2005, p. 39.

⁶ Cf. Gadkari, Jayant, *Society and Religion: From Rugveda to Puranas*, Bombay, Popular Prakashan, 1996, p. 31- 51.

« Sometimes the corn-spirit appears in the shape of a horse or mare. Between Kalw and Stuttgart, when the corn bends before the wind, they say, " There runs the Horse." At Bohlingen, near Radolfzell in Baden, the last sheaf of oats is called the Oats-stallion. In Hertfordshire, at the end of the reaping, there is or used to be observed a ceremony called " crying the Mare." The last blades of corn left standing on the field are tied together and called the Mare The reapers stand at a distance and throw their sickles at it ; he who cuts it through " has the prize, with acclamations and good cheer." After it is cut the reapers cry thrice with a loud voice, " I have her ! " Others answer thrice, " What have you ?"—"A Mare! a Mare! a Mare !"—" Whose is she?" is next asked thrice. " A. B.'s," naming the owner thrice. " Whither will you send her? "—" To C. D.," naming some neighbour who has not reaped all his corn. In this custom the corn-spirit in the form of a mare is passed on from a farm where the corn is all cut to another farm where it is still standing, and where therefore the corn-spirit may be supposed naturally to take refuge. »⁷

Les croyances précédentes rappellent fort les cérémonies relatives à la Mère du blé. Comme Frazer le mentionne et comme nous l'avons indiqué dans le premier chapitre, la dernière botte de foin, blé, céréale etc., formée et vêtue comme une femme, s'appelle Vieille femme, Hag ou Cailleach. On dit que celui qui la coupe ou la relie « obtient la vieille femme », mais la coutume a d'autres versions : « The reapers dance round the last blades of corn, crying, " See the remains of the Horse." The sheaf made out of these last blades is given to the youngest horse of the parish (commune) to eat. This youngest horse of the parish clearly represents, as Mannhardt says, the corn-spirit of the following year, the Corn-foal, which absorbs the spirit of the old Corn-horse by eating the last corn cut; for, as

⁷ Frazer, James, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, op. cit. p. 459 sq.

usual, the old corn-spirit takes his final refuge in the last sheaf. The thresher of the last sheaf is said to "beat the Horse." »⁸

Obtenir la vieille femme (qui est sous forme de mannequin de paille ou d'une autre matière) signifie l'identification avec le génie, sous la forme d'une vieille femme. Obtenir le cheval, signifie évidemment la même chose ; cependant dans ce cas, l'esprit est hippomorphe. On peut supposer que, comme dans le cas de l'union entre le mortel et la déesse-cheval, l'identification entre l'être humain et l'être divin est issu d'une hiérogamie. De plus, la nomination de la *mère du blé* ou de *l'esprit du blé*, comme jument ou cheval et à la fois *hag* ou *cailleach*, indique probablement une relation plus profonde entre le cheval et la vieille femme-cauchemar, qui semble encore plus possible si on tient compte du fait que la meilleure partie de la *hag* (le mannequin en paille) doit être dévoré par les chevaux. Comment expliquer pourtant cette relation obscure entre la *hag*, la *cailleach* et plus loin le cauchemar lui-même?

b. Le cheval cauchemardesque et sexuel

La majorité des études qui concernent, même partiellement, le cauchemar, soulignent l'importance particulière de sa relation au cheval, et tentent d'expliquer ce lien. Pour la plupart des spécialistes, le cheval est un animal associé à la mort: « Image de la Mort, incarnation ou monture de revenants, le cheval manifeste encore son emprise sur les représentations germaniques relatives à la mort en tant que guide de l'âme (psychopompe)⁹ » et en tant qu'offrande funéraire. Cet aspect, qui n'apparaît pas uniquement dans les croyances germaniques, mais qui est universel,

⁸ Ibid. p. 460.

⁹ Wagner, Marc-André, *op.cit.* p. 89.

pourrait avoir un rapport avec un esprit démoniaque lié très souvent à la mort, comme le cauchemar.

La sexualité est une piste alternative, proposée par les spécialistes, qui peut expliquer la liaison entre le cauchemar et l'animal. Ernest Jones soutient et défend cette hypothèse. Dans les trois chapitres de son étude, le troisième -le plus important- analyse la place du cheval dans les mythes, et plus précisément dans les mythes associés au cauchemar. En outre, dans cette partie, le psychanalyste allemand tente d'attribuer au cauchemar un caractère sexuel, qui est, selon lui, l'aspect le plus significatif dans les croyances, les descriptions de son action, ainsi que dans sa relation à l'animal - symbole solaire et phallique. Tous ses arguments commencent par l'étymologie des termes.

Le spécialiste considère que les savants ignoraient la relation cruciale entre le substantif teutonique *mare*, « couramment employé seul pour désigner le visiteur nocturne à l'œuvre duquel on attribuait les cauchemars terrifiants¹⁰ », qui forme les mots anglais *nightmare* et le substantif *mare*, jument, qui dérive de l'anglo-saxon *mearh*, cheval. Ensuite, il cite une série de types linguistiques qui décrivent le quadrupède et qui prouvent, selon Jones, l'affinité profonde des critères linguistiques entre cheval, plus précisément jument, et cauchemar¹¹: « L'assimilation

¹⁰ Jones, Ernest, *Le cauchemar*, Paris, Payot, 1973, p. 212.

¹¹ L'identification étymologique entre le *mare* du cauchemare et de *nightmare* et l'anglais *mare*, jument, a été effectuée par plusieurs chercheurs. Ainsi, selon Charles de Pougens: « si l'on en croit Ét. Skinner, *cauchemar* a été dit pour *couchemar*. Il ajoute que ce mot est formé du français *coucher* et de l'anglo-saxon *Maere* [*mare*], *Mype* [*myre*], *Mere* [*mere*], cavale; island. *mer*, idem; teuton. *marre*, idem; hibern., *marc*, idem; lapon *mârro*, idem &c. &c. *Cauchemare*, quasi *couchemare*, cavale couchante, qui couche auprès de nous, au lit; *equa quæ nobis accubat, vel potiùs incubat*. Ét. Skinner *Etymolog. anglic.* au mot *Mare* - Corneille Kilian d'après Goropius Becanus, l'auteur du vocabulaire intitulé *Versuch eines Bremisch-Niedersächsischen Wörterbuchs*, Brem. 1767, in-8 &c. donnent la même origine à l'allemand *mahr*, *nacht-mar*. Le cauchemar dit Corn Kilian a été ainsi nommé [*maer*] soit parce que ceux qui en sont atteints, se croient accablés d'un poids semblable à celui que sentirait un cavalier renversé sous son cheval soit parce que les chevaux sont ordinairement très sujets à cette maladie. *Etymol. teut. ling.* Au mot *Maer*.- G. Wachter, *Closs. germ.* Col. 1116, 1117, ajoute que le teuton *alp-mahr* qui est comme on l'a vu plus haut l'un des noms par lesquels on a désigné le

entre les deux termes se retrouve aussi en hollandais, car la deuxième partie du mot hollandais désignant le cauchemar, c'est-à-dire *nichtmerrie*, signifie également jument.

Approfondissons un peu plus l'histoire du mot *mare* = jument. Jähns cite douze mots apparentés et un nombre correspondant de formes féminines. Des exemples masculins sont : l'islandais et le haut-allemand ancien *mar*, le haut-allemand médiéval *march*, le haut-allemand moderne *mahr*. Au féminin, nous avons le norvégien ancien *merr*, le finnois *märä*, le haut-allemand médiéval *meriche* et *mare*, le haut-allemand moderne *märhe*. Ce dernier terme est incorrectement orthographié aujourd'hui *mähre*.

Nous pouvons mentionner que Vignoli est allé jusqu'à faire dériver le *mara* de *nightmare* du haut-allemand ancien *mar* : cheval, faisant de l'idée de cheval l'idée primaire dans tout le groupe des légendes ayant trait au cauchemar et ce, à un degré tout à fait injustifiable. Nous pensons que la racine dont le mot *mare* (= jument) dérive est d'origine celtique, Pausanias le classant ainsi; ce mot est parent de l'irlandais *marc* et du gallois *march* (= cheval) ¹²».

Le but principal de toutes ces informations n'est pas de dresser une philologie élaborée autour du terme cauchemar, mais la preuve de la nature sexuelle du cauchemar, qui serait parfaitement cohérente avec les origines freudiennes du spécialiste. Pour le psychanalyste allemand, la sexualité et la peur provoquées par le cheval, sont étroitement liées au cauchemar, ainsi qu'aux notions-clés de la conception freudienne, les désirs refoulés et les craintes, tous organisés autour de la sexualité infantile. Cependant, l'explication n'est pas si simple.

cauchemar, pourroit être formé des substantifs *alp*, esprit, démon, incubus, et *mer*, jument, cavale : ce mot continue-t-il, signifieroit alors esprit chevauchant.

¹² Jones, Ernest, *op. cit.* p. 212.

Jones ne maîtrisait pas suffisamment l'analyse linguistique et il manquait de rigueur. Par conséquent, il a commis une grave erreur, comme Lecouteux l'a correctement remarqué : « Or si l'interprétation psychanalytique de Jones est pertinente, les considérations philologiques qui l'accompagnent sont erronées. Reprenant une conjecture de W. Grimm, Jones a vu dans le germ. *marah*, « cheval », l'origine de l'ancien haut-allemand *mara* et fait du cauchemar une déesse jument. Jones a pensé que l'on était passé de *marh* à *mahr* par le biais d'une simple métathèse, mais il ignorait que le /h/ de *marh* est un [x] et que dans l'allemand moderne *Mahr*, le /h/ est un signe de longueur pose à une époque récente ; il n'est pas étymologique ! Et dans les deux tableaux du peintre Füssli ; le cauchemar est représenté comme un démon dont la monture est un cheval. »¹³

c. Le cheval cauchemardesque illustré

Claude Lecouteux fait évidemment référence au tableau célèbre peint par l'artiste suisse-anglais Johann Heinrich Füssli en 1781 (l'une des sept variations du sujet). Ce tableau constitue aujourd'hui la représentation artistique majeure du cauchemar. Le tableau n'est pas seulement traité par plusieurs études, mais il est aussi omniprésent dans la majorité des traités relatifs au cauchemar. Exposé en 1782 à l'Académie Royale de Londres, il a inspiré une série de gravures, de dessins et de tableaux, qui l'ont copié plus ou moins fidèlement. Parfois, le sujet du tableau a été repris et utilisé de manière satyrique, pour des raisons souvent politiques.

Plusieurs écrivains, spécialistes ou non, considèrent que le tableau est une représentation archétypique du cauchemar, un texte pictural, dont

¹³ Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux*, op.cit. p. 87.

il est possible de tirer des conclusions, qui forment presque toujours un modèle spécifique: la jeune femme allongée est une *virgo dormiens*, victime de la figure monstrueuse- tandis que le cauchemar est assis sur la poitrine de sa victime. L'énigme pour la plupart des spécialistes est posée par la présence de la troisième figure, celle du cheval, ou plutôt de sa tête qui apparaît à la fenêtre. Les interprétations sont nombreuses. Un grand nombre de disciplines a tenté d'expliquer la présence du cheval, et certaines ont proposé des théories souvent exagérées. La plupart des spécialistes en restent au symbolisme funèbre de l'animal, décrit surtout comme un psychopompe et une créature démoniaque. D'autres, parmi lesquels Lecouteux, vont plus loin : ils interprètent le cheval comme la monture du démon qui agit. Cette proposition est plausible, surtout si l'on compare le tableau à d'autres variantes dans lesquelles le cauchemar, après son action maléfique, s'enfuit sur le dos d'un cheval par la fenêtre.

En outre, selon d'autres spécialistes, le cheval représente le démon lui-même, ou il est interprété comme un « accessoire » nécessaire à la sexualité intense de la scène. Selon Michel Collée, par exemple : « La tête du cheval qui émerge de la tenture, de cette fente qui ouvre le tableau du haut vers le bas, et qui ne peut manquer de nous évoquer l'image clitoridienne (!), hypertrophiée, tumescence, point central de l'image et cependant à ne voir en *détail*. La position de la dormeuse n'est pas celle que l'on peut attendre d'une femme terrifiée par le cauchemar : point d'angoisse sur le visage ; point de cri étouffé ou contenu ; point de geste qui repousserait l'image insupportable ; pont de cette tension qui tétanise les membres¹⁴. Non ; point de tout cela. Bien plutôt un abandon, proche de la volupté, une attente, un espoir. [...] Le cheval serait en même temps la

¹⁴ Michel Collée semble ignorer la notion de la paralysie qui ne permettrait aucun de ces gestes. Le cauchemar cette fois n'est pas une victime de la *démonisation* médiévale de l'Église (comme nous l'avons vu à propos d'*incubus*) mais de la *sexualisation* de la Psychanalyse.

marque du désir en voie d'être plaisir et l'interdit qui se rattache, voix du péché de chair, enfer des sens (!) »¹⁵.

Il est indéniable que le cheval n'apparaît pas par hasard dans le tableau, vu qu'il apparaît également dans d'autres variations, et qu'il y a une liaison folklorique entre les deux. Nous croyons pourtant que nous ne pouvons pas donner une seule et unique réponse. Contrairement aux arts populaires où le sujet artistique n'existe pas, et où l'ouvrage a une forme objective, ici, le sujet de l'artiste-auteur adapte la matière à ses exigences et à ses buts artistiques. L'artiste-auteur modèle la vérité selon ses désirs, son style et sa personnalité, et par conséquent, il est évident que l'ouvrage ne peut être interprété comme un document qui reflète *stricto sensu* la réalité. Pour la même raison, il faut être attentif aux textes du XVIIIème et du XIXème siècle concernant le cauchemar, comme *le Smara* de Nodier. La clarté mythologique n'existe plus, contrairement aux textes médiévaux, où la notion du sujet artistique est encore embryonnaire et le mythe reste pur et inaltérable. Un exemple de ce type est *Horla* de Maupassant. Le cauchemar ici ne rappelle guère celui des textes médiévaux ou populaires. Sa mythologie succombe devant le sujet puissant et les intentions de l'auteur et se transforme pour obtenir une nouvelle forme, moins ou peu cohérente à l'archétype. Cette altération est aussi possible dans le cas du tableau de Füssli. L'artiste connaissait sans doute le mythe, mais nous ne pouvons pas savoir quelles étaient ses intentions ni s'il voulait être cohérent. En témoigne la figure du cauchemar, qui ne respecte pas les représentations stéréotypées du démon. Il s'agit d'un être nu, marron, indéfini, qui ne ressemble ni à un gnome, à un ogre ou à un félin, comme les spécialistes veulent parfois le croire, ni à pan, aux faunes ou aux satyres, comme Terramorsi l'a soutenu, pour démontrer ses arguments sur

¹⁵ Collée, Michel, « Coche-mare », Frénesie, Hist. Psychanal. II, n°3, pp. 19-20.

la sexualité intense du cauchemar¹⁶. Il est possible que la connaissance des mythes combinés avec le sujet artistique ait reformé la base stéréotypée du cauchemar, pour en donner une représentation renouvelée.

On retient en tout cas que Füssli n'ignorait pas la relation entre mare, cheval et mare, cauchemar ; une relation qui était plutôt imprimée dans *l'inconscient collectif*. Pour certains, elle est due à une confusion de critères linguistiques, et plus précisément à l'identification entre le *mahr* allemand et le *mahr* celtique, sans préciser quand elle s'est faite. A ce sujet, Jean Starobinsky note que : « en anglais, la confusion populaire est très tôt survenu entre le mot mare qui désigne la créature démoniaque, et son homonyme mare, qui désigne la jument ¹⁷ ». Et il continue en liant cette confusion au contenu du tableau : « Füssli semble s'être résolu, pour la clarté du discours pictural, à donner droit de présence "imagée" aux deux acceptions d'une pseudo-unité linguistique »¹⁸.

Pour Bridier, cette pseudo-unité est une confusion au niveau sémantique, qui est due à la proximité phonétique des deux termes au XVème siècle. La confusion résulte également d'une série de raisons plus profondes, comme le peur de l'homme d'être piétiné par un cheval et la puissance sexuelle de l'étalon, qui correspondent à l'action terrifiante du cauchemar ainsi qu'à sa connotation sexuelle¹⁹. Au contraire, Jacques Brill évite cette étiologie hyper-simplificatrice : « Une étymologie populaire assigne au moyen néerlandais *nachtmerrie*, cauchemar, une origine fondée sur l'équivalence *merrie/ Mähre*. Il n'en est rien en fait puisque ce mot vient du germanique **marhi* (haut allemande *mar(a)h*, féminin *mar(i)a*,

¹⁶ Terramorsi, Bernard, « Portrait du revenant de poids. Un aperçu du cauchemar en peinture. H. Füssli et P. Gauguin » dans *Le cauchemar. Mythologie, folklore, arts et littérature*. Paris, SEDES, « Le publieur », 2003. pp. 109-138.

¹⁷ Starobinsky, Jean, « La vision de la dormeuse », dans *Trois fureurs*, Paris, Gallimard, 1974, p. 133.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Bridier, Sophie, *op. cit.* p. 27.

ultérieurement *mahre*). Mais les calembours portent leur part de vérité et ce n'est pas un hasard si deux racines philologiquement distinctes ont fait l'objet d'une assimilation sémantique par la conscience populaire. »²⁰

En réalité, l'identification entre les deux termes n'est pas simplement le résultat d'une confusion issue d'une pseudo-étymologie. Son origine se trouve dans la conscience populaire, comme le prouvent l'étude des croyances et des traditions. Nous ne pouvons pas invalider l'hypothèse selon laquelle le lien entre le cauchemar et le cheval est issu d'actions communes entre les deux : le chevauchement (le cauchemar chevauche et le cheval est chevauché) et le piétinement. Il faudrait pourtant aller beaucoup plus loin pour déterminer les bases de cette relation, en commençant par l'examen des manifestations extérieures et pragmatiques de cette affinité.

2. Le cheval et le cauchemar dans les croyances populaires

i. Catégorisation et première catégorie : le cauchemar contre les cheval

Ces manifestations pourraient être séparées en trois catégories. Dans la première catégorie, le cauchemar est le sujet actif, et le cheval est le complément d'objet direct, celui qui subit l'action accomplie par le sujet actif - le cauchemar. Ensuite, cette catégorie peut être séparée en deux sous-catégories : celle avec un cauchemar maléfique et celle avec un cauchemar bénéfique.

²⁰ Brill, Jacques, *Lilith ou la Mère obscure*, Paris, Payot, 1981, p .105.

a. Le sujet sous forme de lutin.

Dans le premier cas, le plus fréquent, le cauchemar agresse le cheval, en le chevauchant pendant la nuit et en l'épuisant. Suite à cette agression nocturne, le propriétaire retrouve son animal le lendemain matin transpirant et fatigué.

Dans le Nouveau et *Scavant Mareschal* de Gervais Malkam, publié en 1667, où l'auteur traite « la composition, la nature, les qualités, perfection et deufaus des chevaux », il est indiqué :

Ce mal que nous appelions Cochemare est vne infirmité qui afflige le Cheual seulement la nuict, empeschant sa respiration de telle forte qu'à cause de la grande difficulté qu'il a & de l'effort qu'il fait pour respirer, il tombe dans vne sueur vniuerselle & dans vne grande faiblesse ; ce mal prouient selon l'opinion des anciens Mareschaux, de grandes cruditez ou indigestions de l'estomach desquelles s'eleuent des vapeurs grossières qui remplissent la teste, & accablent non feulement le cerueau : mais aussi toutes les facultez sensitives avec leurs organes.[...]

Les signes pour connoistre ce mal, font que le matin vous trouuez le Cheual tout en eau & son corps pantelant & haletant il se pourra faire qu'il n'y aura que les flancs qui seront en sueur ou le col, & le bas des oreilles, si vous l'allez voir de grand matin : l'un ou l'autre est signe de cette maladie ; principalement si le soir quand vous mettez la litiere, ou de la paille sous luy vous trouuez qu'il est sec par tout le corps, & n'aucun signe extérieur de maladie interne[...]

La guérison est d'exercer vôte Cheual modérément tous les matins & tous les soirs tant deuant qu'après l'auoir abreuué, comme par exemple il faudroit le promener vne demie lieue de chemin pour le faire boire, puis vous le ferez courir au petit galop, & après estre retourné à la maison le ferez froter & luy donner de l'auoine & de la graine de chanvre vne poignée méslées ensemble.²¹

Le responsable de ce trouble n'est pas principalement un être humain - par exemple, il peut être une sorcière- mais il est surtout un

²¹ Markham, Gervais, *Le nouveau et scavant mareschal*, Paris, Ribov, 1667, p. 52 sq.

lutin, un esprit frappeur ou même le génie domestique, qui s'occupe entre autre de la crinière de l'animal. Il n'est pas toujours facile de savoir si cette action est malfaisante - en emmêlant le crin - ou bienfaisante - en tressant le crin afin que cheval soit soigné et beau. Dans cas précis, le cauchemar s'occupe du cheval en le soignant, l'étrillant, le nourrissant et en agissant ainsi comme un génie domestique et tutélaire. Dans le chapitre de son ouvrage sur *la faune et la flore*, Paul Sébillot nous informe que: « Les lutins de l'étable et de la pâture : « D'après une croyance assez souvent relevée pour qu'on puisse la considérer comme générale, la demeure des chevaux, et plus rarement celle des bêtes à cornes, est visitée la nuit par des personnages fantastiques, ordinairement de petite taille, qui y accomplissent des actes tantôt bienveillants, tantôt espiègles ou même quelque peu méchants. La plupart appartiennent à la grande tribu des lutins.»²²

b. les Bains de la Porte de Saint-Bernard

Cette croyance très répandue semble ancienne. Comme A. Martineau le signale, les fermiers trouvent parfois leurs chevaux épuisés, ruisselants de sueur, au terme d'une équipée nocturne dans laquelle le lutin les a entraîné et que le lutin « s'amuse à les fouler la nuit, provoquant ainsi de cauchemars (Cochemard est le nom d'un des lutins d'Arlequin, dans les *Bains de la Porte de Saint-Bernard*)²³».

Ce dernier est une pièce théâtrale type de la *Commedia dell'arte*, écrite par Boisfranc. Dans la sixième scène du première acte, se trouvent les dialogues entre l'Arlequin et le Docteur:

Arlequin :

²² Sébillot, Paul, *Le Folk-Lore de la France, III. La Faune et la flore*. Paris, Guilmoto, 1906, p. 113.

²³ Martineau, Anne, *Le nain et le chevalier*, Paris, PUPS, 2003, p. 107.

Mais avant que de passer plus avant, je veux vous faire voir ma puissance & tout mon équipage :

Perturbateurs de l'univers

Qui faites votre délice

De mettre tout à l'envers ;

Esprits enclins à la malice,

Qui par un moyen sans pareil,

Pour aveugler autrui, vous crèveriez un œil :

Vous qui par un trompeur office,

Feux follets dangereux Ardens,

Vous presentez à guider les passans,

Pour les conduire au précipice ;

Lutins, Lémures, Farfadets,

Pans, Aegipans, Hamadriades,

Lares, Nimphes des Bois, Driades,

Dieux Chevrepieds, Esprits follets,

Que je tiens sous ma dépendance ;

Quittez les corps inanimez,

Où vous vous tenez renfermez,

Et par l'effort de ma pu puissance,

Dont les effets font merveilleux,

Sortez, montrez-vous à nos yeux.

Tous les meubles de la chambre se changent en groupes de Lutins, qui forment une décoration grotesque sur ornement percé à jour.²⁴

Ici, nous revenons aux catégories du premier chapitre et toutes appartiennent à la catégorie générique du lutin. De plus les créatures qui font partie de l'équipe d'Arlequin, qui est bien sûr le personnage comique de la commedia dell'arte ainsi que le conducteur démoniaque de Mesnie

²⁴ Gherardi, Evariste, *Le Théâtre Italien ou recueil général de toutes les comédies et scènes françoises jouées par les comédiens italiens du roi*, Vol. 6, Amsterdam, Isaac Elzevir, 1707, p. 399- 400.

Hellequin. Il est possible que la description de la figure comique suivie d'une équipe de démons (qui sont bizarrement tous liés au cauchemar) corresponde aux croyances populaires. Un peu plus loin, nous trouvons la manière dont ces lutins agissent :

Arlequin :

Voiez-vous ce Lutin qui tient une étrille d'une main, & un fouet de l'autre? C'est un Lutin qui ne s'attache qu'à étriller & panser les chevaux qu'on néglige. Voulez-vous que je fasse descendre pour vous donner deux coups d'étrille?

Docteur :

Non, non, il n'est pas nécessaire.²⁵

Le lutin, qui tient une étrille et un fouet est lié alors aux chevaux, mais cette fois dans une façon bénéfique.

Le texte continue plus bas :

Arlequin chante:

Quand un pere est homme habile,
De crainte des accidens, Il doit marier sa fille
Dés l'âge de quatorze an.
Dans ce tems chacune crie
Tôt, tôt, tôt, qu'on me marie.
Telle qu'on marie trop tard,
Est sujette au Cochemard.²⁶

Le Docteur :

A propos de Cochemard, on dit que c'est un esprit familier.

Arlequin :

Comment diable ! c'est un esprit des plus familiers qui se fassent. Il se plait particulièrement à s'attacher aux personnes qui se couchent sur le dos. Voulez vous que je vous le fasse voir ?

Le Docteur :

Mais ne me fera t-il point de mal ?

Arlequin :

²⁵ Ibid. p. 402.

²⁶ Parce qu'on sait que souvent le Cauchemar préfère les personnes âgées.

Oh que non ! au contraire, il vous divertira par ses sauts & ses culebuttes.

Le Docteur :

Voyons-le donc, je me sens assez de resolution pour me familiariser avec les Esprits.

Arlequin :

Allons, Cochemard, & vous autres esprits qui l'accompagnez, divertissez le Docteur.

Scaramouche en Cochemard sort de la Decoration, tous les autres Esprits C sortent aussi & l'accompagnent. Il se fait une danse de postures qui finit le premier Acte.²⁷

Le premier acte se termine par le chevauchement du docteur par le cauchemar (représenté par un autre personnage connu de commedia-Scaramouche), qui est un membre de l'équipe démoniaque d'Arlequin, à savoir un lutin. Pour pouvoir persuader le Docteur, Arlequin précise en insistant que le cauchemar est un esprit familier. Il s'agit d'un mensonge pour tromper et persuader la personne innocente, mais finalement, il est possible que derrière cette caractérisation, il y ait une vérité liée à un aspect bénéfique du cauchemar. En tout cas, par ce texte, nous revenons à la catégorie selon laquelle le cauchemar est illustré comme lutin, qui préfère les êtres humains et les chevaux comme victimes.

Encore plus tôt, le poète du XVIème siècle, François le Poulchre, dans ses *sept livres des honnestes loisirs*, mentionne :

Comme aussi un cheval en l'estable souillé
Qu'on aurait mis au soit, le trouver estrillé.
Et net le lendemain, sans que de créature
Il eust esté touché pour en oster l'ordure.
On a fait prou de fois un tel experiment
A ce que m'a conté homme d'entendement

²⁷ Ibid. p. 405- 406.

Et digne d'entre creu à sa simple parole.²⁸

c. Les dames nocturnes et le cheval

Dans cet extrait, l'esprit n'est pas défini, mais comme Sébillot le note, la majorité de ces êtres appartiennent à la catégorie des lutins (comme d'ailleurs, l'esprit, dans le texte de Boisfranc)²⁹. Ils peuvent porter de nombreux noms en France: *fadet, farfadet, follet, gnome, goblin, servan, matagot* et la liste est très longue³⁰, relative non seulement à la mythologie française, mais aussi la mythologie anglaise et germanique avec ses *kobold, nisse, schrat, alp, puck, tomte* et ainsi de suite. D'ailleurs, la tradition était apparemment connue au Moyen Âge. Guillaume d'Auvergne, dans son ouvrage *De Universo*, indique :

Les esprits malins se livrent à d'autres mystifications, parfois dans les forêts, dans un cadre séduisant, sous ses arbres à l'épais feuillage, où ils apparaissent sous l'aspect de jeunes filles ou de dames, sous des parures féminines, tout de blanc vêtues parfois également dans les écuries, [elles] apparaissent avec des lampes de cire desquelles coulent des gouttes de cire dans la crinière et sur le cou des chevaux ; les crinières des chevaux sont soigneusement tressées ; et tu entendras qui te diront qu'ils ont vu de tels spectacles et que c'était de la vraie cire qui coulait de ces lampes. A propos de ces êtres qui apparaissent dans les maisons et que l'on nomme dames de la nuit et dame Abonde leur maîtresse, parce qu'elles procurent, croit-on, aux maisons qu'elles fréquentent des biens matériels en abondance, il faut prononcer le même jugement que sur les apparitions précédentes.³¹

²⁸ François le Poulchre, *Les sept livres des honnestes loisirs*, Paris, Marc Orry, 1587, p. 84.

²⁹ Sébillot, Paul, *Le Folk-Lore de la France, III. La Faune et la flore*, op. cit. pp. 114 sq.

³⁰ Cf. Lecouteux, Claude, *Nos bons voisins les lutins : Nains, elfes, lutins, gnomes, kobolds et compagnie*, José Cort, 2010, pp. 21 sq.

³¹ *De Universo*, II, 3, chap. XXIV. Trad. Harf-Lancner, *Les fées au Moyen Âge. Morgane et Melusine. La naissance des fées*, op. cit. p. 55.

L'extrait est crucial, vu qu'il établit un lien entre le génie qui vit dans l'étable (et soigne ou tourmente le cheval) et les génies du lieu attachés aux forêts et les dames vêtues de blanc. De plus, l'écrivain considère que ces dames sont le cortège de dame Abonde, déesse de la troisième fonction liée aux germaniques *Perchta - Holda*, à l'Italienne *Befana*, à la française *Satia* et *Tante Arie* et ainsi de suite.

Ces femmes, figures syncrétiques entre sorcières, fées et dames de la nuit, sont apparentées à la shakespearienne *Mab*, que nous avons déjà examiné dans la première partie comme une variante de *hag*. Son nom dérive du nom irlandais *Medb*, la déesse- sœur de *Morrigan* et de *Macha*, qui évoque un grand ensemble de figures féminines d'action dualiste. Elle apparaît comme une Reine, sous forme de fée minuscule, avec un cortège, un chariot. Elle est bénéfique (elle réalise les désirs des hommes) ou maléfique. Dans ce cas, elle agit comme le cauchemar, en piétinant ses victimes à l'instar de la *hag* ou en torturant les chevaux :

This is that very Mab
That plaits the manes of horses in the night,
And bakes the elflocks in foul sluttish hairs,
Which once untangled, much misfortune bodes:
This is the hag, when maids lie on their backs,
That presses them and learns them first to bear,
Making them women of good carriage.³²

³² Romeo and Juliet, Acte I, scène IV. Keightley lie la figure à Abonde: «The origin of Mab is very uncertain. Is it a contraction of Habundia, who, Heywood tells us, ruled over the Fairies ? ». Cf. Keightley, Thomas, *The Fairy Mythology: Illustrative of the Romance and Superstition*, Vol. 2, Whittaker, Treacher and co., 1833, p. 135.

d. Les crinières des chevaux et les tresses des cauchemars

Pour rentrer dans le texte de Guillaume, nous voyons que les traditions examinées dans le deuxième chapitre (à propos de *mensas ornare* et des déesses nocturnes de double caractère) se mélangent avec les traditions relatives au cheval. Ainsi, ces entités apparaissent dans l'étable en portant des lampes de cire, dont les gouttes laissent des marques sur la crinière et le cou du cheval. Ce motif est fréquent dans les traditions qui concernent le génie de la maison, du grenier, de l'étable et de l'écurie. Il semble qu'il ne se limite pas à un contexte narratif mais qu'il apparaisse dans certaines pratiques. Negelein mentionne que les Norvégiens brûlaient trois fois le crin avec le cierge brûlant de Noël en disant: « Par ce feu j'écarte tes maux et je t'apporte de prospérité »³³. Il est donc évident que le motif n'est pas strictement maléfique, contrairement aux sources du XXème siècle, et qu'il manifeste un double caractère- maléfique et bénéfique- avec des éléments de troisième fonction. Sébillot indique d'ailleurs qu' : « en Haute-Bretagne, si on brûle les crins avec un cierge bénit, le lutin ne revient jamais, mais les bêtes sont, par suite de son départ, exposées à dépérir »³⁴.

Le texte mentionne également que l'être surnaturel qui envahit l'écurie tresse les crinières des chevaux. Le fait de s'occuper du cheval et plus précisément de ses poils, qui indiquent la santé du quadrupède, explique de manière surnaturelle la maladie appelée trichoma ou plique polonaise. Selon le Dictionnaire de l'Académie française, il s'agit d'une « Maladie dans laquelle les cheveux, la barbe, les poils sont enchevêtrés et collés ensemble. Dans le folklore ces boucles de trichoma qui servaient d'étriers aux esprits perturbateur, s'appellent tresse de l'elf (elflocks en anglais et elfklatte en neerlandais), et selon l'article détaillé du

³³ Sébillot, Paul, *Le Folk-Lore de la France, III. La Faune et la flore*, op. cit. pp. 117.

³⁴ Ibid.

Dictionnaire des sciences médicales (Edition Panckoucke), « on la connaît en Allemagne sous un grand nombre des dénominations différentes: *weichselzopf, wixelzopf, wichlelzopf, judenzopf, wehrlocke, mahrenflechten, mahrenloche, mahrenwichtung, alpzopf, schrottlingszopf, schroetleinszopf*, en vieux allemand, *bichtelzopf*, en dialecte de la Basse Autriche *schraitelzopf*, en Saxe, *trudenzopf, hexenzopf*, en bas-saxon, *sellentost*, en hollandais, *hairvlegt*, en suédois, *hartofva, murtofva*, en danois *marelok*. Tous ces noms sans en excepter un seul reposent sur des opinions erronées ou sur des idées superstitieuses Ainsi ceux d'*alpzopf* et de *schraitelzopf* (triae incuborum) proviennent de ce que dans beaucoup de contrées le peuple attribue l'intrication des cheveux à la puissance des vampires et des incubes.»³⁵ Plus précisément, la majorité des noms que nous venons de citer sont des mots composés dont l'un des deux constituants signifie le cauchemar. Ainsi, la traduction serait la *plique*, ou plutôt la tresse (zopf) du cauchemar. Cependant, cette maladie ne concernait pas uniquement les chevaux mais également les êtres humains : «And as Dame Holle entangles one's spinning or hair, as she herself has tangled hair, and as stubbly hair is called *Hollenzopf*, so the nightelf, the nightmare, rolls up the hair of men or the manes and tails of horses, in knots, or chews them through: *alzopf, drutenzopf, wichtelzopf, weichselzopf* .»³⁶

Dans cet extrait de Grimm, le cauchemar ou l'elfe de la nuit sont liés à *Holda*. Nous avons déjà vu dans le texte de Guillaume un cauchemar lié à Abonde, proche parent de *Holda*. Nous pouvons donc supposer sans risque qu'il y a une relation entre le cauchemar, les femmes de Douze Jours et ensuite le cheval. D'ailleurs, le sujet qui agit contre le cheval peut avoir des caractéristiques humaines, cas qui n'est pas rare du tout.

Willem de Blécourt, fournit une narration remarquable du Pays-Bas du XXème siècle dans son étude *Bedding the Nightmare*:

³⁵ *Dictionnaire des sciences médicales*, Paris, Panckoucke, 1820, p. 229.

³⁶ Grimm, Jacob, *Teutonic Mythology*, op. cit. vol. 2. p. 462.

I have heard about the nightmare. Horses in the stable or in the meadow were ridden by it, in such a way that the foam dripped from their bellies. They became dead tired and the next day they were worthless, so hard were they ridden. The nightmares flew in a sieve through the air and they landed in the field where the horses were and started to ride them into the ground. A farmer was bothered by it: the nightmares harassed his horses every night. He would stand guard. At first he wanted to send his farmhand, but didn't dare. Then the farmer went himself. He hadn't reached the edge of his land when he saw two sieves standing against the fence. He took the sieves with him. Later, two ladies came to his farm, asking for the sieves. He didn't hand them over. He refused. But the ladies pleaded with him and begged him to return the sieves. In the end, they got them back, but they had to promise never to return. These two women were nightmares and without a sieve they could do nothing (Heupers no. 695).³⁷

e. Le sujet sous forme humaine

Les intrus- cauchemars sont ici deux femmes mystérieuses, qui voyagent à l'aide de tamis. Cet objet apparaît souvent dans la mythologie du cauchemar sous deux aspects. Dans le premier cas, comme un apotropaïque européen : la victime pose à côté de son lit un tamis, et le cauchemar n'attaque pas la nuit, parce qu'il est obligé de compter les trous du tamis (mission impossible) jusqu'au lever du jour (le motif n'est pas relatif seulement au cauchemar mais à tous les êtres démoniaques). Dans le deuxième cas, le tamis sert de moyen de transport, très souvent dans les histoires de sorcières. (Cf. Pocs) Par conséquent, il semble que les deux femmes soient des sorcières. En outre, de Blécourt ajoute une information intéressante : «In some versions of this tale, the woman cries that she has to return to her children in "England" (Dinnissen no. 19; van Baal-Lehouck

³⁷ De Blecourt, Willelm, *op.cit.* p. 237.

nos 102, 103) ». ³⁸ Ce voyage d'un autre pays lointain correspond aux longues distances que les sorcières traversent pendant leurs trajets nocturnes pour tourmenter des hommes ou, dans ce cas, des chevaux.

On a déjà vu que dans sa Lettre à propos d'un autel des environs de Noviomagus (Epistolae ad illustrissimum...) de 1766, Hendrik Cannegieter nous informe que:

Even today the country people drive off these nymphs (mother goddesses, Maira) [abigunt eas nymphas (matres deas, mairas)] by throwing a bone of the head of the horse upon the roof- bones of this kind can be often be seen through the land of the farmhouses of the country people. By night, however, they are believed to ride at the same time of the first sleep, and they are believed to tire out their horses by long journeys. ³⁹

L'auteur fait référence aux déesses ou les cortèges des sorcières qui sont capables de voyager en restant immobiles, capacité que nous allons examiner plus loin. De plus, ces femmes, sont appelées *mairas* nom qui vient probablement de la même famille que *mara*. A présent, nous tenons à présenter une entrée du dictionnaire de Webster, qui donne, parmi les définitions de hag, celle-ci : « Appearances of light and fire on horses' manes or men's hair, were formerly called hags ». Cette signification, mentionnée à la première partie est d'ailleurs connue pour *Oxford English Dictionary*.

³⁸ Ibid.

³⁹ Cannegieter in Epistola de ara, ad Noviomagum reperta p. 25: Cité par Grimm, Jacob, op . cit. vol. 3. p. 1246. Traduit par Jung, Carl, *Psychology of the Unconscious: A Study of the Transformations and Symbolisms*, Trad. Hinkle, Beatrice, Moffat, Yard and Company, 1921, p. 154. Où nous pouvons trouver aussi une brève analyse du cauchemar (pp. 154- 155).

f. et encore des lutins cauchemardesques : Sotré, follet, foulta etc.

Ces apparitions signalées par les dictionnaires correspondent probablement aux follets qui apparaissent principalement sous la forme de flammeroles. Ces lutins sont étroitement liés au cheval, soit comme chevaucheurs nocturnes, soit par l'action de tresser. Les dictionnaires donnent une définition obscure, qui est cependant importante parce qu'elle lie, par les motifs du cheval et des tresses, les lutins- plus précisément les feux follets, proches parents du cauchemar- à la *hag* et plus précisément à sa nature initiale de génie du lieu (*hagazussa*). La liaison entre le génie de la haie et le cheval n'est pas forcément difficile à expliquer, vu que le cheval était parfois rattaché à l'espace sacré de l'enclos et la haie par une relation obscure : Wagner mentionne « qu'en Islande le cheval entretenu dans l'enclos sacré de la ferme recevait des soins privilégié, peut-être un signe de son appartenance au clan »⁴⁰.

Chevauchant les chevaux et les hommes, les sorcières et les lutins-follets apparaissent comme feux et lumières. La référence des dictionnaires est de toute évidence liée aux tresses, action étroitement liée au cauchemar. Dans l'extrait suivant, toutes les créatures présentées sont identifiées au cauchemar: « Cependant vers 1830, on disait dans la Manche lorsqu'un cheval avait les crins mêlés ensemble, qu'il avait servi de monture aux fée qui aiment à courir la nuit sur les chevaux dont elles nouent la crinière pour se faire des étriers ; on attribuait le même acte aux fées quasi maritimes du Cotentin, dont la taille était si petite qu'elles ressemblaient presque à des lutins'. Actuellement c'est à ces minuscules génies masculins que l'on attribue presque toujours l'embrouillement des crins ceux de la Haute-Bretagne s'en font des étriers pour chevaucher sur l'encolure des bêtes ; en Berry on estimait beaucoup autrefois les « chevaux

⁴⁰ Wagner, Marc-André, *op. cit.* p. 268.

bouclés » qui avaient servi de monture au follet ; dans les Vosges, ceux dont le Sotré a tressé la crinière ou la queue valent généralement mieux que les autres, et l'on disait jadis en Normandie que les lutins désignaient ainsi leur favori!

Il arrive aussi, mais plus rarement, que cet acte, et d'autres accomplis dans l'écurie ne sont pas inspirés par la pure bienveillance: dans la Suisse romande le servant s'amuse parfois à tresser les crinières ou attacher les chevaux deux à deux par la queue ; le *Boudic* breton prend plaisir à les tourmenter et à leur embrouiller les crins en Ille-et-Vilaine, le lutin emmêle la crinière des chevaux qui passait la nuit dehors, pendant que le garçon dort dans sa loge ; dans la Creuse ce n'est plus au follet, mais au diable lui-même que cet acte est attribué. »⁴¹

De plus, au sujet de cette liaison entre cheval et le cauchemar, Sebillot mentionne que « dans la Suisse romande pour garantir le cheval de la visite du *foulta*, on suspend à sa crèche une pierre trouée naturellement⁴² ». Le moyen apotropaïque est utilisé contre un démon *foulta*, dont le nom indique l'identité: il dérive du verbe fouler et désigne un lutin cauchemardesque, un synonyme de follet. A propos de ce dernier, Sebillot mentionne dans le passage cité plus haut que l'acte de tresser est attribué non au follet mais au diable. Pour les apparitions sous forme de lutin de ce dernier dans les croyances populaires, nous savons que : « apart from human and animal forms, the devil can also change himself into various demoniacal spirits. The *drac*, which probably comes from the word « dragon », sits on your chest while you are sleeping. During the day it often hides in stables, but at night it likes to braid the manes of horses. Another evil spirit, the *sotré*, is a horrible deformed little man with cloven feet. Traditionally, he is described as wearing a dark, loose-lifting coat and red bonnet. The *sotré*, which is about the size of a small child [...] does,

⁴¹ Sebillot, Paul, *Le Folk-Lore de la France, III. La Faune et la flore*, op. cit. p. 116.

⁴² Ibid.

however, have both a positive and a negative side. »⁴³

Ce *sotré*, selon Sébillot, apparaît dans les Vosges en tressant aussi les crins des chevaux, mais on peut se demander si son action est maléfique, vu que les chevaux qui portent cette caractéristique de provenance surhumaine valent mieux que les autres. En général, le *sotré* se manifeste dans le folklore wallon sous la forme d'un lutin, étroitement lié au cheval. Collin de Plancy partage cette idée et signale: « Sotray : nom que les Solognots et les l'oitévins donnent à un lutin qui tresse les crinières des chevaux »⁴⁴.

Son nom apparaît sous plusieurs versions différentes : *sotré*, *sotré*, *sotret*, *soltrait*, *souttré*, *sotê*. Il correspond selon certains spécialistes au satyre grec, au mot sot - vu qu'il fait des sottises- ou dérive du verbe sauter. Cette dernière étymologie semble plus probable et rapproche cette figure spécifique au cauchemar. En outre, Joisten et Abry le considèrent comme un proche parent de *chaufaton* et l'intègrent dans la série des lutins-fouleurs ou lutins-cauchemars⁴⁵. En tant que lutin et génie du lieu, il vit souvent dans la nature, dans un arbre ou une grotte, ou agit comme génie domestique en participant aux travaux de la maison, en buvant du lait, en jouant avec les enfants et en les soignant. Dans le *Dictionnaire des patois romans de la Moselle*, publié en 1922, à l'entrée Satré, il est indiqué: « Satré s. m. — 1. Lutin habillé tout en rouge qui, selon la croyance populaire, hante les écuries des chevaux, l'ait des niches, sans cependant faire de mal. Voir Textes patois, p. 71, *Lo piot-ômc roûje*.
2. Sorcier, démon aux cheveux désordonnés. On prétend que ce sont des enfants qui n'ont pas été baptisés. En Vosges, on dit des enfants dont les cheveux sont emmêlés: *C'ot lo - que li é tossié lés chovous*, c'est le s. qui lui

⁴³ Schnabel, William, « The devil in French Folklore », *Iris* 25, Été 2003, pp. 56-57.

⁴⁴ Plancy, Collin de, *op. cit.* p. 454.

⁴⁵ Cf. Joisten, Charles; Abry, Christian, « De lutins en cauchemars... A propos d'un nom chablaisin du lutin domestique : le *chaufaton* », *op. cit.* .

a sucé les cheveux. Pour l'éloigner du lit de l'enfant, on mettait un linge, ou un chiffon rouges, ou bien on y dessinait une croix. »⁴⁶

Le *sautré*, principalement lutin, peut aussi se manifester comme sorcière- démon aux cheveux désordonnés, un enfant mort sans être baptisé qui revient (motif régulièrement lié à l'origine des nains ou des lutins comme dans le cas de *schrat*), et surtout comme un cauchemar; un être insupportable qui a hérité de la *mare* un poids énorme dont il oppresse les dormeurs, qui peuvent même en mourir. Ce dernier aspect justifierait d'ailleurs l'étymologie par le verbe sauter.

Cependant, selon le dictionnaire, le *sautré* n'est pas maléfique quand il apparaît sous sa forme principale, celle du lutin. Ce caractère dualiste- maléfique et bénéfique- est d'ailleurs souligné par Sebillot: « Si par hasard on vient à surprendre le Sotré, il n'y'faut pas prendre garde, autrement on a à redouter sa colère, et l'on peut être aussi ennuyé que l'homme qui, ayant vu un lutin qui s'amusa à faire entrer un cheval dans le réduit à porcs, voulut voir quelle malice le Sotré faisait. Le, Sotré le battit, et de plus, pour retirer son cheval, il fut obligé de démolir le refuge de fond en comble; un autre Sotré change en âne un homme qui lui avait pris sa calotte. Ceux qui ferment les yeux sûr leurs faits et gestes, sont au contraire récompensés, comme ce fermier de la Franche-Comté qui, ayant vu un fouletot qui lui prenait du foin pour le donner à un autre cheval, lui pardonna ce méfait depuis, l'esprit vint chaque nuit donner des soins particuliers à ses chevaux qui ne tardèrent pas à devenir les plus beaux du pays. »⁴⁷ Enfin, à propos de ces *sotrés* ou *sotês*, il est indiqué que près de Bévercé, ils ont leur demeure qui s'appelle *Trô dès sotês*, pas loin du *Trô des duhôn*s. En effet, selon l'abbé Josph Bastin, le *sotê* a été synonyme de

⁴⁶ Zéliqzon, Léon, *Dictionnaire des patois romans de la Moselle*, Vol. 3, Paris, Istra, 1924, p. 610.

⁴⁷ Sebillot, Paul, *Le Folk-Lore de la France, III. La Faune et la flore*, op. cit. pp. 117.

duhôn, l'évolution de l'ancien *dusius*⁴⁸. En ce qui concerne leur attachement aux chevaux, il semble qu'il s'agisse d'un très ancien motif de la mythologie des génies du lieu- génies domestiques, principalement représenté dans l'Antiquité par les divinités champêtres. Ainsi, au Ier siècle, Pélagonius - spécialiste latin de la médecine vétérinaire, et plus précisément du soin des chevaux, cite Celsus, le médecin du Ier siècle, dans son *De medicina veterinaria*. Il se réfère aux *faunii (fatui) ficarii* qui s'identifie aux *pan, faunus, incubus, silvanus, satyrus*, etc.- et plus précisément à une action correspondant totalement aux lutins de ce dernier chapitre:

Souvent pendant la nuit les chevaux sont tourmentés par Fatuus ficarius, d'où, affligés par une douleur très pénible et souvent inquiets ils maigrissent.⁴⁹

g. Origine de la croyance: la mort, l'eau et le cheval

L'origine ancienne de cette relation entre génie du lieu et cheval est pourtant plutôt obscure. Elle pourrait probablement être tout d'abord relative au symbolisme complexe, et plus précisément à l'association du cheval et du lutin à la mort, qui est exprimée par la notion de l'ancêtre. Wagner détecte des formes d'existence d'ancêtres totémiques et mythiques sous forme de cheval, à travers différents indices: Toponyme, noms des peuples, des tribus, des clans ou des familles, noms des rois, apparitions dans le bestiaire héraldique des armoiries⁵⁰. Ce caractère totémique est probablement lié à la caractéristique du génie du lieu et du génie domestique, en tant qu'incarnation d'un ancêtre mort. Sébillot cite une

⁴⁸ Pinon, Roger, *op.cit.* p. 236.

⁴⁹ Pélagonius, *De medicina veterinaria*, 31. Cité par Roscher, Wilhelm, *op. cit.* p. 50. Cf ; Adams, James, Noel, *Pelagonius and Latin Veterinary Terminology in the Roman Empire*, Leiden, Brill, 1995, p .160.

⁵⁰ Wagner, Marc-André, *op. cit.* p. 224- 253.

croyance du Finistère, selon laquelle certains lutins sont d'anciens valets de ferme qui, ayant négligé les chevaux qui leur étaient confiés, sont condamnés à venir les soigner après leur mort⁵¹.

De plus, leur relation pourrait être issue de l'association des deux figures liées à l'élément aquatique. Dans la mythologie mondiale, il existe des cas de chevaux liés à l'élément aquatique et à la fécondité; le cheval né de l'eau, le cheval qui découvre et indique le lieu des sources, le cheval qui amène la pluie, le cheval sacrifié à des divinités des fleuves et des océans et les métamorphoses des divinités aquatiques en cheval, attestées soit dans des plusieurs toponymes (par exemple Hippocrène) soit dans l'iconographie (le cheval comme l'eau jaillissante). La troisième fonction est plus ou moins à l'origine de ces coutumes. Une tradition russe mentionne:

Afin de se concilier le *ded* (le génie des eaux) qui s'éveillait au début du printemps [à la mi avril, date à laquelle fondaient les dernières glaces], les pêcheurs de la rivière Oka, un affluent de la Volga, procédaient à un vol rituel. Ils dérobaient un cheval qu'ils allaient lui offrir, en le précipitant dans les eaux de la rivière avec ces mots : « Tiens, Grand-père, accepte ce cadeau et protège notre famille. »⁵²

Дед est le diminutif de *дедушка*, *dedushka*, qui signifie grand-père. Si ce nom n'est pas utilisé pour des raisons de familiarité entre l'homme et l'être humain, il pourrait signifier un ancêtre, en liant ainsi le cheval, son sacrifice, l'eau et la protection-prospérité qu'il offre, à l'ancêtre. Cette relation pourrait éventuellement obéir à la liaison mythologique mystérieuse mais reconnue entre la mort et l'eau.

⁵¹ Sébillot, Paul, *Le Folk-Lore de la France, III. La Faune et la flore*, op. cit. pp. 115.

⁵² Conte, Francis, *L'héritage païen de la Russie: Le paysan et son univers symbolique*, Paris, A. Michel, 1997, p. 162.

h. Le Nix : un génie du lieu entre crocodile, hippopotame et cheval

Enfin, la croyance russe indique la relation d'un *genius loci* aquatique avec le cheval, ce qui est un lieu commun dans le folklore européen. Le représentant le plus connu de la catégorie des lutins aquatiques et hippomorphes est *nix* (nixie, nixie, nicker, nickur, nikke, nicor etc.), qui a survécu dans la mythologie sous la forme d'une séduisante sirène, aux traits humains. Elle attire les hommes et les tirent dans les fonds des lacs ou des rivières pour les noyer. Ailleurs, elle est décrite comme une petite créature à dents, cheveux et peaux verts, un enfant aux cheveux dorés à bonnet rouge, un vieillard à barbe mouillée qui a de nombreuses capacités, comme par exemple jouer la musique, changer les enfants des gens ou se transformer. Il se métamorphose principalement en cheval. En outre, il peut être une figure hybride, avec des caractéristiques de cheval: « a handsome youth to the waist with a horse's body and legs, or as a beautiful white horse with hooves in reverse ».⁵³ Selon les informations d'un article important de Claude Lecouteux, le terme a été premièrement utilisé dans le Notker l'Allemand vers la fin du Xe siècle, comme « limphe. Nichessa⁵⁴ »

Nichessa est un nom évidemment féminin, encadré par *limphe*, qui est soit une cacographie de *nymphae*, soit le pluriel de *limpha*, eau, substantif qui souligne l'origine aquatique du premier. Entre le XIème et le XIIème siècle, le nom devient un synonyme du mot crocodile, sous la forme suivante : *nihhus* (ou sous les variantes *niches*, *nichis*, *nikes*, *nichus*). Ayant déjà examiné la relation éventuelle entre le crocodile et le cauchemar, ce

⁵³ Rose, Carol, *op. cit.* pp. 236- 239.

⁵⁴ Tax, P.W. *Notker der Deutsche*, Tübingen, 1979 (ATB 87), p. 52. Cité par Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux*, *op. cit.* p. 154.

rapprochement entre nix et crocodile nous pose plusieurs problèmes concernant la place de l'animal d'un la mythologie des nix-cauchemar⁵⁵.

En vieil anglais, le type *nicor* est utilisé pour traduire le nom *hippopotamus*, cheval du fleuve (ἵππος, cheval et ποταμός, fleuve). Cependant, il ne semble pas toujours signifier le mammifère semi-aquatique, vu que dans *Beowulf*, le nom est lié à la mère de Grendel, qui a des caractéristiques humaines et n'est pas décrite comme un hippopotame. Un autre document – l'*Epistola Alexandri Magni ad Aristotelem*, qui a été probablement joint à l'*Epistola de mirabilibus Indiae*, basée sur Pseudo-Callisthène-, nous donne de plus amples informations sur cette utilisation du mot :

Nous vîmes sortir des profondes de l'eau des *ippotames* plus forts que sont les éléphants. On appelle *Ippotames* ceux qui sont mi-homme, mi- cheval (*medii sunt homines, medii cabali*).⁵⁶

Ainsi, *hippopotami* -et par conséquent son synonyme *nicor*- désigne un homme-cheval. Claude Lecouteux va plus loin et fournit des informations complémentaires : « Dans le Nord scandinave, le *nichus* est bien connu. Mains contes et légendes le citent sous divers noms : islandais/ féroïen *nykur* ; danois *nøk(ke)*, suédois *näck, neck, nick*, finnois *nakki*. Au Moyen Âge, le terme était pratiquement inexistant. Dans le

⁵⁵ Leo Wiener donne une explication raisonnée : « It is interesting to observe how the crocodile got into the Germanic languages. The Latin glosses have "corcodillus animal in Nilo est, bestia in Nilo flumine", while Walafrid Strabo excerpting Rabanus Maurus' commentary to Leviticus, quotes Pliny's account of the crocodile, "crocodilum habet Nilus," etc., which in the *Codex Carolsruh. Aug. CCXXXI* reads "crocodrillos ut dicit plinius. Habet nilus." All the later German glossators to the same passage in Leviticus copy an original blunder of a glossator who mistook "habet" for "Plinius habet," i.e., "Pliny calls it." Reading nilus as nihus, he took this to be the equivalent given for Pliny for the crocodile [...] The further development of Ger. *nixe*, Eng. *nick* need not detain us. The whole mythological superstructure arose from the misread passage in Pliny. » Cf. Wiener, Leo, *Contributions Toward a History of Arabico-Gothic Culture*, Vol. 4, Piscataway, Gorgias, 2002, p. 302.

⁵⁶ Bamberg, ms. E III 14 (XI^e siècle), fol. 23Or^o. Cité par Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux*, op. cit. p.156

Livre de la Colonisation de l'Islande (Landnámabók), où cet être semble mentionné pour la première fois, il n'est pas nommé : il possède l'aspect d'un cheval gris, qui, un jour, sort du lac Hjardavatn, est capturé, rompt ses entraves le soir, galope jusqu'au lac et y disparaît. »⁵⁷

Le nom semble dériver du germanique **nikwus* or **nikwis(i)*, qui vient du proto-indo-européen **neigw*, laver, lié au grec *νίζω* et *νίπτω*, et à l'irlandais *nigther*. Cette étymologie n'explique pas totalement le type *nichussa*, qui signifie, selon le dictionnaire de Falk-Torp, weiblicher wassergeist⁵⁸. Lecouteux partage l'idée de Knobloch selon laquelle le mot a une formation semblable à celle de *hagazussa*. Par conséquent, il constitue un composé du mot *nic* et *dusius*, *dusia*, et signifie un *genius loci* qui vit dans l'eau. D'après ces indications, nous pourrions supposer l'existence d'une *hagazussa* aquatique qui se manifeste sous la forme d'un nix, un lutin ou un nain aux caractéristiques de cheval. Enfin, cette liaison entre les petites créatures, l'eau et le cheval, devait être répandue au Moyen Âge, vu que la théorie prédominante à propos de l'étymologie du nom lutin initialement *neitun*, *nuiton*, ensuite *luiton*, *luton*, *lutin*, le rapproche du nom *Neptunus*, dieu des Mers et des Océans⁵⁹. De plus, la liaison est attestée dans la littérature. Il existe un exemple de ce type dans l'*Ysaye le Triste*, un nain-lutin typiquement flamand qui, comme un génie domestique, ne demande que de la nourriture pour offrir sa protection au chevalier et qui soigne les chevaux, et traverse le fleuve sur le dos de son cheval qui va aussi vite qu'un bateau⁶⁰.

Par conséquent, nous voyons que la relation du lutin au cheval peut se manifester de deux façons principales : soit le lutin chevauche, taquine,

⁵⁷ Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux*, op. cit. p. 156.

⁵⁸ Falk, Hjalmar; Torp, Alf, *Wortschatz der germanischen Spracheinheit*, Vol. 3, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1909, p. 297.

⁵⁹ Cf. Sterckx, Claude, « Nûton, lûtons et dieux celtes », *Zeitschrift für celtische Philologie*, n° 46, 1994, p. 39-79.

⁶⁰ Martineau, Anne, op.cit. p. 96- 97.

épouse, soigne le cheval, soit il apparaît doté des caractéristiques ou de la forme du cheval. Ce dernier cas constitue la deuxième catégorie, qui décrit un sujet de caractère moins actif (il n'y a pas de complément d'objet comme dans la première catégorie) et une action plutôt de diathèse moyenne (se transformer).

ii. Deuxième catégorie : le cauchemar en tant que cheval.

Les protagonistes qui se métamorphosent en cheval n'appartiennent pas uniquement à la catégorie des petites créatures elfes-lutins-nains. Ils sont souvent des êtres humains, croyance qui est apparemment ancienne, vu qu'elle existe déjà dans le *Liber Eliensis*, chronique anglaise anonyme rédigée au XII^e siècle, où il est noté que : la femme du roi Edgar est accusée de sorcellerie, elle prendrait, par magie, la forme d'un cheval, un évêque l'a vue courant et sautant çà et là avec des chevaux et s'exhibant à eux dans des postures éhontées. Cette apparition hippomorphe est relative également au cauchemar. Comme Jones signale que « comme Jahn dit : 'La mara chevauche en Pomeranie sous l'apparence d'un cheval blanc', et Montanus nous donne une image vivante de la scène : 'En Suisse, la mara pénètre dans une chambre par le trou de la serrure, sous la forme de cheval ; elle pose ses sabots antérieurs sur la poitrine du dormeurs et le fixe de la manière la plus inquiétante avec ses yeux étincelants', description qui pourrait très bien avoir été écrite pour illustrer la gravure de Füssli ⁶¹» et qui mentionne des éléments intéressants ; l'entrée par la serrure – motif fréquent dans la mythologie du cauchemar, ainsi que le regard fixe et intense du cauchemar- cheval, qui correspond probablement à la croyance selon laquelle si un cheval regarde intensivement un homme,

⁶¹ Jones, Ernest, *op.cit.* p. 222.

ce dernier est condamné à mourir bientôt. Le passage mentionne enfin l'aspect hippomorphe du cauchemar.

Le *Codex Breslau*, daté de 1417, fait référence à un tel cauchemar :

Lequel incube est le nom du diable aux dires des théologiens, [lesquels incubes] oppressent les corps dormants de la nuit. Les laïcs disent qu'il s'agit d'une vieille [femme] (*vetula*) , plus spécifiquement d'une mare cavalière écrasant les hommes de la nuit ; mais nous sommes des médecins, aussi avons-nous un autre avis.⁶²

Dans cet extrait remarquable, la *vetula* s'identifie au cheval en se manifestant comme un cauchemar. En outre, Jones rapporte un récit relatif à ce contexte :

Une meunière, près de Bamberg, essayait de séduire son valet. N'y parvenant pas, elle voulut le mortifier. Elle se rendait la nuit dans sa chambre sous l'apparence d'un cheval, se jeta sur lui et le laissait sans forces. Suivant le conseil d'un moine, le valet prépara une bride et la jeta autour de la mara lors de la visite suivante. Ayant ainsi attrapé le cheval, il le fit ferrer et, le lendemain matin, la meunière se trouvait dans l'étable, ses mains et ses pieds en sang.⁶³

Le cauchemar est par conséquent une sorcière qui se transforme pendant la nuit en cheval et chevauche ses victimes. Voici un autre récit relatif à ce motif, qui présente cependant des différences importantes:

Une autre variante du conte (que nous nous venons de citer) est celle où deux valets dorment ensemble, dont l'un est tourmenté par une sorcière (*walriderske*). Celle-ci a pour habitude de lui passer un licou, le transformant ainsi en cheval et le chevauchant ensuite toute la nuit de la manière la plus épuisante. Le compagnon veille et, une nuit, lorsqu'elle arrive, il saisit le licou,

⁶² Breslau, ms., III, fol. 29. (1417) : « Incubus est nomen diaboli dicunt theologi, qui comprimit corpora de nocte dormiendo. Laici dicunt quod est vetula comprimens gentes de nocte. Sed nos medici sumus, ideo dicimus aliter». Cité par Wagner, Marc-André, *op.cit.* p. 677.

⁶³ Jones, Ernest, *op.cit.* p. 222.

le jette sur elle, la transformant en jument, et galope avec elle jusqu'au maréchal-ferrant pour la ferrer. Le lendemain, la maîtresse de maison est malade, au lit, et elle a des fers aux pieds. Ce conte est à mettre en parallèle avec celui qui rapporte Erasmus Franzini, dans lequel, cependant, la chevauchée nocturne conduit à un sabbat des sorcières et où le patient accomplit la ruse lui-même.⁶⁴

Ici, les motifs sont inversés : ce n'est plus le sujet maléfique de la narration qui se transforme en cheval, mais la victime, plus précisément le valet. L'action malfaisante est distinguée en deux parties : i) l'entrée du sujet dans la chambre et l'utilisation du licol sur la victime ii) ensuite, le chevauchement. Nous allons analyser précisément ce récit, car son contenu a des correspondances significatives avec celles d'un document médiéval.

a. Contre un nain

Le texte vient de *Lacnunga*, et il décrit l'action d'un nain. Il s'agit de l'incantation reconnue d'Anglo-Saxon *Metrical Charm 3*, aussi connue sous le titre *Against a dwarf*, *Contre un nain*, (Wið Dweorh) :

Against a dwarf one shall take seven little offerings, such as one has worshipped with, and write these names on each of the offerings: Maximianus, Malchus, Iohannes, Martimianus, Dionisius, Constantinus, Serafion. Then afterwards one shall sing the charm that I say hereafter, first in the left ear, then in the right ear, and then above the top of the man's head. And then a maiden must go and hang it around his neck, and do so for three days; he will soon be well.

Here he came in walking, in spider form.

He had a harness in his hand, he said that you were his steed,

He put his traces on your neck. Then they began to travel from the ground;

⁶⁴ Ibid. p. 223.

So soon they came from the ground, then their limbs began to cool.
 Then came in walking the beast's sister;
 She put an end to this then and swore oaths
 That this would never harm the sick one,
 Nor that one who might find this charm or knows how to recite it.
 Amen. So be it.⁶⁵

L'incantation est constituée de deux parties, qui, selon Philip Shaw, sont issues de deux charmes différents. «The charm is in fact a product a product of the combination of two separate charms, and the verse formula exists in two slightly different versions, one scribal, and one which appeared in the scribe's exemplar.»⁶⁶ Dans la première partie, on retrouve l'invocation de sept personnages, ainsi que les instructions pour la réalisation du charme. La deuxième partie constitue l'axe principal de la totalité du texte et décrit l'arrivée de l'intrus, l'utilisation du licol et le chevauchement de sa victime, comme sa jument. Il est incontestable que l'être démoniaque de ce texte est un nain, et plus spécifiquement un nain qui agit comme cauchemar. Il s'appelle *dweorh*, nom anglo-saxon qui est apparenté au mot en vieil anglais *dwarf*, à savoir le nain. Cependant, le

⁶⁵ [LXXXVI] Wið dweorh man sceal niman VII lytle oflætan swylce man mid ofrað, 7 wri[t]an þas naman on ælcra oflætan: Maximian(us), Malchus, Iohannes, Martimianus, Dionisius, Constantinus, Serafion. Þænne eft þ(æt) galdor, þ(æt) heræfter cweð man sceal singan, ærest on þ(æt) wynstre eare, þænne on þæt swiðre eare, þænne [b]ufan þæs mannes moldan. 7 ga þænne an mædenman to 7 ho hit on his sweoran, 7 do man swa þry dagas; him bið sona sel. "Hēr cōm ingangan, inspidenwiht. Hæfde hi(m) his haman on handa, cwæð þ(æt) þū his hæncgest wære, Leg[d]e þē his tēage an swēoran. Ongunnan hi(m) of þæm lande līpan. Sōna swā hy of þæm lande cōman þā ongunnan hi(m) ðā līpu cōlian. Þa cō(m) ingangan dēores sweostar. Þa g(e)ændade hēo, 7 āðas swōr ðæt næfre þis ðæ(m) adlegan derian ne mōste, ne þæm þe þis galdor begytan mihte, oððe þe þis galdor ongalan cūþe. Am(en). Fiað."

⁶⁶ Shaw, Philip, « The manuscript texts of *Against a Dwarf* » dans *Writing And Texts in Anglo-Saxon England*, Ed. Rumble, Alexandrer, Cambridge, Drewer, 2006, p. 110.

passage est parfois obscur et pose plusieurs difficultés, comme par exemple la partie sur l'araignée (*spidenwiht* ou *with* signifie *créature, esprit, génie*). Pour certains spécialistes, il est difficile de savoir précisément si l'araignée protège contre le nain, en étant invoquée pour l'exorciser, ou si le nain apparaît sous forme d'araignée. Selon Skemp, qui reprend le rapprochement entre nain et araignée fait par Grimm, le nain et l'araignée sont identiques⁶⁷. Le rôle de la sœur, dont l'apparition bloque l'action maléfique du nain, est également difficile à déterminer. L'utilité du charme, ainsi que la maladie qu'il permettait de guérir, sont également problématiques. Pour la majorité des spécialistes, il était un remède contre la fièvre, mais nombre d'entre eux soutiennent qu'il était employé pour prévenir l'agitation et les turbulences du sommeil. Ces derniers se basent sur la première partie du charme, et sur les sept noms cités qui font référence aux Sept dormants d'Ephèse.⁶⁸

Apparus pour la première fois dans un manuscrit grec du VI^e siècle, ces sept hommes (dont les noms ne sont pas toujours identiques) participent à une histoire merveilleuse. Sous l'empire de Dèce, période hostile pour les chrétiens à la fin de la première moitié du III^e siècle, sept officiers (Maximien, Malchus, Marcien, Denys, Jean, Constantin et Sérapion) sont accusés et réfugiés dans une grotte de la montagne voisine. Là, ils tombent mystérieusement et miraculeusement endormis pendant une très longue période, après l'intervention divine. Ils se réveillent, sans le savoir, pendant l'Empire chrétien de Theodosius. Au marché, Malchus essaie d'acheter du pain pour ses six compagnons affamés, en payant avec une pièce antique de son époque, qui n'est plus valide⁶⁹. Le commerçant l'accuse de trafic d'antiquités, mais finalement, le miracle est révélé et considéré comme une preuve de la résurrection.

⁶⁷ Skemp, A. R. "The Old English Charms." *Modern Language Review* 6. 3, July 1911, p. 294.

⁶⁸ Cf. Bonnet, Jacques, *Artémis d'Éphèse et la légende des Sept Dormants*, Paris, Geuthner, 1977.

⁶⁹ Motif mythologique très répandu.

En latin, l'histoire a été diffusée par Grégoire de Tours (*De gloria martyr.*, l. I, c. XCV), Paul Diacre (l. t, c. III), Nicéphore (Cal. 1. XIV, c. XLV) et Jacques de Voragine. Ainsi, elle a été transmise en Angleterre et attestée pour la première fois à la fin du VIII^{ème} siècle, dans la vie de Saint Willibald. Plus tard, on la retrouve dans l'anonyme *Vita Aedwardi Regis* du XI^{ème} siècle, le *Piers Plowman* du XIV^e et bien sûr dans le *Lacnunga*. Selon Claire Schmidt, l'histoire a été intégrée dans les traditions populaires britanniques, où elle apparaît jusqu'au XX^{ème} siècle⁷⁰. Selon Bonser, « the names of the Seven Sleepers of Ephesus occur in various charms of the Middle Ages. They are usually, as might be expected, to secure sleep, but in some cases are to be employed against fever .»⁷¹ Cette allégation nous semble plausible, étant donné que les saints sont invoqués contre le cauchemar, qui est lié non seulement au sommeil, mais aussi à la fièvre. Pour Schmidt, la citation des saints est encore plus significative et elle a un rapport avec le sommeil religieux : « The Seven Sleepers of Ephesus owe their sainthood (as well as their lives) to passivity. As Magennis notes, “they are not in control of their own destinies: to all intents and purposes they are martyred without knowing it, for God causes them to fall into a miraculous sleep before they are walled up in the cave” (“Aelfric and the Legend” 321). However, their passivity ultimately allows them to become living, miraculous proof of God’s divine grace and power. Despite their passivity, they are described as “heroes” (“Aelfric and the Legend” 320), a characteristic that associates the Seven Sleepers with action. According to Magennis, Aelfric endows the sleepers with “exemplary perseverance in the face of torture” (“Aelfric and the Legend” 324). Religious sleep has allowed the men to become agents in

⁷⁰ Schmidt, Claire (thèse) (May 2008), *Sleeping Toward Christianity: The Form and Function of the Seven Sleepers Legend in Medieval British Oral Tradition*, University of Missouri-Columbia, pp. 36, 57.

⁷¹ Bonser, W. « The Seven Sleepers of Ephesus in Anglo-Saxon and Later Recipes », *Folklore* 2, 1945, p. 255.

their own survival; their passivity has given them action. We can see this idea even more forcefully in *Piers Plowman* ».

Enfin, pour Lewis, ce sommeil religieux est un sommeil extatique et le contenu du charme contre le nain vient du contexte chamanisme: « This kind of establishment of control over dreams relates directly back to the shamanic dream control. [...] The *Wið Dweorh* charm itself is an example of a folkloric/shamanic, semi-Christianized method of such dream control, and its construction seems designed to compel the same behavior as modern techniques of lucid dreaming do⁷² ». Nous gardons pour plus tard l'analyse de ces informations importantes à propos du sommeil religieux et extatique, lié à un démon cauchemardesque, un nain, la fièvre et au cheval. Enfin, à propos de ces deux derniers composants- le cheval et la fièvre- nous pouvons remarquer qu'ils sont fréquemment identifiés surtout dans le monde germanique et médiéval. Ainsi, selon Wagner : « Dans l'Allemagne médiévale également, un vocabulaire équin, ou plutôt équestre, est associé à de nombreuses maladies, et notamment la fièvre et les maladies nerveuses ». ⁷³ Par exemple, le terme rite - signifiant d'abord la fièvre- est lié à l'action du cheval et au cauchemar. « Plus anciennement, une certaine proximité existait déjà entrée les verbes du vieil allemand *rîdôn*, *rîden*, 'trembler, être secoué par la fièvre', et *rîtan*, *rîten*, se déplacer (en général) et spécialement : 'chevaucher' [...] Au XVIe siècle, les termes continuent de se recouper : le verbe *reitern* s'emploi ainsi à la fois pour 'bouger de façon agitée' et pour 'chevaucher' ; le substantif (*der*) *ritten*, (*der*) *ritte*, ' la fièvre' est généralement abrégé en (*der*) *ritt*, qui signifie aussi 'la chevauchée'. [...] Le terme *ritt*, attesté dès l'origine des parlers germaniques (hypothèse d'un proto-germanique *hrit*), c'est maintenu jusqu'au XVIe siècle, malgré l'apparition du vocable d'origine latine

⁷² Lewis, Matthew C. G. (thesis) (2005), *Dreaming of Dwarves: Anglo-Saxon Dream Theory, Nightmares, and the Wið Dweorh Charm*, University of Georgia, p. 43.

⁷³ Wagner, Marc-André, *op. cit.* p. 673 sq

(*febris*,) *feber*, *fieber* qui subsiste seul aujourd'hui. Les usages de *ritt* montrent donc trois sens dans le domaine de la maladie : 1. La fièvre (en général) provoquée par un démon secouer ou chevaucher ; 2 (spécifiquement) le frisson de fièvre ; 3. La personnification de ce démon de la fièvre »⁷⁴.

Tous ces verbes ont d'ailleurs décrit l'action du cauchemar qui chevauche sa victime. Nous pouvons sans grand risque supposer qu'entre le cheval, le cauchemar, les troubles mentaux, les maladies nerveuses et surtout la fièvre, la relation n'est pas uniquement linguistique (la même relation existe dans les vocables grecs examinés plus haut), mais beaucoup plus profonde, concernant le niveau des pratiques et des croyances.

b. Le licol

En revenant sur l'incantation « contre un nain », nous remarquons également l'utilisation des harnais qui rappellent le licol dans le texte mentionné par Jones cité plus haut, accessoire indispensable de l'harnachement du cheval. Dans ces histoires, l'harnachement fonctionne comme un objet magique. Il est utilisé par un démon et constitue un motif commun dans les narrations mythiques, surtout les deux suivantes : le ML 3057* (The Blacksmith's Wife of Yarrowfoot) et le ML 3055 (The Two Fellows). Grâce à cet objet, l'être maléfique parvient à soumettre et contrôler sa victime, exactement comme le fait le cavalier avec sa monture. Dans la plupart des cas, comme dans le récit de Jones, ce « cavalier » démoniaque est une sorcière, et plus précisément une sorcière-cauchemar. Selon Jähns, ces femmes qui volent la nuit peuvent être distinguées en deux catégories : «il s'agit soit des sorcières de la nuit qui, démons empruntant l'apparence d'un cheval, se transforment en spectres

⁷⁴ Ibid.

opresseurs ou qui, le plus souvent, transportent la personne endormie, soit de cavaliers nocturnes chevauchant les personnes ou les chevaux endormis.»⁷⁵ Cette capacité des sorcières (et des sorcières-cauchemars) à apparaître sous forme de cheval ne constitue pas une exception. En effet, cette métamorphose (qui se peut se faire sous de nombreuses autres formes) est une faculté non seulement des sorcières et du cauchemar, mais également de la majorité des êtres surnaturels, comme par exemple le lutin, le revenant et ainsi de suite.

Ce lien entre le cheval et les êtres démoniaques -en principal les sorcières, se manifeste de deux manières : par les agressions nocturnes et les métamorphoses. Il était connu des peuples agraires qui se protégeaient souvent de plusieurs façons différentes. Voici une liste de mesures contre le *mar* et les sorciers, qui datent du XIXème siècle, citées par Wagner :

- Le Jeudi, il faut donner à manger aux chevaux avant le diner, sinon le *mar* les oppresse;
 - Des fers à cheval brisés, enterrés dans le sol de l'écurie, écartent les sorcières ;
 - Pour protéger le cheval des sorcières, fixer une peau de blaireau sur son collier ;
 - Lorsque l'on est revenu avec les chevaux à la maison, avant le coucher du soleil, le jour de saint Michel, ils sont immunisés contre les sorcières ;
- etc.⁷⁶

Apparemment, l'ensemble des instructions précédentes appartient à la catégorie des apotropaïques. Il s'agit de méthodes connues pour se protéger contre le cauchemar ou la sorcière. Par ailleurs, on en trouve d'autres, comme la peau du blaireau qui est plus rare. Ainsi, grâce à ces documents, nous passons à la troisième catégorie de relation entre le cheval et le cauchemar, celle qui comprend les méthodes apotropaïques contre l'action du démon et pour la protection du cheval.

⁷⁵ Jones, Ernest, *op.cit.* p. 223.

⁷⁶ Wagner, Marc-André, *op. cit.* p. 664.

iii. Troisième catégorie : le cheval et les apotropaïques contre le cauchemar

a. Les pierres du cauchemar

Selon le *Dictionary of English Folklore*, « in folk tradition, horses were regarded as very vulnerable to supernatural attack; in particular, their night sweats and exhaustion were interpreted as due to *hagriding* by witches or fairies, from whom they must be protected by *holed stones*⁷⁷ ». Ces pierres devaient être accrochées autour du cou des chevaux, dans l'écurie ou sur la porte de l'étable. D'ailleurs, elles ne sont pas utilisées seulement pour la protection des chevaux, mais pour celle des hommes aussi, qui les portaient ou les accrochaient dans la chambre. Une variante française a déjà été mentionnée plus haut : une pierre trouée naturellement contre les attaques de foulta. Ces pierres trouées, dont le nom *hag-stone* désigne leur action contre le cauchemar, sont souvent mentionnées dans les croyances populaires. John Aubrey, érudit du XVII^e siècle, mentionne :

To hinder the night mare, they hang in a string, a flint with a hole in it (naturally) by the manger; but best of all they say, hung about their necks, and a flint will do it that hath not a hole in it. It is to prevent the nightmare, viz. the hag, from riding their horses, who will sometimes sweat all night. The flint thus hung does hinder it. Mr. Sp. told me that his horse which was bewitched, would break bridles and strong halters, like a Samson.⁷⁸

⁷⁷ Simpson, Jacqueline, Roud, Steve, *A Dictionary of English Folklore*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 188.

⁷⁸ Aubrey, John, *Miscellanies upon various subjects*, London, John Russel Smith, 1857, p. 140. Cf. Brand, John, *Popular Antiquities*, Vol. 3, London, Charles Knight and Co., 1842, p. 147.

Ce passage intéressant identifie le cauchemar à la *hag*, et lie les deux à l'épuisement du cheval ainsi qu'aux *hag-stones*, comme mesures apotropaïques et protectives. Les pierres ne sont pas la seule manière de se protéger contre le cauchemar qui tourmente les chevaux. Selon le poète anglais Herrick et son ouvrage de 1648, *Hesperides*, une série d'objets peut être utilisée contre la menace nocturne :

Hang up Hooks, and Sheers to scare
Hence the Hag, that rides the Mare,
Till they be all over wet,
With the mire, and the sweat:
This observ'd, the Manes shall be
Of your horses, all knot-free.⁷⁹

Ici, la sorcière-hag est responsable des tresses-plies du cheval. Le poète propose plusieurs manières de se protéger contre elle, comme des crochets et des fers à cheval. Lemaire de Belges dans sa *Couronne Margaritique* de 1504 (publié en 1509), parle de certaines pierres précieuses aux vertus apotropaïques, en disant que le diamant: « chasse ces fantômes nocturnes qu'on appelle incubes et succubes. Ce sont *luittons* et *cauquemares*, et dissipe toutes vanités de songes ». ⁸⁰ L'objet apotropaïque majeur est pourtant le crâne du cheval, dont l'utilisation éloigne les mauvais esprits.

⁷⁹ Dundrennan, Thomas, *The works of Robert Herrick*, Vol, 2, Edinburg, Tait, 1823, p. 123.

⁸⁰ De Belges, Jean Lemaire, *Les illustrations de Gaule et Singy: Avec la couronne Margaritique*, Lyon, Jean de Tournes, 1549, pp. 35- 36.

I. Le crane du cheval

1. Objet protecteur

Pour la protection du cheval, le crâne – ou souvent, une imitation en bois – était posé sur la porte, enterré sous l'entrée ou accroché à l'intérieur de l'écurie. Il était apparemment particulièrement utilisé contre le cauchemar, vu que Grimm signale que la tête du cheval éloignait les *alps* qui chevauchent l'animal pendant la nuit et l'épuisent⁸¹. De plus, comme R.M. Laurence l'indique dans son étude importante sur l'usage du fer à cheval dans les croyances populaires, le crâne était posé dans la crèche ou la mangeoire contre les esprits maléfiques pour empêcher la *hag* de la nuit de chevaucher les chevaux⁸². En outre, il était utilisé comme objet apotropaïque, non seulement en Europe Occidentale, mais également dans d'autres contrées: « The Magyar shepherds place horses' and asses' skulls as talismans about their sheepfolds to keep wolves away from their flocks, and also to prevent herbaceous animals other than their sheep from eating the grass of their pasture lands. Also when, as occasionally happens, some hill or upland region gains an unsavory reputation among the peasants as an alleged meeting-place of witches, horses' skulls are placed there in order to prevent such unseemly orgies, for, according to the popular report, where witches meet grass will not grow. Whoever has the courage to visit such a place on the midnight of Good Friday with a so-called *Luciastuhl*, a peculiar chair or stool made during Christmas week,

⁸¹ Grimm, Jacob; Grimm, Wilhelm, *Deutsche Sagen*, Berlin, Nicolaischen Buchhandlung, 1816-1818, no. 81.

⁸² Laurence, Robert Means, *The magix of the horse-shoe*, London, Gay and Bird, 1898, p. 80.

may see the witches at their revels, and may easily disperse them by throwing a horse's skull into their midst. »⁸³

Dans ce passage remarquable, les éléments folkloriques intéressants sont nombreux. L'herbe qui ne pousse pas signale le passage du Mal, et ici plus précisément celui des sorcières qui se rassemblent pour leur sabbat. La *Luciastuhl*, la chaise de Lucie, qui est fabriquée pendant le Douze Jours, est une donnée clef du texte. Assise sur cet objet magique, la personne obtenait le don de la seconde vue et pouvait voir les sorcières. Voyons ce que Pócs signale à propos de cet objet : « Saint Lucy's stool, as a method of seeing witches and the dead, and as a form of initiation, corresponded to the duality of the archaic mora and werewolf witches. 'Good' witches inaugurated on Saint Lucy's stool were enemies, seers, and finders of 'bad' witches who remedied their bewitchment. »⁸⁴

Cet objet mystérieux et initiatique donnait par conséquent plusieurs capacités à la personne assise, à commencer par la seconde vue. La personne était illuminée, ainsi, la chaise est probablement liée à Lucie, qui apporte la lumière de Douze Jours. Lucie est rattachée aux déesses nocturnes et aux coutumes de cette période, qui comprennent des combats rituels entre les deux sortes de Lucia, les blanches et les noires. En outre, parmi les déesses des Douze Jours, certaines apparaissent liées au crâne de cheval : Holda qui apparaît parfois hippomorphe, porte souvent une tête de jument posée sur un beau corps de femme. Ce beau corps féminin rappelle celui des femmes sorcières, qui sont parfois décrites comme jeunes et séduisantes. Comme la majorité des déesses des Douze Jours, Lucie, cette figure divine, probablement d'origine païenne, était liée aux sorcières ainsi qu'à une capacité de seconde vue : « L'envol de la sorcière est précédé généralement d'un épisode de voyeurisme au cours duquel un jeune garçon voit la femme de son patron en train de se préparer à s'envoler vers le

⁸³ Ibid. p. 86.

⁸⁴ Pócs, Eva, *op. cit.*, p. 122.

Sabbat des sorcières. [...] La sorcière a été vue à travers un trou. [...] A Gossessass, lorsque le prêtre montre le Corps du Christ pendant la messe de minuit, il suffit, pour découvrir l'identité des sorcières de regarder à travers d'un trou percé dans un morceau de bois ou dans la tige d'un clou de maréchal-ferrant. En Hongrie dans le comté de Bacs, c'est à travers un jonc que les paysans regardent, la veille de la Saint-Lucie, pour savoir qui sont les sorcières. En Moravie, on commence à tricoter un bas le jour de la Sainte-Lucie et si le soir de Noël, durant la messe de minuit, on regarde à travers un trou percé dans ce bas, on voit les sorcières galoper autour de l'autel montées sur des balais ou sur des pelles de cuisine et coiffées de seaux de lait. [...] Les Bulgares installés dans le sud de la Hongrie croient que si dans un arbre qui a été coupé le jour de la Sainte-Lucie on enlève un nœud et on regarde la nuit de Noël dans le trou ainsi formé, on peut voir les sorcières. Le trou naturel laissé par un nœud dans un morceau de bois sert à la fois à observer les sorcières et à célébrer des rites magiques destinés à conjurer les sorts jetés sur les vaches par les sorcières. »⁸⁵ Pour l'instant, la raison du lien entre les sorcières, la seconde vue et Lucie, ainsi que le véritable usage de la chaise, ne sont pas clairs. Nous allons revenir à ce point crucial bientôt.

2. Objet magique

Pour reprendre l'étude de l'extrait de R.M. Laurence, nous voyons que le crâne du cheval n'est pas seulement utilisé comme un apotropaïque contre les mauvais esprits mais également comme une sorte d'épouvantail. Il repousse les loups et les animaux dangereux pour le bétail, en

⁸⁵ Róheim, G., *La panique des dieux*, Paris, Payot, 1972, p. 246. Cité par Walter, Philippe, *La fée Mélusine*, Paris, Imago, 2008, p. 170.

protégeant aussi les abeilles. Posé sur un poteau, il est utilisé déjà au XVIème siècle contre les souris, usage qui est indiqué par Fugger au XVIème siècle :

Lorsqu'on plante la tête d'une jument (netendez les os de la tête) sur un pieu ou une perche dans un jardin, tout ce qui y pousse en prospère davantage, et cela chasse en particulier les chenilles et les rats.⁸⁶ Cette vertu du crâne est ancienne et mentionnée par Pline dans le XIXe livre de son Histoire naturelle : « On dit encore que les légumes seront préservés de tous les insectes, même des chenilles, si on met dans un jardin, au bout d'un pieu, un crâne de jument, non de cheval.⁸⁷

Il est étonnant pourtant que l'érudit latin souligne la différence entre le cheval et la jument, séparation déjà notée dans quelques cas relatifs au cauchemar, surtout liés à la jument. En outre, les habitants de Mecklenburg semblaient bien connaître les propriétés protectives de l'objet, posé sur un bâton, puis installé dans l'écurie, où il servait de barrière contre les épizooties. On note que dans de nombreux cas, la tête n'est pas accrochée ou enterrée, mais posée sur un bâton. D'ailleurs, elle était utilisée non seulement comme un objet apotropaïque contre les démons et les animaux dangereux, mais aussi comme une sorte de fertilisant étrange, ainsi que pour se défendre contre diverses maladies nuisibles aux animaux et aux hommes. A Mecklenburg, le crâne est posé sous l'oreiller, ce qui protège la personne endormie contre la fièvre et ses symptômes- pratique particulière étant donnée la relation entre le cauchemar et la fièvre⁸⁸.

Dans les derniers cas cités, nous constatons que la tête n'est pas utilisée pour la protection du cheval, mais qu'elle est multifonctionnelle et

⁸⁶ Wagner, Marc-André, *op.cit.* p. 55.

⁸⁷ *Historia Naturalis*, XIX, 58. Pline, *Histoire Naturelle*, Trad. Littré, Émile, Vol. 1, *op. cit.* p. 732.

⁸⁸ Laurence, Robert Means, *op.cit.* p. 86.

protège l'être humain contre le cauchemar et les sorcières surtout infanticides. De plus, l'objet n'a pas uniquement des fonctions défensives. Comme Grimm le signale, les Scandinaves posaient le crâne sur un poteau avec les mâchoires ouvertes vers la direction par laquelle les ennemis arrivaient⁸⁹. La *Saga d'Egill*, écrite au XIIIème siècle, raconte l'histoire d'un poète, agriculteur et guerrier du Xème siècle, appelé Egill Skallagrímsson. En raison d'une série d'évènements, Egill est obligé de quitter la Norvège. Cependant, avant laisser le pays, il décide de maudire le roi et la reine par la pratique de *nīðing*⁹⁰. Il empale une tête de cheval sur un pieu installé dans la fente d'un rocher. Puis il prononce ces paroles :

J'érige ici un poteau d'infamie (nídhsstöng) et je tourne le nídhs contre le roi Eiríkr et la reine Gunnhildr, - il tourna la tête vers le pays-, je tourne ce nídhs contre les esprits tutélaires (landvaettir) qui habitent ce pays, afin qu'ils s'égarerent tous, que nul ne parvienne a s'y retrouver avant qu'ils n'aient expulsé du pays le roi Eiríkr et la reine Gunnhildr.⁹¹

Il tourne alors la tête du cheval vers l'intérieur des terres et grave des runes sur le pieu. Puis il redit les mêmes paroles. Il s'embarque ensuite pour l'Islande.

Dans cette histoire, l'utilisation du crâne est offensive à l'encontre de deux types de figures : le roi et la reine, mais également les génies du lieu attachés à cet endroit. L'action du crâne est par conséquent liée aussi au génie du lieu, information très importante qui semble expliquer un ensemble de références, comme par exemple celle-ci : « When Caecina, on approaching the scene of Varus's overthrow, saw horses' heads fastened to the stems of trees (equorum artus, simul truncis arborum antefixa ora,

⁸⁹ Grimm, Jacob, *Teutonic Mythology*, Vol. 2, p. 659.

⁹⁰ Guelpa, Patrick, *Dieux & mythes Nordiques*, Villeneuve d'Ascq, Septentrion, pp. 201- 204.

⁹¹ Cité par Boyer, Regis, *Le Monde du Double*, op.cit. p. 168.

Tac. Ann. 1,61), these were no other than the Roman horses, which the Germans had seized in the battle and offered up to their gods⁹². »

3. Le crâne du cheval et le génie du lieu

Dans une forme plus archaïque de la coutume, le crâne était utilisé pour une sorte de sacrifice ou d'offrande, qui permettait d'obtenir la bienveillance du génie du lieu. Sa faveur pouvait être utilisée pour plusieurs raisons. Tout d'abord pour la protection contre plusieurs esprits, et principalement le cauchemar. Ensuite, pour la fertilité des champs : cette caractéristique explique probablement l'offre des têtes de cheval au *roi de mai* (Maikönig) ou le fait qu'elle était lancée dans les feux de Saint-Jean. Pour Wagner, le crâne de cheval est l'incarnation du démon de la fertilité, comme dans l'exemple du roi du blé, ou de la mère du blé. De surcroît, l'objet était utilisé pour attirer la chance, la santé, la puissance, la protection lors d'une bataille, ou lors de la construction d'un bâtiment. Cette dernière fonction explique apparemment la coutume commune en Europe, qui consistait à enterrer le crâne sous le seuil ou les fondements d'une maison. Comme Lecouteux le signale : « Parmi les sacrifices d'animaux, le plus anciennement attesté est celui d'un équidé; [...]. C'est ainsi qu'un peu partout en Europe les archéologues ont mis au jour des ossements en fouillant le site de maisons anciennes. A Novgorod, dans les excavations de bâtisses du Xe siècle, on a retrouvé des squelettes de chevaux; en Lettonie dans la motte castrale de Talsi, on a exhumé, en 1936, des ossements et des crânes de chevaux qui étaient placés entre les pierres des fondations de divers bâtiments que l'on date des XIème et

⁹² Grimm, Jacob, *Teutonic Mythology*, Vol. 1, p. 47.

XIIème siècles ; du XIIIème siècle date un crâne de cheval entouré des os d'un bœuf. »⁹³

Plusieurs études se réfèrent à des découvertes archéologiques similaires à travers l'Europe, comme par exemple en Grande Bretagne, grâce à des excavations réalisées au Pays de Galles et en Irlande, où l'on posait souvent quatre crânes aux quatre coins de la maison. La coutume s'est répandue jusqu'en Europe du Nord et en Scandinavie. Les interprétations postérieures ont parfois essayé de donner une explication plus rationnelle à l'existence des os comme moyen : « for the production of an echo and to improve the resonance of the floor for singing and dancing. »⁹⁴ Pour la même raison, ils ont été utilisés dans les églises où la résonance est nécessaire. Cependant, ces interprétations ne nous convainquent pas. Pour la majorité des spécialistes, le crâne a un caractère moins pratique et plus métaphysique, ainsi qu'une riche symbolique. A propos de la découverte de deux crânes, un brun foncé et un blanchi, sous une maison galloise, M.S. Brown soutient que : « the dark one was put in place to propitiate the spirit of the soil, disturbed by the displacement of soil for the foundations, and that the white one was set there to protect the house and its inhabitants against evil spirits⁹⁵ ». Par conséquent, la liaison est évidente entre la tête du cheval et le génie du lieu ou de la maison de propriétés de troisième fonction. En outre, la relation entre l'objet spécifique et la notion de la fertilité ne s'arrête pas ici, en étant liée au contexte des Douze Jours et de ses festivités⁹⁶.

⁹³ Lecouteux, Claude, *La maison et ses génies*, Paris, Imago, 2000, p. 30.

⁹⁴ Hayhurst, Yvonne, « A Recent Find of a Horse Skull in a House at Ballaugh, Isle of Man », *Folklore*, Vol. 100, No. 1 (1989), p. 106.

⁹⁵ Brown, M.S., « Buried Horse-Skulls in a Welsh House », *Folklore*, Vol. 77, No. 1 (Spring, 1966), p. 65.

⁹⁶ D'ailleurs, nous avons déjà remarqué de quelle manière *Holda* circule avec un tel crâne appuyé sur le corps d'une jeune femme.

4. Le crâne du cheval et les mascarades : Le hobby-horse

A propos de cela, R. M. Lawrence, signale : «The Christmas festivities at Ramsgate, in Kent, formerly included a peculiar feature called " going a-hodening." A horse's head fixed on a pole was carried through the town by a party of young people, grotesquely attired and ringing hand-bells. By pulling a string attached to the lower jaw, the horse's mouth was made to open and shut with a snapping sound. In this case the horse's head was typical of the good Demon, threatening and overcoming the powers of darkness». ⁹⁷

La pratique *hodening* fait apparemment partie de la série de coutumes qui cherchent à obtenir la prospérité et la protection. Les tentatives étymologiques la rapprochent soit à Odin et ses apparitions divines pendant la période spécifique, soit à la figure du cheval qui portait un capuchon-*hood* ou à la matière de cet objet, le bois- *wood*. L'accessoire nécessaire de l'objet était la tête du cheval ou une imitation en bois, ornée de rubans et appuyée sur un bâton. ⁹⁸

La coutume était pratiquée principalement au Pays de Galles et régionalement dans le Kent, à Lancanshire et dans d'autres villes ou villages de la province anglaise, pendant la période de Douze Jours et plus précisément pendant le *Hogmanay*. Il comprenait plusieurs pratiques de la période, comme la tournée d'une cohorte d'enfants dans les maisons de la région, le rencontre avec les propriétaires, les gâteaux offerts, les sons des clochettes et des chants de Noël et du Jour de l'An chantés de maison en maison, surtout par les enfants, et ainsi de suite. Le *Hogmanay* est la

⁹⁷ Lawrence, Robert Means, *op.cit.* p. 84.

⁹⁸ Cf. Walsh, William, *Curiosities of Popular Customs*, Philadelphia, Lippincott Company, 1898, pp. 534- 535.

période entre le dernier jour de l'an et le premier du nouvel an, il est utilisé comme synonyme du premier de l'an. Le nom apparaît sous plusieurs types - *hogmane, hogmynae, hagmaena, hogmanayse etc.* - et son étymologie est inconnue. L'origine du vieux français du XVIème siècle *aguillanneuf*, qui signifie soit un cadeau offert lors du nouvel an, soit le cri de l'enfant pour un tel cadeau, soit la Saint-Sylvestre, est considéré comme le plus probable. La plus ancienne forme apparaît en 1604, dans le *records of Elgin*, avec cet extrait:

January 3rd- Jonet Wulsoun and Meg Gadderar accusit for dancing on Sunday last befoir the Shereffis yet. William Pattoun delatit to haue been singand *hagmonayis* on Satirday and thatrfoir to be summonit to Fryday nixt.⁹⁹

Elle réapparaît à la fin du siècle, dans une entrée de *Scotch Presbyterian Eloquence*: « It is ordinary among some plebeians in the South of Scotland to go about from door to door upon New-years Eve, crying Hagmane».¹⁰⁰ Ce dernier type nous oblige à tenter une étymologie très risquée par les mots *hag*, la sorcière-cauchemar, et *mane*¹⁰¹, crinière, située sur l'encolure - liée donc à la tête du cheval. Cette tête est centrale dans la structure de la coutume qui constitue apparemment une variante du soi-disant *hobby-horse*. L'objet est mentionné dans le livre de John Brand, *Popular Antiquities* de 1859, où il se réfère à la coutume comme « going a hodening' at Christmas».¹⁰² Plus précisément, il donne des informations supplémentaires sur le *hobby-horse*, en relevant la vive participation de ce mannequin aux coutumes de la province sous une série de noms et de formes différentes.

⁹⁹ *The Records of Elgin, 1234- 1800*, Vol. 35, Ed. Cramond William, Lodon, Abbotsford Club, 1908, p. 119.

¹⁰⁰ Crockatt, Gilbert; Monroe, John, *Scotch Presbyterian eloquence*, London, Printed for, and sold by the Booksellers, 1790, p. 84.

¹⁰¹ Le mot vient du vieil anglais *manu*, et ne pose pas de problèmes linguistiques.

¹⁰² Brand, John, *Popular Antiquities*, Vol. 1, London, Henry G. Bohn, 1849, p. 474.

a. Catégorisation et description

Selon Violet Alford, spécialiste du sujet, des traditions relatives existent dans les îles britanniques (Shetland, Orcades, en Irlande, en Angleterre et au Pays de Galles) et sont séparées en deux catégories¹⁰³. Dans la première, le hobby-horse est décrit ainsi : « is a lightly made horse-shape into which the man steps so that it encircles his waist. The horse-cloth hangs down below his knees, but leaves him liberty to dance¹⁰⁴ ». « Shape and accoutrements show mediaeval tournament influence, and who comes out not singly, but in companies; not always on one invariable date, but on any festal occasion¹⁰⁵ ». Dans une autre description, il est indiqué : « The tourney hobby-horse has a skirt-like caparison, depending from a frame attached to the waist of the rider. At the front of the frame is a wooden horse's head and a tail is attached to the back ». ¹⁰⁶Cette catégorie est appelée par la spécialiste, *Tourney horse category*, et elle est différente de la deuxième (skull type hobby-horse ou mast) et qui est considérée comme étant plus primitive.¹⁰⁷

A ce sujet, Alford note : « The most primitive is, I suppose, the skull type—a real horse's skull set on a pole, the man carrying it being entirely hidden under a sheet. This is a terrifying object, especially outside

¹⁰³ Une troisième, inférieure, ne va pas nous préoccuper. Alford ne partage pas l'idée de Van Gennep à propos d'une séparation des chevaux-jupons (synonyme de l'anglais hobby horse) en cinq catégories. Cf. Van Gennep, Arnold, *Notes comparatives sur le cheval-jupon*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1945

¹⁰⁴ Alford, Violet, « Ceremonial Animals of Languedoc and the Sinibelet », *Folklore*, Vol. 59, No. 4 (Dec., 1948), p. 184.

¹⁰⁵ Alford, Violet, « Some Hobby Horses of Great Britain », *Journal of the English Folk Dance and Song Society*, Vol. 3, No. 4 (Dec., 1939), p. 221.

¹⁰⁶ *Ibid.* p. 239.

¹⁰⁷ Cf. Cawte, EC, *Ritual animal disguise : a historical and geographical study of animal disguise in the British Isles*, London, DS Brewer for the Folklore Society, 1978.

one's door on a dark night. It is not, in fact, a Hobby but a horse, and that is why I take it to be the most primitive type; the nearest to what it represents. A first-rate example was that seen in King's County, Ireland, in the eighteenth century. It was eight feet long with a horse's head or skull at one end (of the frame or pole). The man who manipulated it was hidden beneath a white sheet. It was a real seasonal horse and a truly magic one for its date was St. John's Eve, one of the most magical moments of the year. Its behavior was true to type for it jumped the Midsummer fire, and ran after people scattering the crowds, amidst shouts of " The White Horse! »¹⁰⁸

Cette deuxième catégorie nous intéresse particulièrement, étant donné qu'elle est étroitement liée à l'usage du crâne comme objet magique, et ainsi, au *hodening* et aux Douze Jours. Malgré tout, on note que la distinction entre les deux n'est pas si absolue dans les traditions populaires et que les deux catégories sont parfois mélangées. Enfin, la participation du cheval dans les coutumes de caractère carnavalesque nous intéresse, et non la forme (la catégorie) sous laquelle elle était réalisée.

Ainsi, la tête du cheval était décorée avec des rubans multicolores et des fleurs, éléments qui participent au caractère de troisième fonction de la coutume. Ce dernier est d'ailleurs indiqué par les vêtements qui accompagnent le crâne posé sur un bâton ou qui couvrent le danseur caché dans le mannequin. Souvent, les danseurs qui vivifient le cheval portent des masques ainsi que des chapeaux coniques, et des clochettes sont accrochées, soit sur les tissus soit sur le crâne. Les clochettes, accessoires élémentaires dans les cérémonies cycliques et calendaires, provoquent un bruit assourdissant- une paramusique- qui, selon certains spécialistes, éloignait les démons. Un mécanisme spécial permettait d'ailleurs aux mâchoires de la tête d'être flexibles, caractéristique qui offrait au cheval

¹⁰⁸ Ibid. p. 221.

une apparence féroce et qui était nécessaire pour le caractère interactif de la pratique pendant laquelle le faux animal chassait les membres du public. Le cheval pouvait aussi avoir une couleur spéciale et symbolique. Souvent, il était noir et en opposition avec un autre cheval, qui était blanc. Ces deux participaient à une sorte de conflit. Cette dernière pratique sera vraiment nécessaire pour la suite de notre étude.

b. Mummers et Morris : le conflit, la mort et la résurrection

En outre, le cortège du cheval avait des caractéristiques similaires. Sa constitution variait et pourrait comprendre des carnavalistes initiés et des professionnels, ou des membres non-spécialisés comme des enfants ou des jeunes, qui portaient des flambeaux ou brandons enflammés et qui étaient déguisés comme des ours ou des renards. Les flambeaux et les déguisements zoomorphes (surtout dans le cas de l'ours) avaient une symbolique spéciale, liée aux coutumes de caractère dualiste, mortel et prospère. Selon Alford « for these attendants suffice to take its origins right back to those guisers of the jumping, skin-clad sort, like the Greek Callicantzari, and the various furry and masked Narren and Perchten of Switzerland and Austria. These last two, by extraordinary luck for the anthropologist, have an historical pedigree back to the wheeled ship of the Earth Goddess Perchta, or Berta, and we need not hesitate, in the present state of this study to assign our Welsh Guisers, just such another origin. »¹⁰⁹

Très souvent, le cortège était constitué de professionnels aux capacités particulières. Capacités tout d'abord interprétatives : les acteurs, appelés *mummers* ou *guisers*, portaient des vêtements colorés, des masques et de grands chapeaux coniques, des instruments musicaux, des

¹⁰⁹ Ibid. p. 222.

clochettes, et accompagnaient ou étaient accompagnés par le *hobby-horse*. Ils faisaient du porte à porte et suivaient le scénario d'une pièce théâtrale folklorique, aux rôles spécifiques- le *Chef*, le *Docteur*, le *Mort*, le *Hobby-Horse*, le *Fou*, le *Muet*, *Punch* et *Judy*, le *Diabole* ou *Beelzebub*, *Robin des Bois*, *Galoshin*, *Saint George* et le *Dragon*, et enfin le vieux *Père Noel* qui parfois était le narrateur des pantomimes et des improvisations. Ces séances n'avaient pas un simple caractère dramatique, mais elles avaient également un caractère rituel qui visait la fertilité, l'abondance et l'éloignement du Mal.¹¹⁰

D'ailleurs, les membres professionnels du cortège, appelés *morris dancers*, étaient souvent des danseurs très doués. Ils portaient des vêtements blancs ou colorés, et leurs visages étaient noircis. Cette dernière caractéristique est cruciale parce que, tout d'abord, elle explique, selon les spécialistes, le nom *morris*, lié au latin *maurus*, noir. Par ailleurs, elle est un lieu commun dans les mascarades et les pratiques carnavalesques - basées sur certains combats rituels - de l'Europe qui comprennent souvent des personnages noircis, appelés les maures. L'italienne et espagnole *Moresca* et la française *Mauresque* est une danse-pantomime du XVIème siècle, où les danseurs sont noircis. La *Moreška* croate est une danse pratiquée avec des épées, dans la ville de Korčula¹¹¹. Les danseurs, séparés en deux catégories, les maures et les chrétiens, se disputaient lors d'une bataille une jeune femme voilée. Plus tard, au XIXème siècle, on retrouve les deux équipes opposées de Chrétiens contre les maures à Turques, ou tout simplement Blancs et Noirs. Cette séparation entre noir et blanc correspond au combat entre le *hobby-horse* noir et le *hobby-horse* blanc. On la retrouve partout en Europe, comme par exemple dans les carnivals de

¹¹⁰ Cf. Kennedy, Douglas, « Observations on the Sword-Dance and Mummings' Play », *The Journal of the English Folk Dance Society*, No. 3 (1930), p. 13-38.

¹¹¹ Cf. Palčok, Zoran, *Moreška : the war-dance from Korčula : published to commemorate thirty years of post-war reconstruction 1944-1974*, Korčula, Workers' Cultural Society Moreška, 1974

Grèce, où *Moros* ou *Arapis* est un homme masqué ou noirci et agressif, un véritable démon qui fait souvent partie (avec d'autres figures comme le Fiancé et la Fiancée) à des combats rituels entre deux équipes -dont les membres morts sont enterrés sans funérailles.¹¹² Il est évident qu'entre ces figures de carnivals et les *sarrasins* - *maures* de la première partie de notre étude, il y a un lien et une identification, mais la manière dont un être surnaturel peut faire partie des mascarades n'est pas encore claire. Nous reviendrons à ce point important rapidement.

Un autre élément de *morris dance* était le bruit qui accompagnait les danses, avec des chansons rurales, vulgaires et paillardes, ainsi qu'une musique assourdissante de pipes, tambourins et violons. Les objets portés par les danseurs étaient d'ailleurs significatifs. Ils tenaient des clochettes et des foulards mais les objets les plus importants étaient les bâtons et les épées, grâce auxquels ils performaient leurs danses. Les chorégraphies étaient surtout basées sur l'emploi de ces bâtons et épées, souvent sur un thème spécifique, avec des acrobaties. Grâce aux bâtons et aux épées, les participants pouvaient réaliser la partie principale du spectacle, autrement dit le combat entre deux principes, pratiqué par les *mummers* et les *morris*. Dans le premier cas, l'un des acteurs - souvent agressif contre le public- était tué par le Chef. Dans le deuxième cas, les danseurs Morris, séparés en deux équipes, faisaient une chorégraphie qui représentait un conflit. Ce dualisme, déjà trouvé dans le cas du *hobby-horse* noir et blanc et des maures, symbolise probablement l'opposition entre le bien et le mal. Il va encore plus loin, à un moment significatif - et même central- de ces pratiques : un participant meurt- souvent après le conflit- et ressuscite ensuite grâce au Docteur ou au chef des danseurs. En outre, dans certains cas, le mort est un vieux hobby-horse.

¹¹² Puchner Walter, *Istoriki Laografia*, Athena, Armos, 2010, p. 141.

Selon Tiddy, la danse d'épées (*sword dance*) et le *mummers play* sont étroitement liés et ont une origine commune : le combat et ensuite la mort et la résurrection- renouvellement¹¹³. Ce qui prouve une origine similaire, malgré les différences des deux catégories de spectacles (spectacle dansé ou spectacle théâtral). La différence principale entre les deux est la suivante : dans les danses d'épées des morris dancers, il n'y a pas d'intrigue théâtrale comme dans le cas de mummers. Ainsi, la mort chez les mummers est une étape de la structuration dramaturgique, et plus précisément, une scène qui décrit le conflit entre deux opposants. Chez les morris, elle est la conséquence d'une chorégraphie où les danseurs posent les pointes de leurs épées sur le cou de la victime-danseur.

Dans ces deux catégories de spectacles, et plus précisément le combat et la mort, le *hobby-horse* est très actif : « In the Revesby Play, the Fool and the Hobby Horse have a ritual combat closely resembling the annual Hobby Horse ceremony at Padstow in Cornwall. The death is riot always effected by a ritual execution even in the Sword-Dance Play. In the Goathland Sword-Dance Play the dead man was killed, not by means of the 'lock', but by being thrown from the back of the Hobby Horse¹¹⁴ ».

Il est évident que le hobby-horse était lié à une série de coutumes anglaises de différentes régions et périodes. La catégorie la plus connue est probablement celle des *May-Day hobby horses* du festival d'Oss à Padstow, en Cournouaille. Les figures, soit lugubres et terrifiantes soit colorés et joyeuses, en opposition et parfois en conflit, étaient liées non seulement aux célébrations printanières de Mai, mais aussi à Plough Monday- le premier jour de l'année agricultrice (Plough Monday mummers à Lincolnshire et Nottinghamshire), la fête de Saint Christophe (Salisbury Giant and Hob-Nob), les Douze Jours (Old Horse, 'Owd 'Oss or Poor Old Hoss, Mari Lwyd, Laare Vane). Des apparitions de *hobby-horses* sont

¹¹³ Cf. Tiddy, Rupert Spens Thompson, *The Mummers' Play*, The Clarendon Press, Oxford, 1923.

¹¹⁴ Kennedy, Douglas, *op. cit.* p. 17.

également attestées dans les cérémonies d'Halloween ou dans celles du solstice d'été et de la fête de Saint Jean. Leurs manifestations sont par conséquent liées à toutes les mascarades et aux parades (pour ne pas utiliser le terme carnaval, vu que ce terme est surtout lié aux fêtes de Mardi Gras) des différentes périodes de l'année.

Bien qu'elles soient liées à des pratiques différentes, comme les danses de *morris dancers* et les pièces théâtrales de *mummers*, les traditions relatives à cette imitation de cheval sont caractérisées par plusieurs similarités et une homogénéité remarquable. Ainsi, nous ne souhaitons pas procéder à une analyse plus exhaustive de ces coutumes, vu que nous considérons qu'elles font partie de la même famille de traditions. Cependant, avant de clore ce chapitre, nous voudrions présenter une dernière variante, celle qui, selon Violet, est la plus primitive de la deuxième catégorie de hobby-horse, la *mast*, à savoir le hobby horse constitué par un bâton et un crâne de cheval.

c. Le mari lwyd

La coutume s'appelle *mari lwyd* et elle était pratiquée en Cornouaille le premier de l'An, l'Épiphanie, un autre Jour des Douze Jours, ou pendant le solstice d'hiver. Les descriptions de la pratique - plus simple que les précédentes - comprennent un hobby-horse, suivi par un long cortège, qui chasse et fait peur à tout le monde - avant d'être vaincu par le chef d'un groupe d'acteurs. Ces derniers font du porte à porte et visitent les maisons en chantant des chansons souvent improvisées et en participant parfois à une sorte de concours poétique, afin d'être finalement récompensés par le propriétaire avec des boissons ou de la nourriture, surtout des gâteaux.

Souvent, le cortège marche autour de la maison pour s'installer au seuil de la maison¹¹⁵, où ils récitent des poèmes et des chansons. Les membres de la compagnie de hobby-horse peuvent être de simple villageois, sans rôle spécifique, ou des *mummy-players* qui suivent un scénario : « In its full glory, the party consisted of the Mari Lwyd bearer, the ' Leader,' a Sergeant, Merryman, Punch and Judy ¹¹⁶». Eux, ils portent souvent des objets spéciaux- surtout des bâtons. Ces objets sont utilisés dans les coutumes carnavalesques européennes. Par ailleurs, ils correspondent à des figurines comme Punch et Judy, personnages célèbres du théâtre anglais de marionnette, qui portent des bâtons -surtout Punch, qui l'utilise pour battre et même tuer Judy ou d'autres personnages , comme le Diable. Plus précisément, dans le *mari lwyd*, Punch chassait et embrassait les filles du village et Judy le battait pour le ramener à la raison. Le cortège est constitué nécessairement de musiciens, aux vêtements de couleurs éclatantes, qui jouent des tambours, des cloches de mouton et d'autres instruments, pour créer une ambiance assourdissante indispensable à ces cérémonies qui durent du lever au coucher du soleil, et même après. Dans cette coutume, les participants avaient également souvent des visages noircis.

L'anatomie du hobby-horse de *mari lwyd*, qui appartient, comme on l'a déjà noté, à la deuxième catégorie, est décrit ainsi : on place une tête de jument au bout d'un bâton de bois (p- ici aussi on note la distinction entre cheval et jument). Ce bâton peut être également en os, une imitation en bois ou même en papier. On accroche dessus des décorations symboliques- rubans, fleurs, clochettes. On place un drap blanc qui couvre le bois entre le joint de la tête et du bâton. Deux tissus noirs ou deux gants de récolte bruns (qui indiquent le caractère agraire de la coutume) sont

¹¹⁵ Une action de circumambulation ?

¹¹⁶ Peate, Iorwerth C., « Mari Lwyd: A Suggested Explanation », *Man*, Vol. 43 (May - Jun., 1943), p. 54.

utilisés pour faire les oreilles. La flexibilité des mâchoires est également très importante: « The lower jaw of the 'head works on a hinge and attached to it is a 'leather lace . . . which the hoodener pulls repeatedly, bringing the lower jaw sharply into 'contact with the upper jaw, and as both upper and lower jaws are thickly studded with hobnails for 'teeth, the result is a loud snapping noise supposed 'to represent the champing of a horse. »¹¹⁷

Il est évident que cette figure est une imitation de cheval, ce qui explique probablement le nom *mari lwyd* qui signifie éventuellement *jument grise*. Cependant, l'analyse du nom n'est pas facile et l'étymologie reste inconnue. Selon Iorwerth Peate, il y a de nombreuses théories proposées à propos du nom de cette cérémonie préchrétienne¹¹⁸. La première intègre le nom dans le contexte de Douze Jours et le rapproche de la phrase *merry lude*, qui signifie joyeux, heureux, gai (*merry*) et son, bruit (*lude*). Cette hypothèse est probablement erronée, vu que la forme galloise de *lude* serait *liwt* et *liwd*, et non *lwyd*. La deuxième théorie rapproche *mari* de *morris* de *morris* dance, mais aucun critère linguistique ne justifie cette approche. La troisième rapproche la coutume au festival de l'Âne (*festival of the Ass*). La quatrième nous intéresse plus que les autres. Selon Peate : « It has been suggested (by my wife, to whom I am grateful for drawing my attention to the possibility) that Mari may be nothing more than a borrowal of the English mare, which was (as in nightmare) a female monster supposed to settle upon people to pound them to suffocation. Professor W. J. Gruffydd informs me that down to about 1400, mare in English would be regularly pronounced mari. The form could have been borrowed unchanged into Welsh, the adjective *Iwyd*, in such a case. having its ordinary meaning of 'grey.' There is much to be said for this suggestion.

¹¹⁷ Ettlinger, Ellen, « The Occasion and Purpose of the 'Mari Lwyd' Ceremony », *Man*, Vol. 44 (Jul. - Aug., 1944), p. 92.

¹¹⁸ Peate, Iorwerth C., *op. cit.* p. 53.

The consistent feature of the *Mari Lwyd*, as of associated customs farther afield, was that it was meant to frighten and to horrify (cf. 'night '- mare), and at least one case of death from fright is known from Wales (see below). It may be noted further that the horse is referred to in the traditional verses as *Y Fari* and even *Y Feri*, i.e. always in the feminine and without the adjective. *Mari Lwyd*, therefore, may be nothing more than the 'Grey Mare.' Another borrowal of the same nature and period is 'hobi-hors' (see T. H. Parry- Williams: *English Element in Welsh* (1923)). »¹¹⁹

Bien que Peate définisse le mot *mare* de cette manière : « a female monster supposed to settle upon people to pound them to suffocation », il est possible qu'il l'ait confondu avec le mot *mare*, jument. Cependant, cette identification est très intéressante, vu que le cauchemar est lié aux douze jours et au cheval à la fois. Pour aller plus loin, le spécialiste fait un lien entre cette théorie et les indications de Jones, qui note : « it is customary in 'North Wales, about Christmas, for the young 'farmers, both men and maids, to go about to 'their neighbours' houses disguised in each other's 'clothes and sometimes in masks. They are 'called Gwrachod (hags)... They act various antic diversions and dance and sing; for which 'they get good cheer; or ale, apples and nuts»¹²⁰.

Cependant, malgré son analyse convaincante, Peate considère qu'une cinquième théorie est plus probable. Le *mari* est interprété comme *Mary* et il est lié au rituel de Marie (*Mary ritual*). Il est pourtant étonnant que le spécialiste propose cette dernière théorie comme la plus plausible et non pas celle de *mare*, jument. Il nous semble que cette dernière théorie explique mieux l'origine du mot, qui doit être examiné quand il est accompagné de *lwyd*. *Lwyd* signifie gris. Un *grey mare*, un cauchemar gris, ne signifie rien. Un *grey merry*, non plus. Au contraire, un *grey mare*, où *mare* signifie la jument, c'est-à-dire une jument grise, est une

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Ibid. p.55.

interprétation absolument compréhensible. Cette interprétation est encore plus justifiée, si on la juxtapose à une autre coutume des Douze Jours, le *Laare Vane*¹²¹. *Laare Vane* signifie selon les spécialistes *white mare*, jument blanche, et il est une variante de *hobby-horse*. A propos d'une danse avec des bâtons, à laquelle il participe et qui s'appelle *Mylecharane's March* ou *Cutting off the Fiddler's Head*, il est indiqué : « Possibly this dance should have been placed with the 8-hands, but there are only six actual dancers, the other two 'characters' being the fiddler and the 'Laare Vane' ('White Mare'). It is a ritual dance, which used to form part of the New Year ceremonial. Each dancer has two thick sticks, the figures are quick and rather intricate and the steps difficult, and at the end the fiddler is 'killed', resurrected, and after being put in contact with the 'Laare Vane,' consulted as an oracle ». ¹²²

Dans d'autres coutumes, il est maléfique, il chasse et capture des personnes du public, qui sont finalement libérées par les danseurs. Des pratiques similaires sont décrites dans une autre variante de *hobby-horse*, le *Penglas* ou *Penglaz*, qui appartient, comme les deux autres variantes -le *mari lwyn* et le *laare vane*, à la deuxième catégorie de *hobby-horse*, le *mast*. Le cheval est désigné ainsi : « represented by a man carrying a piece of wood in the form of a horse's head and neck, with some contrivance for opening and shutting the mouth with a loud snapping noise, the performer being so covered with a horse-cloth, or hide of a horse, as to resemble the animal whose curvettings, biting, and other motions, he imitated¹²³».

L'un des acteurs de la séance s'en sert comme monture.. William Shandy signale : « another essential character (du spectacle *munners*

¹²¹ Cf. Milin, Gaël, *Le Roi Marc Aux Oreilles de Cheval*, Droz, Genève, 1991, pp. 138- 140.

¹²² Douglas, Mona (ed. Miller, Stephen), *Manx Folk-Song, Folk Dance, Folklore: Collected Writings*, Chiollagh Books, Onchan, Isle of Mann, 1994, p. 5.

¹²³ Edmonds, Richard, « On some ancient customs in the western extremity of Cornwall », dans *Transactions of the Natural History and Antiquarian Society of Penzance*, Vol. 1, Penzance, Vibert, 1851, p. 80.

nommé *The Corn-market*) is old Penglaze, who has a blackened face, and a staff in his hand, and a person is girded round with a horse's hide, or what is supposed to be such, to serve as his horse; they are placed towards the back of the market. horse; they are placed towards the back of the market ¹²⁴». Le cheval, le bâton, le visage noirci, sont tous des éléments importants. Ils ont une symbolique particulière et ils reviennent à maintes reprises dans les traditions déjà examinées. Cependant, le nom *perglanz* est traduit par *tête grise*. Cette étymologie donne une réponse aussi au problème de l'étymologie de *mari Iwyn*. Vu que *laare vane* signifie *cheval blanc* et *perglanz, tête grise*, il est très probable que le nom *mari* de *mari Iwyn* signifie *jument*, et enfin, *jument grise*.

d. Le cheval-mannequin en France et dans d'autres pays

Nous avons décidé d'examiner plus analytiquement les traditions populaires précédentes, étant donné qu'elles fournissent des informations indispensables au sujet de la participation du cheval -et plus précisément de sa tête- dans les pratiques des cérémonies cycliques et calendaires. Ces pratiques liées aux *hobby-horses* n'existent pas seulement en Angleterre. Elles sont un lieu commun à travers l'Europe. En France, on la trouve surtout sous la forme de cheval-jupon où le danseur est dans le cheval : « Deux à six garçons passent la tête entre les barreaux d'une échelle ; d'ordinaire ils ont le visage noirci ou enfariné et le crane coiffée d'un bonnet de coton ; une étoffe sert à cacher l'échelle et les jambes des porteurs. On obtient ainsi une sorte de fantôme à longue échine, aux

¹²⁴ Shandys, William, *Christmas Carols, ancient & modern*, London, Richard Beckley, 1883, p. cxiii.

évolutions saccadées et qui vous bouscule et même vous renverse. Ce jeu assez brutal était en grande vogue pendant mon enfance à Nice ». ¹²⁵

Le cheval cérémonial apparaît en Provence (*chivaou frus, frux, fres, frisques ou fringants*), dans le Languedoc (*chibalet, le Poulain ou lo Polin, lou chivalet*), dans le Rousillon, en Gascogne (*bayard*), à Lyon, à Bourbonnais (*chevaux-fugs*), en Bourgogne, au Quesnoy, à Valenciennes (*chinchin*), à Douai (*sot des Canonniers*), dans le Maine (*biche, bidoche, cheval-fou*) et en Ile de France. Dans le Dauphiné, la coutume décrite par Plat et Peabody rappelle les précédentes variantes et comprend plusieurs éléments intéressants : un jeune homme déguisé comme le cheval, la participation des figures en tant que l'arlequin et le forgeron -qui arrive au galop suivi de ses aides-, l'usage des épées en bois et des fouets et ainsi de suite. L'opposition est ici aussi un élément essentiel : un jeune homme, habillé avec des vêtements de toutes couleurs, qui représente l'arlequin, marchait devant le cheval-frusc, mannequin du cheval en étoffe, en le menaçant de son épée en bois. ¹²⁶

Chez les basques, dans des endroits comme Maule, Urdiñarbe, Barkoxe, Altza, Altzürükü and Atarratze, la coutume est également particulière. Des gens masqués participent, et on retrouve un conflit entre deux équipes : les Rouges ou les Beaux et les Noirs qui correspondent évidemment au motif des maures des mascarades européennes. Il est remarquable que les deux principes ne soient pas représentés par les couleurs blanches et noires, mais rouges et noires ; c'est-à-dire que le rouge est une couleur bénéfique. De plus, le danseur principal, appelé Homme-Cheval, est armé d'un objet particulier, un balai de crins de cheval.

¹²⁵ Van Gennep, Arnold, *Notes comparatives sur le cheval-jupon*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1945, p. 3.

¹²⁶ Plat et Peabody, « Folklore de la France Méridionale (Hautes-Alpes) », dans la Revue des Trad. Pop., T. XXVIII, 1913, p. 354 .

Au Portugal, les Chevaux-jupons s'appellent *cavallinhos fuscos* et en Espagne, les *matadegollas* apparaissent dans une danse des épées. En Belgique, on a les flamands *huppel-paardjes* et les *chevaux-godets* appelés ainsi à cause du *godet*, robe qui couvre les figures, ou les *chinchins*, « dont le nom vient de celui de Gilles de Chin, participent à la procession du *Doudou* où saint Georges livre un combat spectaculaire à un énorme Dragon, représentatif de la peste qui ravagea la région en 1348¹²⁷ ».

En Allemagne, les *weihnachtseisels* et les *schimmelreiter* semblent être apparentés et en Autriche, « le jeudi avant le Mardi-Gras à Hall, Innsbruck, Götzens, Ambras, des jeunes gens déguisés en sorcières, munis de balais et de fouets, accompagnaient le « petit cheval des Jours Gras » artificiel et son cavalier, faisaient claquer les fouets et salissaient les assistants avec leur balais trainés dans la boue. Leur tournée dans le village était regardée comme nécessaire pour que croissent favorablement le chanvre de maïs¹²⁸ ». Dans ce cas, les sorcières représentées par des jeunes gens masqués, qui accompagnent le cheval avec des balais et des fouets, sont liées à des pratiques de troisième fonction qui cherchaient à stimuler la fertilité et la prospérité.

En Tchéquie, les fêtes en *Shrovetide* comprennent des coutumes significatives, également de troisième fonction. Les hommes et les garçons du village, déguisés avec des masques (rouges pour les garçons et noirs pour les hommes mariés), font du porte à porte dans le village, accompagné de bruits assourdissants. Le cortège s'arrête à chaque maison et quatre des hommes exécutent une danse rituelle, avec la permission du maître de maison, pour assurer une récolte abondante et la prospérité pour toute la famille. En retour, les hommes masqués reçoivent des récompenses. De plus, on exécute la « mise à mort de la jument », rituel symbolique qui a lieu après la dernière maison visitée, au cours de laquelle une jument est

¹²⁷ Van Gennep, Arnold, *Notes comparatives sur le cheval-jupon*, op.cit. p. 29.

¹²⁸ Ibid. p. 28.

condamnée pour ses péchés présumés. Suite à «l'exécution» de la jument, qui est représentée par une figure de type *hobby-horse*, le mannequin du cheval est revivifié avec de l'alcool, marquant ainsi le début d'une danse des masques.

Par conséquent, il est évident que ces pratiques sont apparentées à travers l'Europe. Pour Dumézil, elles font partie du jeu du cheval ou de la promenade avec la jument¹²⁹ (qui correspond au jeu tchèque *promenade avec la Perchta*¹³⁰), avec des variantes similaires en Europe : *kobyła* en Bohême et en Pologne, *fastinachtschimmel* en Prusse et en Bavière, *klibna* en Tchéquie ; le cheval erre dans le village en étant accompagné par des figures - rôles comme l'ours, le musicien, le juif et les *kozlici*, les petits boucs. De plus, parmi ces figures, on peut trouver le Beau-Père, le Fiancé, la Fiancée (homme déguisé en femme), la Vieille, le Juif, le Berger, le Ramoneur, le Revenant, le Bouffon¹³¹, le Sarassin, les forgerons tout noircis¹³², des animaux - surtout des ours et des boucs ou des chèvres, qui étaient tous accompagnés par le Cheval qui vient souvent en dernier.

e. Le cheval-mannequin en Roumanie : le *călușari*

Des traditions similaires, avec des chevaux-jupons et les *hobby-horses*, se retrouvent en Europe Orientale et du Sud, comme par exemple en Russie, en Bulgarie et en Grèce. Cependant, la version la plus complète et d'ailleurs la plus intéressante pour notre recherche, est la version roumaine appelée *călușari*, une cérémonie très répandue et reconnue, qui survit même aujourd'hui dans certains endroits de la Roumanie.

¹²⁹ Dumézil, Georges, *Le problème des Centaures*, op. cit. p. 14- 15.

¹³⁰ Ibid, p. 49.

¹³¹ Ibid. p.21

¹³² « En Carinthie le Cheval est régulièrement accompagné de forgerons tout noircis qui essaient en vain de le ferrer ». Cf. Ibid.

L'étymologie du nom, comme dans les cas de nombreuses variantes, correspond à l'élément constitutif de ces fêtes, le cheval. Bien qu'un ensemble de spécialistes aient considéré que son origine était la forme vieille latine double ; *collusium*, *collusii* (qui signifie à la fois un groupe de danse et une société secrète), la théorie principale analyse le nom lié au latin *caballus*, avec *căluș* d'être diminutif de *cal*, cheval. Dans son étude importante, R. Vuia note : « The Calusari are a troop of male dancers who go through villages, generally about Whitsuntide, dancing and jumping and receiving presents. Their number is always uneven and they must have been initiated. The name of the dance is derived from the word *căluș*, a little horse, and the suffix *ar*= the little horse dancers! They wear men's Sunday costumes, but in the work of Cantemir, an eighteenth century description of Moldavia, we read "they wear feminine costume, speak like women, put wreaths of flowers on their heads and disguise their faces with white veils, each one having a naked sword in his hand"¹³³ ».

Bien que dans ce cas, la période de la célébration ne soit plus les Douze Jours, mais la Pentecôte, les éléments composants restent similaires - fleurs, musique assourdissante, vêtements féminins et voiles, épées. La célébration comprend également des spectacles avec des épées et des bâtons du type de *morris*-dance ainsi que des pièces folkloriques aux rôles similaires à ceux des coutumes examinées. A la base, il y avait un rituel qui transformait ces pratiques en drames sociaux réalisés dans un lieu et à un moment spécifique.¹³⁴

Le cheval est à l'origine de ces danses, qui s'appellent *Le Petit Cheval*, *Caluceanul*, *Clufuul*, *La Petite Fleure*, *Florica*, *La Fleure du Petit Cheval*, *Florica Clufului*, « danses de la montée et du coucher de

¹³³ Vuia, Romus, « The Roumanian Hobby-Horse, the Călușari », *Journal of the English Folk Dance and Song Society*, Vol. 2, International Festival Number (1935), p. 97.

¹³⁴ Turner, V., *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, Cornell University Press, 1974, p. 35.

soleil », comme Eliade les caractérisent¹³⁵. « A wooden horsehead, partially or wholly covered, is carried by one of the dancers. Symbolically, the *horse* inspires more of the most daring choreographic and acrobatic movements¹³⁶ ». En outre, les participants utilisaient nécessairement des objets communs en Europe, des instruments musicaux, divers symboles phalliques, épées et bâtons. Parfois, ils posaient douze piliers, sur lesquels les danseurs sautaient pendant les danses. Ce *Männerbund*¹³⁷ de 7, 9 ou 11 jeunes hommes sont dirigés par le *Chef- Vataf*. Ce dernier est suivi par le porteur du drapeau qui a un tissu, des rubans et un sac d'herbes guérisseurs ou apotropaïques, le tout attaché sur un bâton, le *Docteur*, le *Fou* ou le *Muet* qui porte des costumes et qui fait des mouvements comiques. Ce dernier s'appelle parfois *Masqué* parce qu'il porte un masque et parfois, il réalise des scènes de pantomime individuellement, détaché du groupe des *călușari*. Son nom *Muet* vient de l'interdiction de parler, qu'il peut transgresser seulement dans des cas particuliers.

Cette obligation de silence doit être suivie par les autres danseurs lors d'une cérémonie spéciale, où ils font vœu de silence, de fraternité, de pureté et de loyauté au chef. Cette cérémonie est réalisée dans un lieu secret, la veille de la Pentecôte et constituait un passage initiatique, une initiation qui obligeait l'initié à rester silencieux. Le temps et l'espace - limités, « within the nine boundaries »¹³⁸, comme le note Eliade, - étaient sacrés, et à la fin de la cérémonie, l'initié ne devait pas regarder derrière lui. Cette interdiction rappelle la descente d'Orphée dans les Enfers pour chercher Eurydice, mythe qui était probablement lié aux pratiques de ces

¹³⁵ Cf. Eliade, Mircea, « Notes on the Calusari », *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5 (1973): 115-22.

¹³⁶ Ibid, p. 115.

¹³⁷ Eliade se sert de ce terme utilisé pour la première fois en 1902 par Heinrich Schurtz, pour signifier une sorte d'organisation guerrière basée sur un rituel d'initiation ainsi qu'un serment de loyauté entre ceux qui la forment et le chef

¹³⁸ Ibid. p. 116.

mystères et qui signifiait plus précisément que le profane devait mourir par une descente symbolique au monde des morts pour renaître, idée principale dans les initiations. Enfin, dans ce contexte spatiotemporel nécessaire pour l'initiation et le passage qui signifiait le changement du statut personnel, le participant pénétrait dans une société fermée. Selon Eliade, cette initiation dans une société secrète exigeait « une série de rites qui visaient à la mort symbolique et la résurrection du candidat. Selon lui les plus usuels sont:

« a) Période de réclusion dans la brousse (symbole de l'au-delà) et existence larvaire, à la manière des morts: interdictions imposées aux candidats, dérivant du fait qu'ils sont assimilés aux défunts (un mort ne peut manger de certains mets ou ne peut se servir de ses doigts, etc.).

b) Figure et corps passés à la cendre ou à certaines substances calcaires pour obtenir l'éclat blafard des spectres; masques funéraires.

c) Inhumation symbolique dans le temple ou la maison des fétiches.

d) Descente symbolique aux enfers.

e) Sommeil hypnotique ; boisson qui rend les candidats inconscients.

f) Épreuves difficiles : bastonnade, les pieds approchés du feu pour les faire rôtir, suspension en l'air, amputation de doigts et autres cruautés diverses. »¹³⁹

Ce niveau initial de la coutume de *călușari* comprenait d'ailleurs la préparation des objets magiques utilisés pendant la danse, par exemple les drapeaux, les bâtons et les épées. Cependant, cette cérémonie avait un rôle plus précis : « This ceremony represented the 'Rite of Passage' setting the Călușari apart. During Rusalii their normal social relationships within the village were suspended, and they took on a supranormal existence, thus coming under the Iele's possession, being 'betwixt and between' (Turner 1969, p.95). This gave them the power to mediate between the

¹³⁹ Eliade, Mircea, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1968, p. 67.

spiritual world and the real world and to cure anyone inflicted with 'Iele' sickness. A complex spiritual relationship existed between these airies and the Călușari built on oppositions¹⁴⁰ ». Cette relation mystérieuse entre le danseur et l'*iele* était au centre des danses.

f. L'*iele* et les mascarades

Les descriptions de l'action et de l'apparence de ces *ielele* correspondent plus ou moins à celles des fées occidentales et des *rusalki* orientales. Dans des groupes de 3, 7, 9, 12 membres, elles vivent comme des génies du lieu, dans l'air, les fontaines, les forêts ou les montagnes, vêtues de blanc et de voiles, en dansant, jouant de la musique et manifestant le célèbre dualisme. Il serait utile pourtant de citer les noms sous lesquels elles apparaissent: *Iele, Dânse, Drăgaice, Vâlve, Iezme, Izme, Irodițe, Rusalii, Nagode, Vântoase, Domnițe, Măiestre, Frumoase, Mușate, Fetele Codrului, Împărătesele Văzduhului, Zânioare, Sfinte de noapte, Șoimane, Mândre, Fecioare, Albe, Hale, Ana, Bugiana, Dumernica, Foiofia, Lacargia, Magdalina, Ruxanda, Tiranda, Trandafira, Rudeana, Ruja, Păscuța, Cosânzeana, Orgisceana, Lemnica, Roșia, Todosia, Sandalina, Margalina, Savatina, Rujalina* ainsi que *Catarina, Zalina* et *Marina*, qui étaient considérées comme les trois filles d'Alexandre le Macédoine (héros qui apparaît souvent- surtout en Grèce- avec des sœurs ou des filles gorgones, à savoir des sirènes). En outre, certains noms sont formés par *ana, iana*, mais pour l'instant, cette racine, très importante, semble inexplicable.

Ces femmes surnaturelles participaient à plusieurs cérémonies pendant des périodes différentes- les *Rusaliile*, le *Stratul*, le *Sfredelul* ou

¹⁴⁰ Mellish, Liz, «The Romanian Căluș Tradition and Its Changing Symbolism as It Travels from the Village to the Global Platform », 2006, <http://mainweb.hgo.se/>

Bulciul Rusaliilor, les neuf jours après Pâques, le *Marina* et ainsi de suite, où les célébrants essaient soit de concilier la faveur des divinités soit de former une barrière contre leur action nuisible. L'une de ces festivités était d'ailleurs le *călușari*, où les *ielele* avaient un rôle de protagoniste : « In all descriptions of this custom there is an insistence on the intimate connection between certain fairies and the Calusari. They are watched over and followed by fairies called lelele, Dinsele, Frumoasele, the beautiful ones, or even Rusaliile, the Whitsuntide ones. These are most dangerous just at Whitsuntide. In the course of their dances the Calusari must observe certain rules in order not to be made ill by the fairies, who watch them everywhere, but especially near mounds and water.

The Calusari must be received in all houses because it is believed that the fairies, who are harmful to the farmers and make the children ill or steal them, run away from the dancers. At the end of their dances they destroy all their insignia and other possessions-the hare-skin, sticks and whip-and then bury the remains; then they run away without looking back so as not to be made ill by the fairies. Their dances are supposed to have a curative effect, especially if they dance over those who have been made ill by the fairies. Young women and girls like very much to be able to dance beside the Calusari, as they believing that thus they will always be healthy and attractive to young men. Mothers put their children in the Calusaris' arms so that they may become brave and good dancers like the Calusari. The villagers vie with each other in inviting the Calusari to come and dance in their yards, because they believe that he who receives them will not get ill and will have good luck. »¹⁴¹

Dans cet extrait, nous découvrons plusieurs éléments déjà examinés, surtout liés aux dames nocturnes. En premier lieu, nous retrouvons le dualisme, par lequel les *ielele* pouvaient provoquer des maladies ou

¹⁴¹ Vuia, Romus, *op. cit.* p. 99.

encourager la fertilité, grâce à leurs danses. Comme Vuia le soutient, les danses sont effectuées pendant la période où les *ielele* sont les plus dangereuses, et réalisées parfois à côté des rivières ; des lacs ; des montagnes, des forêts, c'est-à-dire dans les lieux habités par les fées. Ces deux phénomènes prouvent pour Vuia que les *călușari* sont eux-mêmes les *ielele*, en d'autres termes, que les danseurs personnifient les femmes surnaturelles¹⁴². D'autres éléments renforcent cette identification, comme le nombre des danseurs qui correspond au nombre des *ielele*, le temps d'apparition, la similarité entre la chorégraphie des *călușari* et celle des fées qui en danse dans une façon cyclique (semblable à une bague), la règle qui interdit au danseur de marcher sur l'empreinte d'un autre danseur qui rappelle la règle qui interdit à un mortel de marcher sur l'empreinte d'une fée (sous peine de tomber malade), la maîtrise des herbes guérisseuses par les danseurs et les *ielele*, et enfin, le nom *meglenoroumain* et *bulgare* des *călușari* comme *rusalii* ou *rusalki*.

Il s'agit d'éléments importants qui pourraient effectivement identifier les danseurs aux fées. Nous allons en ajouter deux : premièrement, l'interdiction. Pendant les coutumes, les paysans ne devaient pas s'occuper des travaux domestiques (comme le filage) et agraires. Dans le cas contraire, les contrevenants étaient punis et attaqués par une forme mystérieuse de maladie mentale, avec des symptômes comme la fièvre et le frémissement, qui ne pouvait être guéris que si les *călușari* dansaient. Cette croyance correspond à celles qui sont relatives à *Perchta* et aux déesses nocturnes qui punissaient et qui rentraient parfois - après une longue période- pour supprimer la punition. Le deuxième élément est l'apparition. Comme Dumézil le signale correctement, les participants des mascarades se transformaient directement en l'animal ou en la figure représentée par le deuxième visage du masque qu'ils

¹⁴² Ibid. p. 100- 101.

portaient¹⁴³. L'emploi du masque et en général du déguisement n'est pas décoratif. Son utilisation est rituelle. Les *călușari*, en portant les vêtements féminins et blancs, les voiles, en imitant des voix de femmes, et en portant parfois des masques, se transforment en *ielele*. Ils sont capables de guérir le peuple avec leur danse ou en touchant le malade, ou de transmettre des maladies pendant leurs danses qui imitaient le vol des *rusalii*.

Cette théorie soutenant l'identification entre les femmes surnaturelles et les *călușari* est d'ailleurs exprimée par Eliade : « the intimate relationship between the Rusalii and the calusari is undoubted; specific diseases are caused by the Rusalii during the Whitsunday week, and only the calusari have the power to cure them, and they have this power only during these days. Furthermore, the patient is indifferently designated as having been "taken by the Iele (Rusalii), or taken by the calus. »¹⁴⁴

En outre, l'identification entre l'*iele* et le *cheval* - calus, qui forme la base du nom calusari, pourrait être liée aux relations entre les figures surnaturelles comme par exemple le nix et le quadrupède. Pour Vuia : « the horse is introduced in connection with the idea of fertility. In all these dances it appears that the horse is looked upon as the protecting genius of vegetation, animals and even of man, guarding them from illness, and giving them health. [...]

The horse has a double character in these customs, as we have seen; as demon of vegetation it may give increase but may also take it away. As in the Roumanian rites, he can make people ill and can then cure them. It is just this double character of the demon's that strengthens still more the belief stated at the beginning of these studies that the Calusari are

¹⁴³ Cf. Dumézil, Georges, *Le problème des centaures: étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1929.

¹⁴⁴ Eliade, Mircea, « Notes on the Calusari », op.cit. p. 118.

representatives of the fairies. The fundamental idea of the custom according to the conception of the primitive mind is that the illness has been caused by the fairies and must therefore be cured by them ».

Pour Van Gennep, le rôle du cheval dans ces coutumes peut expliquer les vertus guérisseuses des danseurs, qui sont adaptées surtout à des maladies mentales dont les symptômes rappellent évidemment ceux du cauchemar : « Dans toutes les comparaisons balkaniques et slaves coordonnées par Romus Vuia, il ressort que les danses et les gestes des Calusarii ont un but essentiellement magico-médical. ; bien mieux ce ne sont pas toutes les maladies qu'ils guérissent, mais certaines surtout, en premier lieu à ce qu'il semble, l'épilepsie, les maladies nerveuses et surtout une maladie elle-même appelée *calus, petit cheval*, « laquelle donne de grands maux de tête et de cœur ; la tête et tout le corps tremblent ; le malade maigrit ; il a des visions ; et l'on dit que souvent cette maladie frappe les talons, comme les Calusarii .

Or les médecins grecs, Hippocrate et Galien notamment, et à leur suite Pline, Cicéron, Aulu-Gelle, et les médecins du moyen-âge nommaient *petit cheval, hippos*, une maladie nerveuse.[...]

C'est donc cet *hippos*, ce *calus*, que les Calusarii avaient primitivement et ont encore parfois de nos à jours à guérir, précisément en imitant les mouvements de l'œil par des gambades, des sauts, des frappements du talon, des virevoltes et une mort simulée, suivie d'une renaissance, ou guérison, par un processus de magie imitative des gestes et allures d'un petit cheval ».¹⁴⁵

De plus, pour le folkloriste français, une interprétation « agraire » pourrait analyser ce cheval cérémoniel comme l'esprit de la végétation, qui incarne aussi les âmes des morts, qui est tué à la fin de l'hiver et duquel renaît le printemps. En d'autres termes, il pourrait constituer une version

¹⁴⁵ Van Gennep, Arnold, *Notes comparatives sur le cheval-jupon*, op. cit. p. 23.

du roi ou de la mère du blé, qui, comme on l'a souligné plus haut, sont parfois remplacés dans les coutumes de la récolte par le cheval. Pour Eliade, la relation entre cheval et *iele* est ambivalente. Elle est due au caractère psychopompe du cheval, ainsi qu'à sa présentation comme symbole masculin et héroïque, qui fait peur aux *iele*. Il est possible d'ailleurs qu'entre l'animal spécifique et les *ielele*, il y ait une relation similaire à celle qui existe entre la Dame Abonde de Guillaume d'Auvergne, et son cortège, qui « apparaissent avec des lampes de cire desquelles coulent des gouttes de cire dans la crinière et sur le cou des chevaux » et qui soignent les crinières des animaux. D'ailleurs, nous avons déjà examiné le combat entre deux *hobby-horses* opposées, un noir et un blanc, qui était lié à plusieurs cas de conflits similaires. Un combat correspondant, avec deux principes opposés représentés soit par une seule personne, soit par un groupe de danseurs, est central dans les pratiques de *călușari*.

g. Le conflit, la mort symbolique et la résurrection dans le *călușari*

Le croisement de deux groupes différents de *călușari* signifiait un conflit cruel qui avait parfois des conséquences mortelles. Le concours de danse qui apparaît dans des versions plus tardives de la coutume de *călușari*, dérive plutôt de ces conflits, qui ne sont pas vraiment innocents. En outre, l'équipe gagnante avait le droit d'éloigner les vaincus du village ou de leur interdire de danser « in any town or village which they wish to reserve as their own-to wit, the richer hunting grounds ¹⁴⁶ ». L'éloignement des vaincus, qui signifiait la consolidation territoriale des gagnants, et

¹⁴⁶ Calverley, Amice, « Notes on the Calușari Dancers of Roumania. Recorded by Cine-Camera in Remote Villages in the Wheat- and Maize-Growing Plains of Walachia », *Man*, Vol. 46 (Jul. - Aug., 1946), p. 85.

ensuite la prospérité et la bonne chance, étaient deux éléments communs dans toutes les coutumes européennes qui comprenaient des simulations de combats. Le *călușari*, qui n'avait pas d'intrigue spécifique, ne comprenait d'ailleurs pas ces conflits dansants. Il intégrait d'autres types, qui étaient basé sur un scénario préétabli. Un tel spectacle de forme dramatique est décrit par Calverley, présenté à une telle cérémonie qui a eu lieu dans le village Slobozia :

The ' Rasboi,' a dance-mime based on a battle between a Turk and a Russian, was recorded in the village of Slobozia on the Name day as the main Calusari dance; two teams from the same village combined for the performance, and there were therefore two Mutes. The Musicians played a different tune from that belonging to the main dance, and in both cases the tune is repeated continuously, without variation, throughout the dance. There was no dialogue. Four of the Calusari formed a square, holding their staves horizontally to make the walls of a Castle (they danced in, the same place all through the mime). The Mutes brought two towels from a nearby cottage and hung them over the staves to indicate windows; then a chair and an old sack, for carpet, was added-the Castle was furnished. The Mutes alternately took possession with much horse-play and buffoonery. A procession then appeared, headed by the Turkish Overlord. His face was whitened (to represent a Turk of noble family), and he was very dignified in manner. He brandished a whip with which he lashed the crowd as he passed, and smoked a pipe (a bull-rush soaked in paraffin). An armed guard and servants followed him. The Turk took formal possession of the Castle, entering by the door (one of the staves opened to let him in) he sat solemnly enthroned on the chair or made excursions into the surrounding country, lashing the audience with the whip-probably indicating the collecting of tribute. Soon another procession appeared. A Bride for the Turk (a male actor, also one of the Calusari); she was closely veiled in the Turkish manner and carried a distaff with which she spun unceasingly. The Mutes were in close attendance as she was brought to her new home and husband, who proceeded rapidly to make her acquaintance. Soon they settled down and he would take

her for a dignified stroll in the Castle garden—they were peaceful and happy until the invading Russian appeared. The Russian is shown drunken and brutal, half-clad in filthy red rags, swilling vodka from a bottle, spitting, and throwing the liquor at the audience or at his enemy the Turk. He also had a whip with a long lash. In the train of the Russian came a Priest of the Orthodox Church riding in a wheelbarrow, reading the Testament (a newspaper), and dragging his begging box after him. His beard was so generous that at one point some of the Calusari started thrashing it! The Russian gained access to the Castle and raped the wife while the Turk was away collecting tribute. On the Turk's return a fight ensued, the protagonists lashing at each other with the whips. This was repeated with variations, the wife becoming complacent to the Russian, while the Turk carried on the battle and still collected tribute desperately. Even the Priest attacked the wife, but was discovered by the Turk, who made him pay for the insult, catching him by the begging box and driving the old reprobate all round the field and whipping him unmercifully. The Russian came to the rescue of the Priest, who took refuge on a nearby roof, where he acted the part of God Almighty with the Ten Commandments! At this point there was the sound of a shot. I turned to find the dead body of the Turk lying on the ground with the wife covering the face with a cloth. The wretched woman keened and mourned over the body, abused by the Mutes and the Russian, but persisting in her duty to the dead. The Russian fetched the Priest from the roof, and ordered him to perform the burial rites; the Priest at first refused, but eventually conducted a travesty of the Christian burial service over the 'body of an infidel Turk ! The Russian sat on his victim's head during the latter part of the ceremony. The body was then borne aloft on the shoulders of the Calusari who had represented the Castle, and they moved away, the whole village following as though at a real funeral.¹⁴⁷

Les éléments constitutifs restent similaires : la musique nécessaire, les danseurs muets, les bouffonneries et les pantomimes des muets, les hommes déguisés comme des femmes. Cependant, les deux groupes ne sont

¹⁴⁷ Calverley, Amice, *op. cit.* pp. 86-87.

pas très actifs et ne rentrent pas en conflit. L'opposition est représentée par deux personnes - acteurs, le Turque et le Russe, ce qui reflète plutôt l'hostilité traditionnelle entre les deux peuples, qui s'est manifestée par une série de guerres. Cependant, l'origine de ce spectacle semble remonter aux combats entre le Blanc et le Noir, le Chrétien et le Maure – pour une jeune femme violée, ainsi que le Turc et le Maure.

Les trois axes principaux de la pièce sont : le combat entre les deux acteurs, le viol de l'épouse du Turc par le Russe et les muets, la mort du Turc et la cérémonie funèbre par un prêtre mystérieux. Une coutume de combat similaire vient d'Angleterre : « In the Revesby Play, the Fool and the Hobby Horse have a ritual combat closely resembling the annual Hobby Horse ceremony at Padstow in Cornwall. The death is riot always effected by a ritual execution even in the Sword-Dance Play. In the Goathland Sword-Dance Play the dead man was killed, not by means of the 'lock', but by being thrown from the back of the Hobby Horse. »¹⁴⁸

h. Le personnage revificateur

Ici, les deux principes opposés sont représentés par le cheval-mannequin et le *Fou*. Pendant ce conflit, le fou tombe du dos du cheval et décède. Cette mort symbolique, qui est commune dans les combats rituels en Europe, est similaire à celle du Turc de *călușari*. Cependant, dans le cas du Turc, l'acte crucial de la résurrection de la victime est absent et le mort est uniquement enterré, omission qui prouve que la forme archétypale est altérée, pour ne pas dire oubliée. Au contraire, dans la version anglaise, la mort est suivie par l'apparition du *Docteur* qui revivifie le mort. Cette figure guérisseuse apparaît dans plusieurs spectacles de *mummers* et de *morris*, pour faire ressusciter le mort, qui a succombé après un combat

¹⁴⁸ Kennedy, Douglas, *op. cit.* p. 17.

corps-à-corps (mummers) ou par l'intermédiaire du «verrouillage» des épées placées autour du cou de la victime (sword dance de morris). Il apparait sur le dos du hobby-horse, suivi d'un serviteur qui porte son sac ou qui se présente comme écuyer, il reçoit de l'argent du malade, il se vante de ses voyages dans plusieurs pays comme en Allemagne, en France, en Italie etc. De plus, entre le *hobby-horse* et le *Docteur*, il y a une relation spéciale qui, pour Kennedy, abouti à leur identification: « Have we any evidence to show that Doctor and Hobby Horse are one and the same? The total absence of the Doctor and the presence of a Hobby Horse in the Revesby Play supplies a piece of circumstantial evidence. The Hobby Horse in the Play is the Fool's counterpart. The chorus sing: Now you shall see a full fair fight Betwixt our old fool and his right. And Fool and Hobby Horse fight about the room like the Lion and Unicorn. In the Revesby Play the Fool combines the parts of 'victim' and medicine man, and the Hobby Horse is a sort of shadow of himself. If the Doctor is present at all, he is there in the combined characters of Fool and Hobby Horse ». ¹⁴⁹Cette identification entre le cheval et le docteur-vivificateur réapparaît dans d'autres versions de ces coutumes comme par exemple dans la danse des épées d'Ampleforth. Quelle est pourtant la vraie identité de ce Docteur identifié au cheval, qui apparait comme le prêtre de *călușari*, en tant qu'intermédiaire entre les deux principes opposés, lié à la mort symbolique -résultat du combat rituel ? Pour l'instant, il nous manque des éléments nécessaires pour donner une réponse satisfaisante à cette question.

¹⁴⁹ Kennedy, Douglas, *op. cit.* pp. 19- 20.

4. D'autres conflits aux mascarades

a. Les *Perchten*

Cependant, il y a une différence élémentaire entre les coutumes des *călușari* et celles des *mummers*. Les coutumes des *călușari* sont réalisées à la Pentecôte et celles des *mummers* pendant les Douze Jours. Ce combat rituel n'est pas unique: nous avons déjà examiné un cas similaire dans les coutumes relatives aux déesses des douze Jours, les *lucies*, les *hulden* et surtout les *perchten* qui sont divisées en deux groupes; les blanches, jeunes et jolies, et les noires, vieilles et laides. « The Perchten were often divided into handsome and ugly ones. The division may have had its origin in the struggle of two such groups. The latter, who often jumped around in fetters, were in most places forbidden by the authorities in the course of the nineteenth century. In the minutes of an interrogation from the year 1791 in Kobler of the District of Rosenheim, we read that two men had the temerity 'on 5 January during the night to run around in devil's costumes as so-called Perchtl, and it was sacristan who had handed out the garments' ¹⁵⁰ ». Ici, les figures représentées sont des femmes ou des hommes déguisés en femmes, représentés comme des personnages nocturnes sous plusieurs traits déjà examinés et liés aux Douze Jours: « In early times the 'Perchts' who in some regions roamed about during the period between Christmas and Twelfth Night, seem to have been women. In Styria, at least, the 'Perchtl'n' were only women right into the nineteenth century. Their long hair hung down over their blackened faces, and their breasts were bared. As an old woman related about the Perchtl'n of Donnersbach who often carried a swaddled babe, a 'Hudlkind', 'A long time ago, when I was a little girl, it often happened that some women would let one of their

¹⁵⁰ Duerr, Has Peter, *Dreamtime*, Oxford, Basil Blackwell, 1985, p. 230.

breasts hang out. They were disguised so thoroughly that no one needed to be ashamed¹⁵¹ ».

b. Les *malanki*

Les mêmes pratiques apparaissent également dans la partie orientale de l'Europe. Ainsi, les slaves *malanki* se manifestaient le 13 janvier, jour de fête de Sainte Mélanie la jeune, et le Nouvel An selon le calendrier julien. Ces fêtes comprenaient l'ensemble des caractéristiques déjà examinées : errance dans les maisons du village, chansons, hommes déguisés en femmes, masqués avec de faux visages anthropomorphes et zoomorphes, forces, rôles spécifiques comme celui de l'ours, du *Tsigane*, de la *Mort*, d'un *Jyd* et du *Diable*, brefs spectacles ainsi que combats rituels. Voici comment Kourotchkine le décrit : « Prennent part à ces jeux, des hommes arborant des masques ornés d'un signe d'appartenance territoriale, ainsi que des groupes de Koliadki (se livrant aux aubades de Noël). Au sein de ces groupes caractéristiques du Nouvel An apparaissent des survivances de la communauté primitive slave (grotnada, verva, mir) et des formes résiduelles d'anciennes confréries viriles. Selon les données rapportées d'expéditions en Pokoutié, en pays Houtsoul, en Bucovine et dans d'autres régions, la rencontre des deux Malanki venant de points opposés du village se terminait en bagarre collective, avec utilisation, non seulement des poings, mais également de petites haches et de pieux de palissade. Cela entraînait parfois des mutilations, quand ce n'était pas la mort. ¹⁵² »

La coutume n'était apparemment pas une simple comédie carnavalesque pour divertir le public. Elle était très sérieuse dans toute

¹⁵¹ Ibid. p. 33.

¹⁵² Kourotchkine, Alexandre, « Combats rituels et masques », *Ethnologie française*, nouvelle série, T. 34e, No. 2e, Ukraine - Ykpaïha: Terrains, éveils (Avril-Juin 2004), p. 236.

l'Europe. Parfois, les participants des combats étaient gravement blessés, ou plus rarement tués. Le but de ces combats était la fertilité, ce qui explique pourquoi la coutume était si importante et pourquoi en Bulgarie, par exemple, on construisait des cimetières dédiés à ces combattants du Nouvel An, appelés *Roussaltsi*. En outre, comme Kourotchkine le signale, ces combats avaient lieu dans des endroits spéciaux, comme par exemple sur les carrefours et aux croisements des chemins, sur les bordures des champs et surtout sur les ponts, c'est-à-dire aux endroits qui servaient à limiter l'espace (les ponts étaient un lieu commun pour la réalisation des coutumes similaires comme les luttes des *kouty*).

Par conséquent, les participants choisissaient un espace sacré pour la réalisation de ces pratiques communes en Europe. Ce lieu était souvent le cimetière, dans lequel les participants s'unissaient avec les ancêtres et pouvaient procéder à leur mort symbolique : « Starting from the staging of the symbolic death in the hobbyhorse performances, which often takes place at a cemetery, and grasping the horse symbol as a place of transition (one rides the hobbyhorse when it is a wooden rod but one also finds oneself in the hobbyhorse in the case of cheval-jupon and is one with it), Schmitt understands this figure as an attribute of integrative rites dramatizing the passage of young men into the state of adulthood¹⁵³ ».

c. Les trois *exempla* : les apparitions médiévales du cheval-mannequin

Pour ses conclusions, Schmitt s'est basé sur trois *exempla* du XIII^e et du XIV^e siècle. Les deux premiers font directement référence aux danses de hobby-horse, tandis que le troisième y fait indirectement

¹⁵³ Gvozdeva, Katia, « Hobbyhorse Performances », dans *The Cultural Heritage of Medieval Rituals: Genre and Ritual*, Ed. Østrem, Eyolf, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen, 2005, p. 75.

allusion. Nous avons choisi de citer des extraits des trois *exempla* parce qu'ils sont nécessaires pour exposer les idées intéressantes du médiéviste, et qu'ils sont étroitement liés aux précédents. Le premier se trouve dans le *Tractatus de diversiis materiis praedicabilibus* d'Etienne de Bourbon, prédicateur et inquisiteur du XIII^{ème} siècle :

Il arriva dans le diocèse d'Elne qu'un prédicateur avait prêché dans cette terre que l'on danse dans les églises et aux vigiles des saints. Dans cette paroisse, des jeunes avaient coutume à la vigile de la fête de cette église de venir et de monter sur un cheval de bois, et masqués et apprêtés de mener les danses dans l'église et à travers le cimetière. Alors qu'en raison des paroles de ce prédicateur et de l'interdiction de leur prêtre, les hommes avaient renoncé aux danses et veillaient en prière dans l'église, un jeune vint vers son compagnon, l'invitant au jeu habituel. Comme son compagnon se refusait à ce jeu disant qu'il était interdit par le prédicateur et par le prêtre, l'autre s'arma, disant que serait maudit celui qui renoncerait au jeu habituel à cause de leurs prohibitions. Lorsque ce jeune sur un cheval de bois, entra dans l'église où les hommes veillaient en paix et en prière, à l'entrée même de l'église, un feu le saisit par les pieds et le consuma tout entier lui et son cheval. Nulle personne se trouvant dans l'église, aucun parent ni aucun ami, ne put trouver le moyen de l'empêcher qu'il n'y fut consumé : aussi tous terrifiés par le jugement divin quittèrent l'église, s'enfuyant vers la maison du prêtre. Celui-ci, s'étant levé précipitamment et étant venu à l'église, trouva le jeune homme presque entièrement brûlé ; de son corps sortait une flamme si grande qu'elle semblait s'échapper par les fenêtres du clocher de l'église.

J'ai appris cela dans cette paroisse même, peu après l'évènement de la bouche de ce chapelain, des parents dudit jeune et d'autres paroissiens. ¹⁵⁴

Ensuite, le prédicateur cite une autre histoire, apparemment liée à la première :

¹⁵⁴ Cité par Schmitt, Jean Claude, «Jeunes et danse des chevaux de bois : le folklore méridional dans la littérature des exempla (XIII^e-XIV^e siècle) », Cahiers de Fanjeaux, 11, 1976, p. 132.

Dans le même diocèse, à la même époque, de nombreuses personnes, étaient allées à la vigile et au pèlerinage d'un saint, et elles avaient dansé toute la nuit à travers le cimetière au mépris d'une interdiction semblable. Comme le matin elles étaient venues dans une chapelle, à l'aurore pour entendre la messe, quand le prêtre entonna le *Gloria in excelsis*, il se produisit un coup de tonnerre et un tremblement de terre tels que le prêtre eut l'impression que, de ses genoux, il touchait le dessus de l'autel. Nul ne lui répondit. Lui-même, à ce qu'il me dit, crut qu'il aurait perdu le sens si une blanche colombe étendant ses ailes devant lui ne l'avait réconforté. La foudre, entrant dans l'église, frappa ceux qui avaient été les ducs et les capitaines de la danse : les uns, elle les tua par l'odeur, à d'autres elle rompit les bras et à d'autres les jambes, et elle en blessa d'autres de diverses manières.

Ces deux *exempla*, je les ai entendus aux temps et aux lieux où ils se produisirent, de la bouche de nombreux témoins, qui témoignèrent même sous la foi du serment.¹⁵⁵

Le troisième et dernier *exemplum*, écrit soixante ans après les deux autres, fait partie de *Scala Celi*, un recueil d'*exempla*, réunis avec une intention morale et dévote. Là, l'écrivain dominicain Jean Gobi le jeune qui a vécu en France au XIV^{ème} siècle, cite une histoire aux événements similaires :

On lit dans le *Livre des Sept Dons du Saint Esprit* que dans une cité il était de coutume que l'on danse à certaines fêtes à travers la ville, et que les jeunes, avec des masques très honteux, montent des chevaux de bois. Un prédicateur s'était opposé à cette coutume pour la raison que les danseurs préféreraient le jour du monde au jour de Dieu et les saints. En dépit de cette prédication, ils ne cessèrent pas, et ils dansaient sur la place de la cité certain jour de fête, quand arriva en dansant un groupe de démons ayant l'apparence de jeunes gens et de

¹⁵⁵ Ibid. p. 132- 133.

femmes qui se mêlèrent aux danseurs de cette cité. Pui l'un de ces démons commença à chanter, disant [en langue d'oc] :

« Ceux qui m'ont aimé

Quelqu'un les affligera.

Vous avez agi de façon démoniaque :

De cela il n'est personne qui ne soit rétribué ».

Je ne sais si ce fut à ces mots : la terre s'ouvrit et une grade flamme les enveloppa et les conduisit tous en enfer.¹⁵⁶

Les similarités sont évidentes entre les trois textes, et il est possible que le premier ait été la base des deux autres. La thématique est identique et la structure similaire est articulée autour de quatre fonctions : situation initiale, interdit, transgression de l'interdit, châtement. De plus, les détails complémentaires des textes sont similaires et correspondent aux coutumes traditionnelles saisonnières examinées : les danses (qui sont calendaires et effectuées dans certaines fêtes), les masques (qui sont honteux), les parades à travers la ville ou le village, l'espace sacré - ici le cimetière, les jeunes- membres principaux des parades, le duc et le capitaine qui dirige les danses, la préparation spéciale, l'équipement particulier, l'aspect guerrier (armavit se), la nuit comme période d'exécution des pratiques, l'opposition de l'Église pour laquelle toutes ces coutumes sont païennes, et surtout l'utilisation (par un jeune) d'un ou plusieurs chevaux de bois. Le deuxième *exemplum* ne mentionne pas directement le hobby-horse, mais il est possible que, par le terme *danses*, l'auteur fasse référence aux danses du premier *exemplum*. En outre, pour Schmitt, le deuxième se présente comme un simple récit de Pentecôte¹⁵⁷.

De nombreux éléments correspondent à cette fête spécifique: la référence à la colombe blanche, à l'hymne *Gloria in excelsi*, le vacarme

¹⁵⁶ Ibid. p. 130 sq.

¹⁵⁷ Ibid. p. 140 sq.

venant du ciel qui rappelle le vent impétueux et les étoupes enflammées liées à la venue du Saint Esprit (comme elles sont décrites dans les Actes des Apôtres), la perte des sens du prêtre qui rappelle les apôtres illuminés et polyglottes (dont la glossolalie ressemblait à l'ivresse). Le médiéviste remarque d'ailleurs: « Nos trois exempla (G – [c'est à dire le 3eme] est moins précis mais renvoyant aux deux autres) font ainsi référence de façon plus ou moins explicite au cycle printanier de la Pentecôte et au rôle social que jouait le *jovent* dans cette partie de l'année ¹⁵⁸». Le *călușari* et les pratiques similaires sont liées à la Pentecôte- cette fête de chevaux- mannequins- sont de toute évidence correspondants.

d. Une mort initiatique

Enfin, Schmitt conclut en considérant les *exempla* comme la forme christianisée des coutumes d'origine populaire – païenne : « Nous venons de retrouver à travers trois *exempla* les variantes qui se complètent d'un récit initiatique recueilli au XIIIème siècle en milieu paysan. Le détour par les récits initiatiques de l'aristocratie chevaleresque révèle une identité de structure entre tous les récits. De plus, les récits chevaleresques renvoient à des rites printaniers (adoubement, tournoi, quintaine), tandis que nos récits renvoient pareillement aux danses des chevaux de bois, attestés jusqu'à nos jours ¹⁵⁹».

La mort des contrevenants n'est pas la mort décrite par les *exempla*, mais une mort symbolique et initiatique des membres des parades, des danses et des cavalcades de hobby-horse. Les masques, les chevaux, les blessures par le feu, l'engloutissement dans la terre et la descente dans le royaume de morts, rappellent l'initiation des *călușari*. Enfin, ils

¹⁵⁸ Ibid. p. 142.

¹⁵⁹ Ibid. p. 146.

symbolisent le passage des jeunes hommes à l'âge adulte, grâce aux parades. L'interprétation de Schmitt convient parfaitement aux coutumes relatives au cheval-mannequin présentées plus haut, mais semble finalement simplificatrice. L'initiation des jeunes profanes ne pourrait-elle pas signifier autre chose qu'un passage à la maturité ? Ne pourrait-elle pas être une initiation de caractère extatique ?

e. Les jeunes et les mascarades

En tout cas, la place des jeunes dans ces pratiques était essentielle. Elle ne concernait pas seulement les mascarades et les danses mais aussi les combats rituels: le scénario de ces danses représente un conflit entre les jeunes hommes qui animent les chevaux-mannequins et les gens mariés¹⁶⁰. De plus, à propos de la *malanka*, Kourotchki signale que « les combats de carnaval de ceux qui participent au circuit d'une Malanka ont, d'après les textes rapportés de Podolie, clairement un caractère de cérémonie de consécration et d'initiation. Si la communauté juge que le jeune homme a subi bravement et réussi l'examen de résistance, de force et de perspicacité, il prouve son droit à accéder au rang d'homme et à prétendre au mariage¹⁶¹ ». Ces combats étaient effectués entre hommes mariés et hommes célibataires. Cette opposition entre les jeunes et les plus âgés, les mariés et les célibataires, est un élément essentiel des mascarades et surtout du charivari.

¹⁶⁰ Gvozdeva, Katia, *op.cit.* p. 74.

¹⁶¹ Kourotchkine, Alexandre, *op. cit.* p. 238.

f. Le charivari et l'opposition entre les deux principes

Malgré ses nombreuses similarités avec le carnaval - bruit assourdissant, paramusique, masques et déguisements zoomorphes, célébrations nocturnes-, le charivari (ou chalivari, calvari, calvali, chanari, coribaria) avait un caractère particulier. Étant une fête occasionnelle et non calendaire, il semble qu'il n'était pas lié aux coutumes agraires et à celles de fertilité - prospérité. Le contexte, de toute évidence profane, était surtout lié aux problèmes conjugaux. Des veufs ou des veuves se remariaient, et ces mariages étaient jugés mal assortis, tel un mariage entre un homme âgé et une jeune femme. On trouve également d'autres cas, comme des maris violents avec leurs femmes, des époux battus par leurs épouses, des maris cocus, des personnes qui se sont mariées avec des étrangers ainsi que diverses personnes ayant commis des agressions sexuelles. Toutes ces personnes constituaient les cibles de ces parades, qui étaient organisées et réalisées par des jeunes. Grâce à ces parades conflictuelles, le principe, représenté par le pur et innocent jeune homme, punissait par l'inversion de l'ordre social le principe impur, représenté par la personne âgée. Ces jeunes qui personnifiaient le principe chaste et véridique formaient des fraternités- sociétés : « The groups who enacted the charivaris, referred to as Abbeys of Misrule, were often composed of disorderly local youths who identified themselves as the 'abbots' of misrule in mockery of monastic and ecclesiastical rules. »¹⁶²

Ces organismes juvéniles, les *abbayes de la jeunesse*, qui apparaissaient souvent au Moyen Âge, n'étaient pas seulement responsables du charivari. Ils étaient également chargés du déroulement

¹⁶² Lindhal, Carl ; McNamara, John ; Lindow, John , *Medieval Folklore*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 70.

de l'année folklorique, et ils organisaient ainsi également le carnaval¹⁶³. Ce type de sociétés, qui organisait les fêtes folkloriques et surtout le carnaval, était un phénomène très fréquent en Europe. Au sujet de cette participation des jeunes à l'organisation des mascarades et des initiations cérémonielles, Ginzburg commente : « Un essai fondamental de N.Z. Davis a souligné l'importance des organisations juvéniles, et en général des groupes d'âge, dans l'Europe pré-industrielle. Ces associations attestées depuis le XIIIe siècle, mais vraisemblablement antérieurs, avaient des noms variés, militaire (compagnie des jouvenceaux) et ainsi de suite. Leurs activités étaient marquées par une espèce de licence réglementée. L'une des plus importantes, à côté des fêtes et des parades plus ou moins militaires, étaient les charivaris. Les sanctions dont ils furent fréquemment (et vainement) menacés par les autorités religieuses et séculières, plusieurs siècles durant, sont bien connues. Dans une grande partie de l'Europe (avec quelques exceptions dont l'Angleterre), c'étaient justement les *Abbayes de Jeunesse* ou d'autres associations analogues, qui organisaient les charivaris. De cette manière, disait-on, les jeunes pouvaient se défouler des tensions les opposant aux autres groupes d'âge sous des formes d'agressivité contrôlée, plus ou moins similaires à l'inversion de type carnavalesque. C'est une hypothèse plus que plausible : mail il y a lieu de se demander si dans la relation étroite entre « abbayes » juvéniles et charivari, il n'y eut pas également d'autres sous-entendus dont les jeunes, surtout au cours de la phase plus ancienne (et moins connue de nous) étaient peut-être conscients. »¹⁶⁴ Ces autres, qui sont mentionnés par le savant italien, sont les célèbres *benandanti* ainsi que leurs collègues hongrois (*taltos*) ou roumains (*strigoï*), dont nous reparlerons bientôt. Pour

¹⁶³ Ginzburg, Carlo, « Charivari, associations juvéniles, chasse sauvage », dans *Le Charivari*, sous la direction de Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt, Paris, EHESS, p. 142.

¹⁶⁴ Ibid. p. 136.

l'instant, nous soulignons sa référence à l'inversion de type carnavalesque, qui, comme toutes les inversions, a deux pôles.

Ici, nous faisons une parenthèse : avec cette brève étude du carnaval, charivari, associations juvéniles, conflits rituels etc. nous ne tentons pas d'ajouter de nouveaux éléments dans une bibliographie qui est déjà très large et exhaustive concernant ces questions. Ce qui nous intéresse est d'aborder ces sujets par un aspect spécifique qui va nous servir ensuite à analyser de nouveaux aspects du cauchemar.

g. Le charivari de Fauvel et le cheval-mannequin

La plus ancienne description de charivari se trouve dans le roman de Fauvel, ouvrage écrit au début du XIV^{ème} siècle, attribué au clerc Gervais du Bus. La nuit de ses noces, le protagoniste Fauvel, qui est représenté dans les miniatures avec une tête de cheval, s'approche de son épouse Vaine Gloire, allongée sur le lit. A ce moment-là « un bruit si grand et si variable » éclate, « si laid et si épouvantable qu'on n'eut pas oui Dieu tonner ». Ce bruit fracassant résulte de l'utilisation d'instruments divers, comme des « tambours et des cymbales et des grands instruments laids et salles », ou d'objets comme « une grande poêle, un crochet, le gril et le pilon, un pot de cuivre, un bassin, grelots de vaches et sonnettes ¹⁶⁵ ». Ces objets du quotidien n'étaient pas utilisés comme d'habitude, suite à l'inversion carnavalesque. Ils servaient à créer du bruit et de la paramusique. Ces moyens, ainsi que d'autres (comme des masques, des gros sacs et des frocs de moines - l'image des moines) étaient un lieu commun dans les charivaris. Ils étaient utilisés par les danseurs dirigés par un géant qui les précédait en brailant. Ce géant était *Hellequin*. L'apparition de cette dernière figure est significative pour Ginzburg et

¹⁶⁵ Ed. Langfors, A., 2 vol. 1914- 1919, (S.A.T.F.).

Lecouteux. Elle évoque la Mesnie Hellequin « qui constituait le fond mythique de la phase la plus ancienne du charivari. En d'autres termes, les acteurs du charivari voulaient personnifier, au cours de cette période, la foule des âmes des morts. »¹⁶⁶ Ces morts vivants apparaissaient, selon les représentations de l'iconographie du *Roman de Fauvel*, sous la forme de figures zoomorphes, d'hommes bossus, aux visages noircis, avec des paniers sur leurs dos comme *Perchta*, de moines bourrus et enfin comme le cavalier géant *Hellequin*. Pour Lecouteux, ces apparitions sont « issues de phénomènes extatiques et chamaniques ». Il continue en ajoutant : « Le charivari de *Fauvel* n'est pas la seule mascarade liée à la Chasse infernale d'une façon ou de l'autre. Dans la tradition de Pastow, en Cornouailles, encore attestée au début du XXe siècle et appelée *Hobby Horse*, nous avons un homme portant sur la tête un masque de démon et tenant une armature en bois recouverte de tissu de couleurs sombre, terminée par une petite tête de cheval. Ce *Hobby Horse* réunissait ses compagnons la nuit du 1^{er} mai ; le lendemain matin, la troupe défilait dans le village, chaque compagnon plus ou moins déguisé, tenant un instrument de musique et faisant du vacarme d'enfer ; précédant le *Hobby Horse*, un homme avec un masque de gnome et armé d'une massue ouvrait le cortège. Dans le duché de Kent, la troupe s'appelle *Hooden Horse* et elle défile la nuit de Noël ; ses membres sont déguisés et grimés- ils ont le visage noir- et portent des clochettes. Ils parcourent le village en effrayant les habitants et en réclamant de la bière. Détail intéressant, le *Hooden Horse* est représenté par un homme recouvert d'un sac en tissu sombre d'où émerge une tête de cheval fixée sur une canne sur laquelle l'homme s'appuie pour avancer en claudiquant : le masque-cheval représente donc le cheval des morts à trois pattes. En Westphalie, les défilés du cheval au nouvel an montrent des hommes portant un masque d'équidé et formant un cheval à six ou huit

¹⁶⁶ Ginzburg, Carlo, « Charivari, associations juvéniles, chasse sauvage », *op. cit.* p. 135.

pattes. Richard Wolfram souligne le lien systématique avec la mort- parfois le cortège termine sa course dans le cimetière- et la Mesnie Hellequin. Nous constatons une indéniable parenté entre les cortèges et le charivari du Roman de Fauvel, et nous retrouvons dans ces traditions certains éléments de la Chasse infernale, les clochettes et le meneur armé d'une massue par exemple. »¹⁶⁷

Par conséquent, le cheval ici n'est pas seulement un symbole funèbre. Il a une symbolique complexe, probablement liée à certaines pratiques extatiques, telle qu'elles sont caractérisées par Lecouteux. Pourtant, elles ont été absorbées par le caractère fonctionnel du charivari et de l'inversion carnavalesque.

h. Le combat de Carnaval et de Carême

Il nous reste encore deux types de conflits à examiner. Bien qu'ils ne soient pas identiques aux pratiques de coutumes de hobby horse, ils semblent apparentés. Le premier concerne le carnaval et plus précisément les combats de Carnaval et de Carême, un thème qui a été enregistré dans la littérature du Moyen Âge et de la Renaissance à plusieurs reprises : 6 entre 1227 et 1380, et 26 entre 1450 et 1600¹⁶⁸. Le motif commun décrit l'opposition parodique entre le Carnaval, figure grasse, gentille, généreuse, et le Carême, maigre et sale, qui opprime les gens et leurs envies de boire, manger, et danser, avec les restrictions alimentaires du jeune et les règles strictes de cette période. Par conséquent, le Carême devient le noir du conflit entre les noirs et le blanc.

¹⁶⁷ Lecouteux, Claude, *Chasses fantastiques et cohortes de la nuit*, op. cit. p. 153.

¹⁶⁸ Cf. Grinberg, Martine; Kinser, Sam, « Les combats de Carnaval et de Carême: Trajets d'une métaphore », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 38e Année, No. 1 (Jan. - Feb., 1983), pp. 65-98.

Un exemple de ce type est donné dans l'*Invectiva contra Carnisprivium et Quaresima*, écrit par l'italien Guido Faba en 1227 : « D'un côté Carnisprivium accusant Carême de tromper le monde, de semer le désordre par la superstition, d'imposer le jeûne et d'être détesté de tous, de l'autre, Carême oppose le Christ à Belial (*Carnisprivium*) et accuse ce dernier d'être la source de tous les désordres, guerres, crimes, adultères, et prépare une attaque pour le chasser d'Italie. »¹⁶⁹ Le thème ne s'est pas limité à la littérature : il a été repris également dans le théâtre, les arts plastiques (l'exemple le plus connu est le tableau de Pieter Bruegel l'Ancien, le Combat de Carnaval et du Carême en 1559 à propos duquel le folkloriste Claude Gagnaibet a composé un article remarquable¹⁷⁰), ainsi que dans les coutumes populaires.

Le 23 février 1506, à Bologne, l'humaniste Giovanni Sabbadino écrivait à sa protectrice Isabella Gonzaga que le prince de la ville Bentivoglio avait fait ériger sur la grande place, devant la cathédrale, une bannière vers laquelle avançaient de part et d'autre deux hommes déguisés, l'un en Carnaval, l'autre en Carême. Chacun était suivi d'une bande de soldats qui combattaient ceux de l'autre camp. La lutte, écrivait Sabbadino, durait environ une heure « au milieu des rires des spectateurs », chaque bande cherchant « à s'emparer de la bannière du camp adverse, jusqu'au moment où Carnaval, « uomo grasso, tondo e colorito sopra cavallo grasso » et Carême « a cavallo macro in forma de richissima vecchia » en venaient aux mains. Finalement, Carnaval réussissait après « avoir beaucoup lutté » à s'emparer de l'étendard de

¹⁶⁹ Ibid. P. 69.

¹⁷⁰ Cf. Gaignebet, Claude, « Le combat de Carnaval et de Carême de P. Bruegel (1559) », Histoire, Sciences Sociales, 27e Année, No. 2 (Mar. - Apr., 1972), pp. 313-345.

Carême. Vaincue et dépitée « la *mischina mercor di futura cum le sue macre vivande* » se retirait¹⁷¹.

Il est évident que cette pratique correspond plus ou moins aux combats rituels déjà examinés. On retrouve des éléments comme les figures des chevaux et les participants séparés en deux groupes au caractère militaire. Mais, cette fois, les deux principes sont clairement intégrés dans le contexte du Carnaval - Carême. Il est étonnant de constater que le Carême est décrit comme étant vieille, laid et surtout maigre, caractéristique qui apparaît dans les descriptions de la Vieille du carême, la *chauche-veille* et surtout la *chicheface* qui est le contraire de la grosse *bigorne*. A propos de ces deux dernières figures et leur opposition dualiste, F. Delpech signale : « La Bigorne est probablement, avant de devenir la punition des maris soumis, le dragon topique des garçons, dont les cornes, que semble supposer le nom de la bête, représente la force phallique, tandis que la Chicheface, dont les mamelles pendantes soulignèrent la féminité, devait être le 'totem' des filles, dont elle soutiendra la cause en éliminant les moins pugnaces. L'inversion que le jeu satirique fera subir à ce couple symbolique oblitérera les ornes de la Bigorne, devenue une sorte de grosse bête gloutonne et ventrue (de même le cocu n'est-il plus que dérisoirement revêtu de cornes phalliques soulignant a contrario sa dévirilisation), tandis que la Chicheface, maigre fantôme aux dents aigües, incite les femmes à se masculiniser en s'armant de bâtons et en s'emparant de la culotte. C'est cependant au départ, un couple contrasté analogue à celui de Carnaval (gros male) et Carême

¹⁷¹ Grinberg, Martine; Kinser, Sam, « Les combats de Carnaval et de Carême: Trajets d'une métaphore », op. cit. p. 65.

(femelle décharnée) qui devait représenter les termes de l'antagonisme intersexuel. »¹⁷²

i. Le cauchemar carnavalesque de Molinet

Ce rapprochement pourrait être lié à la participation des *chauchevieille* et *chicheface* dans les coutumes populaires ainsi qu'à l'existence des poupées-figurines de ces versions des Vieilles de carême. De plus, ce rapprochement peut expliquer un texte de caractère purement carnavalesque, écrit par Jean Molinet, chroniqueur et poète de la fin du XV^{ème} siècle :

Lettre missive a venerable et cathefumineuse personne, Jo. de Wisoc, president en Papagosse.

Homme faé, divin seraph, cousin aux anges, parent aux dieux de la lignie de Te Deum, monstre beat créé par nigromancie, sans possibilité, demy luton, moittié caucquemaire, ne cymere, ne ciche- 5 face, individu rébarbatif, furny toutesfois d'esperit vital, de membre viril et de testiculeux genitoires, a vosire superli-coquence venerabilitudinique, chinochicrochitrorieusement, par mos scenofagieux desmellés de metamorfosaïcques confabulations, je me recommande, Monseigneur, tout bellement. J'ay veu des mes oreilles sourdes et oy de mes grosses paupieres que oncques bruhier ne vous couva, Monseigneur sans queuewe... [...] pourquoi vos petits petits disciples, escoliers par decha, voeullans sucher la clere matière resplendissant en vostre brun antiphonier, vous supplient a nudz genoux, lesquelz en bas, comme a leur père, porron et patriarche, qu'il vous plaise desvoleper les tresoirs et vostre grand aulmaire et et retourner les foeuilliés aux difficultés du Livre des Quenouilles.¹⁷³

¹⁷² Delpech, François, « Los de la Bigornia (Pícara Justina II, 1, 1-2) : notes de folklore festif », dans *Solidarités et sociabilités en Espagne, 16e-20e siècles*, éd. Carrasco, Raphaël, Presses Univ. Franche-Comté 1991, p. 101 sq.

¹⁷³ Molinet Jean, *Les Faictz et le dictz*, Ed. Dupire, Noel, Vol. 2, Paris, Société des anciens textes français, 1937, pp. 915- 916.

L'esprit comique dominant ne nous permet de donner un avis définitif, parce qu'il n'est pas impossible que l'auteur utilise les mots d'une façon aléatoire, obéissant à un absurdisme. Pourtant, il est presque indéniable que cette Lettre, qui s'adresse à un destinataire imaginaire, n'est pas seulement un modèle du style carnavalesque, mais qu'elle comprend plusieurs éléments qui sont des lieux communs dans les mascarades (tel le membre viril et les testicules- c'est-à-dire un être hermaphrodite comme les carnavalistes, ainsi que l'adjectif rébarbatif qui signifie au XVème siècle « au poil hérissé; rude, qui rebute »). L'emploi du mot *cicheface* est encore plus important. Plus précisément, l'homme décrit est né *cicheface* et *cymere*, à savoir chimère- le monstre hybride grec qui participe à l'esprit du texte, en signifiant l'illusion, le songe, l'utopie, l'abstraction. De plus, cet homme né *chichedace* est *demy luton* et, encore plus important, moitié *caucquemaire*. La liaison entre les deux termes ne nous surprend pas, vu que l'auteur connaissait les *Évangiles des Quenouilles*, où le cauchemar est lié au lutin à plusieurs reprises. Plus loin, dans le même extrait, Molinet signale fait référence aux *Évangiles des Quenouilles* et Jehan commente ainsi : « C'est dans un texte où le burlesque côtoie l'obscène et le scatologique que Jean Molinet cherche à décrypter les « difficultés du livre des Quenouilles. »¹⁷⁴ Et ailleurs : « La plupart de ces éléments thématiques et scéniques se trouvent accumulés dans le bref espace de la Lettre missive a venerable et cathefumineuse personne, Jo. de Wisoc, president en Papagosse de Jean Molinent où il s'agit de décrypter les difficultés du Livre des Quenouilles. On comprend P. Champion de ne pas chercher à identifier le destinataire, ce "monstre

¹⁷⁴ Jeay, Madeleine, *Les évangiles des quenouilles*, op. cit. p. 62.

pronosticateur": c'est un véritable masque de carnaval que Molinet où il s'agit de décrypter les "difficultés du Livre des Quenouilles. »¹⁷⁵

Il est évident qu'il s'agit d'un être monstrueux, cauchemardesque, hybride et surtout carnavalesque, un produit du style burlesque et grotesque. « Le personnage est tout aussi monstrueux que les termes utilisés pour s'adresser à lui et que le texte lui-même qui accumule en un coq-à-l'âne, absurdités, obscénités et grossièretés¹⁷⁶ ».

j. Le cauchemar carnavalesque de Rabelais : une référence au capuchon ?

Cependant, le grand maître de ce style, qui n'est guère rare à cette époque postmédiévale, est François Rabelais. Un exemple de caractère carnavalesque est sa *Prognostication du Quart Livre*. Comme Ch. Arsenault note : « La Pantagruéline Prognostication de François Rabelais, probablement la prognostication joyeuse la plus connue et la plus étudiée, est mise en parallèle avec l'ensemble de ces textes afin de comprendre comment elle influence l'évolution du genre littéraire par la façon dont elle se l'approprie et le modifie. La typologie de ces deux genres nous a permis de dégager cinq catégories thématiques: les données astronomiques, les éléments à caractère politique, les thèmes relatifs à l'agriculture et ceux relatifs à la condition de l'homme, que l'on retrouve dans les prognostications sérieuses et joyeuses, ainsi que les thèmes à caractère carnavalesque, propres aux prognostications joyeuses. Il est ressorti qu'il existe deux tendances majeures de la prognostication joyeuse : celles qui sont destinées à amuser, à l'instar des écrits de Jean Molinet, et celles qui

¹⁷⁵ Jeay, Madeleine, « La popularité des "Evangiles des quenouilles": un paradoxe révélateur», *Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme*, 18 (1982), p. 172.

¹⁷⁶ Cf. Courouau, Jean-François; Gardy, Philippe; Koopmans, Jelle, *Autour des quenouilles: la parole des femmes*, Turnhout, Brepols, cop. 2010, p. 155.

tendent de faire passer un message idéologique par le rire, comme c'est le cas chez Rabelais ». ¹⁷⁷ Voyons un extrait :

Escargots, Sarabouites, Cauquemares, Canibales seront molestez des mouches bovines, et peu joueront des cymbales et mannequins, si le Guyac n'est requeste. ¹⁷⁸

Comme le commentateur de l'Édition chez Bordesius de 1711 le précise à propos de cet extrait relativement compliqué, le mot escargots signifie les moines couverts du froc et du capuchon, comme les escargots dans la coquille et les Sarabouites ou plutôt Sarabaites, qui étaient avant certains religieux qui vivaient dans la dernière dissolution. Sur le mot cauquemarres, il note : « De calcare mares. Ce font ces mêmes Religieux [dont la caractéristique principale est le capuchon] qu'ailleurs Rabelais appelle Farfadets, d'un nom qu'il donne aussi aux Lutins et aux Folets. » ¹⁷⁹ Enfin, le nom Cannibales selon le glossaire de Sainéan, signifie : nom d'un peuple monstrueux de l'Afrique 'ayant la face de chiens' (*Briefve Declaration*), épithète appliquée aux moines (Épître a Odet) et aux hypocrites (I. IV, ch. xxxii). ¹⁸⁰ »

La coexistence de ces quatre termes semble étrange et le contexte du passage obscur. Mais nous pouvons supposer qu'il est carnavalesque, vu qu'on retrouve l'utilisation de cymbales et de mannequins et l'apparition des capuchons et des gens noirs comme dans les carnavals et les charivaris. D'ailleurs l'identification entre le cauchemar et le moine est cruciale est de toute évidence due à la caractéristique des capuchons).

¹⁷⁷ Arsenault, Christine, *La pronostication joyeuse de Jean Molinet à François Rabelais : typologie et évolution d'un genre littéraire*, Mémoire. Rimouski, Québec, Université du Québec à Rimouski, Département de lettres et humanités.

¹⁷⁸ *Oeuvres: Publiées Sous Le Titre De Faits Et Dits Du Géant Gargantua*, Vol. 6, Amsterdam, Bordesius, p. 20.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Sainéan, L., *La langue de Rabelais*, Vol. 2, Paris, de Boccard, 1923, p. 270.

Enfin, pour revenir au conflit entre le Carême et le Carnaval, le caractère des deux opposants est clair. Le premier est laid, maigre, misérable et refuse les joies de la vie, le deuxième, au contraire, constitue une affirmation de la vie et des jouissances, qui semble avoir finalement une origine préchrétienne, détachée de l'Église qui opprime les gens. Voici ce que Claude Gaignebet remarque à propos de cette opposition : « Cette date est donc bien à l'intersection d'une liturgie populaire, prolongeant les jours gras, et du début officiel de Carême. A cette date, pourrait-on dire, chacun cherche « à pousser » dans son sens. C'est de cette double poussée en sens opposé, en un même temps, de deux calendriers, que résulte l'infléchissement du front qui sépare, dans notre tableau, les deux antagonistes. On saisit ici la façon dont le peintre traduit visuellement ce que ressentaient ses contemporains (qui commençaient alors à appliquer les décisions du Concile de Trente) : l'opposition d'un Calendrier populaire, celui de Carnaval, condamné par l'église en termes de « Bacchanales et de Saturnales », et du cycle des fêtes chrétiennes. Cette opposition est vécue d'autant plus intensément à cette époque que l'accusation traditionnelle de renouveler les turpitudes anciennes des Saturnales a bien pu, pour certains humanistes, admirateurs de l'Antiquité, apparaître comme positive. Nous pensons à Rabelais et aux analyses de Bakhtine sur le caractère carnavalesque de son œuvre. »¹⁸¹

Par conséquent, à la base des combats rituels qui apparaissent à maintes reprises dans les coutumes européennes, nous pourrions poser l'opposition entre Carême et Carnaval – ce qui serait pourtant erroné, vu que plusieurs combats se produisaient pendant d'autres cérémonies calendaires, comme par exemple le *călușari* qui était fêté à la Pentecôte. Il est donc évident que les mascarades et ses similarités étonnantes ne peuvent pas être abordées avec des critères calendaires qui lieraient ces

¹⁸¹ Gaignebet, Claude, « Le combat de Carnaval et de Carême de P. Bruegel (1559) », op.cit. 323.

pratiques à une période spécifique. Les apparitions de chevaux-mannequins et de combats rituels sont liées non seulement aux Douze Jours ou au Carême, mais aux autres fêtes cycliques et calendaires de l'année comme la Pentecôte et le solstice d'été.

k. Une notion indispensable

Pour le constituant qui forme l'origine commune, il faut chercher ailleurs et plus précisément dans la morphologie de ces cérémonies. On note les axes communs entre eux: l'usage des masques et d'autres objets spécifiques, l'errance dans la ville ou le village et les combats rituels - avec le thème de mort-renaissance, qui comprennent plusieurs figures déjà examinées comme *Perchta*, les maures ou sarrasins, la vieille du carême et surtout le cheval par une opposition de deux principes qui rentrent en conflit pour la consolidation de la fertilité et de la prospérité.

Cette opposition fait partie d'un système cosmologique qui se manifeste par un dualisme de noir et blanc, maléfique et bénéfique ou vie et mort. Ce système est pourtant structuré sur une notion cruciale, l'extase. De nombreux éléments ne peuvent être interprétés que sous cette notion indispensable, qui est un tabou pour les spécialistes d'aujourd'hui. Une école importante reconnaît pourtant la place significative de l'extase dans les traditions populaires européennes et considère que certains problèmes déjà examinés dans cette étude ne peuvent être résolus que par l'intermédiaire de la notion d'extase. Comme par exemple le cheval et sa place dans les mascarades: « Secrecy is certainly important in the formation and training of the Calus squads. But also trance and ecstasy are easily accessible to the calusarii in their ritual ambiance, and the 'horse' business is cognate with many possession rituals, in ancient Greece as in the Black world and elsewhere, in which the entranced celebrant is

thought of as ridden by a spirit or deity; indeed, I. M. Lewis reminds us that "the expressive language of the stables" is widely used in ecstatic cults. Then too, in some local repertoires of the calusarii, dances involving the miming of horse behavior appear ». ¹⁸²

5. Le dernier type de conflit: les batailles nocturnes et extatiques

De plus, la notion est indéniablement nécessaire pour examiner la catégorie des combats rituels. Ainsi, dans son ouvrage reconnu *Les Batailles nocturnes, sorcellerie et rituels agraires aux XVIème et XVIIème siècles*, le savant italien Carlo Ginzburg aborde grâce à la notion de l'extase le problème de certains sorciers *benandanti*, et plus précisément leurs batailles contre d'autres groupes de sorciers. Bien que le contexte ne soit plus celui du Carnaval, des mascarades et d'autres cérémonies cycliques, nous allons voir que le lien à cette catégorie de sorcières est plausible. En effet, l'ambiance ici est très loin de celle des festivals joyeux ; nous traitons désormais les actes de l'Inquisition italienne entre 1575 et 1675 qui ont accusé les soi-disant *benandanti* de participer à des pratiques hérétiques et sataniques.

L'un des accusés, le paysan Paolo Gasparutto, guérissait les gens ensorcelés. Grâce aux documents indirects et aux confessions devant l'Inquisition, nous apprenons que le paysan décrivait l'action des *benandanti* de cette manière :

¹⁸² Loyd, A. L., « The Ritual of the Caluș: Any Light on the Morris? », *Folk Music Journal*, Vol. 3, No. 4 (1978), p. 318.

Le jeudi de chacun des Quatre temps de l'année, nous devons nous rendre avec ces sorciers en diverses campagnes ; à Cormons, devant l'église de Iassico, et même en la campagne de Vérone » où « nous nous livrons à des combats, des jeux, des sauts ; nous chevauchons divers animaux, pratiquons différents activités ; les femmes frappent à coups de tiges de sorgho les hommes et qui n'ont en main que des branches de fenouil¹⁸³.

Ces jeux comprenaient certains combats réalisés à certains endroits, où les « sorciers » allaient en chevauchant des animaux. Là, ils rentraient en conflit et se battaient les uns contre les autres (dans l'extrait cité les hommes contre les femmes¹⁸⁴) avec des tiges de sorgho et des branches de fenouil. Ailleurs, le paysan devient plus analytique :

Ils vont tantôt dans une campagne, tantôt dans une autre ; tantôt à celle de Gradisca, tantôt jusqu'à celle de Vérone, et ils s'assemblent pour des joutes et des réjouissances. Les hommes et les femmes qui font le mal portent et utilisent des tiges de sorgho qui poussent dans les jardins ; les hommes et les femmes *bandanti* utilisent des branches de fenouil. Ils partent soit un jour, soit un autre, mais toujours le jeudi ; pour les grandes campagnes, et il y a des jours fixés pour cela ; les sorciers et les sorcières font ces voyages pour faire le mal, les *bandanti* doivent les suivre pour les empêcher. Lorsqu'ils entrent dans les maisons, s'ils ne trouvent pas de l'eau claire dans les seaux, ils descendent dans les caves et font gâter le vin avec certaines substances qu'ils jettent à travers les bondes.¹⁸⁵

Le contenu du récit est clair. Les *bandanti* empêchent les sorciers et les sorcières d'accomplir leurs actions maléfiques. C'est pourquoi ils se battent : les *bandanti* bénéfiques se servent de branches de fenouil et les sorciers maléfiques de tiges de sorgho. L'usage de ces plantes semble

¹⁸³ Cité par Ginzburg, Carlo, *Les batailles nocturnes*, Paris, Flammarion, 1984, p. 17 sq.

¹⁸⁴ Cette opposition des deux sexes est un lieu commun dans les carnivals.

¹⁸⁵ Ibid. p. 19.

obscur : dans la médecine traditionnelle, le fenouil a des vertus médicales. Dans le manuscrit *Lorsch* du IX^{ème} siècle, il est utilisé pour provoquer l'avortement, et dans le *Macer's herbal*, il sert de purgatif menstruel¹⁸⁶. L'usage du *sorrghum* est encore plus obscur, mais il semble que la plante avait des propriétés plutôt négatives, vu qu'il pouvait provoquer d'avortement.

Bien que l'interprétation de ces plantes semble difficile, nous sommes sûrs que les branches correspondent aux bâtons utilisés pendant les combats symboliques de *călușari* et d'autres mascarades. En outre, il faudrait probablement aller encore plus loin et lier ces branches aux fouets avec lesquels les luperques frappaient le public pendant leur course extatique, ou même aux branches de *faunus*, utilisées pour frapper sa femme. On se demande d'ailleurs si cet élément prouve que les batailles entre les *benandanti* et les sorciers étaient symboliques et non réelles -une branche de fenouil ne paraît pas être une arme très dangereuse- et si les combats fonctionnaient comme les mascarades déjà examinées ; c'est-à-dire comme cérémonies de fertilité.

Un autre paysan de Brazzano, Battista Loduco, interrogé en raison de ses liens présumés avec ces sorciers, a répondu «qu'il était benandante et que la nuit, le plus souvent le jeudi, il part avec les autres, ils se rassemblent en certains lieux pour faire la noce, danser, manger et boire ; à leur retour, les *malandanti* descendent boire dans les caves et urinent dans les barriques. Si les *benandanti* ne les suivaient pas, le vin serait piqué ; et d'autres plaisanteries du même genre. »¹⁸⁷

Pour la troisième fois, il est répété que le jour pendant lequel les *benandanti* se rassemblent était le jeudi, jour également principal pour les sabbats de sorcières. De plus, nous remarquons que la participation à ces

¹⁸⁶ Riddle, John, *Eve's Herbs: A History of Contraception and Abortion in the West*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1997, pp. 120- 121.

¹⁸⁷ Cité par Ginzburg, Carlo, *Les batailles nocturnes*, op. cit. p. 20.

rassemblements de *benandanti* n'était pas si différente des sabbats et des mascarades : ils y vont en chevauchant des animaux, ils font la noce (motif principal des sabbats où une sorcière se marie avec le diable), ils dansent, ils sautent et ils font la fête, dans une abondance de nourriture et de boisson. En outre, les *benandanti* bénéfiques étaient opposés aux *malandanti* - les sorciers - qui agissent comme des esprits malfaisants – le fait d'uriner dans les barriques évoque les esprits frappeurs. Le rite obscur était au centre de leurs rassemblements ; autrement dit, comme Ginzburg le définit, il était composé de joutes et de batailles avec des tiges de sorgho et des branches de fenouil¹⁸⁸. Voyons ce que le spécialiste note à propos de cette opposition : « Qui sont les benandanti ? D'un côté, ils affirment s'opposer aux sorcières et aux sorciers, faire obstacle à leur desseins maléfiques, soigner les victimes de leurs ensorcellements ; de l'autre, tout comme leurs adversaires supposés, ils déclarent se rendre à de mystérieuses rencontres nocturnes, dont ils ne peuvent parler dans encourir une bastonnade, en chevauchant des lièvres, des chats et d'autres animaux. Cette ambiguïté se reflète sur le plan lexical : la notion de la différence profonde voire l'antagonisme entre les sorcières et les sorciers, c'est-à-dire 'les hommes et les femmes qui font du mal' d'une part, et 'les hommes et les femmes *benandanti*' de l'autre, ne semble pas s'élaborer qu'avec peine dans la conscience populaire elle-même. »¹⁸⁹

Les *benandanti* protègent contre l'action maléfique des sorciers, qui ne se limite pas aux simples farces, mais qui peut être très dangereuse et correspondant à une action de type *lamia* ou *strige*, contre les enfants et la famille. Comme eux-mêmes le déclarent, ils agissent en faveur du Christ :

Je suis benandate parce que je pars avec les autres combattre quatre fois par an, c'est-à-dire aux Quatre Temps, la nuit de façon invisible, en esprit : seul le corps demeure. Nous, nous partons en faveur du Christ, les sorciers en faveur du

¹⁸⁸ Ibid. p. 21.

¹⁸⁹ Ibid.

diabie. Nous combattons les uns contre les autres, nous avec les branches de fenouil, eux avec les tiges de sorgho.¹⁹⁰

En étant souvent des émissaires des anges :

Un ange tout en or m'est apparu, comme ceux des autels, il m'a appelé et mon esprit est sorti... il m'a appelé par mon nom en disant : 'Paolo, je t'enverrai un benandante et il te faudra aller combattre pour les récoltes...' Je lui répondis : 'j'irai, je vous obéirai'.¹⁹¹

Par conséquent, les *benandanti* ne protègent pas uniquement la famille. Leur action est primordiale également pour la récolte, élément majeur, au centre de la culture agraire. Cette action de troisième fonction apparaît à maintes reprises dans les témoignages des *benandanti*, et elle est présentée comme la cause principale des combats. Comme Moduco le confesse :

Si nous sommes vainqueurs, c'est une année de disette. [...] Dans les batailles que nous livrons, tantôt nous combattons pour le froment et les autres grains, tantôt pour les menues récoltes, tantôt pour les vins : ainsi en quatre fois, nous combattons pour tous les fruits de la terre ; de ceux qui sont gagnés par les benandanti, la récolte cette année-là est abondante.¹⁹²

Ce caractère de fertilité des combats n'est pas seulement central dans les traditions des *benandanti* mais aussi dans les coutumes des mascarades déjà examinées. La participation des jeunes, la personnification des démons de la fertilité ou la contre-fertilité, le combat symbolique, l'utilisation de branches, les fêtes nocturnes, rappellent les mascarades précédemment examinées. Il y a d'autres similarités. Moduco mentionne que le capitaine des *benandanti* l'appelait car il devait aller combattre pour

¹⁹⁰ Ibid. p. 23.

¹⁹¹ Ibid. p. 27.

¹⁹² Ibid. p. 23.

les récoltes¹⁹³. Les soldats des deux côtés opposés sont dirigés par des chefs, comme dans les cas des mascarades. De plus, à propos de ces batailles, les *bendandanti* témoignent :

Nous ne sommes que six... nous combattons avec des rameaux de viorne, ces branches que nous portons derrière les croix dans les processions des Rogations ; nous avons un drapeau de taffetas blanc, brodé d'or ; les sorciers en ont un jaune, orné de quatre diables.¹⁹⁴

Le nombre des combattants (six plus six, douze) rappelle le nombre des membres de plusieurs parades, dont la plus ancienne est celle des Lupercales. Ils utilisent des branches, mais aussi des drapeaux, objet nécessaire dans les mascarades - par exemple chez les *călușari*, et des tambours :

Lorsqu'ils ont vingt ans, on les appelle au son du tambour qui rassemble les soldats et nous, nous devons y aller.¹⁹⁵

Ces sociétés de sorciers ont par conséquent un caractère militaire et visent la fertilité, en combinant ainsi la deuxième et la troisième fonction, comme d'ailleurs les sociétés de danseurs ou d'acteurs¹⁹⁶ des mascarades. Ces caractéristiques relatives aux sociétés des sorciers et surtout des sorcières sont précoces. Cinq siècles avant les Actes de l'Inquisition, en 1022, il est signalé :

Tu as cru que certaines femmes ont coutume de croire, à savoir que, grâce à d'autres membres que tu tenais du diable tu as franchi, dans le silence d'une nuit tranquille, les portes fermées pour t'élever jusqu'aux nues où tu as livrée

¹⁹³ Ibid. p. 25 sq.

¹⁹⁴ Ibid. p. 26.

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Ou de prêtres dans le cas des luperques.

combat à d'autres [femmes], leur infligeant des blessures et en recevant de leur part.¹⁹⁷

L'extrait vient de *Collectariul canonum* ou *Decretum*, de Burchard de Worms et il présente une manifestation précoce du sabbat : les femmes, par le biais du diable (ce qui prouve la démonisation des pratiques extatiques), partent par les portes fermées en volant pour se battre avec d'autres sorcières. L'extrait rappelle indéniablement les descriptions relatives aux *benandanti* et indique que les pratiques ne sont pas un produit de la fin du Moyen Age, mais que leur origine est ancienne. Un autre passage de *Decretum* signale:

Tu as cru ce que certaines femmes revenues de chez Satan croient et affirment être vrai, à savoir : tu t'es imaginée que, dans le silence de la nuit, étant au lit et ton mari reposant sur ton sein, tu pouvais, ayant un corps réel, sortir par les portes fermées et avoir la faculté de parcourir en compagnie d'autres femmes possédées par la même erreur, les étendues de la terre, de tuer sans armes visibles des hommes baptisés et rachetés par le sang du Christ.¹⁹⁸

Par conséquent, les sorcières allongées et immobiles partent lors de leurs voyages nocturnes avec leurs corps réels par les portes fermées afin de réaliser des actions maléfiques et des infamies. En 1532, quelques siècles plus tard, les actes de l'Inquisition romaine de Modène font référence à une femme accusée de sorcellerie, appelée Domenica Barbareli:

Elle voulait absolument disait-elle, se rendre à la chasse de Diane. Aussi beaucoup de gens l'observèrent pour l'en empêcher... Elle resta couchée comme morte durant deux heures environ et à la fin, souvent remuée par les personnes présentes, elle revint à elle en disant : 'Moi, j'y suis allée quand même, malgré

¹⁹⁷ Lecouteux, Claude; Marcq, P., *Les Esprits et les Morts*, op. cit., p. 15.

¹⁹⁸ Ibid. p. 16.

vous'. Et elle raconta les nombreuses infamies qu'elle disait avoir accomplies en ce lieu.¹⁹⁹

6. Les déesses des extatiques

a. Diana

Comme les sorcières de Burhard, Barbarelli reste dans son lit comme morte, et en même temps, elle se rend au lieu de rassemblement, en d'autres termes au sabbat, pour participer aux activités maléfiques de ses collègues. Cependant, cette fois, ces activités sont bien définies et plus précisément, elles sont caractérisées comme étant la chasse de *Diane*. Au XV^{ème} siècle, pour Jean de Novare, Diane préside au sabbat, et les hérétiques l'adorent. Les mêmes informations sont répétées par le moine dominicain et premier inquisiteur de l'inquisition espagnole, Tomás de Torquemada. Ce dernier précise que femmes qui vénèrent Diana sont éloignées de la vraie foi. Tous les cultes différents du christianisme sont païens et les femmes qui pensent qu'elles se rendent au Sabbat sur le dos d'animaux sont trompées par des illusions du diable²⁰⁰. Plus tôt, en 1418, le Dominicain Johannes Herolt est contre ceux « qui deam, quam quidam Dianam nominant, in vulgari *die fraurve unhuld* dicunt cum suo exercitu amulare ». ²⁰¹

L'écrivain lie la mystérieuse Diana, qui est caractérisée comme une déesse, à *Frau Hold* (appelée unhold). Dans une édition tardive de 1484, ce nom est remplacé par *frau helt*, et les deux sont synonymes de *fraw berthe*. De plus, au début du XVII^{ème} siècle, Praetorius lie Diana et son cortège

¹⁹⁹ Ginzburg, Carlo, *Les batailles nocturnes*, op. cit. p. 35.

²⁰⁰ Russell, Jeffrey Burton, *Witchcraft in the Middle Ages*, New York, Cornell, 1972, p. 235.

²⁰¹ Sermones discipuli, serm. xi.

furieux à la nuit de Noël et il l'identifie à *Frau Holda*²⁰². En 1457, dans son *ex Sermone*, Nicolas de Cues reprend un récit de femmes qui étaient le jouet d'illusions provoquées par leur avarice. Elles affirmaient qu'elles faisaient partie de la société de la bonne dame (*bonna domina*). L'interprétation du cardinal et évêque est la suivante : il voit derrière le culte de *bonna domina* le culte de la déesse Diana, mentionnée dans les Actes des Apôtres, et vénérée à Ephèse²⁰³.

De plus, cette figure féminine est identifiée par Nicolas à Richella, la mère des riches et de la bonne société, et plus loin à Abundia et Satia. Selon ces femmes demi-insanes (comme elles sont désignées par Nicolas), Richella, déesse de la fertilité, apparaissait sur un chariot, bien vêtue, le visage couvert, caractéristique de nombreuses déesses païennes de la fertilité, comme Isis qui est voilée. En même temps, Richella et son cortège étaient maléfiques et tuaient des adultes et surtout des enfants.

Selon les écrits de Nicolas, *Bonna Domina* est identifiée à Artemis, appelée dans la mythologie romaine Diana, déesse de la chasse, des bois, des animaux, de la lune, de la guerre et de la fertilité. Elle était accompagnée par un cortège de femmes extatiques, majoritairement des nymphes. Par conséquent, nous constatons que les sabbats étaient menés par une déesse de caractère dualiste, qui combinait la deuxième et la troisième fonction, et dont les traits évoquent l'ensemble des divinités déjà examinées. Ainsi Ginzburg, par exemple, considère que cette Diana correspond directement à Epona: « The Images of Diana (or Artemis) on horseback are extremely rare. It has been thought that they could have inspired the, by contrast, very numerous images of a Celtic divinity almost always associated with horses: Epona. Now the most ancient testimonies on Diana's cavalcade originate from Prüm, Worms and Trier- that is to say,

²⁰² Praetorius, Johann, *Saturnalia, Das ist, eine Compagnie Weihnachts-Fratzen oder Centner-Lügen, etc* Leipzig, 1663, p. 395, 403. C

²⁰³ Nicolae Cusae Cardinalis Opera, II, Parisiis 1514, CLXXu- CLXXIIr.

from a region in which a large number of images of Epona on horseback, or standing alongside one or more horses, have been found. Is the Diana *paganorum dea* of the Frankish capitular taken up by Regino, we shall therefore probably have to recognize an *interpretation romana* of Epona or some local equivalent. Like the Hera of Roussas, Epona was a mortuary divinity, often represented with a cornucopia, the symbol of abundance. As we have seen, both these elements reappear in the names and characteristic features of figures such as Abundia, Satia and Richella. Thus the representation of Epona, possibly patterned after that of Diana, fed local cults subsequently as cults of Diana. The mirror play between interpretations and re-elaborations of the hegemonic culture, and their reception by the subaltern culture, continued for a long time. Halfway through the thirteenth century a word like *genes* (derived from Diana) still designated an ambiguous entity, a sort of fairy. Two hundred years thence *ianatica* was synonymous with witch. »²⁰⁴

b. Formations de Diana

Il faut noter ici que l'adjectif substantif *dianaticus*, apparenté à *ianaticus*, signifiait originellement le dévot de Diane. Le mot est devenu synonyme d'*aruspex*, à savoir *haruspex*²⁰⁵, le prêtre et plus précisément le prêtre qui pratiquait la divination dans la Rome Antique. Il a petit à petit été utilisé comme synonyme de *lunaticus*, probablement en raison de sa signification initiale (à savoir extatique) ou de l'affinité entre Diana et la lune. Les noms romains *zîñă*, fée, (« dziana ») et ensuite *zîñatec*, *zăñatic*,

²⁰⁴ Ginzburg, Carlo, *Ecstasies. Deciphering with the Witches' Sabbath*, London ; Sydney ; Auckland ; Johannesburg, Hutchinson Radius, 1990, p. 104- 105.

²⁰⁵ Cf. Malkiel, Yakov, 1951-52 « The pattern of progress in Romance linguistics », *Romance Philology*, Vol. 5 (1951), pp. 278- 275.

zănatec (« dianaticus »), le lunatique²⁰⁶ dérivent de ce mot. Par conséquent, il y a une relation étymologique entre le prêtre romain *dianaticus* et les sorcières lunatiques *ianatica*, et les sorcières semblent être l'évolution médiévale du prêtre. Pourtant, la base commune est le nom *Diana*, qui s'est répandu en Europe sous plusieurs formes.²⁰⁷

En espagnol, le nom *xana* désigne une fée et apparaît de différentes manières : *xaneta*, *xanin*, *onjana*. En italien, *jana* et *gana* décrivent une fée, une enchanteresse. Dans le *Congresso notturno delle lammie*, ouvrage de Girolamo Tartarotti publié en 1749, le IX^{ème} chapitre est intitulé *Si monstra l'identita della societa dianiana colla moderna stregheria*. *Lamia*, strige et *diana* sont synonymes et signifient tous la sorcière.

En Roumanie, les dérivés désignent une fée: *zîănă*, *sânziana*, et *sînziene*(< *sancta Diana*). Enfin, en français, on trouve de nombreuses attestations de ce mot. . Ce dernier apparaît sous la forme de *genes* dans *Dolopathos* ou *le Roman des Sept Sages* écrit au XII^{ème} siècle par un clerc Herbert, :

Lai vinrent malvais esperit
Que ces gens apelent estries ; (8658- 8659)
[...]
Pres iere de nuis asserie ;
Les genes ne tarderent mie ;
Ne me covint gaires atandre.
Des montaignes les vi dessandre
Anviron drües et espesses;
Je cuidai ce fussent singesses;

²⁰⁶ Andreesco, Ioanna; Bacou, Mihaela, Mourir à l'ombre des Carpathes, Paris, Payot, 1986, p. 201.

²⁰⁷ Cf. le très bon article de Lesourd, Dominique, «Diane et les sorcières. Études sur les survivances de Diana dans les langues romanes », *Anagrom* 1 (1972): 55-74.

rapproché également au nom Janus audieu romain de la dualité et des portes.²¹²

Ce type du nom *iana* ou *jana* est fréquent. On le trouve en tant que toponyme dans le cas de *domus de ianas*, les maisons des fées, grottes artificielles, sépultures ou nécropoles creusées dans la roche, en Sardaigne²¹³. On le retrouve aussi comme synonyme des divinités -numen- nocturnes en l'honneur desquelles les pauvres femmes préparaient des tables en laissant des vases ouverts dessus, dans la *Somme Théologique*: « adhuc etiam aliquae mulierculae uasa dimittunt discoopera in onsequium nocturnorum numinum quae ianas uocant ». L. Deschamps signale dans ses commentaires relatifs à cet extrait: « L'ancien français *gene*, l'ancien toscan *jana*, le sarde *yana*, n'auraient-ils donc pas comme étymon *iana* ? Les sorcières seraient nommées par métonymie du nom de leur déesse, la belette en sarde serait « la sorcière », c'est-à-dire l'incarnation d'une sorcière.

La phonétique ne nous est d'aucun secours, car **diana* aussi bien que **iana* peut aboutir à « *gene* » en ancien français (la forme Diane est une forme savante).

Est-il possible d'aller plus loin et de mieux identifier ces *ianae* ? Ce mot, très rare en latin, est associé au nom de la lune des *Rei rusticae* de Varron. (Rust. 1, 37, 3)²¹⁴. Ce rapprochement établi avec la lune a été probablement influencé par la représentation de la sorcière lunatique, épileptique et mélancolique.

De plus, il semble que le nom a servi de base pour la formation de noms de plusieurs femmes surnaturelles, comme par exemple le nom *Bugiana*, qui

²¹² Nous rappelons ici les pratiques pour la protection de la maison et des nourrissons- par exemple contre Silvanus- qui commençaient par le seuil.

²¹³ Leurquin, Jeannine Léon, *Atlas préhistorique et protohistorique de la Sardaigne*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 18, 32, 132 etc.

²¹⁴ Deschamps, Lucienne, « Ma sorcière bien aimée de l'Antiquité aux langues romanes : étude de certaines dénominations et représentations de la sorcière », dans *En un vergier...: mélanges offerts à Marie-Françoise Notz*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2009, p. 131.

signifie une *Iele*. Une formation similaire est le nom *Zobiana* que nous avons déjà trouvé dans le *Traité sur les Maladies de la tête* d'Antonio Guaineri sous la forme d'un synonyme de la suffocation nocturne, en se manifestant en tant que *vetula*, et plus précisément une strige qui se transforme en chat. Le nom est également mentionné par Bernardin de Sienne dans son *De idolatriae cultu*, de 1430, où il signale que certaines femmes voyagent sur les dos d'animaux avec Diana (ou *Zobiana* ou *Hérodias*) et de nombreuses autres femmes sur de très longues distances, dans un silence mortel, en obéissant aux ordres de leur maitresse. Ces femmes sont leurs servantes quelques nuits de la semaine, surtout le jeudi et le samedi (jours par excellence de sabbat). Cet *Iobiana*, qui est un nom ancien déjà trouvé dans des inscriptions -*Hic iacel b(onae) m(emoriae) Iobiana*- comme un nom propre, forme féminine du nom *louianus*, bien connu dès la haute époque²¹⁵, qui semble en remplacer un autre, celui de *Zobiana*. Voici ce que Franco Mormando indique à propos de ce nom: « On the basis of Matthew 4 :5 and 6, medieval Christians believed that the Devil was also able to transport people from place to place in supernatural fashion. I have been unable to identify 'Iobiana' or the source from which Bernardino might have taken the name. Bernardino mentions 'Zobiana' at OOH. III.178a, adding that 'Herdoiana and Zobiana are the same person' and that Zobiana is believed to return to the Jordan River each year in order to be baptized but finds the river dry. See also OOQ.IX.385 (Iobiana) and 386 (Giobiana).»²¹⁶ Enfin, concernant le nom *Iana* de la *Somme Théologique*, M. Hubert propose une autre étymologie -moins valable- et signale que le nom *Iana* pourrait aussi dériver de *lamia*. En effet, *lamias*

²¹⁵ Académie des inscriptions & belles-lettres, *L'Année épigraphique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 110.

²¹⁶ Mormando, Franco, *The Preacher's Demons*, Chicago; London, University of Chicago Press, 1999.

peut également avoir donné ianas²¹⁷, par l'intermédiaire de lannas ou lamas.

Malgré ces documents indiscutables, certains spécialistes considèrent que le nom de la Déesse médiévale ne vient pas du monde gréco-romain, mais de la civilisation celte. Claude Lecouteux, par exemple, souligne que « Diana n'est certes pas la Diane romaine dont le culte aurait survécu au Moyen Age. [...] En fait, il semble qu'aient été confondues la Diane antique et la Di Ana, déesse celtique aussi appelée Anu ». ²¹⁸

c. Attestations précoces

Il est très possible que cette Diane soit plutôt une figure syncrétique formée par un ensemble de traditions surtout gréco-romaines, mais également celtes. Elle est passée tôt dans l'Ouest, vu que Grégoire de Tours rapporte le culte d'une statue de Diana aux alentours de St Trier. Dans la *Vie de Saint Cilianus*, il est mentionné que le Saint a découvert en Franconie des manifestations du culte de la déesse hostiles au christianisme (à propos de cette figure, l'écrivain de Vita cite le passage des Actes des Apôtres sur Artémis d'Ephèse). En outre, selon E. Vacandard son culte existait déjà à l'époque mérovingienne²¹⁹.

La première longue référence écrite se trouve dans le célèbre *Canon Episcopi*, partie du *Jus Canonium*, qui date du Haut Moyen Age. C'est une source cruciale sur les croyances populaires et plus précisément les vols nocturnes. Bien que le texte ait été considéré pendant le Bas Moyen Âge comme un ouvrage écrit au concile d'Ancyre en 314, on le trouve pour la première fois à la fin du IXème siècle, au *Liber de disciplinis*

²¹⁷ Hubert, Martin, « Notes de lexicographie thomiste », ALMA 27, 1957, p. 6 sq.

²¹⁸ Lecouteux, Claude, *Chasses Fantastiques et Cohortes de la Nuit*, op.cit. p. 15.

²¹⁹ Vacandard, Émile « L'idolâtrie en Gaule au VIe et au VIIe siècle », Revue des questions historiques, . 65 (1899), p. 424-454.

de l'abbé Reginon de Prüm. A son tour, ce dernier ouvrage vient probablement des capitulaires carolingiens de Charles de Chauve. Le texte a servi de base pour plusieurs écrivains de l'Église, comme Burchard de Woms ou Bernardin de Sienne, qui ont critiqué les vols et les voyages nocturnes de certaines femmes. Dans l'extrait, nous trouvons plusieurs éléments liés aux figures féminines et aux divinités de la nuit. Diana et les femmes qui constituent son cortège et apparaissent parfois sous la forme d'animaux ou de morts, participent à son ludus. Elles envahissent les maisons, en bénissant ceux qui obéissent à un ensemble de règles (comme la propreté de la maison) et les vénèrent. L'écrivain signale que :

Certaines mauvaises femmes, de nouveau séduites par Satan et séduites par les illusions et les fantômes des démons, croient qu'elles partent pendant la nuit avec Diane la déesse des païens et chevaucher avec une grande troupe de femmes sur certains animaux.²²⁰

Dans les éditions plus tardives, le nom *Hérodias* est utilisé comme synonyme de Diana (Diana paganorum dea, vel cum Herodiade).

d. Hérodias

Hérodias, figure connue du contexte chrétien comme l'épouse d'Hérode Antipas, a demandé l'exécution de Jean le Baptiste. De plus, la fille d'Hérode, Salomé, connue pour sa danse célèbre, apparaît sous le même nom. Origène indique que la jeune fille qui a dansé devant le roi et a

²²⁰ Illud etiam non omittendum, quod quaedam sceleratae mulieres retro post Satanam conversae, daemonum illusionibus, et phantasmatis seductae, credunt se et profitentur nocturnis horis, cum Diana paganorum dea et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire ejusque jussionibus velut dominae obedire et certis noctibus ad ejus servitium evocari. *Reginonis abbatis Prumiensis libris duo de synodadibus caucis et disciplinis ecclesiasticis*, éd. Wassersleben, F. W., . Lipsiae,, 1840, p. 335. Cité par Koopmans, Jelle, *Le Théâtre des exclus au Moyen Âge. Hérétiques, sorcières et marginaux*, Paris, Imago, 1997, p. 119.

reçu la tête du prophète décapité s'appelle Hérodiade²²¹. Dans les *Legenda aurea* de Voragine, Hérodiad est morte alors qu'elle tenait la tête du prophète dans ses mains en l'insultant²²². En outre, dans un poème de 1496, intitulé *la vie saint Jehan Baptiste*, la fille tombe malade après la décapitation:

Et la fille par grant present
Le chief presenta a sa mere.
Mais il advint lors en present
A la mere douleur amere.

Car oncques puis ne fut journee,
Que ne tumbast troys foys le iour :
En tous les iours fut tourmentee
En maladie et en doulour.

Nous devons tel saint reclamer
Qui de tel doulour et tel peine
Nous peut trestout bien preserver
De maladie si villaine.²²³

A propos de ce poème, Breuil rapporte: « Quelle que soit l'origine de la croyance qui a fait attribuer au précurseur la guérison de l'épilepsie, toujours est-il certain, d'après le témoignage d'un cartulaire royal, cité par Du Cange, que cette maladie portait le nom de mal de St. –Jean, vers la fin du XIV^e siècle. »²²⁴

²²¹ Cf. Orige, *Der Kommentar zum Ebangelium nach Matthäus, Erster Teil*, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1983, p. 90.

²²² *Legenda aurea*, CXXIV. Cf. Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, Trad. Wyzewa Teodor de, Paris, Seuil, 1998, p. 476- 483.

²²³ Wolff, Oskar Ludwig Bernhard, *Altfranzösische Volkslieder*, Leipzig, Fleischer, 1831, p. 19.

²²⁴ Breuil, M.A. « Du culte de St.- Jean- Baptiste et des usages profanes qui s'y rattachent », dans *Mémoires de la Société des Antiquaires de Picardie*, Vol. 8, Amiens, Duval et Herment, 1845, pp. 175 sq.

Cette citation permet ainsi de faire un lien entre la mort de Hérodiad et la guérison de l'épilepsie. Le nom signifie alors en même temps la mère et la fille, mais ce phénomène peut, selon Waldemar Kloss, être expliqué: « It is well known that in Hellenistic literature patronymics were employed in a very loose way. So the damsel in question would even as a step-daughter of Herod have been entitled to the name of "Herodias." Moreover, we know she was the daughter of Herodes Philippus. And thus her claim to be called " Herodias " cannot be disputed²²⁵ ».

Cette figure biblique était identifiée à Diana depuis le Bas Moyen Âge comme le traité pseudo-augustinien du VI^e siècle, *De fide et spe*, le prouve: ici Diana, Herodias et Minerva la chasseuse sauvage sont identiques²²⁶. En raison des chasses aux sorcières, les documents qui font référence à cette dame nocturne et qui viennent du Bas Moyen Age, sont plus nombreux. Au début du XIV^e siècle, Diana et Hérodiad sont identifiées au Concile de Trèves: l'identification est si claire qu' Hérodiad s'appelle Hérodiad, ce qui prouve une confusion entre Hérodiad et Diana²²⁷.

Un peu plus tard, en 1390, une femme accusée de sorcellerie, appelée Sibilia, confesse devant l'Inquisition milanaise qu'elle participe au jeu de Diana, qui s'appelle aussi Hérodiad²²⁸. En vérité, la femme fait référence à Madona Orientale, qui est identifiée ensuite à Hérodiad et à Diana par les Inquisiteurs. La description de cette femme surnaturelle par les inquisiteurs rappelle les caractéristiques des déesses nocturnes déjà examinées. En tant que maîtresse de la « société », elle enseigne des méthodes thérapeutiques, surtout les vertus des herbes, ainsi que la

²²⁵ Kloss, Waldemar, « Herodias the Wild Huntress in the Legend of the Middle Ages. », *Modern Language Notes*, Vol. 23, No. 3 (Mar., 1908), p. 85.

²²⁶ Kloss, Waldemar, « Herodias the Wild Huntress in the Legend of the Middle Ages. II », *Modern Language Notes*, Vol. 23, No. 4 (Apr., 1908), p. 100.

²²⁷ Martène, E. ; Durand, U., *Thesaurus novus anecdotorum*, IV, Paris, 1717, col. 257.

²²⁸ Ginzburg, Carlo, *Ecstasies. Deciphering with the Witches' Sabbath*, op. cit. p. 92.

réalisation des sorts. En outre, elle ressuscite des animaux morts, surtout par une pratique étrange qui rappelle la coutume de la résurrection de la vache dans les traditions relatives à Naroua: ses cortèges dévorent un animal et rassemblent les os avec la peau, que la dame touche finalement avec son bâton. Détail important, l'animal ne peut plus travailler parce que, évidemment, il lui manque un os.

Nous constatons que Hérodias, Diana et Horient, évoquent les déesses Perchta, Huld, Abonde, Satia etc. Au XV^{ème} siècle, le *Die Himelsstraße* (I. 29) de Stéphane de Landskrona, présente Dyana comme « une déesse païenne ou diablesse »²²⁹ et l'identifie à *frawn perchta*, *frawn hold* et *herodyasis* en les mentionnant ensemble. Au sein de l'Église, cette dernière divinité de caractéristique païenne était vue comme une reine des enfers. Au X^{ème} siècle, l'évêque et abbé Rathier de Vérone signale dans ses *Preloquia*:

What shall I say of those impious people who utterly forgetful of their immortal souls, do reverent homage to Herodias, the murderess of Christ's precursor and Baptist, and acknowledge her as their sovereign, nay as their Goddess. In their lamentable dementation, they claim that the third part of the world is subject to her sovereignty. As if this was a fit reward for the murder of the prophet. It clearly appears that the demons have their hand in the matter, who by their hellish prestiges delude the unhappy women, and sometimes even men, who deserve more severe censure than the women²³⁰.

D'autres informations intéressantes sont fournies par le fabliau du XII^{ème} siècle, *Ysengrimus*, qui la décrit ainsi:

²²⁹ Lasson, Émilie, *op. cit.* p. 276.

²³⁰ Cité par Kloss, Waldemar, « Herodias the Wild Huntress in the Legend of the Middle Ages. II », *op. cit.* p. 100.

Et la vierge Pharaïldis condamnée par un saint à une peine injuste, mais les saints font ce qu'ils veulent! Hérode était célèbre à cause de cette enfant et aurait pu être heureux grâce à elle, mais un amour contrarié fit aussi le malheur de cette jeune fille. Cette vierge brûlait de partager la couche de Jean-Baptiste et avait fait vœu de n'appartenir à aucun autre homme- Le père, ayant découvert l'amour de sa fille, s'en irrita et fit avec cruauté décapiter le saint innocent. Désespérée, la jeune fille demanda qu'on lui apportât la tête coupée, et un serviteur du roi la lui apporta dans un plat. Elle la serre doucement entre ses bras, la baigne de larmes. qu'elle désire accompagner de baisers. Mais tandis qu'elle cherche à lui prodiguer des baisers, la tête la fuit et la repousse en soufflant, et elle est emportée à travers le toit par le tourbillon que souffle le saint. Depuis, sous la forme d'un souffle, la colère de Jean-Baptiste, qui se souvient trop du passé, la poursuit à travers l'espace désert du ciel. Mort, il la tourmente, et vivant, il ne l'avait pas aimée. Cependant le destin n'a pas permis qu'elle meure tout à fait : les honneurs adoucissent son deuil, le respect atténue sa peine. Le tiers de l'humanité sert cette souveraine affligée qui se repose sur les chênes et les noisetiers de la seconde partie de la nuit jusqu'au dernier chant du coq noir. Elle a pour nom aujourd'hui Pharaïldis : elle s'appelait autrefois Hérodiade : danseuse qui n'eut d'égale ni avant elle, ni après.²³¹

A cause de son action blasphématrice, Hérodiade est condamnée à une punition éternelle comme un autre Juif Errant. Cependant, dans cette condition posthume, elle est capable de voler. Sa fuite par le toit rappelle la fuite soudaine de Mélusine, mais aussi les sorcières qui ont souvent le don de voler et d'entrer ou sortir par la cheminée et le toit. A propos de cette capacité – punition, en Espagne on parle : « de la danse aérienne à laquelle Hérodiade fut condamnée pour avoir provoqué la mort de Baptiste

²³¹ Nivard, *Le Roman d'Ysengrin*, traduit et commenté par Élisabeth Charbonnier, Paris, Belles Lettres. 1991, p.5.

(de la dansa aérea á que están condenadas las Herodiadas por la muerte del Baptista) »²³².

De plus, selon S. Magliocco, il semble que la figure mystérieuse ait développé, en Italie, une mythologie particulière au caractère dualiste, sous le nom d'*Aradia*, *Arada* ou *Araja*²³³. Cette dernière est devenue connue surtout grâce au livre du folkloriste américain Charles Leland écrit en 1899, *Aradia, or the Gospel of the Witches*²³⁴. Il présente un évangile, utilisé par une équipe de sorcières toscanes qui vénéraient Aradia, fille de Diana et de Lucifer.

Selon Magliocco, en Sardaigne plus précisément, on mentionne l'existence de la maléfique *Araja dimoniu*, *Araja* le démon, et de la bénéfique *Araja justa*, *Araja* la juste. L'écrivaine précise plus analytiquement: « There are said to be in Sardinia beings called *janas*, whose name means 'followers of Diana,' linking them directly to the medieval legends of roaming spirits. They are said to live in Neolithic shaft tombs, known as *domus de janas*, 'homes of the fairies,' or in caves, both locations of prehistoric burials. They are expert spinners and weavers, and can interact with and in some cases even marry humans (Liori, 1992, 107-111). Like the Romanian *iele*, who are led by Irodeasa (Kligman, 1981, 54), Sardinian *janas* have as their patroness *Araja* or *Arada* (Turchi, 2000, 78), whose name is a version of the medieval Italian *Erodiade*. It is in fact the rendering in Sardo of a hypothetical Italian word 'Aradia.'

This is a persuasive piece of evidence suggesting that at some time, a character called Aradia must have existed in Italian folklore, and that when her stories were brought to Sardinia, her name, as well as details of her legend, acquired a Sardinian flavor. In some cases, the leader of the

²³² Cité par Lecouteux, Claude, *Chasses Fantastiques et Cohortes de la Nuit*, op.cit. p. 16.

²³³ Magliocco, Sabina, « Aradia in Sardinia: The Archaeology of a Folk Character » dans Evans, D. & Green, D. (eds.) *Ten Years of Triumph of the Moon*, LaVergne, Hidden Publishing, 2009, pp. 40- 60.

²³⁴ Leland, Charles Godfrey, *Aradia; or, The gospel of the witches*, London, D. Nutt, 1899.

janas is called *s'Araja dimoniu*, 'Aradia the demon,' a reflection of the demonisation of the legend at the hands of medieval clerics. If *s'Araja dimoniu* is the leader of the fairies, it is not an unreasonable leap to hypothesise that at some point in Sardinian legendry, this figure split into two, acquiring a counterpart who was not demonic, but righteous, rewarding industriousness and punishing laziness in young women who were spinning and weaving. The name of this spirit was *s'Araja justa*, 'the just Aradia' – and here we have the likely antecedent of *sa Rejusta* (Turchi, 2001, 79).²³⁵»

Sa Rejysta ou *sa Rejusta* est une déesse de la troisième fonction, qui récompense les justes, les sages et les obéissants et punit les contrevenants. Les relations d'Hérodiade avec d'autres déesses de fertilité, déjà connues depuis le Moyen Âge, vont encore plus loin. Angerius II, episcopus Conseranus au XIII^e siècle, note dans une référence qui est citée aussi par Ducange: « Nulla mulier de nocturnis equitare cum Diana dea paganorum vel cum Herodiade seu Bensozia * et innumera mulierum multitudine pro- fiteatur »²³⁶.

e. Besonzia

A propos de cette Besonzia, nous allons laisser la description littéraire de J. Taylor à parler:

On raconte qu'une fois Hérodiade, qui parcourait les monts de Néonvielle, aperçut sur le lac d'Ovat l'élégante gondole des fées d'Ancizan. Elle leur demanda de s'y asseoir près d'elles. Sa taille gigantesque et ses traits inspiraient l'effroi. Les fées refusèrent une si terrible compagne : furieuse

²³⁵ Magliocco, Sabina, *op. cit.* p.55.

²³⁶ Du Cange, et al., *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, éd. augm., Niort, L. Favre, 1883-1887, t. 3, col. 099b.

alors elle arracha d'énormes morceaux de granit des flancs de la montagne, et les lança dans le lac où on les voit encore. La nef fut engloutie dans les ondes soulevées ; mais Hérodiade ne put atteindre les fées, qui, pour se sauver plus promptement, prirent la forme de biches et se cachèrent dans les vastes grottes de Cibiran. Hérodiade, dont le nom indique sans doute une tradition chrétienne, est souvent rappelée dans les récits fantastiques qui charment près du foyer les longues soirées d'hiver.

Bensozia est une inspiration de l'antique Vénus des Pyrénées qui avait un temple sur ce beau promontoire qui domine la Méditerranée. Ses longs cheveux blonds tressés et relevés avec la grâce hellénique, supportent un diadème d'or et de fleurs de montagnes ; des bracelets d'argent ornent ses bras arrondis. Pour former son corps, l'éternelle sagesse emprunta la taille de la fée d'Aliès. La nuit, montée sur un cheval blanc, elle parcourt les vallées. Devine-t-elle le rendez vous de deux amants, elle frappe de sa baguette d'or la porte de la cabane : c'est la fée du bonheur, c'est Bensozia qui vient vous visiter. Elle vous promet de longues amours, d'heureux hyménées, de beaux enfants, une inaltérable santé. Mais vous lui devez vos hommages et vos offrandes. Chaque jour, durant le printemps et l'été, il faut jeter, en secret et pour elle, la plus brillante fleur de vos jardins dans le lit du Gave, ou du ruisseau qui fertilise la contrée. Chaque nuit d'hiver, il faut répandre encore pour elle quelques gouttes d'huile sur la flamme du foyer. On se rappelle avoir vu des femmes de ce pays voyager avec cette fée dans les airs, et avant de rentrer dans leur chaumière elles furent introduites dans le temple ignoré de Bensozia ; elles en ont contemplé les ornements éclatants comme le soleil les hautes voûtes revêtues d'or et les murs étincelants de pierreries.²³⁷

Au contraire, pour Collin de Plancy, cette dame nocturne n'est qu'un démon qui dirige les sabbats: « Certains canonistes des douzième et treizième siècles s'élèvent fortement contre les femmes d'alors qui allaient

²³⁷ Taylot, J. « Les Pyrénées », dans *La France littéraire*, Vol, 39, T. 2, Paris, Bureaux de la France Littéraire, 1840, p. 113.

à une espèce de sabbat, sur lequel il ne nous est parvenu que très peu de notions. On disait que des fées ou des démons transformés en femmes s'associaient toutes les dames qui voulaient prendre part à leurs plaisirs ; et que toutes dames et fées ou démons montées sur des bêtes ailées allaient de nuit faire des courses et des fêtes dans les airs. Elles avaient pour chef la diablesse ou fée Bensozia, à qui il fallait obéir aveuglément avec une soumission sans réserve. C'était, dit on, la Diane des anciens Gaulois ; on l'appelait aussi Nocticula, Hérodias ou la lune. On voit, dans des manuscrits de l'église de Cousérans, que des dames au quatorzième siècle avaient encore le renom d'aller à cheval aux courses nocturnes de Bensozia. Toutes comme les sorcières au sabbat, faisaient inscrire leur nom sur un catalogue et après cela se croyaient fées. On remarquait encore au dernier siècle, à Montmorillon en Poitou, sur le portique d'un ancien temple, une femme nue, enlevée par deux serpens dans les airs. C'était sans doute le modèle de la contenance des sorcières ou fées dans leurs courses de nuit. »²³⁸

f. Hérodias et fertilité

Les caractéristiques de la prospérité, des vêtements blancs, du cortège des femmes, des cavalcades, qui accompagnent les descriptions de *Besonzia* (dont le nom signifie la bonne société, buona società- les sorcières ressemblées) et par conséquent celles de son apparentée *Hérodias*, évoquent les dames nocturnes. Il semble que graduellement *Hérodias*, à l'origine un personnage biblique maléfique et détestable, ait été identifiée à cet ensemble de femmes de caractère dualiste et qu'elle ait obtenu aspect bénéfique. Ainsi, *Hérodias* apparaît dans un type spécial de lamentation

²³⁸ Plancy, Collin De, *Dictionnaire Infernal*, Nimes, Rediviva, 1993, p. 81

roumaine, comme une déesse du destin qui s'assoit à côté de la Vierge Marie et écrit dans un grand livre les noms des moribonds. Pour E. Timotin, on trouve une autre manifestation de la troisième fonction dans cette action²³⁹. En outre, Hérodiade est identifiée à une autre déesse de la fertilité, Venus, et sa montagne, qui est décrite souvent comme un pays de Cocagne: « A man sentenced as a witch at the beginning of the sixteenth century in Val di Fiemme, Zuan delle Piatte, [...] confessed to the judges that he had gone with a friar to the Sibilla's mountain near Norcia, also known as 'mount of Venus where lived Donna Herodias', to be initiated into the society of witches, Upon arriving at a lake the two had met 'a huge friar dressed in black and he was black' (en d'autres termes un homme encapuchonné), who, before allowing them to cross, had induced them to renounce the Christian faith and give themselves to the devil. Then they had gone into the mountain, passing through a door barred by a serpent: here an old man, 'the faithful Ekhart', had warned them that if they remained there for a longer than a year they would never return. Among the people shut up in the mountain they had seen an old sleeping man, 'the Tonhauser' and 'Donna Venus'. Together with her Zuan delle Piatte had gone to the Sabbath, where he had also found 'the woman of the good game'²⁴⁰». De plus, comme Zuan en témoigne, il s'est quitté la montagne avec ses compagnons pour faire le tour du monde sur un cheval noir en cinq heures. L'apparition d'Ekhart le fidèle est liée non seulement à la montagne de Venus et de Holda (il restait au pied de la montagne pour prévenir les passants et leur dire de partir), mais aussi à la Chasse Sauvage, étant donné qu'il est un personnage qui précède la Chasse infernale pour avertir les passants et finalement les protéger. Il est ainsi « présenté comme celui qui garde le seuil d'un autre pays -voire d'un autre

²³⁹ Timotin, Emanuela, « Queen of the fairies and biblical queen. Notes on the Romanian Herodias », dans *Acta Ethnographica Hungarica*, 54, 2, 2009, p. 374.

²⁴⁰ Ginzburg, Carlo, *Ecstasies. Deciphering with the Witches' Sabbath*, op. cit. p. 108.

monde- pour avertir ceux qui s'apprêtent à le franchir ²⁴¹», c'est-à-dire une figure entre la vie et la non-vie, condition préalable dans les voyages lointains des dames nocturnes et extatiques.

Par conséquent, *Hérodias* se manifeste comme une déesse nocturne, du type de *Huld* et de *Perchta*, liée aux montagnes, aux sabbats et aux sorcières. Ainsi, son caractère maléfique est prédominant et la figure était désignée surtout de cette manière dans les lettres et les représentations médiévales de l'époque. Dans le théâtre, elle apparaît comme « une sorcière dansante dans les scènes de la mort de saint Jean-Baptiste, par exemple dans la Passion d'Alsfeld, où Satan se dirige *lento pede* vers Hérodias. La chasse sauvage d'Hérodias s'expliquerait par le fait que l'âme ne peut trouver de repos après le meurtre de Jean-Baptiste. Le lien entre Hérodias et la Déesse nocturne est cependant bien plus important que dans l'histoire biblique. Ainsi Auger III de Montfaucon parle dans ses statuts d' « Hérodiade ou Bensozia ». Serait-ce d'ailleurs la diablesse Bensozia qui a posé comme modèle pour la gloutonne Bonne Compagnie dans la moralité de la *Condamnation de banquet* de Nicolas de La Chesnaye ?

[...] Il est également possible de constater un lien entre une déesse païenne et une inscription de sa mythologie dans un cadre calendaire (Befana, Befanix, Epiphania : l'Épiphanie, fin du cycle des douze jours). On pense au mot occitan *brefania* que Thomas rattache au provençal moderne *broufounié* (« tempête »), « en souvenir du charivari que l'on faisait le jour de la fête ». On situera la déesse également sur l'axe carnaval-carême (Abundia, Satia, Faste [« carême » ou « jeûne »] » ²⁴².

²⁴¹ Cf. Wackernagel, W., « Eckhart et son double. Mythographie comparative d'un nom emblématique », in Marie-Anne Vannier, éd. *Revue des Sciences Religieuses*, 69, (1995), pp. 216-226.

²⁴² Koopmans, Jelle, *op. cit.* p. 120.

Ce contexte de déesses de caractère dualiste est finalement mentionné dans un autre ouvrage médiéval du XII^{ème} siècle, Polycraticus du philosophe et historien anglais Jean de Salisbury:

On assure que la nocticole, ou une certaine Hérodiade (Quale est quod nocticulam quandam vel Herodiadem), nommée aussi Maitresse de la Nuit (noctis dominam), réunit des conseils, des assemblées nocturnes, pour célébrer des festins, des sortes d'offices aux fonctions variées, au cours desquels tantôt les mauvais sont punis et châtiés, tantôt les bons sont glorifiés. Par ailleurs, les jeunes enfants sont exposés aux lamies lors de ces cérémonies (praeterea infantem exponi lamiis). Soit ils sont déchirés par erreur à cause de la voracité gloutonne des lamies, et ils s'entassent, déglutis, dans leurs ventres. Soit, la présidente décide de les épargner et ils sont rejetés et déposés dans des berceaux.²⁴³

L'extrait spécifique fait référence à la coutume de la célébration des déesses nocturnes. Des festins sont pratiqués, des tables sont préparées en l'honneur d'Hérodias, qui est une certaine maitresse de nuit qui s'appelle aussi Nocticula - type probablement erroné de *Noctiluca*, « surnom donné à la lune qui brille durant la nuit ²⁴⁴». Lecouteux traduit le nom par *nocticole* mais W. Kloss ne le traduit pas, en indiquant, *Noctiluca* « an epithet of Diana »²⁴⁵. A propos de ce nom important, Bernard de Montfaucon, note: « Noctiluca est selon les gloses imprimées εκάτη νυχτοφαινουσα, Hecaté qui paroît, ou qui luit la nuit. Hecaté à trois faces passoit ordinairement pour Diane selon ce vers de Virgile : *Tergeminamque Hecaten, tria Virginis ora Dianæ.*

²⁴³ Polycraticus, II, 17. Trad. par Lecouteux, Claude, *Chasses Fantastiques et Cohortes de la Nuit*, op.cit. p. 17.

²⁴⁴ Nisard, M. *Macrobe, Varron et Pomponius Méla*, Paris, Dubochet, Le Chevalier, 1850, p. 451.

²⁴⁵ « Thus such lamentably deluded persons assert and affirme, that a certain Noctiluca (an epithet of Diana) or Herodiad ». Kloss, Waldemar, « Herodias the Wild Huntress in the Legend of the Middle Ages. II », *op. cit.* p. 101.

Cette Noctiluca de Jean de Salisberi étoit donc la même que la Diane d'Auger de Montfaucon. Dans le grand manuscrit du Glossaire de cette Bibliothèque, qui a plus de neuf cent ans d'âge, on lit, *Nocticula Luna* : c'est une erreur manifeste, il y faut Noctiluca ; Noctiluca est donc la Lune, et la Lune est Diane comme sinous avons tant de fois dit ; elle s'appelloit aussi Diane Lune. Elle étoit censée présider à ces assemblées nocturnes, elle ou Herodiade, qui est aussi nommée expressément dans les statuts-ci dessus ; ou enfin la Dame présidente de la nuit, par où il entend peut être celle qui est appelée ci dessus Bensozia, de laquelle je ne trouve rien dans les auteurs ²⁴⁶». D'après l'explication du moine bénédictin du XVIIe siècle, Bernard de Montfaucon, nous avons une raison supplémentaire d'identifier Hérodiade à Diana. D'ailleurs, il est fort possible que le nom *Noctiluca* soit rapproché à celui de Lucie, figure qui est étroitement liée aux déesses nocturnes. Enfin, Bernard, en répétant les indications de Jean de Salisbury, soutient que le culte de la déesse est suivi d'un spectacle horrible: les nouveau-nés et les enfants sont massacrés et dévorés par les sorcières. Le texte de Jean de Salisbury utilise pourtant le nom *lamia* au pluriel - *lamiae* - en mentionnant que les petits enfants sont exposés aux *lamiae*. Cette référence remarquable lie la coutume de *mensas ornare* à Hérodiade, à Diana, puis à Lamia, ici au pluriel.

Nous constatons la liaison d'une figure qui étoit au centre des sabbats, Diana, à Hérodiade ou ailleurs *Arada*, et ensuite aux bonnes dames, *Richella*, *Besonzia*, dame *Abonde*, *Satia*, Huld, *Percht*, Lamia, figures qui manifestent plus ou moins également un caractère de troisième fonction. Par conséquent, les rassemblements des sorcières n'étoient pas simplement un ensemble de pratiques hérétiques et sataniques, comme les théologiens - et même de nombreux chercheurs contemporains- ont voulu le croire. Le nom *societas*, qui désigne les rassemblements, signifie une

²⁴⁶ Montfaucon, Bernard de, *Supplément au livre de l'Antiquité expliquée et représentée en figures*, Paris, Delaulne, Foucault, Clousier, 1724, P. 115.

société fermée. En outre, il est possible que l'utilisation du mot *ludus*, à côté duquel le mot société apparaît souvent -comme le fait par exemple Bernard de Como- désigne un ensemble de règles, un rituel, une activité qui se développe comme un jeu, une sorte d'activité juvénile, telles les mascarades²⁴⁷.

g. Hérodiades, les mascarades et la fièvre

Cette dernière hypothèse pourrait être valable. Les deux, Diana et Hérodiades, participent aux coutumes de parades et de mascarades et plus précisément au *călușari*. Eliade signale: «surprisingly enough, the patroness of this secret cathartic society is the "Queen of the Fairies" (Doamna Zinelor)-the Romanian metamorphosis of Diana. She is also called Irodiada (= Herodiada) or Arada, both names famous among Western European witches. [...] The relations between calusari and zine are paradoxically ambivalent: the dancers ask for and count on the protection of Herodiada, but they also risk becoming the victims of her troop of attendants, the fairies ».²⁴⁸

Et autre part: «The mythical model of the Calusari seems to be comprised of a specific group of fairies (zane, iele), namely the Rusalii. The patroness of the dancers is Irodiada (= Herodiada) or Arada,, a folkloric demigodess who is called 'Queen of the Fairies' (Doamna Zanelor)²⁴⁹». En ce qui concerne l'initiation, il signale : «In Transylvania the ritual of oath-taking is accomplished at a place "within the nine boundaries." The *călușari*, each carrying a bludgeon, arrange themselves in a circle and pray

²⁴⁷ Cf. Behringer, Wolfgang, *Shaman of Oberstdorf, Chonrad Stoecklin and the Phantoms of the night*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1994, p. 47-71.

²⁴⁸ Eliade, Mircea, « Some Observations on European Witchcraft », *History of Religions*, Vol. 14, No. 3 (Feb., 1975), pp. 160- 161.

²⁴⁹ Eliade, Mircea, « Notes on the Călușari », *op.cit.* p. 116.

to Irodeasa (=Herodiada) for protection; when the leader sprinkles them with water 'drawn from nine sources.' The dancers raise the clubs and, looking towards the East, knock the clubs one against the other. Finally they go home, without glancing back. From then on, until the ceremonial dispersal of the group, the *călușari* are forbidden to speak, for fear of being 'taken by the *căluș*,' that is, made sick by the *Rusalii* ».

Dans ces extraits importants, nous constatons que Diana et Hérodiade, qui participent activement aux sabbats des sorcières, ont un rôle exactement identique à celui des mascarades extatiques des *călușari*. Le thème du départ sans regarder derrière soi est lié à celui de la découverte des trésors, présenté dans la première partie : en effet, le héros qui découvre le trésor doit partir sans regarder derrière lui. De plus, le fait d'« être pris » par le *căluș*, par le cheval, qui veut dire, selon Eliade, « être pris » par les *Rusalii*, correspond au fait d'être pris par la Vieille et le génie du blé dans les coutumes de la récolte (ainsi hag, cheval et *rusalii* sont de nouveau rapprochés). Cette prise signifie finalement la possession par le génie.

L'apparition d'Hérodiade dans les traditions roumaines ne s'arrête pas ici. Les deux versions roumaines de l'*Index* de livres interdits, écrites au XVIII^e siècle, présentent les sept filles du roi Hérode qui apparaissent comme des démons devant Saint Sissinius et qui sont vaincues par lui. Les textes étaient considérés comme des apocryphes. Il s'agit de variantes de textes relatifs à *Gello*, déjà examinés et qui fonctionnent de la même façon, c'est-à-dire comme des incantations contre la fièvre : les filles d'Hérode, comme dans le cas de *Gello* et la variante russe, sont décrites comme des démons de la fièvre. Le motif de la décapitation de Saint Jean intervient également. Sur la même base, un autre texte, cette fois du XVIII^e siècle, mentionne :

Prayer against fever. Because from God are the mercy and the support for the servant of God NN. May you be cursed, demon of fever coming from the lake

and fever, with the name of St John the Baptist ; I curse you, demon of fever coming from the lake and fever, with the names of the saint Archangels Michael and Gabriel, with the nam of the holy martyr John and of holy martyr Sacail Socail Socoil [...] fever of nine types, in the name of Father, and of the Son, and of the Holy Ghost, now and for ever, amen. ²⁵⁰

Comme Gello et les démons orientaux relatifs qui viennent de l'eau et rentrent dans la mer, les démons - Hérodiades sont liés à l'eau. Ses ennemis sont les Archanges, le martyr prophète Jean (qui n'existait pas dans la tradition grecque et dont l'apparition ici est justifiable) et le martyr Sacail, Socail, Socoil qui sont évidemment liés à Sisoès, Sinès, Sinodore et Sisinnios. De plus, ce récit à propos de ces démons de fièvre, est apparemment lié au récit russe de l'*euchologion glagolitique* du XIème siècle, où le saint apôtre Sisini se met contre les filles d'Hérode (douze cette fois), qui sont des démons des fièvres, des troubles mentaux et de l'oppression nocturne. Les deux récits, le roumain et le russe, remontent aux récits grecs de *gello* dont l'origine est probablement assez ancienne et orientale. Il est possible que cette base commune forme d'ailleurs le poème relatif à Hérodias, *la vie saint Jehan Baptiste*, où la mort d'Hérodias signifie la guérison de l'épilepsie. Dans les chapitres précédents, la liaison étroite, et parfois l'identification, entre la fièvre et l'épilepsie a déjà été notée à plusieurs reprises.

h. Hérodias comme un génie du lieu

Peu de détails sont donnés sur ces démons. Ainsi, nous ne savons pas si elles sont anthropomorphes, sorcières ou une sorte de génie. Ce

²⁵⁰ Timotin, Emanuela, *op. cit.* p. 370.

rapprochement entre génie et la fille d'Hérode semble paradoxal. En réalité, il ne l'est pas du tout. Dans le folklore français, et plus précisément dans le Jura bernois, « ils s'appellent *duses* ou *hairodes*, ce dernier terme est sans doute la déformation d'Hérodias qui est, selon les clercs du Moyen Âge, le nom d'une des meneuses des cohortes de la nuit ²⁵¹». Cette identification extraordinaire entre Hérodias et *dusius* n'est pas seulement indiquée par Lecouteux. Le Glossaire des Patois de la Suisse Romande explique l'entrée *dussats* ainsi: « Etres surnaturels appelés autrement *hairodes*. Ces *Duses* ou *Hairodes*... que le peuple appelait les *Dussats*, *Mussats* ou *Hairodes* » ²⁵². Sébillot les considère comme des lutins et les décrit comme « de petits êtres noirs et velus, parfois assez méchants, appelés les *Duses* ou les *Hairodes* ». ²⁵³ Cette description est d'ailleurs rapportée par le Glossaire des Patois de la Suisse Romande à l'entrée *duses*, qui est considéré comme le nom de nains noirs et velus appelés aussi *hairodes* ²⁵⁴. Il est évident alors que l'identification entre *hairode* et *dusius* est très fréquente. Mais la description d'Hérodias comme un génie du lieu ne s'arrête pas là. On parle souvent de la *Rosche des Hairodes* et le Glossaire des Patois de la Suisse Romande note que : « ces *Duses* ou *Hairodes* n'étaient peut-être que des Tsiganes ou Bohémiens, des forgerons nomades, habitant les cavernes des *Duses* en été ²⁵⁵ ». Pour Pierre Dubois, les *Hairodes* font partie des Mauriacs ou Maures et d'autres Sarrasins et Carole Wrona les lie aux Sarrasins et aux Mauriacs: « Un être humain profondément mauvais n'échapperait donc pas à la métamorphose, punition divine. Sarrasins, Mauriacs et *Hairodes*, autrefois grands, forts et

²⁵¹ Lecouteux, Claude, *Les nains...*, op. cit. p. 170.

²⁵² Gauchat, Louis, *Glossaire des Patois de la Suisse Romande*, op. cit. p. 1011.

²⁵³ Sébillot, Paul, *Le folk-lore de France: Le ciel et la terre.- v.2. La mer et les eaux douces.- vol.3. La faune et la flore.- vol.4*, Paris, Librairie orientale & américaine, 1904, p. 456.

²⁵⁴ Gauchat, Louis, op. cit. , p. 1011.

²⁵⁵ Ibid.

beaux, ont rapetissé jusqu'à la taille d'un écureuil²⁵⁶.» Enfin, Xavier Yvanoff mentionne que « dans d'autres régions on parle aussi des Hairodes, identifiés à la fois aux sarrasins mais aussi aux cagots et aux bohémiens.²⁵⁷ Les Hairodes, qui dérivent d'Hérodiad, sont finalement décrits comme des lutins, sarrasins et génies du lieu, étroitement liés et même identifiés au *dusius*. Il semble apparemment que cette figure récapitule plusieurs liens examinés dans la première et la deuxième partie de notre recherche. Il y a deux groupes de traditions inspirés par Hérodiad: le premier est constitué de démons-divinités femelles, de sorcières ou de fées démonisées, aux caractéristiques des dames nocturnes de la deuxième partie. Le second par une catégorie de génies du lieu, et surtout les sarrasins et *dusius*, présentés dans le premier chapitre. Les deux catégories ne sont pas sans rapport, bien au contraire.

Pour récapituler, d'après les éléments précédents, Hérodiad n'est pas liée seulement aux déesses de la nuit de la fertilité, aux génies du lieu, au sarrasin et au *dusius*, mais également à *lamia* par le texte de Jean de Salisbury et à *Gello* - par les récits de filles-démons de la fièvre du roi Hérode, qui étaient considérées comme des figures plus ou moins nettement maléfiques. De plus, Hérodiad participait aux pratiques des *călușari*, ce qui prouve que des axes évoluaient parallèlement: l'axe mythique avec les croyances et les narrations orales et l'axe des pratiques avec les cérémonies, les mascarades, les parades, les rassemblements de la nuit et ainsi de suite. Les deux axes étaient étroitement liés et en communication constante. Voyons un exemple: dans le nord de la Grèce moderne, dans le village Velvedos de Macédoine, un groupe de douze (ou treize) jeunes femmes qui vivaient près de l'Église, quittaient leurs maisons pendant la nuit et se rassemblaient. Ensuite, elles contactaient les

²⁵⁶ Wrona, Carole, *Imaginaires de la taille humaine au cinéma: de la figuration du nain*, Paris, Harmattan, 2006, p. 145.

²⁵⁷ Yvanoff, Xavier, *Anthropologie du racisme: Essai sur la genèse des mythes racistes*, Paris, Harmattan, 2005.

morts (et récoltaient des informations grâce à eux) par la capacité de la condition cataleptique de médium. Cette capacité était selon elles un don reçu des anges²⁵⁸. Selon Rushton, et ensuite Ginzburg²⁵⁹, elles s'appelaient pour cette raison *ageloudia* ou *ageloudes* (du grec ἄγγελος, ange). Pourtant, les deux spécialistes n'ont pas remarqué que cette étymologie est populaire. Dans le folklore grec, le nom *ageloudes* est utilisé comme type variante du nom *gelloudes*, *gyalloudes*, nom déjà trouvé dans un récit cité plus haut. Le nom au pluriel signifie les acolytes ou les dévotes de la déesse, une société de femmes extatiques ou plus simplement des « sorcières », comme dans le cas de *perchten*, *hulden*, *lamiae*, *dianae*. .

Ainsi, ces femmes formaient une société aux caractéristiques extatiques claires (la catalepsie de médium et la communication avec les morts). Elle était composée de douze personnes (nombre qui rappelle les douze luperques, cailleach, percht, hypostases de Gello mais aussi une tradition grecque sur les *araradianes* ou *aradianes* (noms qui dérivent évidemment d'Hérodiade) selon laquelle ces femmes, avec les 12 *chrysoafentades* (maîtres des vêtements dorés), pendant les Douze Jours, passent par la mer avec les *aradianes* pour aller à Oenoë et faire du mal ou du bien. Finalement, ces femmes acolytes étaient apparemment liées à une figure surhumaine (ici *gyllou*), elles agissaient la nuit, entraient en contact avec les morts et recevaient ces dons par un intermédiaire surhumain, un ange, dans le contexte chrétien. Toutes ces caractéristiques rappellent sans doute les *benandanti*.

²⁵⁸ Cf. Rushton, L. « The Angels: A Women's Organization in Northern Greece », *Cultural Dominance in the Mediterranean Area*, ed. A. Blok and H. Driessen, cds., Nijmegen, Centrale Reprografie, Directoraat A-Faculteiten, Katholieke Universiteit, 1984, pp. 55- 81.

²⁵⁹ Ginzburg, Carlo, *Ecstasies*, op. cit. p. 188.

i. Autres batailles nocturnes et extatiques

On retrouve en Europe centrale et orientale des figures qui ont les mêmes caractéristiques que ces extatiques italiennes: le krsnik, le vedomec en Slovénie, le vremenjak, le mogut, le viscun, le štrigun en Croatie, le burguzauta en Ossetie. En Serbie, en Bosnie, en Herzégovine, et au Monténégro, les zduhaés sont des hommes qui peuvent traverser de longues distances pour se retrouver dans certains endroits et entrer en conflit. Ils se battent soit contre des démons des orages, en éloignant les nuages, la pluie, la grêle, soit contre d'autres équipes de zduhaés- d'autres villages et d'autres pays- pour préserver la fertilité. Les combats, décrits sous la forme de tempêtes (comme dans le cas de la Chasse sauvage) se déroulaient dans un lieu particulier où les zduhaés arrivaient en volant. Cependant, avant de voyager, ils devaient tout d'abord s'endormir : « The zduhaés of the different clans fight each other for the fertility of their lands. They fight in the clouds, sometimes in the form of animals, mostly with brooms and milk jars. [...] The winner punishes the region of the loser with hail. These plights take place when zduhać falls asleep. His soul then goes away to fight. »²⁶⁰

Ils se battaient pour protéger le lieu qu'ils représentaient, en éloignant les mauvais esprits, nuisibles pour l'agriculture et la fertilité (comme dans le cas des combats entre les bendanti-malandanti). Dans ces combats, ils utilisaient des armes légères qui rappellent celles des femmes italiennes : broches, bourgeons de hêtre, éclats tranchants, feuilles, tiges de paille, peluches, paillettes, sable, brindilles, pommes de pin, coquilles d'œufs. Souvent, ils étaient accompagnés par un esprit tutélaire, le plus

²⁶⁰ Klandiczay, G. « Shamanistic Elements in Central European Witchcraft », dans Hoppál, M. (ed.). *Shamanism in Eurasia*. II. Göttingen, 1984, p. 413.

souvent sous la forme d'un cheval²⁶¹. Ils portaient d'ailleurs avec eux un certain nombre de seaux. L'équipe gagnante des deux groupes des zduhaés opposés pouvait gagner l'ensemble de la production agraire de la région. Ils pouvaient transporter cette production à l'aide des seaux. Ce motif du vol ou de l'obtention de la récolte est récurrent dans les croyances extatiques : « A variation of 'crop obtained from the other world' connected with a shamanistic other-worldly journey is known from Caucasus. From the publications of Moszynski and Istvanovits we get acquainted with the shamans of the Ossetians, who on New Year's Eve fall asleep, and their souls start on an otherworldly journey to steal corn from the divinity who distributes corn and different diseases. The souls (riding on domestic animals or on household objects: on a bench, a broom or a spade, on a cat or a dog) gather in groups and fight with the soul troops of the neighbouring, hostile tribe led by the spirit of the mountain or by angels. The conquering group obtains a handful of corn, which it spreads towards home. On waking the shamans prophesy plenty or poverty for the next year- depending on the outcome of the battle »²⁶². Les *vetrovnjak* sont une autre catégorie d'extatique de ce type. Leur nom vient du mot *vetar* qui signifie air, et ainsi leur capacité de voler.

Il semble que l'habitude des sorciers, des fées et d'autres êtres surnaturels de se déplacer comme des tourbillons soit liée, et se manifeste dans des noms comme celui de l'iele, vîntoasele, tourbillon²⁶³, en d'autres termes les femmes du vent²⁶⁴. Une action similaire aux zduhaés etc. est d'ailleurs exercée par *vilovit*, nom signifiant celui qui a les capacités de *villa*. Ce *villa* est une nymphe slave – *vile*, *samovil* en roumain, *velebit* en

²⁶¹ Pócs, Éva, *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennic, 1989, p. 59.

²⁶² Ibid. p. 58.

²⁶³ Ibid. p. 16.

²⁶⁴ Stratilesco, Tereza, *From Carpathian to Pindus: : m CarpathiRoumanian country life*, London, J. W. Luce, 1907, p. 186.

croate, nom probablement apparenté au vieux haut allemand *belewitte* qui signifie le *pilwiz*. Par conséquent, le *vilovit* est plus précisément celui qui « est pris » par les nymphes-fées, le lunatique et enfin l'extatique. Ressemblant à *vilovit*, le *zmajevit* se bat contre les démons qui représentent les intempéries, nuisibles aux champs et perturbant la vie sociale du village. Ici, le sorcier ne tire pas ses forces d'une fée, mais de *zmej*, qui est un *drac* ou un serpent de la mythologie slave. Il est appelé de différentes manières dans d'autres langues : en slavon *zmiy*, en russe et en bulgare *zmey*, en serbe, en slovénien, en croate, *zmaj*, en polonais *zmij* et en roumain *zmeu*. Cette créature peut être maléfique – comme par exemple en Roumanie où il vole le soleil, ou bénéfique, comme dans le cas de *zmajevit*, où le *zmej* est un compagnon ou un esprit tutélaire. Il peut être d'ailleurs l'ancêtre qui apparaît sous forme animale et avoir la fonction d'un génie protecteur.²⁶⁵ Le *zmajevit* se bat avec son *zmej* contre les démons hostiles nommés *azdaja*, *chala*, *ala*²⁶⁶, ou *lamia*. Ces derniers démons correspondent à *lamia* et *alu* de la deuxième partie.

Le *táltos* hongrois est une autre figure correspondant aux sorciers extatiques qui se battent contre d'autres sorciers ou démons. Il peut se transformer en taureau pour se rassembler avec d'autres *táltos* la nuit et se battre contre les *táltos* d'autres villages ou pays (par exemple, les combats entre les *táltos* hongrois et les *táltos* turques). Ainsi, ils protégeaient les récoltes, en apportant prospérité, fortune, chance, guérison et beau temps. Il pouvait également découvrir des trésors – caractéristique principale des extatiques.

En raison de cette série de caractéristiques, plusieurs spécialistes ont considéré que le *táltos* était une sorte de chaman. Comme Hoppal soutient que: «Earlier literature on Hungarian mythology and folk beliefs often

²⁶⁵ Pócs, Éva, *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, op. cit., p. 33.

²⁶⁶ Cet *ala* peut aussi se manifester comme esprit protecteur et bénéfique et les villageois priaient parfois: Dieu, sauve notre protecteur, *ala*.

quotes from medieval Hungarian chronicles which contain narratives and scattered references on Hungarian sacrificing horses, mentioning at the same time that the sacrificer among the Hungarian was called *taltos*²⁶⁷». Selon Dömötör, ces magiciens sont devenus petit à petit le cortège du diable²⁶⁸. Selon Klaniczay, qui partage l'idée d'un *táltos* chaman, l'état extatique de *táltos* est lié à plusieurs catégories de sorcières en Europe²⁶⁹. Nous soutenons que cette relation ne s'arrête pas aux sorcières, mais qu'elle touche aussi plusieurs rituels et pratiques des mascarades présentées plus haut.

En outre, le *táltos* était principalement lié à deux éléments: le premier était le petit tambour qu'il portait toujours sur lui. Battre le tambour avait une fonction rituelle, liée aux chants, aux danses et aux percussions du chamanisme, et ensuite aux pratiques extatiques des mascarades. Au *călușari*, par exemple, les participants portent des tambours, et en jouent, en dansant dans une ambiance de paramusique. Dans un poème de 1663, Laszlo Listi fait référence aux vertus magiques du tambour:

The drum of Pál Kinisi,
 is referred to as bull
 As the Turks heard it;
 Similar to the flag,
 and the trumpet of Hunyadi,
 When the enemy saw and heard,
 Could only run, Never turning back,
 But leaving everything behind.²⁷⁰

²⁶⁷ Hoppál, M., « Traces of Shamanism in Hungarian Folk beliefs », dans Hoppál, M. (ed.). *Shamanism in Eurasia*. II. Göttingen, 1984, p. 433.

²⁶⁸ Dömötör, T. «The problem of the Hungarian Female *táltos* », dans Hoppál, M. (ed.). *Shamanism in Eurasia*. II. Göttingen, 1984, p. 423.

²⁶⁹ p. 423.

²⁷⁰ Cité par Kürti, László, « The Way of the *Táltos*: A Critical Reassessment of a Religious-Magical Specialist », *Studia Mythologica Slavica* 3 (2000), p. 93.

Tambour et drapeau (objets indispensables aux mascarades et aux conflits) font partie du caractère guerrier de ces coutumes. En outre, le *táltos* avait un tambour qui lui permettait de rassembler les êtres au pouvoir surhumain maléfique. Le tambour servait donc sans doute à rassembler les êtres surnaturels. De plus, d'après Hoppal : « As V. Dioszegi wrote an entry of Encyclopedia Britannica : 'Sometimes the shaman makes the journey on a river and the drum is his boat...' (Dioszegi 1974 : 22). I.T. Itkonen also connected data among Finnish Lapps which suggest that 'the Lappish shaman's drum could be called a boat' (Siikala 1981 : 22). Actually, in the Hungarian belief system some very characteristic features of shamanism were preserved in the form of drum= sieve= boat equation ²⁷¹».

Par conséquent, le tambour est un moyen de transport, et plus précisément, il peut être assimilé au bateau grâce auquel il traverse l'eau. Sa fonction semble d'origine chamanique. Comme A. Lammelel le signale, « chez les peuples chamaniques de Sibérie, le tambour avait deux fonctions : on pouvait grâce à lui convoquer les esprits, ou bien encore le chevaucher pour voler jusque dans leur monde. Chez les Obougriens le tambour sert à évoquer les esprits qui se réunissent rassemblés à l'intérieur. Il sert également de moyen de transport pour se rendre chez les esprits célestes ou souterrains (Vertes, 1990, p. 193-196). Les Samoyèdes considéraient le tambour du chamane comme un renne. Chez les Turcs de religion chamanique, comme par exemple les Sors, le tambour est un animal porteur (Diószegi, 1967, p. 75-76). Dans les traditions hongroises, le *táltos*

²⁷¹ Hoppál, M. *op. cit.* p. 438.

peut être une personne, comme nous l'avons vu, mais aussi un cheval doté de pouvoir surnaturel peut également être considéré comme *táltos*. »²⁷²

Par conséquent, le cheval est un deuxième moyen de transport et un objet aussi indispensable à ces pratiques, vu que le *táltos* dans les contes des fées hongrois est aussi un cheval ou un héros qui possède un cheval magique²⁷³. Le cheval de *taltos* est laid et faible, mais il devient puissant après avoir mangé de la braise. Ensuite, il peut voler si rapidement que la pensée et transporter *táltos* très loin²⁷⁴. Le cheval est difforme, avec cinq, six ou huit pattes, caractéristique qui correspond aux descriptions de *Sleipnir*, le cheval du dieu-chaman Odin, ainsi qu'à d'autres cas issus de rites et de mythes de « sociétés d'hommes » aussi bien germaniques qu'eurasiatiques.

Comme nous l'avons mentionné, le tambour avait une relation particulière avec le cheval, vu que cet objet nécessaire pour la méditation avant l'extase, est un alter-ego, un synonyme même du cheval. Une chanson traditionnelle hongroise fait référence à cet instrument comme synonyme du cheval:

The sieve and sifter are both round,
I am the real famous Hungarian lad,
When I ride on my bridled horse,
Girls fall in love with me.²⁷⁵

D'ailleurs, le cheval était étroitement lié à la danse, comme nous l'avons remarqué dans les coutumes relatives aux *călușari*. Dans la

²⁷² Lammelel, Annamaria, « Connaissances et pratiques de type chamanique en Hongrie », *Ethnologie française*, nouvelle série, T. 23e, No. 1er, textures mythiques (Janvier-Mars 1993), p. 116.

²⁷³ Kürti, László, *op. cit.* p. 91.

²⁷⁴ Ce cheval faible avec des capacités surnaturelles est un lieu commun dans les contes russes. Le plus connu est évidemment le *Petit Cheval bossu*, écrit par Piotr Erchov, basé sur le folklore russe.

²⁷⁵ Kürti, László, *op. cit.* p. 95.

mythologie de *táltos*, le cheval danse souvent. Une version roumaine d'un conte relatif aux exploit de Miklós Kűs signale que son cheval refusait de voler et trottait. Ensuite, le cheval a exécuté un *hajdútánc*, danse guerrière du XVIème siècle, avant de s'envoler immédiatement.

Cependant, le cheval n'est pas un simple moyen de transport. Géza Róheim considère que le cheval était l'esprit protecteur du chaman-*táltos*²⁷⁶. En d'autres termes, il était le *zmaj* des *zmajevit* et le *vila* de *vilovit*. Il était son alter ego.

j. Les hommes-chevaux et les rusalki

L'animal comme alter ego de l'extatique apparaît dans une autre figure de la mythologie roumaine, mais de manière plus intime cette fois; le *sântoaderi* apparaît sous des caractéristiques de cheval. Voyons ce que Pócs indique à propos de ce « démon », comme elle le caractérise: « The same zoomorphic deep level is represented by 'the horses of St. Theodore', the Rumania *sântoaderi* and the Serbain *todorci/ todorovci*. These demons are related to the unbaptized demons and appear either in the form of a horse/horseman/centaur or as man who has the attributes of a horse (he has a tail or horseshoes). They also have ambivalent death and fertility-bringing features. Certain scholars consider them as fairies. If they are fairies then they are the male equivalent of female fairies; and in Rumanian beliefs they represent the horse and the horseman fairies, otherwise quite common all over the Balkans. They appear among people during Lent, on one of the 'death Saturdays' or in one of the death weeks' of the Eastern Church. According to Serbian data, at the same time the dead also come to the earth, but the afore-mentioned beings themselves are

²⁷⁶ Cf. Róheim, Géza, « Hungarian Shamanism », *Psychoanalysis and the Social Sciences* 3, 1951, p.131-161.

also dead from a certain point of view : they carry away souls, the souls of the dead are escorted by the last, swayed horse of the procession. The groups of seven, nine or twelve visit the villages at night, they appear and disappear, pulling and rattling chains. According to Rumanian beliefs, their procession is supported with drum beating, and the clatter of their hoofs is far-sounding. They ride on those who leave their homes at night, kick them or trample them down. They also break into houses, insult the dwellers and dance on their bodies. They also bring illness but- according to certain data- they punish only those who violate the taboos that are valid only during their appearance. These taboos are mainly related to wool processing and spinning ; if somebody is found doing such work, they destroy the furniture, jump on the weaving loom and tangle up their yarn. Sacrifices offered to the hors/horseman demons and to their patron. St. Theodore, prove the fertility- patron role of these demons, as well as the healing, curing rites or magic rites assuring health and beauty for the women performed three weeks after Easter on Todorusale Day, devoted to them. We also know a Serbian belief according to which summer 'is brought by St. Teodore'. On Todorusale's Day- according too Rumanian beliefs- the *sântoaderi* dance with the *iele*. The archaic ambivalence of 'St. Theodore's horses' is expressed in these beliefs: it is the oppositions of light and darkness, of sun/summer/heaven- darkness/winter/inferno. The coexistent solar and infernal/death character of these demons is expressed even more strongly in the beliefs popular in the Rumanian Banat: St. Theodore with twelve Theodore horsemen chasses the sun, which from the beginning of spring deviates from its original route and moves northwards (so the demons divert the sun 'backwards'); or six white horses chase six black ones and defeat them. »²⁷⁷

Dans cet extrait remarquable, plusieurs caractéristiques nous

²⁷⁷ Pócs, Éva, *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, op. cit., p. 25.

intéressent : il est une figure de caractère dualiste, liée aux punitions et plus précisément aux punitions de filage, il peut être guérisseur et apporter la fertilité, il se manifeste comme un cauchemar en dansant sur ses victimes et en les foulant aux pieds, il est accompagné de bruits de tambours, il tire des chaînes, il reçoit des offrandes, il danse avec les *ielele*, et le plus important, il a la forme ou des caractéristiques de cheval. De plus, il apparaît dans un groupe de douze, et il est lié à un mythe très important, celui des douze chevaux, six noirs et six blancs qui entrent en conflit, comme les hobby-horses noirs et les hobby-horses blanc. Cependant, dans l'extrait de Pócs, le *sântoaderi* est décrit comme un démon. Il semble qu'il avait également un autre aspect plus humain. Eliade, dans son article sur la magie européenne, note que bien que les *sântoaderi* soient des figures-centaures de caractère dualiste, ils sont probablement des vestiges d'un ancien Männerbund de type de *călușari* : « In the Romanian popular beliefs, an important role is played by a group of seven or nine mythological figures, called *sântoaderi*. They are described as young men with long feet and hooves, having manes that are covered by their cloaks (caractéristique très important). They visit the villages, singing and beating their drums, appearing suddenly and then mysteriously disappearing. One hears the metallic sound of their heavily shod feet. They dance on the bodies of their victims, or they bind them with chains, thus provoking rheumatismal pains. Particularly are young girls afraid of the *sântoaderi*, and they do not dare to venture out of the house during the three nights before Shrove Tuesday. Most of these elements seem to be remnants of an old Männerbund with its characteristic violence aimed at terrorizing women.

However, on the night of Saint Theodor, the unmarried girls go to the forest or climb a hill, and around a kindled fire they dance and sing in chorus: "Theodor, Saint Theodor, make grow the girls' manes like the mare's tail. I give you bread and salt, you give me lots of hair; I give you

bread and nuts, you bring me sweet lips!" They sing and dance until dawn and then return to the village, gathering all sorts of herbs and flowers on the way. What they have gathered is then boiled in water, and with this water they wash their hair. They believe that they will marry soon. Thus the patron saint of the horselike *sântoaderi*, the terror of women and particularly of young girls, is invoked by them to make their hair as beautiful as the horse's mane and to hasten their marriage ». ²⁷⁸

Ensuite, le savant roumain fait un lien entre ces *sântoaderi* et les *zine* : ils voyagent tous les deux en groupe pendant la nuit à une date spécifique, ils dansent, ils chantent, ils sont accompagnés par de la musique. Ils causent tous les deux de maladies spécifiques, pour punir ceux qui ne respectent pas certains interdits. Ils ont un rapport avec les plantes médicinales et magiques. De plus, 24 jours après Pâques, il y a une fête où les fées rencontrent les *Santoaderi*, jouent avec eux et s'offrent enfin mutuellement des bouquets de fleurs spécifiques- *melites metissophylum*, mélisse des bois. Selon W. Puchner, cette plante s'appelle aussi *todoruse*. Elle guérit les possessions démoniaques provoquées par les fées, et elle est parfois offerte aux *sântoaderi* par les *rosaliile* ²⁷⁹. Le nom de la plante indique le lien entre les *sântoaderi* et San Toader, à savoir Saint Theodore.

Dans l'Église Orthodoxe, la fête correspondant à la Commémoration des fidèles défunts s'appelle le *samedi des Ames*. Il y en a plusieurs. Les quatre plus importants sont répartis comme suit : deux sont liés aux deux samedi avant le Carnaval, le troisième au premier samedi du Carême, et le quatrième est le samedi de la Pentecôte.

Le troisième, la fête de Saint Théodore, est célébré au début du Carême. Ce jour-là, on offre et on mange des *koliva*, nourriture rituelle

²⁷⁸ Eliade, Mircea, *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions: Essays in Comparative Religion*, London, University of Chicago Press, 1976, p. 83.

²⁷⁹ Puchner, Walter, *Istoriki Laografia*, Athena, Armos, 2010, p. 134.

liée aux morts, connue partout en Europe Orthodoxe (en grec, κόλλυβα, en serbe, кољиво en roumain, colivă; en bulgare, коливо; en ukrainien et en russe, коливо). Un jour est dédié aux morts. Pour cette raison, le travail est interdit, on allume des feux, et on organise par exemple dans le nord de la Grèce des banquets nocturnes entre des femmes, avec des chansons et des danses extatiques, où la participation des hommes est interdite - cette combinaison d'un jour des morts avec des fêtes extatiques était très fréquente dans les coutumes des peuples agraires où la mort allait de pair avec la notion de fertilité. De plus, ce jour s'appelait dans les Balkans, *konski velikden* ou *pâques des chevaux*. Il était lié à cet animal: ainsi, ce samedi, les Bulgares organisaient des courses de chevaux, notamment dans la région de Plovdiv, ancienne Thracem.

Le quatrième *samedi des Ames*, celui de la Pentecôte, était encore plus important. Les pratiques sont plus ou moins similaires à celles des mascarades, des parades, des danses et de la commémoration des morts. Le nom de la fête connue dans l'Europe orientale comme *le samedi des rusalii* est très important. Ce dernier nom, souvent utilisé comme synonyme de la Pentecôte, est très ancien. Il est attesté déjà dans le code *Glagolita Glozianus* du Xe siècle par la phrase *na rusalj* qui signifie la Pentecôte²⁸⁰. Dans la *Chronique d'Ipatiev* du XIIe siècle, la *rusalnaja nedelja* est la semaine avant le dimanche de Pentecôte²⁸¹. La Chronique de Nestor, du début du XIIe siècle, qui « constitue pour l'étude de la Russie primitive un document inappréciable »²⁸², fournit de nombreuses indications sur les idoles, les sacrifices, les magiciens, les banquets funèbre et les *rusalia*.²⁸³ L'auteur signale que les croyants vivent de façon païenne, et qu'ils refusent Dieu à cause de leurs divertissements avec leurs

²⁸⁰ Haase, F. *Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven*, Breslau, G. Martin, 1939, p. 326.

²⁸¹ Mansikka. V. J., *Die Religion der Ostslaven*, Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia 1922, p. 96.

²⁸² Leger, Louis, *La mythologie slave*, Paris, Ernest Leroux, 1901, p.4.

²⁸³ Ibid. p. 4 sq.

trompettes, leurs harpes, leurs bouffons et les *rusalia*. En outre, un synaxaire russe du XIII^e siècle fait référence à des coutumes similaires: « Il réunit les diables, les transforma en hommes qui allaient en nombreux groupes bigarrés dans la ville, les uns battaient de grosses-caisses, d'autres jouaient à la cornemuse, les troisièmes jouaient avec des chalumeaux, d'autres masqués faisaient des gestes indicents, incouvenants pour l'homme... et ils appelaient ces jeux *rusalia*. » ²⁸⁴

Nous constatons par conséquent que les *rusalia* sont des coutumes similaires aux mascarades et aux parades déjà examinées. En outre, *l'Encyclopaedia Britannica* mentionne que dans les *rusalia* balkaniques, « a ritual dance for healing and fertility ²⁸⁵», on pratiquait des danses des épées.

Son nom semble pourtant plus obscur que la nature de la fête, qui semble étroitement liée à la période autour de la Pentecôte. Selon Leger qui suit les recherches de Miklosicj, de Tomaschek et de Veselovskij, il est d'origine non pas slave, mais étrangère : Il vient du mot byzantin *ρουσάλια*, latin *rosaria rosalia, pasca rosata, pasca rosarum*. Il désigne une fête chrétienne qui, comme d'autres, a été confondue avec une fête païenne, la Pentecôte, la Pâques des roses. La fête des Rusalia vient donc en somme du latin *rosa* (allemand, *Rosen – tag*). Ce nom de Rusalia est passé dans la plupart des langues slaves, dans l'ancien Russe (par exemple, dans la Chronique dite de Nestor), en Russie, et particulièrement la Russie Blanche, dans le slovène, le serbe, le slovaque, et chez les Bulgares ²⁸⁶». En d'autres termes Leger identifie Rusalia à la fête des fleurs latines *rosalia*, comparable aux Anthestéries grecs. Cependant, Tailliez, dans son étude importante « Rusaliile, les Rosalies et la Rose », considère que le nom n'est pas d'origine étrangère, mais d'origine slave: « Les *Rousalia* ne sont pas

²⁸⁴ Vakarelski, Chr., « Jeux et coutumes théâtrales chez les Bulgares », *Ethnologia Slavica* 1 (1969), p. 137.

²⁸⁵ Disponible sur: <http://www.britannica.com>

²⁸⁶ Leger, Louis, *op. cit.* p. 178.

aucunement un terme grec ni un usage grec... Il s'agit d'un usage 'extérieur', non citadin, non byzantin ; un usage local des 'thèmes' de Bulgarie, dans un milieu de patres, donc facilement valaque». ²⁸⁷

De plus, le spécialiste lie la fête de *rusalia* aux *rusalki* slaves et aux *rusaliee(le)*. Nous n'allons pas aborder ces figures très complexes, mais il faut noter qu'elles apparaissent comme des ondines ou des fées, de double caractère, attachées aux forêts, aux arbres, aux lacs et en général au lieu, elles sont maléfiques et bénéfiques à la fois, et elles ont un rôle important dans les pratiques de *rusalia* et de la Pentecôte. Le *provozanie* est une coutume russe lié, qui a lieu un peu avant ou après la Pentecôte, dans laquelle une poupée- un mannequin- *rusalka* est portée par un groupe de filles. Les filles arrivent finalement aux alentours de la ville - aux limites, où elles déchirent la poupée et lancent les morceaux dans la rivière où elles l'enterrent par une pseudo-cérémonie funèbre ²⁸⁸. La coutume ne rappelle pas seulement les mascarades européennes ou le motif de la mort - lié à la fertilité mais aussi les poupées- mannequins examinées plusieurs fois comme des incarnations de l'esprit du blé et plus précisément de la *hag*, la *chauche-vieille*, éventuellement la *chichiface* et bien sûr le *cheval*. De plus, en Russie, d'autres coutumes des mascarades, les *vosdenie rusalki*, représentent la parade avec une figure de cheval qui est finalement lancée dans l'eau ²⁸⁹. Ce « sacrifice » dans l'eau rappelle apparemment le sacrifice du cheval à l'esprit aquatique *Ded'* protecteur de la famille-, qui est probablement remplacé ici par les *rusalki*. D'ailleurs, selon J. Hubbs : « The rusalki and vily, mistresses of the horse like goddesses Artemis, Athena, and the horse-headed Demeter, could turn themselves into any animal, bird or reptile. Most frequently they changed into horses or were accompanied by them. In fact, during the feast of the Rusalia in many

²⁸⁷ Tailliez, Frédéric, « Rusaliile, les Rosalies et la rose », Cahiers Sextil Puscariu, 1, 1952, p. 316.

²⁸⁸ Cf. Krukova, T. A. « Vosdenie rusalki, v sele Oskine Voroneskoj oblasti », *Sovetskaja Etnografija* 1 (1947), pp. 185- 192.

²⁸⁹ Ibid.

parts of Russia, the effigy of the *rusalka* was followed by that of a horse, and peasants claimed to have seen fish-tailed nymphs riding on horseback through forests and field. The association with the horse clearly identifies the *rusalka* with the goddess of the embroideries and her predecessors and suggests the rule of the female divinity over the male sphere. Indeed, those who disrespected the *rusalka* suffered the loss of their horses and livestock, with whom the Russian male peasant linked his own 'potency' in village and field. The tiny *konik* (horsehead) crowning the roof of the *izba* emerged out of a rhombus shape, the symbol of the female, whose body was assimilable to the house. The male *konik* therefore appeared as though thrust out of a house- a womb built of logs. The image of its patroness as *sirin* decorated its walls, windows, or doors. She was the guardian of horses, but she was also the mistress of the Tree of Life. »²⁹⁰

D'ailleurs, on observe une pratique similaire en Pologne, en Moravie et en Ukraine où le mannequin d'une femme *Morena, Morana, Morzana, Mora, Mora*, est brulé, déchiré où jeté dans l'eau, à la manière des *rusalkii*, de la vieille femme, du cheval etc. Il est probable que cette femme qui est caractérisée comme une déesse de la mort, dont le sacrifice permet à *Zhiva*, la déesse de la vie, de renaître, soit étymologiquement liée à *ana-diana*, déjà interprété. Et le *mor, mora, mara* ? Nous tentons le rapprocher au mara, mora, le cauchemar, pour désigner enfin une divinité- genius loci- cauchemar de type hag.

D'ailleurs, le lien des fées slaves au cheval est répété dans la variante roumaine de *rusaliile*, qui participe, comme on l'a déjà vu, très activement aux coutumes extatiques de *călușarii*, soit comme des esprits démoniaques, soit comme des génies du lieu protecteurs. Il semble qu'un lien important existe entre les *santoaveri*, les *călușari* et les *rusalia*, dont la base commune sont les fées *rusalki* ou *rusaliile*, les *chevaux* et les

²⁹⁰ Joanna Hubbs, *Mother Russia: The Feminine Myth in Russian Culture*, Bloomington, Indiana University Press Indiana Unp. 33.

pratiques extatiques. Enfin, Pócs indique que : « On the divine side non-Christian mythical creatures also appear such as the Southern Slav, Romanian fairy queen. In many respects the rituals of *rusalia* and the *călușarii* are the ritual enactments of the mythical model of musical-dancing ecstasy associated with the mythology of fairies (those carried away to fairy heaven discussed briefly above). The clearest case of a Christian possessor is found in the healing societies of the *nestinars*, in the person of St. Constantin, but the fairy queen of the *rusalia* rites may also be “replaced” by the Holy Spirit. Possessing dead and evil fairies may also be found among the demonic adversaries: the rites of *rusalia* and *călușarii* are practiced between Easter and Whitsun when the dead appear among the living. However, the role of the dead is not unequivocally negative. Their guardian spirit aspect comes to the fore when the possessed *rusalias*, acting as the mediums of the ancestors of the community, awakening from their trance transmit information about the fate of the village in the coming year.²⁹¹ »

²⁹¹ Pócs, Éva, « Possession phenomena, possession systems. Some. East-Central European Examples » dans *Communicating with the spirits. Demons, Spirits, Witches*, éd. Gábor Klaniczay et Éva Pócs,, Vol. I. Budapest- New York, CEU PRESS, p. 130.

I. Le cauchemar extatique

La présentation de ces figures mythiques de l'Europe centrale et orientale nous a permis d'affirmer la similarité des croyances populaires liées à un type particulier de magicien, qui voyage en esprit pour se battre contre d'autres magiciens du même type. En effet, Il existe des nombreuses caractéristiques communes au sein des manifestations européennes de ce type. Cependant, nous avons gardé pour la fin un dernier trait, selon nous le plus important, qui est indispensable dans toutes ces catégories de figures.

1. La coiffe de l'extase

Pendant son procès, au tribunal de l'Inquisition, Moduco, le magicien *benandante*, confesse qu'il faut être né coiffé pour faire partie de la compagnie. Si c'est le cas, à l'âge de vingt ans, le jeune adulte est appelé, grâce à un son de tambour. Il répète cette information primordiale, répondant à une question de l'inquisiteur de la manière suivante : « moi, je dis que tous y vont pourvu qu'ils soient nés coiffés ». Moduco évoque également une apparition :

Un an environ avant l'apparition de l'ange, ma mère me donna la coiffe dans la quelle j'étais né, ajoutant qu'elle l'avait fait baptiser en même temps que moi qu'elle l'avait dire dessus neuf messes, quelques oraisons et des évangiles pour la bénir. Elle me dit que j'étais né benandante et qu'une fois grand, je sortirais la

nuit ; je devais la garder et la porter sur moi pour aller avec les benandanti combattre les sorciers.²⁹²

De plus il affirme que :

ceux qui possèdent la coiffe sans la porter sur eux n'en font pas partie.²⁹³

Dans ces quatre témoignages, Moduco fait référence à une coiffe, signe distinctif des *benandanti*. En outre, il précise une condition préalable pour participer aux combats rituels. Cette condition ne concerne pas seulement les *bendandante*, mais toutes les catégories d'extatiques de l'Europe Centrale et Orientale : les *kerstniks*, les *krsniks*, les *kresniks*, les *zduhacs*, les *garaboncias diak* et les *taltos*, qui sont tous nés avec cette coiffe.

Selon le dictionnaire de Littré, la coiffe peut être un terme d'anatomie et signifier: « Portion des membranes fœtales que l'enfant pousse quelquefois devant lui, et qui se trouve alors sur sa tête dans l'accouchement ordinaire. Cet enfant avait la coiffe en naissant. «*Nous devenons chrysalides dans l'utérus, lorsque nous sommes dans cette enveloppe qu'on nomme coiffe*». (Voltaire, *Eléments de la philosophie de Newton mis à la portée de tout le monde*) »²⁹⁴

Pour Belmont, dans son étude importante intitulée *Les signes de la naissance*, le terme a trois significations différentes : il désigne une coiffure, un vêtement, et enfin une membrane. A propos de ce dernier sens, elle note : « Si le placenta et les membranes sont conjoints (sous forme de l'arrière-faix), la naissance est coiffe. Mais en tous cas l'enfant et le placenta sont toujours disjoints »²⁹⁵ .

²⁹² Ginzburg, Carlo, *Les batailles nocturnes*, op. cit. 34.

²⁹³ Ginzburg, Carlo, *Les batailles nocturnes*, op. cit. 34.

²⁹⁴ Disponible sur: www.littre.reverso.net

²⁹⁵ Belmont, Nicole, *Les signes de la naissance*, Paris, Plon, 1971, p. 67.

On trouve de nombreux cas de naissances coiffées en Europe, comme l'atteste l'étude du mot *coiffe* et de ses synonymes dans les langues européennes. Le substantif dérive du mot en bas latin *cofia*, qui n'est pourtant pas utilisé pour signifier la membrane amniotique. Le mot qui désigne ce terme était *pileus*, qui donne l'adjectif *pileatus* (couvert d'un *pileus*), et plus loin, la phrase *natus est pileatus* (il est né coiffé). Cependant, le mot *cofia* a servi de base pour la formation de plusieurs mots synonymes dans les langues romaines : le français *coiffe*, l'italien *cuffia*, *scuffia*, le catalan *cofia*, l'espagnol *cofia*, *escofia*, le portugais *coifia*, le roumain *coif*, mais également le grec *σκούφος* (subst. masculin), *σκούφια* (substantif féminin) et *σκούφι* (substantif neutre). D'origine byzantine, ces types sont utilisés dans le grec moderne pour dire le bonnet. En grec ancien, il est nommé *αμνιακή μεμβράνη*, et traduit en français par *membrane amniotique* (le mot *αμνιακός* dérive du mot *αμνός*, agneau) ou *membrane agnelle*, du latin *membrana agnina*. Le germanique *kufia* est apparenté au latin *cofia* (comprenant tous les dérivés de ce nom), ainsi que, probablement, à *hufa* (ancien nordique), *hufa* (irlandais), *hufwa* (suédois), *huve* (danois), *huif* et *huf* (néerlandais), *kufi* et *kofi* (islandais). Grâce à leur racine commune, *hub*, tous ces mots ont un lien avec *Kluge*. La racine *hub* est à l'origine du mot *huba* (ancien haut allemand), de *hube* (moyen haut allemand), de *hufe* (vieil anglais) et de *haube* (allemand). Ce dernier terme, *haube*, est utilisé pour dire la *coiffe*. Il forme les noms suivants : « *Haube, Haublein, Glückshaube, Wasserhaube, Wehmutter-häublein* (German, cap, little cap, lucky cap, water cap, midwife's cap) »²⁹⁶. Enfin, en anglais, on utilise le terme *caul* : « a membrane; calotte. Caul: late MF-F cale, b/f from MF-F calotte, a skullcap: Prov. calota, callotta: Gr kaluptra, a covering, from kaluptein, to cover, conceal: akin to HELL; cf Apocalypse. B & W, however, derive calotte, presumably as a dim, from cale, which, for

²⁹⁶ Forbes, T.R. « The Social History of the Caul », *The Yale Journal of Biology and Medicine*, 25 (1953), p. 498.

them, is aphetic for teale, shell, husk, pod, from Frankish *skala—cf the Go skalja, a tile ». ²⁹⁷

Par conséquent, les langues européennes désignent évidemment la coiffe de la même manière: comme un bonnet, qui accompagne l'enfant après sa naissance. Le cas d'une telle « anomalie » est mentionné en 1601 par le médecin et chirurgien Laurent Joubert, dans ses *Erreurs populaires* :

Des enfants qui naissent vestus, s'ils sont plus heureux que les autres : et si leur chemise preserve de danger ceux qui en portent :

L'enfant de naissance a une tunique ou membrane fort subtile, qui le couvre et l'enveloppe tout entier immédiatement, comme fait le suaire sur un corps mort. On l'appelle en grec Amnie qui signifie Agnelette ainsi nommée pour sa minceur et délicatesse. Par dessus est une autre peau charnue, dite Chorion et secundine : qui est le lit ou arrière-faix, auquel communément, se tient attachée ladite peau Amnie, l'enfant s'estant despouillé totalement et venant tout nud au monde. [...]

Quelquefois il sort revestu de sa tunique, comme d'une chemise laquelle rarement luy couvre tout le corps, le plus souvent ne passe les espauls : et quelquefois couvre seulement le visage. On prend cela à bon augure, et dit on qu'il sera heureux parce qu'il est né vestu. Est-ce point une allégorie, sur ceux qui naissent de parens riches & opulens : de sorte qu'ils n'ont rien à faire que pour leur plaisir, ou honneur sans estre contrains d'aucune nécessité ? On dit communément de ceux-là qu'ils font heureux et nais tous vestus : c'est à dire, avec force biens acquis de leurs parens. [...]

Mais au contraire on diroit, *fortune aide aux audacieux* : et tels sont remuans, qui peuvent bien avoir laissé en arrière leur chemisette. De sorte qu'en cest augure n'y a point de fondement solide. Moins en ce qu'on dit, telle chemise, ou portion d'icelle, empescher celui qui la porte de péril & danger. ²⁹⁸

²⁹⁷ Partridge, Erick, *Origins. A short etymological Dictionary of Modern English*, London ; New York, Routledge, p. 445.

²⁹⁸ Joubert, Laurent, *La première et seconde partie des erreurs populaires, touchant la médecine*, Rouen, Pierre Calles, 1601, pp. 160- 161.

a. La coiffe : un objet magique

Selon Joubert, la coiffe protège celui qui la porte. Ainsi, il s'agit d'un objet magique, aux pouvoirs particuliers. Certains documents prouvent que les superstitions relatives aux propriétés surnaturelles de la coiffe étaient déjà bien répandues à la fin de l'Antiquité. Aelius Lampridius, historien du IV^{ème} siècle, dans son ouvrage *Historia Augusta*, raconte comment les sages-femmes romaines volaient les coiffes, pour les vendre à des avocats crédules qui croyaient que la membrane les aideraient à plaider avec succès²⁹⁹. La même croyance est mentionnée par Jean Chrysostome, au IV^{ème} siècle, qui considère que la membrane peut encourager et aider les hommes à être convaincants³⁰⁰. Cependant, ce passage, cité par certains auteurs, ne figure pas dans ses ouvrages. C'est Theodorus Balsamo, un canoniste orthodoxe du douzième siècle, qui rapportera plus tard le texte du père de l'Église grecque, en critiquant l'emploi de la coiffe, utilisée comme charme. L'Église Occidentale était également hostile aux propriétés mystérieuses de la coiffe, connues des sorcières, qui achetaient les membranes aux sages-femmes, pour préparer leurs potions magiques. Une histoire similaire est citée dans le *Journal du règne d'Henri IV, roi de France et de Navarre* à la fin du XVI^{ème} siècle:

Le Lundi 21, deux Prestres, l'un sorcier et l'autre putier, se battirent dans Eglise du Saint-Esprit à Paris. Le premier venant de dire la Messe, avoit oublié sur l'Autel la coiffe d'un enfant nouveau-né. Le putier venant à dire la sienne sur le mesme Autel, comme l'autre y fust venu pour ravoir sa coiffe, et celui qui disoit la Messe ne la lui voulant rendre, commencerent avec grand scandale de tout le peuple de se gouspiller et tirailler l'un contre l'autre à qui l'auroit. Mais enfin le

²⁹⁹ Cf. Drelincurtius, Carolus: *Opuscula medica*. Hague comitum, apud Gosse & Neaulme, 1727, pp. 507-515.

³⁰⁰ Balsamo, Theodorus, *Canones sanctorum patrum qui in Trullo... convenerunt*, dans Migne, J. P., *Patrologiae cursus completus ... Series graeca*, Paris, 1865, p. 137.

putier se trouva le plus fort, si bien que la coiffe lui demeura ; et ayant accusé celui-ci de sorcellerie le fist constituer prisonnier à l'Evesché.³⁰¹

Quelques années plus tard, des informations identiques sont fournies par Louise Bourgois dans son *Observations diverses sur la stérilité, perte de fructs, foecundité, accouchements, et maladies des femmes et enfants nouveaux naiz* :

Ne retenes jamais la membrane amnios (dit la coiffe de l'enfant, de laquelle aucuns enfans viennent couverts la teste & les epaules) d'autant que les sourciers s'en seruent.³⁰²

Les croyances « étranges » à propos de ce bonnet ont préoccupé, non seulement les naturalistes (par exemple Cornelius Gemma, Van der Spiegel, Charles Drelincourt, etc.) qui ont essayé de donner des explications rationnelles au phénomène, mais également des écrivains. Ainsi, le poète français de la première moitié du XVII^e siècle, Claude de Malleville, a composé un rondeau influencé par ces superstitions :

Coiffe d'un froc bien raffiné
Et reuestu d'un doyenné
Qui luy rapporte de quoy frire
Frère René devient messire,
Et vit comme un déterminé.
Vu prélat riche et fortuné,
Sons un bonnet enluminé,
En est s il le faut ainsi dire,
Coiffé.
Ce n'est pas que frère René
D'aucun mérite soit orné :

³⁰¹ L'Etoile, Pierre, *Journal du règne de Henri IV, roi de France et de Navarre*, Vol. 1, Pais, [s.n.], 1636, p. 143.

³⁰² Cité par Forbes, T.R., op.cit. p. 500.

Qu'il soit docte, ou qu'il sçache escrire
Ny qu'il dise le mot pour rire,
Mais c'est seulement qu'il est né
Coiffé³⁰³

Dans cet extrait, la coiffe est décrite sous la forme d'un bonnet enluminé, qui apporte fortune et richesses. En anglais, le sujet est utilisé à la même époque par Ben Jonson dans son *Alchemiste*: « Ye were born with a cawl o'your head ³⁰⁴».

b. Propriétés et usages de la coiffe

Il est évident que la naissance coiffée, et en général, la propriété de la coiffe, signifiaient le bonheur, comme Amboise Pare le constate³⁰⁵. Plus précisément, elle apportait la chance, comme Albrecht von Haller, dans sa *Physiologie* du XVIIIe siècle le mentionne, ainsi que la réputation et la fortune³⁰⁶. Elle procurait le bien-être personnel, comme l'atteste les *Évangiles des Quenouilles* :

Premiere Jornee : Le XIIIe chappitre

Glose. Dame Hermofrode sur ce pas dist en corroborant le texte, que qui feroit sechier par deux enfans jones et beaux l'aubette du petit enfant sur la pointe d'une espee trenchant et clere, que l'enfant sera toute sa vie beaux et hardis et bien venus entre les nobles.³⁰⁷

³⁰³ De Malleville, Claude, *Pour une dame nommée Marguerite*. Cité par *Poètes du second ordre, précédé d'un choix des vieux poètes français*, Paris, Dabo et Tremblay, 1819, pp. 275- 276.

³⁰⁴ Johnson, Ben, *The Alchemist: A Comedy, First Acted in the Year 1610*, London, Midwinter, Knapton..., 1739, p. 17.

³⁰⁵ Pareus, Ambrosius: *Opera*, Paris, J. Dupuys, 1582. p. 686.

³⁰⁶ Haller, Albrecht von, *la génération ou Exposition des phénomènes relatifs a cette fonction naturelle*, vol. 2, Traduite de la Physiologie de M. de Haller, Paris, Des Ventes de la Doue, 1774, p. 23.

³⁰⁷ Paupert, Anne, *Les Fileuses et le Clerc: Une étude des Évangiles des Quenouilles*, op. cit. p. 277.

Elle garantissait la santé, guérissait les maladies, et était même un remède contre le paludisme. En effet, un enfant coiffé pouvait guérir et prévenir les maladies. Par ailleurs, il était immunisé contre plusieurs dangers comme la guerre, les blessures, le feu, et surtout l'eau. Les *Évangiles des Quenouilles* dans le *sixième jour* indiquent que :

Le XI^e Chapitre

Mes amies et voisines, aincores vous dy je pour vérité que se un homme avoit sur lui ou portoit en bataille la petite peau qu'il apporte du ventre de sa mere, sachiez qu'il ne porroit estre bleschiez ne navrez en son corps.³⁰⁸

De plus, quelqu'un qui portait la coiffe ne pouvait ni être brûlé ni être noyé. Un enfant né coiffé pouvait prétendre à une grande carrière ecclésiastique, comme par exemple, en Autriche, où un garçon pouvait devenir archevêque s'il portait sa coiffe dans ses vêtements. Elle pouvait également fonctionner comme un charme, pour séduire un homme ou une femme. Il fallait juste toucher la « victime » avec la coiffe et elle tombait amoureuse. Enfin, elle pouvait aider le moribond à mourir tranquillement. Thomas Forbes complète cette liste, en ajoutant une nouvelle caractéristique à la coiffe :

Elsewhere in England it was believed that, for as long as he kept his caul, the individual born with it would be a wanderer." In Iceland, in the islands near New Guinea, in the Kentucky mountains, and elsewhere one born with a caul was thought to be clairvoyant.³⁰⁹

Selon le Dictionnaire général de la langue française et vocabulaire universel des sciences, des arts et des métiers de François Raymond, l'Amniomancie est une « divination qui se faisait autrefois par le moyen de

³⁰⁸ Ibid. p. 298.

³⁰⁹ Cité par Forbes, T.R., *op.cit.* p. 499.

l'amnios, ou par l'aimnios. Les anciens considéraient comme un signe heureux qu'un enfant vienne au monde la tête enveloppée de l'amnios ; ce qui a fait dire, il est né coiffé, elle est venue coiffée au monde.»³¹⁰

A propos des propriétés de la coiffe, Belmont note qu'en Angleterre et aux Pays-Bas, les personnes nées coiffées peuvent voir les esprits et les fantômes, et communiquer avec eux³¹¹. La coiffe pouvait servir à la préparation de plusieurs potions, comme par exemple l'hippomane. Cependant, elle était surtout utilisée pour se protéger, étant surtout un moyen apotropaïque. En Islande, elle était souvent enterrée sous le seuil de la porte, pour former une barrière et éloigner les mauvais esprits. Autrefois, elle était brûlée ou séchée, pratique déjà indiquée dans les *Évangiles des Quenouilles*. Les poudres et les cendres pouvaient être consommées par l'enfant, ou être mises dans une petite boîte, qui servait de talisman. La coiffe offrait ses vertus bénéfiques et surtout protectives, soit sous sa forme originelle, cachée sous les vêtements, soit pulvérisée ou brûlée et mise dans une amulette suspendue. La tradition était répandue en Europe (notamment en France, en Angleterre, en Allemagne, dans les pays scandinaves et slaves) depuis longtemps. L'orateur franciscain du XIV^{ème} et du XV^{ème} siècle, Bernandin de Sienne, critique le baptême de la coiffe, pratique qui montre que la coiffe avait une substance, ou même qu'elle était un alter-ego.

³¹⁰ Raymond, François, *Dictionnaire général de la langue française et vocabulaire universel des sciences, des arts et des métiers*, Vol. 1, Paris, A. André, 1832, p. 62.

³¹¹ Belmont, Nicole, *op.cit.* p. 44.

c. La coiffe et l'alter ego : le cas de *fylgja*

Selon Grimm, les islandais l'appellent *fylgja*, et croient qu'elle est habitée par l'esprit protecteur de l'enfant ou une partie de son âme³¹². Belmont reprend finalement ces idées et note : « Il existait en Islande un ensemble de croyances populaires et de traditions « eddiques » où la coiffe jouait un rôle. J. Grimm dans sa Mythologie germanique dit que la coiffe se nommait *fylgja* en islandais et qu'en elle résidait l'esprit gardien de l'enfant ou une partie de son âme. Il ne fallait pas le jeter en plein air de peur que les bêtes sauvages ne la dévorent ou que les démons ne s'emparent et ne tourmentent l'enfant, ni la brûler, car l'enfant n'aurait pas eu de gardien surnaturel. La coutume était de l'enterrer sous le seuil de la porte que la mère franchissait quotidiennement après s'être levée. Le mot *fylgja* signifierait « celui qui suit » et viendrait du verbe de même forme qui veut dire « accompagner » ; *forynja*, « celui qui précède », *barnsfylgja*, ou encore *hamingja* étaient parfois également employés. Une autre étymologie fait venir *fylgja* de *fulga*, « membrane, enveloppe » ; le lien avec la coiffe en serait de cette manière renforcé »³¹³.

Pour Boyer, *fylgja*, substantif féminin, « comme son nom l'indique (verbe *fylgja* : suivre, accompagner, allemand *folgen*, anglais *to follow*) désigne, physiologiquement, le placenta, les membranes qui « suivent » l'expulsion du nouveau-né, et, symboliquement, la figure tutélaire, l'esprit, le double qui suit (elle peut aussi, d'aventure, précéder) un homme et même un clan »³¹⁴.

Par conséquent, la coiffe n'est pas un simple objet magique, mais une entité, un génie tutélaire et protectif, et un alter ego, le double spirituel du type *fylgja*, qui quitte le corps de la personne pendant le sommeil. Le

³¹² Grimm, Jacob. *op. cit.* p. 874.

³¹³ Belmont, Nicole, *op.cit.* p. 52.

³¹⁴ Boyer, Régis, *Le monde du double*, *op.cit.* p. 49.

fylgja est d'ailleurs lié à un autre terme, *hamr*, qui pourrait être traduit par *corps astral*. La différence principale entre les deux concerne surtout leur attachement au corps de la personne protégée. L'un est plutôt « extérieur », l'autre plutôt « intérieur ». « Il semble bien que dans *fylgja* prédomine le caractère animal du Double, tandis que *hamr*, vieil-anglais *hama*, n'est pas forcément theriomorphe. *Hamr* et *fylgja* sont liées au sommeil, à la transe, et ils peuvent partir au loin. Le premier peut agir physiquement, alors que le second ne le peut apparemment pas. Un détail supplémentaire : la *fylgja* prend congé de l'homme peu avant son décès tandis que *hamr* reste attachée au corps jusqu'à sa destruction totale et est donc, en ce sens, apparentée à l'âme osseuse de chamanisme. [...] Dès la naissance, certains individus possèdent la faculté de se dédoubler et sont dits *hamrammr*, « au Double puissant », ou *eigi enhamr*, « qui ne possède pas qu'un seul Double ».³¹⁵

2. La Définition de l'extase et l'interprétation des voyages nocturnes en esprit

La faculté de se dédoubler signifie la capacité à envoyer l'âme voyager hors du corps, intentionnellement ou non. L'âme errante quitte le corps, qui reste immobile et en sommeil extatique. L'érudit roumain Couliano nous donne une définition précise de ce phénomène : « Selon certains auteurs qui l'utilisent comme l'équivalent de 'transe', le mot 'extase' désignerait des expériences et des techniques qui ont en commun un état de 'dissociation mentale'. Pour d'autres, il s'applique à trois situations différentes : celle de la possession, où le sujet est en proie à une

³¹⁵ Lecouteux, Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age*, Paris, Imago, 2005, pp. 62-63.

ou plusieurs activités insolites ; celle de la transe hypnotique ou médiumnique, où le sujet est paisible, mais concrètement vivant ; et celle de la catalepsie, où le sujet est tellement privé de toutes ses facultés, jusqu'à l'arrêt de la respiration et du pouls, qu'il a l'apparence d'un mort, bien qu'après son retour à la vie il soit capable de raconter ses perceptions et connaissances acquises 'en esprit' ». ³¹⁶ Ainsi, cette capacité explique le témoignage de l'acolyte de Diane, Domenica Barbarelli, cité plus haut. Elle restait couchée, comme si elle était morte, pendant deux heures, avant d'être remuée et réveillée par les personnes présentes, et de déclarer : « 'Moi, j'y suis allée quand même, malgré vous'. Et elle raconta les nombreuses infamies qu'elle disait avoir accomplies en ce lieu. » ³¹⁷

Ce motif du voyage « en esprit » revient à de très nombreuses reprises dans les traités contre les sorcières de la fin de Moyen Âge et de l'époque postmédiévale. Cependant, les représentants de l'Église ne peuvent guère comprendre cette croyance très ancienne et païenne étroitement liée à l'extase, qui constitue un lieu commun de plusieurs religions archaïques. Par conséquent, ils appelaient souvent « illusions » ces voyages immatériels. Au contraire, pour les sorcières, leur participation au Sabbat était bien réelle.

Margherita de San Rocco, accusée de sorcellerie, explique que « ce n'est pas en personne, mais en esprit, en abandonnant le corps à la maison, que je suis allée au sabbat ». Tous ces éléments peuvent expliquer maintenant les témoignages de Moduco qui déclare qu'il est *benandante* parce qu'il pars avec les autres combattre quatre fois par ans ; c'est à dire aux Quatre Temps, la nuit de façon, invisible, en esprit ; seul le corps demeure » ³¹⁸.

³¹⁶ Couliano, Ioan, *Expériences de l'Extase*, Paris, Payot, 1984, p. 22.

³¹⁷ Ginzburg, Carlo, *Les batailles nocturnes*, op. cit. p. 35.

³¹⁸ Ibid. p. 23.

Grâce à la coiffe, la personne peut se dédoubler. Cette capacité explique apparemment pourquoi une personne née coiffée pouvait être une sorcière, douée d'une seconde vue (l'âme partait très loin dans l'espace et dans le temps), et errante. Pour le paysan Paolo Gasparuto, les *benandanti* sont des sorciers « qui sont bons, appelés vagabonds et dans leur langage benandanti »³¹⁹. Par ailleurs, il note : « lorsque les sorcières, les sorciers et les vagabonds reviennent de ces jeux, échauffés et fatigués, ils pénètrent dans les maisons »³²⁰. Sorcier et vagabond sont donc des termes synonymes : les deux figures ont une vie errante nocturne, caractéristique manifestée dans d'autres cas, par exemple dans le germanique *nachtvaren*, qui signifie les dames nocturnes, et qui peut être traduit comme « ceux qui vont la nuit ». Nous avons déjà noté plusieurs fois des exemples d'êtres démoniaques en train de quitter la maison, de sortir la nuit, et d'« aller ». Aller veut dire errer et nous soutenons que cela indique le voyage du double.

Dans la *légende dorée*, Jacques Voragine cite un récit concernant la Vie de Saint Germain, rapportée d'abord par Constance de Lyon à la fin du Vème siècle :

Un jour, ayant reçu l'hospitalité dans une maison, il vit qu'après le repas in apprêtait de nouveau une table. Il en demanda la raison : on lui répondit qu'on apprêtait la table pour les braves femmes qui marchaient la nuit (une traduction plus correcte serait : les bonnes dames qui vont la nuit). Germain résolut de veiller toute la nuit ; et il vit arriver une troupe de démons sous forme de démons sous forme d'hommes et de femmes. Il leur défendit alors de sortir, et réveilla ses hôtes, leur demanda s'ils reconnaissaient ces personnes. Les hôtes répondirent que ses personnes étaient leurs voisins et leurs voisines. Sur quoi,

³¹⁹ Ibid. p. 18.

³²⁰ Ibid.

Germain, défendant toujours aux démons de sortir, envoya voir chez les voisins et voisines en question, qui, tous furent trouvés dormant dans leur lit.³²¹

Le texte se réfère à la pratique de *mensas ornare*, mais ici, les démons vénérés, autrement dit les bonnes dames vagabondes de la nuit, sont les voisins dédoublés, qui restent sur leurs lits et agissent en esprit. Le motif est récurrent : le sorcier ne se déplace pas matériellement ; c'est son âme qui vagabonde. Cette faculté de se dédoubler en esprit résulte d'un phénomène particulier. Le corps de la personne reste isolé et immobilisé, la plupart du temps allongé sur son lit, ou parfois appuyé sur un mur. Ensuite, la personne tombe dans un sommeil cataleptique, très lourd, qui résulte d'une suppression momentanée de la sensibilité, exprimée sous le terme de paralysie. Ce phénomène est remarqué par les démonologues. Alphonse de Spina note que les corps de ces femmes perdent toute sensibilité³²², et Jean Bodin indique que certains magiciens « soudain ils tombèrent tous pasmés, et demeurèrent environ trois heures : puis ils se releuerent , et rapportèrent , ce qui'ils auoient veu en toute la ville de Nantes et plus loing à l'entour, ayant remarqué les lieux, les actions, les personnes, et tout sur le champ fur auéré. Apres auoir esté accusés, et conueincus de plufieurs maléfices, ils furent tous brouflés. »³²³

Cette croyance non rationnelle est issue du vagabondage de l'âme. Le double quitte le corps, souvent zoomorphe, par un trou, la plupart du temps par la bouche, et il réalise son voyage. Pendant le voyage, le corps ne doit pas être secoué ou remué et personne ne doit pas lui parler. Autrement, l'âme ne peut plus réintégrer son corps, et la personne est condamnée à mourir. Si tout se déroule bien, l'âme revient finalement dans

³²¹ *Legenda aurea*, CVI. Cf. Jacques de Voragine, *La Légende dorée*, Trad. Wyzewa Teodor de, Paris, Seuil, 1998, p. 381.

³²² Lecouteux, Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age*, op.cit. p. 102.

³²³ *De la demonomanie*, II. 5 : De l'extase, ou ravissement des sorciers. Cf. Bodin, Jacques, *De la demonomanie des sorciers*, Paris, Puys, 1580, p. 93.

le corps, épuisée et parfois blessée, après une courte période. Ces blessures sont infligées lors d'activités dangereuses de la personne (par exemple, les combats rituels) et prouve la « corporéité » du double.

a. L'enfermement et la solitude de l'extatique

Une procédure de dédoublement similaire est mentionnée dans la Saga des Chefs du Val-au-lac (chap. 12). Ingimund, ayant perdu son amulette, engage trois hommes pour la retrouver :

Ingimund envoya chercher les Lapons, et il vint du Nord au nombre de trois. Il dit qu'il voulait passer un marché avec eux. 'Je veux vous donner du beurre et de l'étain et vous ferez un voyage pour moi en Islande pour chercher mon amulette et me dire la nature de ce pays.' Ils répondirent : 'C'est là une mission dangereuse pour les jeunes Sames, mais puisque tu nous en presses, nous voulons bien essayer. A présent, il faut nous enfermer tous seuls dans une maison, et que personne ne prononce notre nom', et c'est ce qui fait. Quand trois nuits se furent écoulées, Ingimund vint à eux. Ils se levèrent alors, soupirent profondément et dirent : 'Les jeunes Sames ont eu de la difficulté, et nous avons eu grande besogne, néanmoins, nous sommes revenus avec de tels signes que, sur notre relation, tu reconnaîtras le pays si tu y vas'.³²⁴

Les éléments du texte sont identiques aux éléments qui concernent les sorcières. Pour la mission dangereuse, les trois hommes doivent être isolés et enfermés dans une maison pendant une période de trois jours, où personne ne doit pas prononcer leurs noms. Cet isolement dans un endroit inaccessible correspond à une référence de Grégoire de Nanziazine, selon laquelle Aristeas, Empedotime et Trophonios (on souligne ce dernier nom) se seraient cachés dans des « demeures impénétrables » (adyton)³²⁵.

³²⁴ Cité par Lecouteux, Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age*, op.cit. p. 49.

³²⁵ Couliano, Ioan, *op. cit.* p. 22.

b. Le chamanisme congénital

Finally, après leur retour, ils sont épuisés. Les hommes de l'extrait, qui rappellent apparemment les voyageurs en esprit, *benandanti*, ne sont pas des sorciers. Il s'agit de *finnar* ou *sames*, à savoir des magiciens lapons ou finnois, plus précisément des chamans. A propos des relations entre les vagabonds et ces techniciens du sacré, Gizburg note : « Le fait par exemple que les personnages nés coiffés soient considérés au Frioul comme de futurs *benandanti* et parmi les Yurak-Samojèdes sibériens comme de futurs chamanes, pourrait aussi être interprété comme une coïncidence superficielle. Mais elle acquiert toute sa valeur intérieure d'un isomorphisme profond, qui embrasse des phénomènes dispersés dans un très vaste domaine géographique, dont on des informations depuis la lointaine antiquité (Hérodote faisait déjà allusion la croyance des loups-garous chez les Neures) »³²⁶.

En effet, les chamans du monde eurasiatique (et également Africains, américains et australiens), comme les sorciers, possèdent des propriétés spéciales dès leur naissance. Parfois, l'enfant est né coiffé ou bien il a une autre particularité, et il semble dès son plus jeune âge différent et singulier, souffrant souvent d'épilepsie. Selon Catherine Clément, en pays chamanique, être né coiffé donne une seconde vue. Par ailleurs, c'est un signe porte-bonheur et une matière qui protège l'enfant qui naît avec³²⁷.

Le chamanisme peut être héréditaire, instruit par des rêves et des visions, ou transmis par les esprits ou les ancêtres. Un vieux chaman peut également se charger de l'apprentissage. Mais avant cela, il faut des signes

³²⁶ Ginzburg, Carlo ; Bonan, Elsa. « Présomptions sur le sabbat », dans *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 39e année, N. 2, 1984, p. 345.

³²⁷ Cf. Clément, Catherine, *L'appel de la transe*, Paris, Stock, 2011.

qui prouvent que le jeune est idéal pour son rôle sacré. Parfois, ces signes n'expriment qu'une folie qui transforme le jeune en homme sauvage, un Merlin. Selon Eliade, Pripuzov « donne les détails suivants: la personne destinée à devenir chaman commence à devenir furieuse puis, soudainement, perd la raison, se retire dans les forêts, se nourrit d'écorce d'arbres, se jette dans l'eau et le feu, se blesse avec des couteaux. La famille recourt alors à un vieux chaman qui entreprend d'instruire le jeune égaré sur les diverses espèces d'esprits et la manière de les appeler et de les maîtriser. »³²⁸

Cette initiation s'accomplit souvent avec l'apprentissage du tambour, objet magique indispensable pour le chaman. Dans le poème de l'Edda poétique, *Lokasenna*, Loki adresse ces paroles à Odin :

Mais toi, on dit que ti pratiques la magie/ A Samsey,
Et tu as battis le tambour comme les sorcières ;
Sous la forme d'un sorcier,/ Tu allas parmi les peuples/
M'est avis que c'était couillonnade.³²⁹

Ainsi le sorcier et le chaman, avec leurs objets magiques et plus précisément ses tambours, sont des professionnels de l'extase.

Tous ces éléments ne correspondent pas parfaitement seulement aux témoignages de Moduco, qui confesse que « lorsqu'ils ont vingt ans, on les appelle au son du tambour qui rassemble les soldats et ils, ils doivent y aller », mais aussi à plusieurs pratiques carnavalesques de l'Europe et aux batailles rituelles examinées plus haut. Comme les participants du carnaval, le chaman devait symboliquement mourir pendant son initiation, afin qu'il puisse guérir et se guérir. L'activité thérapeutique est un motif

³²⁸ Eliade, Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1978, p.

31.

³²⁹ Boyer, Regis, *Edda poétique*, op. cit. p. 479.

résurgent dans les mascarades européennes, et une capacité principale du chaman, qui agit selon plusieurs axes : morcellement du corps, suivi d'un renouvellement des organes intérieurs et des viscères; ascension au Ciel et dialogue avec les dieux ou les esprits; descente aux Enfers et entretien avec les esprits et les âmes de chamans morts.

c. L'extase comme résultat d'une hiérogamie

Pour procéder à son dédoublement et à son action sacrée, le chaman demandait l'intervention d'un être suprême, un dieu, un génie ou un ancêtre. Souvent, cette entité surnaturelle était une femme, une « épouse céleste ». Selon Eliade, « il ne faut pas perdre de vue que les éléments érotiques présents dans les rites chamaniques dépassent les rapports chaman- « épouse céleste ». Chez les Koumandes de la région de Tomsk, le sacrifice du cheval comporte aussi une exhibition de masques et de phallus en bois portés par trois jeunes gens : ceux-ci galopent avec le phallus entre les jambes, « comme un étalon », et touchent les assistants. Le chant qu'on entonne à cette occasion est nettement érotique ».³³⁰

Ces informations rappellent évidemment les mascarades des hobby horse, et surtout des calusari, qui invoquaient les Iele et zina, ainsi que les âmes des morts, et qui jouaient un rôle très important dans le chamanisme, où les génies choisissaient le nouveau chaman, lui transmettaient le savoir des techniques et la connaissance des chants nécessaires, et intervenaient pendant les cérémonies. De plus, les chamans sont souvent séparés en deux catégories : les noirs et les blancs. Leur opposition est obscure, et elle n'est pas évidente à définir. M.A. Czaplicka voit dans cette opposition les *ajy ojuna* des Yakoutes, qui font des sacrifices

³³⁰ Eliade, Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, op. cit. p. 79.

aux dieux, et qui s'opposent aux *abasy ojuna*, liés aux mauvais esprits³³¹³³². De plus, dans les superstitions européennes, il est mentionné que les coiffes appartiennent à deux catégories différentes : les rouges ou blancs et les noirs. Selon Forbes : « If the caul were "white" (i.e., colorless) or red, it would bring good fortune; if black or lead-colored, the child would be unlucky. In Herzegovinia, a part of Jugoslavia, it was thought that a baby born with a black caul would grow up to become a witch or sorcerer unless, on the first night after the birth, a woman carried the caul to the roof top and announced that "A child was born at our house in a bloody shirt" [Hemde]. Elsewhere in Jugoslavia the midwife carried the newborn baby itself to the threshold and announced three times that a real baby had been born, and not a witch or sorcerer.»³³³

Cette division rappelle les deux équipes opposées dans les combats rituels des mascarades, ainsi que l'opposition entre des êtres humains doués de capacités surhumaines, comme les *benandanti* contre les *sorcières*. D'ailleurs, ce combat rituel a souvent un caractère plus cruel dans les pratiques extatiques. La plupart du temps, le double (zoomorphe) d'une personne peut affronter le double d'une autre personne, comme dans le cas de Dufthak et Storolf. Fâchés pour une histoire de pâturages, ils engagent le combat, le premier, Dufthak, sous la forme d'un taureau et le deuxième, Storolf, sous la forme d'un ours (comme le *Landnamabok* le précise, ils ont été aperçus par un homme doué de seconde vue - par conséquent, ils existaient en esprit)³³⁴.

³³¹ D'ailleurs, les chamanes ne luttèrent pas seulement contre les chamanes noirs, mais aussi contre les mauvais esprits.

³³² Czaplicka, Marie Antoinette, *Aboriginal Siberia : a study in social anthropology*, Oxford, Clarendon Press, p. 247.

³³³ Forbes, T.R., *op.cit.* p. 497.

³³⁴ Lecouteux 63

3. Le Voyage de l'âme

a. Les moyens de transports : Le vol et le bâton

Pour réaliser son voyage, le sorcier-extatique utilise certains moyens. Le premier, probablement le plus fréquent, est le vol. Cette « technique » semble aussi être d'origine chamanique, où l'âme du professionnel extatique quitte le corps pour s'envoler. Au Moyen Age, pour effectuer ces vols on utilisait un onguent, un baume satanique fabriqué parfois avec des ingrédients comme la chair d'enfants, ou parfois offert par le Diable lui-même. Les sorcières s'enduisaient d'onguent ou très souvent appliquait la matière sur un objet spécifique :

Alors l'inquisiteur déclara que les ci-dessus nommés avaient été en vauderie [sabbat], en la manière qui suit : Quand ils voulaient aller en vauderie, ils s'enduisaient d'un onguent que le diable leur avait donné ; ils en frottaient une verge de bois bien petite, et des palmes en leurs mains ; mettaient cette vergette entre leurs jambes, s'envolaient où ils voulaient, et le diable les portait au lieu où ils devaient faire ladite assemblée.³³⁵

Jean le Clerc, chroniqueur du XVe siècle et *magistrat d'Arras au temps de l'hérésie vaudoise*³³⁶ fait référence à l'onguent. Cette fois, l'application n'est pas faite sur le corps, mais sur un bâton de bois, à savoir le fameux balai. Cette opinion était largement répandue à la fin du Moyen Age. On la retrouve dans les ouvrages de plusieurs auteurs comme Jean

³³⁵ Cité par Villeneuve Roland, *La beauté du diable*, Paris, Bordas, 1994, p. 158.

³³⁶ Cf. Jacques Du Clercq, *Mémoires d'un magistrat d'Arras au temps de l'hérésie*, Paris, Paléo, 2006.

Nider, El Tostado, Jean de Bergame etc.³³⁷ où le vol est réalisé par le biais d'un objet magique, le bâton ou la manche à balai, qui figure dans l'illustration traditionnelle de la sorcière, en Europe Occidentale et en Europe de l'Est, où Baba Yaga se déplace par le biais d'un pilon et d'un balai.

L'utilisation du bâton était étroitement liée aux pratiques magiques européennes. Dans la magie de *seiðr*, l'extatique *seiðkonna* emploie de manière notoire le *seiðstafr*, large bâton « à destination imprecise³³⁸ », utilisé par les femmes-prophétesses de *Laxdaela saga* et d'*Eiriks saga*. De plus, le nom *völva* qui signifie la magicienne, dérive du mot *völr*, bâton. Voyons ce que Lecouteux soutient à propos de cette relation entre la magicienne et le bâton : « Pour désigner la magicienne, le norrois utilise différents vocables, dont *túnriða* et *völva*. Le premier signifie « celle qui chevauche la haie » ou bien « celle qui chevauche dans le près clos », lieu sacré où les anciens Scandinaves avaient leur lieu de culte ; le second est formé sur *völr*, « bâton ». Le bâton – *völr*, *stafr* ou *gandr* est, de haute Antiquité, nécessaire aux pratiques magiques (*seiðr*), et on peut voir en lui, sans risque d'erreur, l'ancêtre de la baguette magique des fées. Les magiciens et les magiciennes- nous n'utilisons pas le terme sorcier(e) parce qu'il ne s'applique qu'à la magie noire et maléfique- envoient ce bâton exécuter les opérations voulues et l'utilisent pour se déplacer, ou encore en prennent la forme, c'est pourquoi le transfert magique est exprimé par le terme *gandreid*, « la chevauchée du *gandr* », ou « sur *gandr* », ainsi que par la locution *renna göndum* », littéralement : « faire courir son *gandr* ». Mais sachons bien que *gandr* peut aussi désigner un esprit du même type que les esprits auxiliaires des chamans. Nous sommes tenté de voir dans ce bâton un homologue du *kerukeion* d'Hermès, de la baguette de Circé et du

³³⁷ Cf. Lecouteux, Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age*, op.cit. p. 102.

³³⁸ Dumézil, Georges, *Du mythe au roman*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 74.

thyrses de Bacchus... »³³⁹. De plus, selon Strömbäck : « The tunridur in Havamal's Ljodatal are a counterpart of the fence-gate-rider in trols ham. Trols ham indicates that the woman was thought to become what in Old Norse was called hamhleypa, that is to say a person who is able to let the hamr as a materialized hugr go out and leave the body. It is the same thing that happens according to Havamal 155, but the tunridur are apparently more advanced since they are able to let their hamir fly up in the air. In both cases we must, however, presuppose that the real, physical body was sleeping somewhere in a house or shed in the vicinity. This physical state of sleep or exhaustion or trance is fundamental to the changing of shape (at skipta homum or fara i hamforum)³⁴⁰ ».

Grâce à ces informations, nous revenons à notre point de départ, la hag- hagazussa, et aux sorcières apparentées, qui chevauchent la haie, *haeg*, *gandr*, *tún*, à *maera* qui signifie l'enclos, aux déesses Irlandaises et plus précisément à Macha et Fe. Par la suite, nous pouvons supposer que ces sorcières, parmi laquelle la sorcière-cauchemar *hag*, sont des extatiques. Pendant le Moyen Âge, les pratiques extatiques se sont affaiblies et la forme initiale du bâton des magiciens-chamans s'est transformée en deux autres objets : le balais des sorcières et la baguette des fées, objet qui apparaît souvent dans la littérature médiévale (*Bataille Loquifert* du XIIe siècle, *Huon de Bordeaux* du XIIIe, *Arthur et Golagon* du XIVe siècle) Il peut être utilisé de différentes manières : découvrir des trésors cachés (D 1314.2), connaître le chemin à suivre (D 1313.5), faire jaillir de l'eau du rocher (D 1567.6), séparer en deux les eaux d'un fleuve (D 1551), ouvrir une voie à travers une montagne (D 1552,1) ou à l'intérieur de la terre (D 1551.1), repousser des animaux (D 1442.4) ou des hommes (D 1413.13), apporter la guérison (D 15000.1.21), provoquer un sommeil magique (D

³³⁹ Lecouteux, Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age*, op.cit. p. 103.

³⁴⁰ Strömbäck, Dag, « The concept of the soul in Nordic tradition », *Arv: Tidskrift för Nordisk Folkminnesforskning* 31, 1975, p. 21.

1364. 18), rendre invisible (D 1361.35), faire naître l'amour (D 1355.16), deviner l'avenir (D 1311.15) ou rendre des oracles (D 1311.4.0.1.), révéler si une femme est chaste (H 412.1), opérer une métamorphose (D 565.2) ou la faire cesser (D 771.4), ressusciter un mort (E 64.1)³⁴¹.

b. Le cheval extatique

Dans ces références, le bâton n'est pas utilisé comme moyen de transport, même si cet usage était indéniablement commun dans le folklore européen. Le Motif-Index l'intègre dans la catégorie : « D1520. 'Magic object affords miraculous transportation', et plus précisément "D1520.27. D1520.27. 'Magic transportation by means of wand" ». Pour se déplacer, les sorcières pouvaient se servir également de nombreux objets: une quenouille, une louche, une pioche. Mais le balai était l'accessoire par excellence des sorcières. Ginzburg rapporte une histoire selon laquelle un paysan appelé Thiesse, accusé d'être un Loup-garou, s'est battu contre un autre paysan appelé Skeistan. Ce dernier était un sorcier armé d'un manche à balai muni d'une queue à cheval³⁴².

Il est évident que le balai servait de cheval pour la sorcière. La paille rappelait d'ailleurs la queue équine. Mais la relation est plus profonde : son origine peut être retracée dans les pratiques chamaniques eurasiatiques.

Parmi les objets magiques des chamanes, on trouve souvent des bâtons longs qui représentent une tête de cheval à leur extrémité et qui, selon Strömbäck, fonctionnaient comme leurs chevaux magiques pendant l'extase³⁴³. Ces bâtons sont un lieu commun dans le chamanisme

³⁴¹ Menard, Philippe, « La baguette magique au Moyen Age », dans *Mélanges Alice Planche*, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice, Nice Paris, Les Belles Lettres, 1984, pp. 339- 346.

³⁴² Ginzburg, Carlo, *Les batailles nocturnes*, op. cit. p. 49.

³⁴³ Strömbäck, Dag, *Textstudier I nordisk religionshistoria*, Stockholm, H. Geber; Köpenhamn, Levin & Munksgaard, 1935 p. 140.

eurasiatique : « Le ‘cheval’ - c'est-à-dire le bâton à tête de cheval - est utilisé par les chamans bouriates dans leurs danses extatiques. Nous avons remarqué une danse similaire à l'occasion de la séance des *nzachi* araucanes. Mais la diffusion de la danse extatique sur un bâton-cheval est beaucoup plus étendue. Bornons-nous à quelques exemples. Chez les Batak, à l'occasion du sacrifice du cheval en l'honneur des ancêtres, quatre danseurs dansent sur des bâtons sculptés en forme de cheval. A Java et à Bali, le cheval est associé à la danse extatique. Chez les Garo, le cheval fait partie du rituel de la cueillette. Pour le corps du cheval, on emploie des tiges de bananier, et pour la tête et les pattes, du bambou. La tête est montée sur un bâton qu'un homme tient de telle manière qu'elle lui arrive au niveau de la poitrine. D'un pas trainant, l'homme exécute une danse sauvage pendant que, tourné vers lui, le prêtre danse en feignant de s'adresser au ‘cheval’. »³⁴⁴

Les bâtons chamaniques sont bien sûr à l'origine, non seulement des bâtons des sorcières, mais aussi des hobby-horses et chevaux-mannequins des mascarades européennes. Grâce à tous ces éléments communs, nous constatons que les trois systèmes sont indéniablement apparentés ; le chamanisme, les magiciens-sorciers et les carnavalistes. Nous avons vu que le Docteur des *mummers play* anglais est souvent identique au hobby-horse. Mais son rôle révèle d'autres éléments. Il apparaît sur le dos du hobby-horse, suivi d'un serviteur qui porte son sac ou qui se présente comme écuyer, il reçoit de l'argent du malade, il se vante de ses voyages dans plusieurs pays comme en Allemagne, en France, en Italie (c'est-à-dire de voyages lointains) : en d'autres termes, il est un professionnel de l'extase qui peut guérir et se guérit. Le cheval a une place majeure dans toutes ces pratiques, comme il a une place centrale dans les pratiques chamaniques. Eliade note à propos de *călușari* et de ses chevaux : « It is

³⁴⁴ Eliade, Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, op.cit. p. 319 sq.

obvious that springing, leaping, jumping, and bounding indicate the galloping of the horse, and, at the same time, the flying and the dancing of the Rusalii (zine) ». ³⁴⁵

Le cheval chamanique n'est pas un simple moyen de transport. Ses sacrifices prouvent un caractère bien plus complexe. Après une longue cérémonie, le cheval est massacré et déchiré. Les morceaux sont offerts aux participants et, par le chaman, surtout aux esprits et plus précisément aux Maitres du tambour, « c'est-à-dire aux esprits personnifiant les puissances chamaniques de sa famille. [...] L'appel des esprits continue, et le tambour devient lourd. Muni de ces nombreux et puissants protecteurs, le chaman fait plusieurs fois le tour du bouleau qui se trouve à l'intérieur de la yourte et s'agenouille devant la porte pour prier l'Esprit-Portier de lui donner un guide. Ayant obtenu une réponse favorable, il revient au milieu de la yourte, battant du tambour et convulsant son corps tout en murmurant des mots inintelligibles³⁴⁶ ». Ces pratiques, qui rappellent tout d'abord les sacrifices d'*October Equus*, et surtout de *Ólafs saga helga* où le membre viril du cheval était offert au génie *Mörnir*, s'accomplissaient grâce à l'exaltation du chaman. Le chaman quittait son corps, s'élevait et partait en voyage.

c. L'interprétation de l'extrait de *Perceforest* et le Champion des Dames

Suite à toutes ces informations nécessaires, nous pouvons revenir finalement au passage de *Perceforest* où le cortège nocturne de Zéphyr est décrit ainsi:

Et sachiez que Estonné alast tost (quoi qu'il allât très vite) par le cheval qui l'emportoit comme vent, non obstant si le ractaindirent (rejoignirent) une

³⁴⁵ Eliade, Mircea, « Notes on the Călușari », op.cit. p. 117.

³⁴⁶ Eliade, Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, op.cit. p. 162 sq.

multitude de voix si grand que c'estoit merveilles (extraordinaires) a oïr. Et alloient tançant (s'injuriant) et breant (criant) l'une voix a l'autre si treffort que c'estoit une hideur, mais entendre (comprendre) ne les pouroit. Lors regarde en l'air et voit que c'estoient toutes vielles matrosnes barbues et eschevellees qui menoient le plus lait deduit (affreux vacarme) que l'on porroit oïr et tenoient en leurs mains selletes (petites sieges de bois) et bourdons (batons), hasplez (devidoirs) ou cyneules (quenouilles) et aloient escremissant (combatant) en l'air les unes aux aultres ainsi que toutes esragees (enragees). Quant Estonné eut veu ce lait appareil (ce spectacle effrayant), il ala dire au dyable qui le portoit(c'est-à-dire à Zéphir): « Quelz dyables sont ce qui cy passent ?-Par ma foy, dist il, ce sont mes compaignons qui ont anuyt (cette nuit) coeuillies toutes les vielles matrosnes qui sont plaines de mauvais arts (sortileges) et les en ont portees anuyt encores (cette nuit même). VIII. journees loing par mons et pas vaulx, par hayes et par buissons, menans tel service que tu vois. Or (à présent) les rapportent chascune en son lieu et le matin diront merveilles a leurs voisins de ce qu'elles avront veu (§ 131).

Estompé après avoir chevauché un cheval qui vient comme le vent (et qui rappelle les chevaux chamaniques), il assiste à une parade de type Chasse sauvage (motifs du vacarme et des cris). Là, ils voient quelques vieilles matrones qui rappellent le vaste ensemble des femmes de la nuit précédemment examinées. Ces femmes sont vieilles, barbues et échevelées- motif résurgents dans la mythologie des femmes de la nuit. Plus particulièrement, le premier, celui des barbes, correspond à la description de *pilosus*. Un poème italien de la fin du XIVe siècle, intitulé *D'una vecchia ch'è zilosa* décrit une femme similaire :

Là si stranio visazo

Che la fa pur paura, ...

La me par un omo quaso,

perch'è la femena barbuda.³⁴⁷

Dans l'extrait de *Perceforest*, ces vieilles femmes monstrueuses crient des choses incompréhensibles - comme un extatique, et combattent dans les airs, action qui correspond évidemment aux combats rituels. Ces femmes portent quelques objets : certaines petites sieges de bois, des quenouilles, des devidoirs et des batons. Les sièges de bois correspondent aux sièges de *Lucie* (*Luciastuhl, la chaise de Lucie*), souvent utilisés dans les sabbats et d'origine extatique. Les quenouilles sont un moyen de transport des sorcières mais aussi un objet étroitement lié aux femmes de la nuit et à leur liaison obscure au filage. Le dévidoir est relatif à ce lien. Le bâton correspond finalement à l'objet que nous venons d'examiner et qui a été rapproché aux pratiques extatiques.

De surcroît, les vieilles femmes de l'extrait possèdent les caractéristiques des diables : elles maîtrisent les mauvais arts, elles sont liées à certaines haies, et elles partent en voyage, pour raconter le lendemain leurs expériences aux voisins, comme dans le cas de Domenica Barbarelli. Un extrait de *Champion des Dames* (v. 17377- 17392), écrit un siècle après le *Perceforest*, fait une référence similaire et aussi exhaustive à ces femmes de la nuit :

L'adversaire contre les dessus dictes met enjeu les faicturieres.

Hélas, tu n'as parlé des masques :

Je te pry que nous en contons,

Dist l'adversaire, et de leurs frasques,

Se ce sont varous ou luitons,

Se vont à pié ou sur bastons,

Se volent en l'air comme oysiaux,

Se menguent les valetons.

³⁴⁷ Cité par Patrizia Bettella, *op. cit.* p. 62

Dis en, amoureux damoisiaux !
J'entens des vieilles cauquemares
Et de ces vaillans faicturieres
Qui vont par rivieres et mares,
Champs et bois en mille manieres,
Et sont sy soubtilles ouvrieres
Qu'elles entrent sans porte ouvrir.
Dy nous de ces bonnes sorcières
Sans la male fachon couvrir.³⁴⁸

Le contexte général de l'extrait fait référence aux vieilles sorcières qui volent comme des oiseaux – le motif du vol, surtout sur un bâton,- est récurrent dans *Le Champion des dames*³⁴⁹- elles vont (le verbe indique le caractère vagabond de ces femmes) dans des rivières, des mares, des champs et des bois de mille manières – et grâce à plusieurs techniques. Elles mangent alors les jeunes garçons et sont purement maléfiques sans vouloir le dissimuler.

d. Le contexte : Vers une nature humaine

Ce passage présente l'adversaire qui critique les femmes-sorcières, ce qui n'est pas accepté par le Champion, défenseur du sexe féminin. Cette opposition entre les deux protagonistes est apparemment liée à la vague de misogynie de la fin du Moyen Age. L'époque, paralysée par les changements démographiques, les phénomènes climatiques extrêmes, ainsi

³⁴⁸ Le Franc, Martin, *Le champion des dames*, Ed. Vol. IV, Paris, Honoré Champion, 1999, p. 113.

³⁴⁹ Cf. 17462- 17464 (certaines nuits, de la Valpute sur un bastonnet s'en alloit veoir la synagogue pute), 17497- 17504 (puis ung chascun s'en revenoit comme comme vent, sus son bastonchiel), 17553- 17554 (il n'est ne baston ne bastonne sur quoy peut personne voler). Cf. Deschaux, Robert, « Oui ou non, les sorcières volent-elles ? », dans *Recherches et Travaux*, Université de Grenoble, t. 24, 1983, p. 5-11.

que les pandémies qui terrifiaient la population, a vu ses structures socio-culturelles s'altérer. Comme James-Raoul le souligne, « par rapport aux siècles précédents qui ont vu successivement déferler un assaut éclatant d'antiféminisme (XIe- XIIe s.), puis l'apparition et l'installation du culte marial qui réhabilitait au moins une femme, modelé idéal (XIIe- XIIIe s.), le Moyen Age finissant est, face à la femme, une période partagée, transitoire, un temps de réflexion ou se cherche et s'élabore activement une image nouvelle de la féminité ; commençant au lendemain de ce *Roman de la Rose* de Jean de Meun dont on sait qu'il déclenche, au tournant des XIVe et XVe siècles, une vaste querelle entre détracteurs et défenseurs de la femme, cette période s'achève avec les prémices de la monstrueuse chasse aux sorcières... [...] La femme maléfique est ainsi un thème sensible au cœur des débats de l'époque : à en croire les Inquisiteurs, le monde est alors entré dans 'les temps de la femme'. »³⁵⁰

La misogynie traditionnelle, qui est attestée avant la montée du christianisme par certains auteurs païens, tel Ovide, Juvénal, Martiale et Horace, définit la femme comme un être lubrique et éventuellement une prostituée. Avec la nouvelle religion, la misogynie est depuis très longtemps un lieu commun. Tertullien, avec son *de cultu feminarum*³⁵¹, critique les femmes qui essayent de se faire belles avec du maquillage, reniant ainsi les capacités créatives de Dieu et se soumettant au diable. Au côté de ce modèle de lascivité, la figure de la vieille femme est caractérisée de manière très négative. Dans le livre *de secretis mulierum*, attribué à tort à Albert le Grand et écrit par l'un de ses disciples, l'auteur peint une image hideuse de la femme âgée : après la ménopause, le corps de la femme serait toxique, à cause de la rétention du sang menstruel. De

³⁵⁰ James- Raoul, Danièle, « La femme maléfique dans la littérature romanesque de la fin du Moyen Âge », dans *Le Mal et le diable. Leurs figures à la fin du Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 1996, p.11.

³⁵¹ *Tertulliani De Cultu Feminarum*, Liber II.

plus, certaines femmes sont si méfiantes et rusées qu'elles placent des fers dans leurs vagins pour blesser le pénis pendant les rapports sexuels³⁵².

Après les lettres ecclésiastiques, cet esprit critique aborde graduellement la littérature vernaculaire, où la vieille femme est illustrée de manière diabolique, répulsive et surtout laide. Dans la poésie des troubadours, le *joven* ne signifie pas uniquement la belle jeunesse de la demoiselle, mais aussi l'idéal courtois, opposé au *vielh*³⁵³ qui a un sens contraire. Le thème de la femme maléfique apparaît souvent dans la littérature médiévale : *La Belle Hellenne de Constantinople*, *Ysaye le Triste*, le *Roman de la Rose*, le *Perceforest*, le *Roman du conte d'Anjou* sont quelques exemples qui présentent des femmes maléfiques, surnaturelles ou humaines. Cependant, à la fin du Moyen Age, on assiste à une transformation importante : les femmes de la nuit perdent leur caractère surnaturel et sont considérées très souvent comme des êtres humains, à l'activité néfaste, qui comprenait : « l'animalisation, la descendance tarée, le rapt de l'enfant de nuit, la vieille acariâtre, les enchantements, la séquestration magique, la marâtre, la soif du sang et la transgression des tabous enfin, présentés par la femme sauvage, l'infanticide, la parricide, l'anthropophage »³⁵⁴.

Au XIV^{ème} siècle déjà, Jacques Duèze, le pape qui a inauguré la série des papes d'Avignon, sous le nom Jean XXII, dans sa bulle *Super illius specula* (1326 ou 1327), a « autorisé l'utilisation complète de la procédure inquisitoriale contre les sorcières, en soutenant pour la première fois que certaines pratiques magiques (fabrication d'images, d'anneaux ou

³⁵² *De secretis mulierum*, cap. 10.

³⁵³ « To be courtly is to be young, 'jove', at least in spirit; and to be old, 'vielh', is to be the enemy of cortesia ». Cf. Burrow, John Antony, *The ages of man: a study in medieval writing and thought*, Clarendon Press, 1988, p. 165.

³⁵⁴ James- Raoul, Danièle, *op. cit.* p. 19.

de miroirs) dérivent directement de l'invocation des démons et que ces personnes doivent être punies pour hérésie. »³⁵⁵

A la même époque, le *Tractatus contra demonum invocatores*³⁵⁶ de Nicholas Eymerich, désigne une sorcière, « coupable d'hérésie si elle invoque les démons, même si elle ne leur consent aucun sacrifice car toute invocation de cette sorte est un acte de latrerie ».³⁵⁷ On retrouve le même esprit de dizaines de démonologies qui se réfèrent exhaustivement à la relation entre ces femmes (surtout âgées) le diable et les démons-incubes. Une série de procès, principalement en France, en Allemagne et en Suisse, a systématisé cette polémique féroce.

Dans le Dauphiné, 351 personnes sont accusées de sorcellerie, dont 69% de femmes, surtout pauvres, âgées, veuves ou isolées au niveau familial. Le cas est similaire à Lucerne, où 91% des personnes accusées sont des vieilles femmes, considérées comme dangereuses pour la société et la religion, vu qu'elles avaient des relations intimes avec le Diable et ses démons, et qu'elles maîtrisaient un ensemble de techniques néfastes³⁵⁸. Le lien avec la notion de technique ne nous étonne pas. Pour Weber, la magie est une espèce de technologie. Nachman soutient que cette expertise technologique, aux objectifs très spécifiques (philtres d'amour, sorts, liens magiques), caractérise la magie européenne avant les chasses aux sorcières du XIV^e siècle³⁵⁹.

³⁵⁵ Cf. Boureau, Alain, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004, pp. 20- 24.

³⁵⁶ BnF, ms. lat. 1464, fo. 143va et 145ra. Cf. *Directorium inquisitorium Nicolai Eymerici, cum sholiis Francisci Pegnae*, Venise, 1607, secunda pars, XLII, p. 341b.

³⁵⁷ Boudet, Jean-Patrice, « Femmes ambivalentes et savoir magique : retour sur les *vetule* » dans *Femmes médiatrices et ambivalentes, mythes et imaginaire*, actes des colloques de Paris VII (2009 et 2010), Paris, 2012.

³⁵⁸ Boudet, Jean-Patrice, « La genèse médiévale de la chasse aux sorcières : jalons en vue d'une relecture », dans *Le mal et le diable. Leurs figures à la fin du Moyen Age*, Nathalie Nabert (dir.), Paris, Beauchesne, 1996, p. 35-52.

³⁵⁹ Nachmann, Ben-Yehuda, « The European Witch Craze of the 14th to 17th Centuries: A Sociologist's Perspective », *American Journal of Sociology*, Vol. 86, No. 1 (Jul., 1980), pp. 4- 6.

e. L'expertise des techniques et les masques

Cette expertise technique est mentionnée dans le Champion, où l'adversaire signale que les femmes sont de vaillantes *faicturières*, qui voyagent de mille manières. Le mot *faicturier*, ou également *facturier*, *fachurier*, *feturier*, *feyturier*, est apparenté à facturer et dérive du verbe latin *facio*, faire, qui indique une facturation. Pour Godefroy, le mot signifie le sorcier, et selon P. Paravy, *fachurerius* est un mot employé de diverses manières, comme synonyme de *sortiarius*, c'est-à-dire sorcière³⁶⁰. Le sabbat s'appelait *fach*, la sorcellerie *fachure* ou *factura*, et le sorcier *fachurerius*, en français *fachureir* ou *faicturier* (« factum » a été parfois utilisé comme synonyme de « maleficium »).

Comme *feturier*, le mot apparaît dans l'ouvrage de Charles de Bourgeville, écrit en 1588, Recherches et Antiquités de la Province de Neustrie:

Il s'est fait autres fois et encores du temps de ma jeunesse de grands festins, danses, mommeries ou mascarades audit jour de l'Ascension, tant par les feturiers de ceste confrairie saint Romain que autres jeunes hommes avec excessives despences : et s'appelloit lors tel iour Rouuoysons, à cause que les processions rouent de lieu en autre et disoit l'on comme en prouerbe, quand aucuns des bachez declinoient de biens qu'ils auoient fait Rouuoysons, à sçauoir perdu leurs biens en trop uoluptueuses despences et mommeries sur chariots, qui se faisoient de nuict par les ruës quelque saison d'Esté qu'il fust, pour plus grandes magnificences.³⁶¹

Dans ce passage remarquable, l'auteur parle de certains festins, mascarades et *mommeries* (le mot est apparemment lié au mummers de

³⁶⁰ Paravy, Pierrette, « À propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières : le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436) », dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* Vol. 91, N°1. 1979. pp. 333-379.

³⁶¹ Turner, Dawson, *Account of a tour in Normandy*, Vol. 1, London, Arch, 1820, p. 107.

nummers' play)³⁶². Ces mascarades sont organisées par des jeunes hommes, comme dans les cas examinés plus haut, mais aussi par une confrérie (le mot rappelle aussi les cas précédents- les mascarades mais aussi les sorciers de type *benandanti*) de *feturiers*, c'est-à-dire de sorciers. Cette référence est étonnante et indique une liaison entre les sorciers et les mascarades-parades, liaison que nous avons déjà trouvée dans un *exemplum* où les danseurs accompagnés par le cheval-mannequin sont des sorciers. De plus, il explique un mot qui figure dans l'extrait de Le franc : hélas, tu n'as parlé des masques.

f. Les masques

Le mot masque est entré dans la langue française au XVI^{ème} siècle, avec les mots *mascarades* et *mascarons*³⁶³. Il est issu du mot italien *maschera*, apparenté aux mots de diverses langues : l'allemand *maske*, le suédois *mask*, le danois *maske*, l'anglais *masc*. Son origine remonte au bas latin *masca*, mot relativement obscur. Comme Ducange l'indique dans un glossaire du XII^{ème} siècle, le mot est lié à *larva* : « larva, un simulacrum qui fait peur, appelé par le monde mascarel, qui est porté au visage pour effrayer les enfants ». ³⁶⁴ Plus tard, au XIII^{ème} siècle, une glose de Johannes Balbus qui est basée sur celle d'Ugutio, donne la même définition, mais cette fois, le synonyme de *larva* est *mascara*, nom qui signifie tout d'abord un démon et ensuite un masque du visage³⁶⁵. La même définition est répétée par le glossaire breton-français-latin de la fin du XV^{ème} siècle, *Catholicon Armoricum*: « Gueen: Gall. Faux visage; Lat.

³⁶² Selon Godefroy, *momer* signifie se masquer, faire des mascarades.

³⁶³ Lombard-Jourdan, Anne, *op. cit.* p. 250.

³⁶⁴ Subhash Chandra Malik, *Mind, man, and mask*, Indira Gandhi National Centre for the Arts, 2001, p. 142.

³⁶⁵ Welsford, Enid, *The Court Masque: A Study in the Relationship Between Poetry & the Revels*, CUP Archive, 1927, p. 96.

larva, quod vulgo dicitur Mascara». Comme il est indiquée dans le commentaire de Johann Jacob Reiske sur le *De cerimoniis aulae de Constantini Porphyrogeniti imperatoris*, « *Gueen est vetus Germanicu waehn* »³⁶⁶, qui précède la forme utilisée aujourd'hui : *Wahn*, l'illusion, le délire. Le mot *larva* ne signifie pas seulement un spectre ou une sorcière - comme nous l'avons précisé dans la première partie - mais aussi un masque. Déjà dans ses *Satires*, Horace mentionne que :

L'ayant beaucoup raillé sur le mal Campanien de sa face, Sarmentus le pria de danser le Cyclope, car il n'avait besoin pour cela ni de masque (*larua*) ni de cothurnes tragiques.³⁶⁷

Le canon *Nullus* rapporte que : « *larvas daemonum quas talamasca vocant* »³⁶⁸. De plus, dans le *Corpus Glossary*, *musca* est glosé par *egesgrimma*, qui est synonyme de *larbula*, *larvula*³⁶⁹. Les formes *thalamasca*, *talamasca* et *dalamasca* sont reliées à *larva* à plusieurs reprises. Hincmar (et Bruchard le répète plus tard) au IX^{ème} siècle soutient que : « *Nec larvas Dæmonum, quas vulgo Talamascas dicunt, ibi ante se ferri consentiat*³⁷⁰ ». Par ailleurs, dans un glossaire du XI^{ème} siècle, il est mentionné que : « *laruas umbras vocamus vel ex hominibus factos demones .i. monstrum quod dicitur dalamasca (Gl. 2, 469, 4-6)* ». Théodulf d'Orléans, qui a vécu au VIII^{ème} et IX^{ème} siècle, fait référence à ce démon dans un de ses poèmes, intitulés « *de talamasca*³⁷¹ ». En outre, le mot

³⁶⁶ Reiske, Johann Jacob, *Constantini Porphyrogeniti imperatoris De cerimoniis aulae ...*, Vol. 2, Bonnae, Weber, 1830, p. 362.

³⁶⁷ *Satires*, II, 64 : « *Campanum in morbum, in faciem permulta iocatus, pastorem saltaret uti Cyclopa rogabat: nil illi larua aut tragicis opus esse cothurnis* ». Le mot principal pour signifier le masque du théâtre en Rome était *persona*.

³⁶⁸ Cité par Bertrand de La Tour, *Oeuvres complètes*, Vol. 4, Paris, Migne, 1855, p. 919.

³⁶⁹ Hessels, Jan Hendrik, *An Eighth-Century Latin-Anglo-Saxon Glossary*, New York, Cambridge University Press, 2011, p. 80.

³⁷⁰ Hincmari *remensis capitule et coronationes*, Cap. XIV.

³⁷¹ DE TALAMASCA 1 .

Pusio personae cum vultum obducit inanem ,

atteste d'autres formes: « The glosses yield a number of old words for the Lat. larva. To begin with the earliest, the Florent. 982b gives *talamasga*, and the later M.Nethl. coll. (Diut. 2, 220) *talmasge*, Kilian too has *talmasche larva*, *talmasclien larvam induere*; it is the O.Fr. *talmache*, *tamasche* in Koquefort, who explains it as *masque*, *faux visage*, and *talmache de vaisseau* is a figure fixed on a ship »³⁷². Pour Franck le type *thalamasca*, apparenté et étymologiquement lié à *masca* (*dala* (inconnu) et *masca* signifie « le masque sous lequel on murmure des choses incompréhensibles, [...] la femme masquée qui exprime des choses incompréhensibles (inarticulées ?) »³⁷³

Il est évident que *talamasca* a deux significations principales : le masque et surtout la femme masquée qui articule des choses incompréhensibles. Autrement dit la sorcière qui, pendant sa catalepsie, articule des mots inarticulés. Ce double sens correspond au lemme *masqué* de TLF qui indique que : « *masca* signifiant «masque» en latin tardif, mais surtout «sorcière» ou «spectre, démon» représenté en latin médiéval (dep. 643, Lois de Rotharis ds NIERM. ; cf. 680 en Angleterre, chez l'évêque Adhelm), en Italie (Pise, Piémont et Sicile), en gallo-romain (sous la forme du composé *talamasca*, att. Dès le latin médiéval) et en a. prov. (v. masque²), les notions de «noir» et de «sorcier, démon» étant étroitement associées dans l'imagination populaire »³⁷⁴.

Le lien entre le masque et les sorcières est un lieu commun dans les lettres médiévales depuis très longtemps. Dans l'édit de Rothari du VIIème siècle, il est noté que : « Si quis eam strigam, quod est Masca, clamaverit,

Quod tremit , hinc terret ; quod fugit , inde fugat .

Credo et prostratus iacuit , palmasque tetendit ,

Ante redemptorem parvula membra movens .

³⁷² Grimm, Jacob, *op. cit.* vol. 3. p.915

³⁷³ Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux, op. cit.* p. 73.

³⁷⁴ TLF: Disponible sur: atilf.atilf.fr/

identificatio³⁷⁵ » et également dans le titre LXXVI de cette Loi de Lombards, où il mentionne : « si quius quis mundium de puella liber, aut libera muliere haben, eam strigam, quod est masca, clamaverit »³⁷⁶.

Cette relation entre la strige - et en général la sorcière- et le masque, vient tout d'abord de leur action commune comme sorcière, et plus précisément comme extatiques. En réexaminant le texte cité dans la deuxième partie du *Roman de la Rose* de Jean de Meung, nous voyons certaines femmes voyager par l'esprit. Elles sont appelées estries, et elles sont des striges :

Dont mainte gent par leurs folies/
Cuident estre par nuit estries,/ Erranz
avoecques Dame Abonde,/ Et dient que par tout le monde/
Li tierz enfant de nacion/
Sont de ceste condicion,/ Qu'ils vont .iiij. foiz en la semaine/
Si com destinee les maine./ Et par touz ces hostels se boutent/
Ne cles ne barres ne redoutent/
Ainz s'en entrent par les fendaces,/ Par chatieres et par crevaces ;/
Et se partent des cors les ames/
Et vont avoec les bonnes dames/
Par lieus forains et par maisons,
Et le pruevent par tels raisons/
Car les diversitez veües/
Ne sont pas en leur liz venues/
Ainz sont leur ames qui labeurent/
Et parmi le monde s'en queurent.

Ainsi, l'extatique est lié -une fois de plus- à la catégorie importante des dames surhumaines qui agissent la nuit et qui manifestent un caractère dualiste, étroitement lié à la troisième fonction, comme en témoigne le nom Abonde d'ailleurs.

³⁷⁵ Rotarius, liv. 1, tit. xi. chap. 3. Cité par Johnson, Jame, *Venice Incognito: Masks in the Serene Republic*, California, California Press, 2011, p. 56.

³⁷⁶ Rotarius, liv. 2, tit. 19. chap. 3.

g. Étymologie du mot masque

Pour aller plus loin, la liaison entre la strige-sorcière et le masque remonte à l'étymologie du nom de ce dernier. Selon Grimm, le mot *masca* et son apparenté italien *maschera*, peuvent se référer au verbe mâcher, *mascher* et *masticare*, étant donné que le masque consomme des enfants³⁷⁷. Franciosini soutient que le mot italien *mascara* vient de l'espagnol *cara*, visage, et que *mas* signifie plus³⁷⁸. Ainsi, le terme veut dire *un visage de plus*, étymologie qui est apparemment populaire.

De plus, l'hypothèse étymologique de Saumaise est, selon Gilles Ménages, valable: « Mais ecoutons M. de Saimaise, dans ses Notes sur Tertullien de Pallio, page 70. Μάσκω, δίκηλλαν interpretature Hesychius. Eadem & βάσκα dicebatur. Idem: βάσκα, μακέλη, βασκάνια. Et notabis, βασκάνια, & προβασκάνια, res surpiculas & deformes larvas, Graecis appellari, qua ad avertendum falcinum adhibebantur. Cum βάσκα, etiam μάσκα dicetur, inde mascas Latini recentiores de larvis & personis usurparunt: & ita etiam hodie vocamus. [...] Dans l'endroit d'Hesychius, ci-dessus rapporté, au lieu de δίκηλλαν, M. Bachart corrigeoit δείκελα, fondé sur ces autres paroles d'Hesychius: δείκελα; εικόνες, ομοιώματα, η κατ'εἶδ. ὅμοια τοῖς πράγμασι, και προσωπεῖα. (δείκελα; images, effigies, idoles et faux visages). »³⁷⁹

Nous ne sommes pas en mesure de déterminer si l'explication de Saumaise interprète réellement le nom *masque*, qui reste obscur, et dont l'étymologie est inconnue. Mais elle souligne en tout cas clairement le lien entre masque et sorcière. Quelle pourrait donc être la nature de ce lien entre le masque et la sorcière ?

³⁷⁷ Grimm, Jacob, *op. cit.* vol. 3. p.1082.

³⁷⁸ Ménages, Gilles, *Dictionnaire Etymologique Ou Origines De La Langue Françoise*, *op. cit.* p. 487.

³⁷⁹ Ibid.

Nicolas Remy, dans *Daemonolatreiae libri tres*, lient ces femmes aux mascarades et soutient que les masques s'appellent ainsi parce qu'elles se cachent sous des masques :

Les Lombards appelaient ces femmes des masques. De fait c'est à eux que nous avons emprunté ce mot pour designer du nom de mascarades ceux qui courent les rues en portant des masques joyeux. Voilà comment on utilise toujours des masques et des voiles quand on commet un acte que l'on craint de laisser connaître et que la conscience de ses fautes suscite une frayeur permanente.³⁸⁰

En outre, Delrio dans ses *Disquisitiones magicae* note:

Certains sorciers assistent au banquet le visage découvert, d'autres portent un loup, un voile, parfois même un masque. Il est fréquent chez les masques que chaque démon prenne par la main le disciple qu'il protège et qu'ils accomplissent tous ensemble un rite absurde, faisant une ronde effrénée, dos à dos, se tenant les mains et secouant la tête.³⁸¹

Des informations similaires sont fournies par les démonologues Henri Boguet (une partie des femmes vues au sabbat est voilée et pour cela les Lombards par leurs loix les appellent mascas³⁸²), et Delancre, dans son Tableau de l'inconstance:

Anciennement, on ne coignoissoit pour sorciers que des hommes vulgaires et idiots, nourris dans les bruyeres et la fougier des landes ; mais maintenant, les sorciers qui confessent deposedent qu'on y void une infinité de gens de qualité que Satan tient voilez et a couvert pour n'estre cognus.³⁸³

³⁸⁰ Remy, Nicolas, *La demonolatrie*, trad. Boes, Jean, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1998, p. 138.

³⁸¹ Delrio, *Disquisitiones magicae*, L.II, XIV. Cf. Baroja, Caro, *Les sorcières et leur monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. 140.

³⁸² Boguet, Henri, *Discours execrable des sorciers*, éd. Jacques-Chaquin, Nicole, Paris, Le Sycomore, 1980, p. 133.

³⁸³ Delancre, *Tableau de l'inconstance*, Paris, 1613.

Par rapport à ce déguisement, Delcambre indique que:

Le masque dont se couvrent la face des sorcières lorraines varie suivant les individus et aussi selon les classes sociales. La plupart d'entre elles, contraintes à la parcimonie, se contentent, pour dissimuler leur visage, de linges, de voiles, de toiles, de « vieux drapeaux », de coiffes, d'étamine, de « chapeaux avalés fort bas sur le visage », de hardes, voire de papier, de sacs de farine, ou d'une sorte de « mouse » comme on en trouve « dessoubz les arbres »; quelques rares sorcières, plus élégantes, se servent à cet effet de taffetas et de satin. Les masques utilisés, souvent « hideux et noirs », peuvent être aussi verts, rouges, jaunes, bleus ou gris. Bref, aucune fixité dans leur couleur. Ils ne cachent pas toujours toute la figure, et peuvent être ou déchirés ou percés de trous qui laissent découverts tantôt le nez et les yeux, tantôt la bouche...³⁸⁴

A propos de ces couvertures, Maryse Simon signale que Nicolas Remy utilise de nombreux moyens pour dissimuler son visage : masqué, enduit de suif, dissimulé par un tamis à farine ou une écorce creuse.³⁸⁵ Finalement, nous pourrions supposer qu'à l'origine, le nom *masca* signifiait une *larva*, une âme de mort revenant, ou un démon. Grâce à l'utilisation du faux visage, le *masca* ne faisait plus qu'un avec le démon représenté, s'identifiant totalement à lui. Le substantif *persona*, surtout utilisé en latin pour signifier le masque du théâtre, prouve l'identification de la personne qui porte le faux visage avec son rôle, donnant ainsi naissance à une nouvelle personne. En d'autres termes, le lien entre la sorcière et l'esprit invoqué, était traduit de manière concrète par l'intermédiaire du faux visage. Cette union transformait la sorcière en démon, ici appelé *masca*, appelé ailleurs *larva*. C'est pourquoi *masca* et *larva* sont deux noms

³⁸⁴ Delcambre, Etienne, *Le concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine aux XVIe et XVIIe siècles*, Nancy, Société d'archéologie de Lorraine, 1948, p. 183. Cité par Lesourd, Dominique, *op.cit.* p. 61.

³⁸⁵ Simon, Maryse, *Les affaires de Sorcellerie dans le Val de Liepvre*, [s. n.] Société Savante d'Alsace, 2006, p. 73.

communs de la sorcière. *Masca* et *larva*, initialement des démons, devenaient les alter egos de la femme masquée.

Cette union entre l'être humain, l'esprit et l'utilisation des masques rappelle non seulement les pratiques extatiques mais aussi les mascarades: « Le masque carnavalesque est libérateur: il opère une catharsis. Il ne cache pas mais au contraire révèle des tendances inférieures, qu'il s'agit de mettre en fuite. Mais le masque n'est pas sans danger pour celui qui le porte car il est investi d'une force assimilante. Ayant voulu capter les forces de l'autre en l'attirant dans les pièges de son masque, l'acteur qui se couvre d'un masque peut à son tour être possédé par l'autre s'identifier au personnage représenté au point de ne plus pouvoir s'en défaire, arracher le masque ». ³⁸⁶

Dans la brève présentation des costumes et accessoires chamaniques d'Eliade, Nil, archevêque de Yaroslavl, remarque l'utilisation de deux objets par les chamans des Bouriates d'Olkhonsk. Le premier s'appelle *toli*. Il s'agit d'un miroir métallique porté sur la robe du chaman et orné des figures de douze animaux. Il sert à voir le monde. Le deuxième objet est *abagaldei*, un très grand masque, en cuir, bois ou métal, portant une énorme barbe peinte³⁸⁷. Le masque du chaman, qui assimile le prêtre aux génies, correspond probablement aux masques des participants des mascarades, accessoire indispensable qui couvrait les visages des gens. Comme on l'a déjà remarqué, les têtes des participants étaient couvertes également de bonnets, qu'on retrouve dans les accessoires chamaniques. Eliade nous donne de nombreuses informations à ce sujet: « Il est tenu dans certaines tribus (p. ex., chez les Samoyèdes-Youraks) pour la partie la plus importante du vêtement chamanique. Au dire de ces chamans une grande partie de leur pouvoir est donc cachée dans ces bonnets. (Kai

³⁸⁶ Durot-Boucé, Elizabeth, *Spectres des Lumières: du frissonnement au frisson*, Paris, Publibook, 2008, p. 174.

³⁸⁷ Eliade, Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, op. cit. pp. 132- 133.

Donner, *Les ornements de la tête*, p. 11). C'est pourquoi il est courant que lorsqu' une exhibition chamanique est exécutée à la demande de Russes, le chaman s'en acquitte sans bonnet. (Donner, *La Sibérie*, p. 227). « Interrogés par moi à ce sujet, ils m'ont répondu qu'en chamanisant sans bonnet ils étaient dépourvus de tout pouvoir véritable, et que la cérémonie entière n'était par suite qu'une parodie destinée surtout à amuser l'assistance » (*id.*, *Les ornements*, p. 11) . Dans la Sibérie de l'Ouest, il consiste en un large bandeau faisant le tour de la tête et auquel sont suspendus des lézards ou d'autres animaux tutélaires et d'innombrables rubans. A l'Est de Ket, les bonnets, tantôt ressemblent à des couronnes munies de bois de renne fabriqués en fer, tantôt ils sont taillés dans une tête d'ours avec, attachées, les principales parties de la peau de la tête, (Kai Donner, *La Sibérie*, p. 228 ; v. aussi Harva, *op . cit.* , p. 514 sq., fig. 82, 83, 86). Le type le plus commun est celui qui représente les bois d'un renne (Harva, p. 516 sq.), bien que, chez les Tongouses orientaux, certains chamans prétendent que les cornes de fer qui ornent leur bonnet imitent celles d'un cerf. Ailleurs, aussi bien dans le Nord, comme chez les Samoyèdes, qu'au Sud, comme chez les Altaïques, le bonnet chamanique est orné de plumes d'oiseaux: cygne, aigle, hibou. Ainsi, par exemple, des plumes d'aigle doré ou de hibou brun chez les Altaïques (Pota nin, *Ocherki*, IV, p. 49 sq.), des plumes de hibou chez les Soyotes et Karagasses, etc. (Harva, *ibid.*, p. 508 sq .). Certains chamans téléoutes font leur bonnet de la peau d'un hibou brun et laissent les ailes, et parfois la tête, comme ornements (Mikhailowski, p. 84). »³⁸⁸

³⁸⁸ Ibid. p. 135.

h. Le masque carnavalesque

La relation entre la sorcière masquée et les mascarades est démontrée d'ailleurs sur le plan lexical. Dès le XII^e siècle, le parler roman utilisait le verbe *mascérer*, *mascurer* (ex. : « Trestout le vis li out fet mascurer » Aliscans, 3160), dans le sens de « barbouiller de noir »³⁸⁹. Nous dirions aujourd'hui *mâchurer* (pour *maschurer*). A la même époque (XII^e siècle), on trouve en vieux français « se masquer », avec le sens de « se noircir », et *masquiller*, avec celui de « barbouiller ». D'où le moderne « maquiller », peindre son visage de fards, pour jouer un rôle en tant qu'acteur ou pour s'embellir en tant que femme. Le provençal *macarar* « noircir, masquer » ; *mascarat* a un double sens : « déguisé, masqué », puis, avec la signification du mot est déclinée de manière décadente par « vaurien, malfaiteur, traître » et « conspirateur politique »³⁹⁰.

L'action de barbouiller le visage correspond évidemment à la pratique similaire des carnavaux et des mascarades, où les participants ont des visages noircis. Parfois, ils représentent les maures. Ainsi, la référence de Bourgeville à la confrérie des *feturiers*, qui organisent de grands festins, danses, mommeries ou mascarades (où l'on utilise des chariots) est justifiée.

De plus, cette relation entre le faux visage et le masque peut éventuellement expliquer l'identification entre *histrion* et *hazus*, *hagazussa*, examinée dans le premier chapitre et toutes les représentations d'un magicien comme acteur ; le magicien est avant tout un acteur. En outre, le *Pactus Alamannorum* du VII^e siècle mentionne « striae : strigae, lamiae, vulgo mascae³⁹¹ » et rapproche les striae, strigae aux lamiae, dont le nom

³⁸⁹ Il est utilisé de cette manière par Rabelais (I, XI) : se mascaroyt le nez... se verroit Silene mascharé et tout barbouillé, de telle façon que ceux qui ont mangé de la vendage. » Cf. Lombard-Jourdan, Anne, *Aux origines de Carnaval: un dieu gaulois ancêtre des rois de France*, Paris, Odile Jacob, 2005, p. 340.

³⁹⁰ Ibid. p. 250.

³⁹¹ Cité par Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux, op. cit. p. 74.*

vulgaire est *mascae*. Ce document lie masque (et strige) à *lamia*, par l'intermédiaire d'une croyance, reprise plus tard par Gervais de manière analytique :

Les lamies, appelées communément « masques » [*mascas*] ou « estries » en français, sont, aux dires des médecins des visions nocturnes qui, du fait de l'épaississement des humeurs, troublent les âmes des dormeurs et les écrasent de leur poids.

D'autre part, Augustin affirme, en citant certains auteurs, que les démons , à partir d'âmes malfaisantes, emplissent des corps aériens ; on les appelle « lamies » ou plutôt « lanies » (du latin *laniare*, dépecer, parce qu'ils dépècent les petits enfants) et encore « larves »³⁹².

4. Le cauchemar extatique

Cet extrait important ne lie pas seulement *masca* à *larva*, à *strige*, et à *lamia*. Cette dernière est également considérée comme une espèce de cauchemar. Par conséquent, *lamia-masca-strige-larva* et cauchemar sont apparentés. Cette identification explique maintenant le passage de Le Franc. Nous y revenons :

Hélas, tu n'as parlé des masques :
Je te pry que nous en contons,
Dist l'adversaire, et de leurs frasques,
Se ce sont varous ou luitons,

³⁹² Gervais de Tilbury, *Otia Imperialia*, III, 16. p. 96.

Se vont à pié ou sur bastons,
Se volent en l'air comme oysiaux,
Se menguent les valetons.
Dis en, amoureux damoisiaux !
J'entens des vieilles cauquemares
Et de ces vaillans faicturieres
Qui vont par rivieres et mares,
Champs et bois en mille manieres,
Et sont sy soubtilles ouvrieres
Qu'elles entrent sans porte ouvrir.
Dy nous de ces bonnes sorcières
Sans la male fachon couvrir

Les *cauquemares* ne sont plus des êtres surnaturels mais des êtres humains féminins et âgés, vu qu'elles s'appellent vieilles. A ce sujet, l'extrait précise qu'elles maîtrisent des techniques obscures, qu'elles voyagent loin en traversant des rivières, des mares, des champs et des bois, et qu'elles sont des ouvrières si subtiles qu'elles peuvent entrer dans les chambres sans ouvrir de porte. Cette dernière capacité est un lieu commun dans la mythologie du cauchemar, mais elle apparaît souvent dans les récits qui concernent les femmes dédoublées, où l'âme immatérielle passe par les trous, les cheminées et les serrures. Il est évident que la description désigne une sorcière - cauchemar de type de hag. La variante s'appelle Trude dans les traditions germaniques.

a. Trude

A propos de cette figure féminine, on raconte en Haute-Autriche que: Quand les Truden partaient la nuit caucher les dormeurs, elles appuyaient leurs corps au mur. L'âme sortait et allait dans la maison, pressait si violement la

poitrine du dormeur que celui-ci étouffait presque. Mais si, entre-temps, on touchait le corps inanimé, il tombait mort, à la renverse : l'âme ne pouvait y retourner. Si on réveille celui qui afflige la Trude et si on nomme le nom de celle-ci, le corps qu'elle a appuyé devant la porte s'abat, privé de vie, et l'âme appartient au diable. Il arriva qu'un valet de ferme rentre tard le soir et aperçoit, devant une porte, une femme qu'il connaissait bien. Il l'appela : elle tomba aussitôt morte sur le sol.³⁹³

b. Définition et étymologie

La *trude* est une sorcière qui se dédouble pour nuire à ses victimes, et plus précisément, pour les caucher et les piétiner. Afin d'effectuer leur voyage, elle respecte toutes les conditions préalables. Elle appuie son corps quelque part (ici, sur le mur) pour laisser, grâce à un sommeil cataleptique, l'âme sortir, voyager et finalement opprimer la poitrine de sa victime. Dans l'intervalle, personne ne doit bouger le corps ou prononcer le nom de la sorcière. Dans le cas contraire, elle meurt parce que l'âme ne peut pas revenir dans le corps, comme toutes les dédoublées.

Les dictionnaires s'accordent au sujet des noms *trude*, *trutte*, *trute*, *trut*, *trota*, *drud*, *drude*, *drute*, *drut*, qu'on retrouve en Allemagne du sud, en Autriche, en Italie, en Slovénie. . Le *Glossarium germanicum* du XVII^e siècle, écrit par Johann Georg Wachte, indique que *drude* est « saga, druis, mulier fatidica aut venefica³⁹⁴, imo etiam... premit ³⁹⁵». Le *Novum Glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis*, lie *trude* à *lamia*, aux *unhulden* et à l'*alb*: « Lamia : vn hulde 40. Eyn vngehueer V. a. 1420. drut, alb V. tril . lami m. (piscis) Meg. Lamnia nachfrow 32. » et également à *incubus*: « Incub-us : nachtmännlein; schröttlein, alp,

³⁹³ Cité par Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux*, op. cit. p. 116.

³⁹⁴ Le mot désigne une sorcière qui vend des drogues, herbes et mélanges toxiques.

³⁹⁵ Wachter, Johann Georg, *Glossarium germanicum continens origines et antiquitates totius linguae Germanicae*, Lipsiae, Gleditschii, 1737, p. 314.

nachtmare 43. trut 52. 75. elb, sem 52. –a nacht meer ³⁹⁶». Pour le *Sprachvergleichendes Wörterbuch der deutschen Sprache*, le mot signifie une sorcière (hexenmeister, hexe), un esprit, un Kobold, un fantôme ou l'Alp³⁹⁷.

Le *Nouveau dictionnaire de la langue allemande et française composée* le considère comme magicien, sorcier, enchanteur, lutin, esprit follet, spectre, fantôme et cauchemar. Il propose deux mots apparentés, le *drudenbaum*, l'arbre fabuleux sous lequel les sorciers ont rendez-vous, et le *drudenbusch*, les branches entortillées³⁹⁸. Nous pouvons également ajouter le *drudennacht*, la nuit des *druden*, qui fait référence aux sabbats des sorcières, ainsi que le *drudenstein*, la pierre de *drude*, une pierre avec un trou naturel au milieu utilisé de manière apotropaïque surtout contre le cauchemar et qui correspond évidemment à la *hag-stone*. Le *Dictionary of the Occult* de Franklyn l'explique de cette manière : *Nightmare fiend*. « A young witch was said to become a drude when she attained the age of 40³⁹⁹ ». En italien *trota*, *trude* est l'*incubo notturno* et le dictionnaire Czech du XIXe siècle *Cizí slova ve slovanských řečech*, signalent que: « Truta, trota slov. ephialtes, incubo, mûra, z. něm. : *stněm*. truta (v Graff-ově slovn. pod mara) ephialtes, incubo, *sřněm*. trute, *nněm*. Drude, Drud, Drute, Drut, vedle Trud, Trude, čarodějnice, mûra. »⁴⁰⁰

Selon Linda Raedisch, « like the nightmare or night hag, the Drude is a female spirit who oppresses sleeping people, livestock, and even trees »⁴⁰¹. Cette description rappelle celle de Tillhagen à propos du cauchemar

³⁹⁶ Diefenbach, Lorenz, *Novum Glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis*, Frankfurt am Main, Sauerländer's Verlag, 1867, P. 227, 213.

³⁹⁷ Kaltschmidt, Jacob Heinrich, *Sprachvergleichendes Wörterbuch der deutschen Sprache*, Leipzig, 1839, Hinrichs, p. 256.

³⁹⁸ Schwan, Christian Friedrich, *Nouveau dictionnaire de la langue allemande et française*, Vol. 1, Mannheim, Fontaine, 1782, p. 350.

³⁹⁹ Franklyn, Julian, *Dictionary of the Occult*, New York, Kessinger Publishing, 2003, p. 83.

⁴⁰⁰ Maltzenauer, Antonin, *Cizí slova ve slovanských řečech*, Brně, Matica Moravská, 1870, p. 354.

⁴⁰¹ Raedisch, Linda, *Night of the Witches*, Wooddale, Llewellyn Worldwide, 2011, p. 49.

suédois, selon laquelle mara « chevauche » des êtres humains, des animaux et parfois des arbres aussi⁴⁰². Pour Jacob Grimm, qui analyse de manière exhaustive la figure⁴⁰³, la Trude est un spectre, une sorcière, une magicienne, une fée qui agit comme un *alp*, un *mahr* et un *schrättlein*. Son nom est souvent utilisé pour indiquer un reproche et a formé certains toponymes allemands comme Drudenberg, Truddenseifen, Truttenhausen et Wassertrundingen ⁴⁰⁴.

L'étymologie révèle l'identité du nom, et plus précisément sa relation au cauchemar. Il est probable que le nom, dont le type moyen haut allemand, est *trut(e)*, dérive du gothique *trudan*: « EDWS compared Drude with Go trudan 'tread' (Drude allegedly meant 'heavy walker'), which presupposes ũ in MHG trute. This etymology survived Mitzka's editorship (KM), but Seebold (KS), although he does not reject it, considers it uncertain. However, it may be correct »⁴⁰⁵. En effet, dans l'édition précoce de 1889, qui considère Drude comme sauberin, unholdin ou alp, le mot est lié à l'adjectif *traut*, familier, doux, confortable, étant donné que Drude peut apparaître sous l'aspect d'une jeune fille.⁴⁰⁶

Grimm lie le mot au nom *Gertrude*, qui désigne parfois une fée, mais aussi au mot *druide*. Antoine Schayes partage cette idée en soutenant que « les noms de Gertrude, Hiltrude, Plectrude, Regentrude peuvent être dérivés de Truden, qui signifie magiciennes et Druidesses » ⁴⁰⁷. Le Dictionnaire étymologique et comparatif des langues teuto-gothiques donne comme autres types du verbe (*ge*)*treten*, poser le pied, les vieux

⁴⁰² Tillhagen, Carl Herman, *op.cit.* p. 318.

⁴⁰³ Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, [Bd. 22, Sp. 1234], disponible sur: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/>

⁴⁰⁴ Cf. Hotzmann, Adolphe, *Kelten und Germanen*, Stuttgart, Krabbe, 1885.

⁴⁰⁵ Liberman, Anatoly, *An Analytic Dictionary of English Etymology: An Introduction*, Minnesota, University of Minnesota Press, 2008, p. 208- 209.

⁴⁰⁶ Kluge, Friedrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Strassburg, K.J. Trübner, 1899, p. 84.

⁴⁰⁷ Schayes, Antoine Guillaume Bernard, *Essai historique sur les usages, les croyances, les traditions...*, Louvain, [s.n.], 1834, p. 12.

gothique *trudan(s)*, le vieux allemand *tretan(er)*, l'anglais *treaden*, *treden* et le hollandais *getreeden*⁴⁰⁸. Jean-Baptiste Bulle fournit des informations intéressantes sur ces mots, en rapprochant ces verbes au pied⁴⁰⁹: « Troed : pied, bafe. GB. *Trott, Troad, Troat*, pied ; pluriel *Treid, Treit*, en Breton ; *Troidd, Troig, Troith*, pied en Irlandois ; *Trwyd*, pied en Langue de Cornouaille. De là l'Allemand *Tretten*, le Gothique *Trudan*, l'ancien Saxon *Traedan*, le Théuton *Tretan, Dretan*, le Flamand *Treeden*, l'Anglois *Tread*, le Suédois *Trada*, le François *Troter*, marcher. *Tread* en Anglois ; *Treden* en Flamand ; *Trudan* en Gothique ; *Tretan* en Théuton ; *Tredan* en ancien Saxon ; *Trade* en Danois, fouler aux pieds ; *Draye* dans les Sévennes, grand chemin ; *Etree* en vieux François, chemin ; *Droga* en Lusacien ; *Draga* en Polonois ; *Trijk* en Sarrasins, voie, chemin ; *Tridu* en Runique, traces, vestiges des pieds ; *Tritt*, pas, démarche en Allemand ; *Trittling*, escabeau que l'on met sous les pieds dans la même Langue ; De *Treit* est venu notre mot François *Traite* qui signifie un certain espace de chemin parcouru. Du même *Treit* est venu le Latin *Trituro* qui signifie battre le grain pour le séparer d'avec la paille, parce que cela se faisoit autrefois en faisant fouler les gerbes aux pieds des bœufs ; [...] De là est aussi venu le terme populaire *Trimer* qui signifie marcher. Voyez Trot, Trawd, Trota, Truz, Trwyd. »

Le *Concise Etymological Dictionary of the English Language* explique le verbe *tread* ainsi : « M.E. treden. A.S. tredan, pt. troed, pp. treden+ Du. treden, G. treten. We also find Icel. troða, pt. t. trað, pp. troðinn (cf. E. trodden)...⁴¹⁰ ». Le *Origins: A Short Etymological Dictionary of Modern English* de Patridge indique que: « Trot (1352) : the closest cognate of trot 'old woman' is 18th century G trot (the same meaning),

⁴⁰⁸ Meidinger, Heinrich, *Dictionnaire étymologique et comparatif des langues teuto-gothique*, Francfort, 1836, p. 524.

⁴⁰⁹ Bullet, Jean-Baptiste, *Mémoires sur la langue celtique*, Vol. 3, Besançon, Daclin, 1760, p. 447.

⁴¹⁰ Skeat, Walter, *A Concise Etymological Dictionary of the English Language*, Oxford, Clarendon Press, 1901, p. 570.

which seems to be related to MHG *trut(e)* ‘female monster’ and G Drude ‘sorceress, incubus’. If Drude is also related to Go *trudan* ‘tread’ (and thereby to E *tread* and G *treten*), *trot* may originally have meant ‘gadabout’, like *drab* and *traipse*. Not improbably, *trot* is a borrowing from German. *Trot* ‘old woman’ (usually disparaging), *old beldame*, *hag* appears in texts almost simultaneously with the verb *trot* ⁴¹¹». Selon Liberman, le substantif anglais *trot* vient probablement de l’allemand *treten*, et signifie la vieille femme. Il ajoute: « More problematic is the Oldr *drúth* ‘fool’, which split into the meanings ‘feeble-minded’ and ‘prostitute’. G. Lane (1933 :261) believed that they were probably homonyms, but Campanile (1970 :36) is probably right in deriving both ‘prostitute’ and ‘clown’ from the base ‘dishonest, filthy, contemptible’. Oldr *drúth* cannot be separated from the OE *trūð* ‘actor’ and Ol *trúðr* ‘clown’... [...] No modern etymologist seems to have compared MHG *trute* and ME *trate(e)* – ModE *trot*, even though the development from ‘incubus’ to ‘old hag’ is perhaps more natural from ‘incubus’ to ‘sorceress’. In addition to *trotte*, *drutte*, and *drude*, Wachter cites G *trot* ‘woman ; old woman, fortune teller’.⁴¹² » Ainsi, pour Liberman, le vieux irlandais *drúth* signifie fou, imbécile et prostituée, mais il ne voit pas le lien entre la vieille femme et ces notions. Il est probable cependant que nous puissions discerner, derrière ces significations, le lien entre la vieille sorcière-cauchemar, *ganea* et *histrio*.

⁴¹¹ Liberman, Anatoly, op.cit. p. 208.

⁴¹² Ibid. p. 209.

c. La Trude française

D'ailleurs, le mot semble également intégré dans la langue française. Il est possible que les termes *truand*, misérable, méprisable, *truande*, coquine, *trundel*, mendiant, *truanderet*, *truanderie*, action de mendier, tromperie, mensonge, soient liés à la racine de *tretten*, synonyme de l'anglais *trot* qui désigne une vieille femme, répulsive, diseuse de bonne aventure (métier fréquent des mendiants). Nous pouvons sans risque pourtant soutenir que le synonyme français est le verbe trotter qui désigne les petits pas rapides du cheval et qui forme un nom important : la trotte-vieille. La trotte-vieille est le synonyme parfait de *trude*, vu qu'elle se manifeste de la même manière. Elle correspond à *trempe*, qui selon les *Antiquitates selectae septentrionales et Celticae* de Keyssler, est un synonyme de *mara* et de *l'alp*, mais aussi à l'anglais *trot* de Michael Drayton cité à la première partie :

And give a thousandby-words to my name,
And call me Beldam, Gib, Witch, Night-mare, Trot,
With all despite that may a woman spot. (p. 498)

Comme son nom le témoigne, la Trotte-vieille est une vieille femme qui piétine ses victimes. Mais en même temps, elle est une figure qui agit surtout pendant les Douze Jours, quand elle accompagne Tante Arie, pour enlever des enfants, recevoir ses offrandes et piétiner ses victimes. Le verbe *trouia*, *troulha*, *droulha*, *draulha* etc. qui signifie fouler le vendage, pressurer, presser, fouler l'herbe, est également lié. Cette dernière signification- fouler le foin, l'herbe etc. apparaît dans plusieurs verbes relatifs au cauchemar par exemple, fouler, cauquer etc. et nous rappelle le *chaufaton* qui foule ceux qui dorment sur le foin.

d. L'action de Trude

Par conséquent, l'étymologie de ces noms et principalement de Trude révèle un être qui marche dessus, comme le cauchemar, mais en même temps, il est lié à la description d'une vieille femme, éventuellement prostituée et vagabonde. Le nom est déjà utilisé au Moyen Âge pour signifier une sorcière, qui provoque souvent des cauchemars. Au début du XVème siècle, la figure est mentionnée par Hans Vintler, qui la décrit comme « une vieille femme qui suce le corps de plus d'un⁴¹³, et à la même époque, par le meistersinger Hans Sachs⁴¹⁴.

Plus tôt, au XIIIème siècle, le *Passional*, une collection de légendes allemandes, écrite au XIIIème siècle sous l'influence de l'Ordre Teutonique, note que : « Une vieille femme arriva, une suivante de la Trute (nu quam ein alde vrouwe, ein volgerinne der truten)⁴¹⁵ ».

e. Une trude à gran' pied

En outre, la *trude* n'est pas décrite seulement comme une sorcière et une vieille femme, mais aussi comme un cauchemar. Une glose de 1482, rapportée par Grimm, rapporte : « trut ploti (plauti), qui sunt planis pedibus⁴¹⁶ ». Cette glose correspond parfaitement à une glose de Festus Grammaticus, grammairien du IIe siècle : « Ploti: On appelle ainsi ceux qui

⁴¹³ 277 superstitions- 101 au dela

⁴¹⁴ Hans Sachs, Vol. 9, G. Olms, 1964, p. 271:

Der zumal abergläubig was,
Den alten unhulden zumaß,
Was unglücks ihm zustund auff erd.
Wurd et wan ihm ein binckent pferd,
Oder thet ihm ein ku verseyhen,
So thet ers als die druthen zeyhen

⁴¹⁵ Köpke, K, Dans *Passional*, Leipzig, 1852, p. 395. Cité par Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux*, op. cit. p. 100.

⁴¹⁶ Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, [Bd. 22, Sp. 1453].

ont les pieds plats (*Ploti appellantur qui sunt planis pedibus*)⁴¹⁷ ». *Trude* est par conséquent un *plotus*, c'est-à-dire une personne qui a les pieds plats.

Selon Grimm, le contenu de la phrase se réfère au *drudenfuß*, le pied de druide, qui est un apotropaïque reconnu dans les traditions germaniques, un pentagramme - empreinte de Druide⁴¹⁸. Ce dernier était formé pendant son passage, et ressemble plutôt à l'empreinte d'un oiseau qu'à celle d'un homme⁴¹⁹. De plus, Grimm fait un lien entre cette particularité corporelle et *Perchta* aux grands pieds, la *Regina Pede Aucae*, la reine *Pedauque* et toutes ces figures qui naissent avec une dysplasie aux pieds. Cette remarque essentielle lie la mythologie de *Perchta* -et les déesses germaniques des Douze jours- à celle du cauchemar qui apparaît souvent avec cette dysplasie, non seulement sous la forme de *Trude*. *Bilwiz* est souvent désignée, comme nous l'avons vu, comme une créature aux grands orteils qui pourrait être un homme, et plus précisément un homme- sorcier aux pieds énormes, qui se manifeste contre les récoltes et la fertilité. De plus, le cauchemar, sous les noms *alp* et *mart* -évidemment liés à *mahr* (*alp* et *mahr* sont ici synonymes), est une fille qui a un mauvais pied (*einen schlimmen Fuß*)⁴²⁰. Le mauvais pied est une expression obscure, mais il signifie une anomalie congénitale. Les pieds mauvais ou les pieds plats étaient utilisés finalement pour piétiner la victime. Il est évident pourtant qu'il y a une liaison étroite entre la *trude* qui est un être humain, et les reine *Pedauque- Perchta*, due à l'origine congénitale et à la caractéristique du mauvais pied. C'est pour cette raison que nous avons

⁴¹⁷ Sextus Pompeius Festus, *Sextus Pompeius Festus De la signification des mots*, Paris, Panckoucke, 1946, p. 413.

⁴¹⁸ En France « pour préserver le bébé du foulta (esprit malin, cauchemar), on bouchait le trou de la serrure, où on dessinait à la craie sur le berceau une figure nommée pied de Salomon ». Cf. Gauchat, Louis, *Glossaire des Patois de la Suisse Romande*, Genève, Droz, 1978, p. 411.

⁴¹⁹ Raedisch, Linda, *op. cit.* p. 49.

⁴²⁰ Temme, Jodocus Donatus Hubertus, *Die Volkssagen von Pommern und Rügen*, Berlin, Nicolai, 1840, p. 341.

présenté dans le détail les malformations de Perchta et Pedaque. Nous voulions arriver finalement à *trute* et au phénomène d'un cauchemar, né avec des dysplasies au membre qui lui sera le plus utile, autrement dit les pieds, avec lesquels il piétine ses victimes.

Cette liaison entre le cauchemar, la *trude* et la caractéristique d'un pied particulier est démontrée depuis très longtemps. Au IX^{ème} siècle, une glose de *Saint-Emmeramer alphabet*, de Gl. 4, 27, 1 mentionne : « Scitropodes mara. Truta⁴²¹ ». Dans cette référence étrange, les mots *mara* et *truta* sont identiques et identifiés aux *scitropodes*. Le mot *scitropodes*, comme une glose témoigne, est « vas fictile, habens pedes ⁴²² ». Il s'agit évidemment d'un type postérieur du mot *chytropodes*⁴²³, pluriel du mot *chytropous*, marmite, pot à trois pieds, qui dérive du grec *χυτρόπους*, « a pot with feet, or a portable stove for putting a pot upon » ⁴²⁴. Dans le *Novum lexicon manuale Graeco-Latinum et Latino-Graecum*, le mot est traduit ainsi: *χυτροπόδιον*, *parva olla pedata*, et *χυτρόπους*, *foculus*, *olla pedes habens*⁴²⁵. *Ola*, est, selon ducange, un *genus vasis* ⁴²⁶. Le *foculus*, utilisé pour le petit four, signifie très souvent un petit autel, un autel portatif, qu'on peut aisément transférer⁴²⁷, un foyer sacré pour brûler les offrandes. Lecouteux considère que la glose est fautive et que le rapprochement de *mara-truta* à *scitropodes* est erroné⁴²⁸. Selon nous, il est fort possible que le lien entre le cauchemar et la marmite soit sous-entendu par la référence. La marmite est un moyen apotropaïque par excellence contre le

⁴²¹ Franck, Johannes, *op. cit.* p.9.

⁴²² Vaciago, Paolo, *Glossae Biblicae*, Vol. 1, Turnhout, Brepolis, 2004, p. 238.

⁴²³ Et pas bien sûr du mot *σκυθροπότης* comme le *Sitzungsberichte* croit. Cf. Königlich Bayerische Akademie der Wissenschaften, *Sitzungsberichte*, Vol. 2, München, Straub, 1876, p. 11.

⁴²⁴ TLG : Disponible sur : www.tlg.uci.edu/

⁴²⁵ Hederich, Benjamin, *Novum lexicon manuale Graeco-Latinum et Latino-Graecum*, Vol. 1, Lipsiae, Gleditsch, 1827, col. 1926.

⁴²⁶ Du Cange, *op. cit.* t. 6, col. 042c.

⁴²⁷ Bouchaud, Mathieu-Antoine, *Commentaire sur la loi des douze tables*, Vol. 2, Paris, Imprimerie de la République, p. 361.

⁴²⁸ Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux*, *op. cit.* p. 100.

cauchemar, protection qui est déjà conseillée dans les *Évangiles des Quenouilles* (Quant poix ou poiree boueillent ou pot qui est mis jus du feu, sachiez pour vray que en cestui hostel n'y a nulles sorcieres)⁴²⁹.

Dans tous les cas, la glose est importante parce qu'elle prouve que la liaison entre *trude* et cauchemar existe depuis très longtemps. En outre, elle a survécu dans le folklore germanique, où la *trude* est régulièrement liée à l'*alp*, le cauchemar allemand, qui n'est pas toujours décrit comme une petite créature - elfe ou lutin - mais qui peut se manifester également comme un être humain, plus précisément une sorcière. En Autriche, cette sorcière est liée au chevauchement des chevaux et au double : « L'Alb est l'âme d'une femme maligne ensorcelée qui doit, à minuit quitter son corps pour tourmenter les gens. Elle ne peut être sauvée que si on lui permet de presser à mort le plus beau cheval de l'écurie ou la plus beau vache de l'étable »⁴³⁰.

Grimm précise que si la victime oppressée par l'*alp* lui dit : « Trud viens demain et je te prêterai quelque chose », il s'en va immédiatement, pour revenir le lendemain afin d'emprunter quelque chose. Autrement, la victime peut dire : Viens demain et bois avec moi » et celui qui envoie le cauchemar devra venir. L'invitation du cauchemar à boire le lendemain un café ou une autre boisson est un moyen de se protéger très commun en Europe. En Grèce, pour se protéger contre le *vrachnas*, il faut l'invoquer lorsqu'on est aux toilettes, ce qui le dégoûte, par conséquent, il ne revient plus⁴³¹. On retrouve cet apotropaique scatologique en Italie, employé contre le *Buffardello* : « Dans Garfagnana (Alpes Apuanes) [...], divers moyens sont conseillés contre l'immobilisation et l'oppression du *Buffardello*, tantôt bel enfant, lutin espiègle, tantôt vieillard: aller aux toilettes et manger un peu de pain et de fromage avant d'aller se coucher;

⁴²⁹ On se demande d'ailleurs si, derrière cette marmite, on pouvait voir la marmite des sorcières.

⁴³⁰ Lecouteux Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age*, op. cit. p.117

⁴³¹ Politis, Nicolaos, op.cit. Vol. 1, p. 407.

manger de la polenta en faisant ses besoin (il ne supporte pas qu'on mange en déféquant ou urinant, et ce conseil figure déjà au XVe siècle dans le 40e «*évangile*» des *Quenouilles*, contre le luiton)⁴³²».

Cependant, dans la tradition rapportée par Grimm, le cauchemar est envoyé par quelqu'un qui vient finalement le lendemain à la place de l'esprit. De plus, l'érudit allemand indique qu'une *trud* ou un *alp* traverse une grande distance pour faire ses visites nocturnes. Une fois, certains bergers étaient en pleine nature au milieu de la nuit. Ils observaient leurs troupeaux non loin d'une rivière. Un *alp* est venu, est monté dans une barque, il a été détaché de la banque, il a ramé avec une rame qu'il avait apporté, il est sorti, il a ligoté le bateau de l'autre côté de la rivière, et a continué son chemin. Après un certain temps, il est revenu. Comme les extatiques, la *trude* ou l'*alp* voyage loin pour accomplir leur action maléfique. Ici, cependant l'*alp* ne voyage dans les airs, comme d'habitude, mais dans un bateau⁴³³. Une histoire relative à ce passage de la rivière est mentionnée par l'évêque Jacques Fournier dans son *Registre* :

Deux croyants se trouvaient un jour au bord d'une rivière ; l'un s'endormit, l'autre resta éveillé. De la bouche du dormeur, il vit sortir un être semblable à un lézard. Soudain, ce lézard profitant d'une planche, ou d'un fêtu de paille, qui s'étendait d'une rive à l'autre, passa la rivière. Il y avait, sur l'autre rive, le crâne décharné d'un âne ; le lézard entra et sortait par les orifices qui trouaient ce crâne. Ensuite, il revenait jusqu'à la bouche du dormeur en repassant la rivière par-dessus la planche. Il fit cela une fois ou deux. Voyant cela, l'homme éveillé usa d'une ruse : il attendit que le lézard passe de l'autre côté de la rivière et s'approche de la tête d'âne, et enleva la planche. Le lézard quitta le crane de l'âne, revint à la rive. Impossible de passer ! Partie, la planche ! Du coup, le corps du dormeur s'agitait énormément, mais sans parvenir à se réveiller malgré tous les efforts que déployait le veilleur pour se tirer de son sommeil. Enfin, le

⁴³² Abry, Christian ; Joisten, Alice, « De la paralysie du sommeil au récit d'expérience et au récit-type », dans *Cahiers de littérature orale*, 51 (2002), p. 249.

⁴³³ Grimm, Jacob ; Grimm, Wilhelm Grimm, *Deutsche Sagen* (1816/1818), no. 81, Der Alp.

veilleur remit la planche sur la rivière. Le lézard put alors revenir sur ses pas et réintégrer le corps du dormeur en passant par la bouche. Aussitôt celui-ci s'éveilla et raconta à son ami le rêve qu'il venait de faire : [...] l'âme dit-il demeure en permanence dans le corps de l'homme; au contraire, l'esprit entre et sort du corps humain, tout comme le lézard qui va de la bouche du dormeur à la tête de l'âne et vice versa.⁴³⁴

Par conséquent, le voyageur tombe dans un sommeil cataleptique et son âme commence son voyage sous la forme d'un lézard. Il observe une réalité qui n'est pas évidente pour son compagnon. Paul Diacre nous fournit une variante plus ancienne, et aussi intéressante :

Guntram ou Gontrand, roi des Francs, était un prince bon et pacifique. Un jour, étant à la chasse, il se trouva séparé de toutes les personnes de sa suite : toutes l'avaient quitté à l'exception d'un seul de ses serviteurs, qui était son favori ; et comme il éprouvait en ce moment une grande lassitude il s'assit au pied d'un arbre, pencha la tête sur les genoux de son serviteur ferma les yeux et s'endormit. Pendant son sommeil, un petit animal, fait comme un serpent se glissa hors de la bouche de Guntram, et courut jusqu'au bord d'un ruisseau qui coulait près de là, qu'il chercha en vain à traverser. Le serviteur, qui vit son embarras, tira son épée du fourreau et la mit en travers sur le ruisseau, de manière à former un pont, sur lequel le petit animal passa facilement à l'autre bord et courut ensuite se fourrer dans un trou au pied d'une montagne voisine. Quelques heures après il revint repassa le ruisseau sur le même pont et rentra dans la bouche du roi. Le prince se réveilla un instant après et dit à son favori : « Il faut que je te raconte mon rêve et la merveilleuse vision que j'ai eue. Je voyais un grand fleuve, sur lequel était construit un pont en fer ; je le traversai sur ce pont et j'entrai dans une caverne pratiquée dans une haute montagne ; il y avait dans cette caverne un immense trésor caché là par nos pères. » Alors son serviteur lui raconta tout ce qu'il avait vu pendant qu'il dormait et comment son rêve se rapportait parfaitement avec la réalité. On fit faire des fouilles dans la

⁴³⁴ Lecouteux Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age*, op. cit. p. 73

montagne, et l'on y trouva une grande quantité d'or et d'argent qui y était enfoui depuis un temps immémorial.⁴³⁵

Ici, l'âme voyage sous la forme d'un animal et traverse un obstacle aquatique comme dans les deux autres cas. Mais finalement, elle découvre un trésor ; en d'autres termes, le double apporte la prospérité. Dans d'autres cas, les dédoublés sont invoqués et invités à passer une mer par une voix et une force mystérieuse. Ces croyances expliquent pourquoi la sorcière-cauchemar du récit de Blecourt cité plus haut, qui torture les chevaux, et voyage sur un tamis, veut revenir auprès de son enfant en Angleterre, en voyageant au-dessus de l'eau. Ces croyances expliquent également les voyages marins des *benandanti* qui traversent « en barque les eaux profondes »⁴³⁶. Il est évident que le passage au-dessus de l'eau est un lieu commun dans les croyances extatiques qui concernent le double. Souvent, l'âme utilise une barque, d'autres fois, elle nage ou elle peut aussi traverser un pont. Ce pont est appelé par Couliano « pons subtilis »⁴³⁷.

Ainsi, il est évident que le cauchemar est également lié aux pratiques extatiques. L'*alp*, qui est envoyé par quelqu'un dans la croyance mentionnée par Grimm, est le double de l'expéditeur. En revenant au texte de *Ynglisa saga* et de la mort du roi Vanlandi, nous pourrions supposer que le *mara* envoyé par Hulda pour tuer Vanlandi, n'est pas un mort invoqué mais le double de la sorcière. Cette sorcière-cauchemar dédoublée dans les traditions allemandes est représentée par *trude* (ou par *hag* dans les traditions anglaises). Dans le folklore français, on trouve le nom *chauchevieille* (Cf.) que nous avons exposé dans la deuxième partie comme une femme nocturne liée aux Douze Jours et aux mascarades, une variante des

⁴³⁵ Liv. III, p. 34. Cité par Comptes de Résie, *Histoire et traité des sciences occultes*, Vol. 2. Paris, Louis Vivès, 1857, p. 278 sq.

⁴³⁶ Ginzburg, Carlo, *Les batailles nocturnes*, op.cit. p. 19.

⁴³⁷ Couliano, Ioan, op. cit. pp. 145- 152.

allemandes Pechta et Holda. Comme ses proches parents, *trude* et *hag*, elle aussi peut être une extatique. Selon le Bulletin Polymatique :

Tout le monde connaît le cauchemar, espèce d'oppression qu'éprouvent, en dormant, certaines personnes qui se couchent sur le dos ayant l'estomac trop rempli d'aliments. Dans cet état, la trop grande réplétion empêche le mouvement du diaphragme, et par conséquent la dilatation de la poitrine, ce qui fait comme si elle était chargée d'un grand poids. Les bonnes gens regardent cette incommodité comme occasionnée par la présence d'un lutin incube, qui s'amuse à comprimer la poitrine. Elles se désignent sous le nom burlesque de *Chaoche-Bieilhe*. Ce qu'il y a de plaisant, c'est qu'elles disent que ce lutin a coutume de s'introduire dans la chambre à coucher par le trou de la serrure, et que cependant on sent la pesanteur de son corps; mais qu'il est si lisse, qu'il s'échappe des mains du patient comme une anguille. Ce n'est que dans la Bénauge qu'on prétend que la *chauce-bielhe* ne lutine que les hommes, et que celle des femmes s'appelle *Entaoume*. Tous les farfadets modernes sont méchants ; ils ne valaient pas les Songes des payens, ni même les Fées du temps de la chevalerie.⁴³⁸

La *chauche-vieille* est désignée ici comme une âme : le double des ennemis des victimes, mais aussi un lutin. Le double par conséquent apparaît ici sous la forme d'un lutin.

f. Le double comme lutin et le lutin masqué

Souvent, la sorcière de l'oppression nocturne n'est pas désignée par un nom particulier (par exemple *chauche-vieille*), elle apparaît sous la forme d'un cauchemar, et elle est surtout accompagnée de l'adjectif *vieille*. Dans l'extrait de *Champion de Dames*, ces sorcières s'appellent *vieilles*

⁴³⁸ [s.n], Bulletin polymathique du Muséum d'instruction publique de Bordeaux, Bordeaux, Brossier, 1807 P. 81.

cauquemares et dans ses *Épîtres de l'Amant Vert* du début du XVI^e siècle, Jean Lemaire de Belges décrit une ambiance infernale: « Griffons hideux qui mangent gens. Barbares & fiers lougaroux , Vieilles & laides coquemares ». Ce type de sorcière est également mentionné par Jean Bodin dans sa *Démonomanie*:

Au pays de Valois et Picardie, il y a une sorte de sorcières qu'ils appellent Coche-mares, et de fait Nicolas Noblet, riche laboureur demeurant à Hautefontaine en Valois, m'a dit que lui étant jeune garçon, il sentait souvent la nuit tels incubes, ou ephialtes, qu'il appelait cochemares, et le jour suivant au matin, la vieille sorcière qu'il craignait, ne fallait point à venir quérir du feu ou autre chose, quand la nuit cela lui était advenu.⁴³⁹

Par conséquent, la sorcière est liée aux *incubes*, *ephialtès* et *cauchemars*, en revenant le lendemain comme les *cauchemars* de l'apotropaïque scatologique examiné plus haut. Cette sorcière n'est pas cependant un cauchemar aux traits surnaturels. Elle est également un synonyme *de hag* et de *trude*, qui sont au fond des voyageurs extatiques et plus précisément des vagabonds. Cet aspect de cauchemar errant est probablement connoté dans *Eyrbyggja saga* (Saga de Snorri le Godi), où il est mentionné que : « margir eru marlidendr : eru ok opt flagð í fögru slkinni (il y a beaucoup de Mahren en marche et souvent les sorcières se cachent sous de belles apparences) »⁴⁴⁰ . Le composé *marlidendr*, formé par les mots *mara* et le participe présent du verbe *lida*, aller, passer, désigne un Mar, comme les *nahtvaren*, cités dans un extrait de Berthold de Ratisbonne, où le théologien traite la coutume de *mensas ornare* et combine toutes les catégories que nous avons examiné:

Tu ne dois croire en aucune façon aux gens qui vont de nuit (*nachtvaren*) et a leurs semblables, pas qu'aux Bienveillantes (*hulden*) et aux Malveillantes

⁴³⁹ Bodin Jean, De la Démonomanie des Sorciers, Anvers, Arnould Coninx, 1586, p. 186.

⁴⁴⁰ Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux*, op. cit. p. 100.

(unhulden), aux lutins (pilwiz), aux cauchemars (maren truten) des deux sexes, aux dames de la nuit (nachtvrouwen), aux esprits nocturnes ou à ceux qui vont en chevauchant ceci ou cela: ce sont tous démons. Tu ne dois pas non plus préparer la table pour les dames heureuses (felices dominae)⁴⁴¹.

Cette action de venir la nuit rappelle par ailleurs la confession de Paolo Gasparuto, le villageois accusé d'être *benandante*, qui témoigne « vagabonder la nuit en compagnie de sorciers et de farfadets »⁴⁴². Nous avons déjà examiné la nature de ce dernier lutin espiègle, qui agit très souvent comme un cauchemar. Ici cependant, il accompagne les voyages nocturnes d'un extatique. Une narration similaire peut être trouvée en Corse dans certains vers cités par Roccu Multedo:

Nous sommes les esprits du brouillard (legramanti)/ Et les ogres (maghi) de la montagne, / Nous sommes les esprits follets(fulletti),/ terreur de la campagne !/
Nous habitons les roches escarpées/ Où le vent se lamente...
Je vous reconnais, vous êtes mes camarades, / Esprits follets et esprits du brouillard ! (I fulletti e i lagramanti !)/ Enlevez vos masques !/Je vous connais tous tante que vous êtes. ⁴⁴³

g. Le *mazzerisme* et le lutin extatique

Selon Multedo, le poème appartient aux croyances relatives au *mazzerisme*, une variante corse des pratiques des combats rituels. Ici, le *mazzeru* invoque la protection des *folletti* et les *lagramanti* comme un vrai extatique qui appelle à son secours les génies. Cette personne avait des capacités spéciales depuis sa enfance. A un moment de sa vie, il a reçu un appel pour être initié la société secrète. Voici comment un tel *mazzeru* décrit cette « invitation » : Pour en revenir aux Mazzeri, ceux du Niolu étaient enrôlés par un chef de groupe : U capistregone. C'est dans doute

⁴⁴¹ Lecouteux Cl., *Dictionnaire de Mythologie Germanique*, Imago, Paris, 2005, p.186

⁴⁴² Ginzburg, Carlo, *Les batailles nocturnes*, *op.cit.* p. 17.

⁴⁴³ Multedo, Roccu, *Le Mazzerisme: Un chamanisme corse*, Paris, L'originel, 1994, p. 155.

celui qu'on appelle, à Salice, U Mazzerone. Une nuit, il venait vous chercher- en esprit- pour vous initier. Les candidats Mazzeri sont choisis à leur insu et ce, même pendant leur adolescence, en raison de leur prédisposition. Comme le chaman élu par les âmes des ancêtres, le Mazzeru choisi devient absent et rêveur, aime la solitude, a des visions prophétiques. Même plus tard, il garde cet état dépressif et de profonde tristesse. »⁴⁴⁴

Les caractéristiques du jeune *mazzeru* sont identiques non seulement à celles du jeune chaman, mais aussi à celles de la sorcière, qui souffre de mélancolie, cette maladie obscure mais souvent divine. Le *mazzeru* est aussi une personne mal baptisée, c'est-à-dire exclue du christianisme dogmatique, et douée de seconde vue. Cette prédisposition résulte de sa vocation qui est effectuée - pendant la nuit - par un esprit indéfini, comme dans le cas de Moduco. Parfois, l'initiation se fait à la faveur d'un rêve⁴⁴⁵. Ensuite, la jeune personne est initiée par le capitaine, comme dans les cas des calusari et des mascarades, des chamans et des benandanti, pour lesquels Moduco, à la question de l'Inquisiteur « Vous, les benandanti, agenouillez-vous devant votre capitaine ? » atteste que : « Non, Monsieur, seulement une révérence avec notre bonnet »⁴⁴⁶. Le bonnet est de tout évidence la coiffe, condition préalable pour les jeunes sorciers.

Plus précisément, le capitaine des *mazzeri* s'appelle *u capistregoge*, mot qu'on pourrait analyser comme le capitaine des striges. Après l'initiation, le *mazzeru*, dont le nom dérive soit du substantif *massa*, massue, soit du verbe *amazzare*, tuer,⁴⁴⁷ peut commencer sa véritable mission ; à savoir, sauver des âmes. Les *mazzeri* sont séparés en deux catégories : les blancs, qui sauvent les âmes, et les noirs, les *acciaccamorti*,

⁴⁴⁴ Piétri, Jérôme; Angelini, Jean-Victor, *Le Chamanisme en Corse ou la Religion du Néolithique*, Paris, L'originel, p. 130.

⁴⁴⁵ Ibid. p. 131.

⁴⁴⁶ Ginzburg, Carlo, *Les batailles nocturnes*, op. cit. p. 31.

⁴⁴⁷ Piétri, Jérôme; Angelini, Jean-Victor, op. cit.

« homologues des chamans noirs »⁴⁴⁸, qui sont maléfiques. Le *mazzeri* blanc, peut être un voyant ou même un guérisseur, mais son rôle principal est de lutter contre les *mazzeri* noirs ou les *acciaccamorti*, et aussi contre les mauvais esprits. A propos de ces batailles Piétri et Angelini fournissent plusieurs informations intéressantes qui rappellent les sociétés secrètes des *benandanti* (et tous les groupes apparentés), et également les combats rituels des mascarades : « Le fait d'être unis en sociétés secrètes n'empêche pas les conflits entre *Mazzeri*. Ils s'affrontent dans des expéditions nocturnes. Ils se battent à coups de tibias de morts. L'enjeu est l'existence d'une personne. Nous avons mentionné les rencontres pour empêcher la traversée d'une rivière ou l'entrée dans une église. Outre ces rixes sporadiques, il y a la grande bataille annuelle se livrant dans la nuit du 31 juillet ou 1^{er} Aout dont l'enjeu est double : d'une part, les *mazzeri* tués au combat mourraient effectivement dans l'année, d'autre part la mortalité des humains et des animaux était minime dans le canton auquel appartenait le vainqueur. Le retour est donc fêté »⁴⁴⁹.

Enfin, pour réaliser ces objectifs sacrés, le *mazzeru* était condamné, comme un autre Juif errant, à un vagabondage infini : « Je ne demandais qu'à me reposer dans la chaleur du foyer. Hélas ! La force diabolique me guettait. 'Lève-toi et marche' condamna-t-elle. Et je dus obéir... 'Ou vas-tu ?' me dit ma femme. 'Je ne sais pas'. Et dehors, dans la nuit tumultueuse, l'inconnu me saisit, me conduit. Je suis sa chose. Mais puis-je résister ?... Je vais dans la plaine. Je ne sens plus ma fatigue de la journée. Mes pas font floc ! floc ! dans l'eau. Des herbes hautes enlacent mes jambes, des bêtes fuient à mon approche... La pluie ne cesse de tomber sur mes épaules. Je voudrais bien m'en retourner, mais je ne puis. Allons ! va ! va ! toujours. Mais quel fil me mène prudemment, quel œil perçant, sûr, voit pour moi ?... Me voici loin de la plaine, sur la route. Elle est déserte et ses ornières sont pleines d'eau. De la boue

⁴⁴⁸ Ibid. p. 132.

⁴⁴⁹ Ibid. p. 145.

rejaillit sur mes épaules, sur mon visage. La rivière roule ses eaux grondantes. On dirait qu'elle psalmodie par moments. Et je vais je vais toujours, inexorablement poussé.⁴⁵⁰

Ce vagabond, qui était accompagné par les *folleti* et les *legramanti* - le terme vient d'Agramant, le chef des Sarrasins de l'Orlando Furioso d'Arioste⁴⁵¹ (il signifie ainsi un maure), correspond parfaitement à *Gasparuto*, qui était également accompagné par les farfadets. En italien, ces derniers s'appellent *sbilfoni*, traduit en général par farfadet. Dans les traditions germaniques d'ailleurs, le nom de ceux qui ont un double actif est le suivant : *schrat(t)* (*schrattele*, *schrotel*, *schrättele* / *schrätzel*), qui est, selon Johannes Praetorius, un synonyme de *Fraw Trutten*. Cette capacité qui apparaît aussi dans l'expression *schrattelweis gehen*, est rapportée par Lecouteux⁴⁵². Le *schrat*, qui est, à l'origine, une petite créature, un lutin ou un elfe, peut être un extatique. Cette caractéristique semble être liée à certaines coutumes pratiquées dans une confrérie carnavalesque appelée Schratbotzen. « La clique des Schratbotzen célèbre les esprits qui peuplent cette forêt. Les termes Schrat et Botze désignent respectivement un petit mayen au-dessus de Glis (Schrat) et un revenant (Boozu)⁴⁵³. A propos du sotré, le lutin-cauchemar qui déränge les chevaux, nous savons qu' « il est un excellent danseur malgré sa forte corpulence et sa panse avantageuse. Il était de toutes les fêtes et de tous les cortèges. Lors du carnaval de Malmedy, on utilise souvent un masque le représentant avec un chapeau haut de forme ⁴⁵⁴».

⁴⁵⁰ Multedo, Roccu, *le mazzérisme et le folklore magique de la corse*, Bastia, A.D.E.C.E.C., 1975, p. 54.

⁴⁵¹ Multedo, Roccu, *Le Mazzerisme: Un chamanisme corse*, op. cit. p. 155.

⁴⁵² Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux*, op. cit. p. 120.

⁴⁵³ Reysoo, Fenneke, *Pèlerinages au Maroc: Fêtes, politique et échange dans l'islam populaire*, Paris, Editions MSH, 1991, p. 157sq.

⁴⁵⁴ Méchin, Christophe, *Dictionnaire des légendes d'Ardenne*, Charleville-Mézières, Oriande éd., 2002, p. 277.

Parfois, les lutins des eaux présentés aux passants comme des feux follets et essayant de les noyer dans les marécages, se nommaient *Annequins*, *Hannequins*, *Hallequins* et même *Arliquins*⁴⁵⁵. Ces noms unissent l'acteur, le carnavaliste et l'être démoniaque. En outre, C. Abry et A. Joisten nous donnent des informations sur une coutume de Haute-Jarrie, où le petit garçon qui recevait en dernier les cendres était traité de *chouchevialye*. Ils précisent également qu'« en Dauphiné on se pressait pour ne pas être ce dernier et se voir tout pareillement traité de *Caramantran*⁴⁵⁶ ». Ces dernières pratiques correspondent non seulement à l'identification des agriculteurs avec la mère du blé, la *hag*, ou le cheval, mais aussi à l'identification des carnavalistes qui portaient souvent des masques et s'unissaient avec les esprits (*călușari- cheval- ilele- rusalkii*). Tous ces esprits étaient de *genii loci*, et par cette hiérogamie, l'homme s'unissait avec le lieu sacré.

Nous pouvons maintenant revenir de nouveau à l'extrait crucial de Martin le Franc, où il est indiqué que les masques sont *luitons*, pour préciser que le *luiton* pourrait être également un être humain dédoublé, un alter ego. Cette hypothèse pourrait expliquer l'identification entre la sorcière et un être souvent cauchemardesque, le lutin. Le cas de *pilwiz* humain appartient à cette catégorie des alter-egos.

⁴⁵⁵ Martineau, Anne, *Le nain et le chevalier*, op. cit. p. 138.

⁴⁵⁶ Abry, Christian ; Joisten, Alice, « De la paralysie du sommeil au récit d'expérience et au récit-type », op. cit. p. 256.

h. Une récapitulation avant la fin

Après cette longue classification, et avant de passer à la dernière partie de notre étude, nous souhaitons citer un catalogue qui récapitule les catégories précédentes et lie l'action de nombreux êtres déjà examinés. Dans son chapitre exceptionnel *Von Alpmännrigende* son ouvrage *Anthropodemus plutonicus* Johannes Prätorius aborde exhaustivement le cauchemar, sous le nom *alp*, en donnant tout d'abord un catalogue, une classification des catégories où le cauchemar apparaît. Ce catalogue confirme la majorité de nos remarques et rapprochements entre le cauchemar et une liste d'autres genies :

1. *A lp*: Zeidlero thes. 1. Corvin. p. 184. Alb. Faber in Lex. p. 277. *Alpe Gedicco* f. 170. *Alph*.
2. *B αβουττυκάριος*. Zeidler. d.l.
3. *C upido*. Vide Voss. *Couche vieille*.
4. *D æmon nocturnus*, *Dusius*.
5. *E lve*, *Ephialtes*, *Epialtes*, *Epilepsia parva, seu nocturna*. Holler. *de morb. intern. l. 1. c. 14.* & Aristot. *l. de Som. & Vigil. c. 3. apud D. Zeidler. th. 35.*
6. *F aunus*.
7. *G animesdes* oder der Liebsten Gespenst. *Gigas*.
8. *H orror febrilis seu ῥιγοπύρετον*, oder Fieberhafftiges Schauern.
9. *I ncubus*, *Inuus*, *Incubans Vetula apud Rolfinc. in disp. de Ephialt.*
10. *K indermörder / oder Popantz*.
11. *L amia*, *Lilith*. *Ludibrium noctis*.
12. *M are*. *Mazapedum*.
13. *N achtmännlein*. *Nachtmäre*. *Nachthängst*. *Nacht- Gespenst*. *D. Gvern. Rolfinc. in disp. de Ephialt.*
14. *O ppressio nocturna*, ein nächtliche Bedrückung.
15. *P nigmon*. *Panita seu Pan. Pilosus*, ein Zotthammel.
16. *R ätzel / Zeilero*.
17. *S chröttlein*. *D. Fried. das Schrättle Fab. fol. 277. Pet. Dasypod. in Dict. tit. Cubo. der Schröttel*.

18. *Trutte. D. Fried. cap. 1. § 2. oder Frau Trutta Melanch. ad Artemidorum.*

19. *Wittfrue / Wittwif. vide Kempium in Frisiâ.*⁴⁵⁷

Dans le même chapitre, l'érudit allemand rapporte une histoire à propos d'une *Trude*⁴⁵⁸ (ici appelée *Truht*) dont l'âme quitte le corps sous la forme d'une souris rouge.

3. Le départ du cauchemar

a. Le départ zoomorphe

En accord avec un motif cité plus haut, l'âme ici quitte le corps et ne peut pas revenir parce que le corps est déplacé. Mais la forme sous laquelle l'âme s'enfuit est véritablement remarquable : il s'agit d'une souris rouge (*ein rothes Mäuselein*). Ce motif du départ d'une âme zoomorphe est récurrent dans les narrations concernant le double. Vera Meyer-Matheis rassemble soixante-trois récits à propos du motif des alter egos zoomorphes, et arrive à la conclusion de l'existence de deux catégories :

- A. Vingt-deux narrations qui sont typologiquement semblables à celle qu'on appelle la légende du roi Guntram, classée sous la référence 1645 A dans l'Index de A. Aarne et S. Thompson (cd. P. 110)
- B. Les autres témoignages portent sur le cauchemar et les sorcières et offrent la structure suivante : 1. Une personne s'endort subitement ;

⁴⁵⁷ Cité par Gerhild Scholz Williams, *Ways of Knowing in Early Modern Germany*, Burlington, Ashgate Publishing, 2006, p. 60.

⁴⁵⁸ Il serait plausible de comparer cette Frau Trutte à la Frau Trude du conte de fée des frères Grimm.

2. un animal la quitte et disparaît ; 3. quand il revient, elle reprend vie. Les témoins savent que l'animal est allé caucher quelqu'un.⁴⁵⁹

Les formes des animaux que la sorcière-cauchemar peut obtenir pendant ses voyages sont, d'après elle, celle de la souris, du scarabée, du bousier, du bourdon, du chat, du crapaud, de l'oiseau, de l'araignée et de la mouche. Lecouteux indique que les formes principales de l'âme partante sont la souris, puis le chat, les insectes, les oiselets et enfin le tourbillon du vent⁴⁶⁰. Selon Tillhagen, qui a recueilli un ensemble de croyances suédoises relatives à mara, avant de les classer dans des catégories, le mara apparaît plus souvent sous forme animale que sous forme humaine (surtout une femme) ou sous forme d'objet (une balle, un plume et surtout une fourche à foin). La mara zoomorphe apparaît comme un animal en général, comme un singe, un chien, un souris ou un rat, un oiseau⁴⁶¹.

b. Le cauchemar comme chat

Cependant, la forme la plus fréquente, de loin, est celle du chat (83 apparitions contre les 30 du chien- deuxième forme plus fréquente), un phénomène qu'on retrouve à travers l'Europe, décrite dans le *Motif-Index*, sous les motifs *G249.3.2(a). Witch as wildcat presses person to death by sitting on person's chest*. Le folklore français est aussi riche de narrations qui désignent une sorcière (et plus rarement un sorcier) - cauchemar sous la forme de chats. Selon Sainéan : « Il est donc contemporain de cauchemar [chasse- mallé] (XVe s. : *quauquemare* et *cauquemarre*, Nicot: *cauchemare* et *chaucemare*), dont le terme final paraît remonter à la même notion de chat-sorcier. On prétend, en effet, que le chat aime à se coucher sur le ventre des petits enfants et sur le lit des vieilles femmes

⁴⁵⁹ Lecouteux Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age*, op. cit. p. 114- 115.

⁴⁶⁰ Ibid. p.

⁴⁶¹ Tillhagen, Carl Herman, *op.cit.*

pendant leur sommeil, et le wall. *marc*, cauchemar (Liège *chotte-marque* = *chauquemarc*), à côté de *mar*, vient appuyer cette interprétation. Le composé *cauchemar* signifierait donc le chat (*mar*)⁴⁶² qui foule (*cauche*) le dormeur, de même que le Sic. *mazzamarro* (*mazzamareddu*), cauchemar, et Napl. *mazza -mauriello*, lutin, est le chat (démon ou sorcier) qui assomme (cf. sarde *batlu marruda*, croque-mitaine, propr. chat qui gronde) »⁴⁶³. Voyons maintenant quelques récits plus modernes, recueillis par Charles Joisten :

- I. Le sorcier sous la forme d'un chat pénétrait dans les maisons, la nuit, en passant par la cheminé ou le trou de la serrure et venait se poser sur la poitrine des gens qui dormaient et les oppressait. (avril 1962)
- II. Le sorcier venait serrer les gens dans leur lit. Il entrait dans la maison par la *tchatarussoun* (chatière), sous la forme d'un chat. On l'entendait monter au bas du lit ; ça roulait comme un panier, ça montait sur la poitrine et ça vous serrait à ne pas pouvoir respirer. Si à ce moment quelqu'un vous appelait par votre nom, on était délivré. Si on était seul et qu'il n'y ait personne pour vous aider, on disait le nom du Seigneur Jésus et on était délivré. (avril 1962)

Nicholas Abry et Alice Joisten, qui citent ces récits recueillis par Charles Joisten, ajoutent de façon complémentaire les motifs évoqués: F471.1. Nigtmare (Alp). Presses person in dream (no I,II).- F471.1.2.*3. Nightmare leaves at mention of God's name (no II).- G211.1.7. Witch in form of cat (no I,II).- G249.3. Witch enters and leaves house by chimney (no I).- G249.7. Witches go through keyholes (no I).- G249.3.2(a). Witch as wildcat presses person to death by sitting on person's cheast (no I,II)⁴⁶⁴

⁴⁶² Il est évident que cette interprétation n'est pas correcte.

⁴⁶³ Sainéan, Lazare, *La création métaphorique en français et en roman*, Halle, M. Niemeyer, 1905, p. 80.

⁴⁶⁴ Joisten C., Abry N. & Joisten A. *Etres fantastiques du Dauphiné : Patrimoine narratif de l'Isère*, Musée Dauphinois, Grenoble, 2005, p.290.

Un autre récit décrivant une sorcière sous forme de chat insiste plus sur l'aspect du double. Ici, la sorcière n'agit pas comme cauchemar mais en enfonçant des épingles dans la chair de ses victimes, action qui correspond à celle des elfes, fées et sorcières qui lancent des flèches, provoquant ainsi des maladies.

Une jeune servante de Font Christianne était allée étendre du Fumier au lieu-dit Barpin. Elle songea soudain qu'elle « avait à faire » : elle quitta sa robe, se transforma en chat, se rendit à Pont de Cervieres ou elle enfonça une épingle dans la tête d'une petite fille qui dormait dans un berceau. Puis laissant l'enfant pleurer, elle revint à son champ ; mais entre-temps la mère de la jeune sorcière avait mis en croix les manches de sa robe, ce qui l'empêchait de reprendre forme humaine et d'y rentrer dedans. Finalement, la mère décroisa les manches et la sorcière réintégra sa robe, mais elle dut expliquer à sa mère ce qu'elle avait fait et reprendre sa forme de chat pour aller retirer l'épingle de la tête de la fillette qui guérit aussitôt.⁴⁶⁵

La métamorphose en chat n'est apparemment pas une capacité propre aux sorcières. Elle peut concerner également un esprit ou un génie. Tout d'abord un *derschalet*, esprit déjà examiné dans la première partie et rapproché au *dusius*:

La nuit venue, un jeune homme éprouvait le cauchemar (*igl derschalet*). Un soir alors qu'il se mettait au lit, il l'entendu revenir. Et ça lui est venu l'idée de boucher le trou de serrure. Alors il a senti un chat sur sa poitrine et il l'a repoussé. Et le lendemain, il y avait une belle jeune fille dans la chambre. Avec le temps l'a épousé. Après quelques années ils ont eu un enfant. Quand il a su marcher sa mère lui a commandé d'enlever le papier qui bouchait la serrure. C'est ce qu'a fait l'enfant et là-dessus la mère a disparu.⁴⁶⁶

⁴⁶⁵ Joisten C., Abry N. & Joisten A. *Etres fantastiques du Dauphiné : Patrimoine narratif des Hautes Alpes*, Musée Dauphinois, Grenoble, 2006, p.350

⁴⁶⁶ Abry, Christian ; Joisten, Alice, « De la paralysie du sommeil au récit d'expérience et au récit-type », *op. cit.* 253.

Il pourrait être aussi une fée- alp :

A cabinetmaker in Bühl slept in a bed in his workshop. Several nights in a row something laid itself onto his chest and pressed against him until he could hardly breathe. After talking the matter over with a friend, the next night he lay awake in bed. At the stroke of twelve a cat slipped in through a hole. The cabinetmaker quickly stopped up the hole, caught the cat, and nailed down one of its paws. Then he went to sleep.

The next morning he found a beautiful naked woman in the cat's place. One of her hands was nailed down. She pleased him so much that he married her.

One day, after she had borne him three children, she was with him in his workshop, when he said to her, "Look, that is where you came in!" and he opened the hole that had been stopped up until now.

The woman suddenly turned into a cat, ran out through the opening, and she was never seen again.⁴⁶⁷

Les deux derniers récits sont semblables. Le *derschalet* se métamorphose en chat et ensuite en jolie fille et l'*alp* du deuxième récit en chat et en jolie fille aussi. Enfin, il s'agit de narrations relatives à l'histoire de Wieland (Völund) le forgeron, qui, avec ses deux frères, vole les habits de plumes de femmes-cygnés, des trois Valkyries baigneuses (Ælrun, Alvit et Svanhvit). Grâce à ce vol, les trois frères contrôlent les femmes surnaturelles et peuvent demander ce qu'ils désirent ; ils choisissent de les épouser. Mais leur pouvoir sur les Valkyries s'arrête soudainement, quand elles reprennent leurs habits. Similairement, le pouvoir sur le cauchemar des récits précédents s'arrête, quand le trou est rouvert et l'âme - évidemment le double- peut s'enfuir (et revenir dans le corps d'où elle vient). Une histoire citée par Jahns, apparentée aux deux récits précédents, prouve le caractère de double du cauchemar. Plus précisément Jahns

⁴⁶⁷ Baader Bernhard, *Volkssagen aus dem Lande Baden und den angrenzenden Gegenden*, Karlsruhe, Verlag der Herder'schen Buchhandlung, 1851, no. 136, p.126. Cité par Ashliman, D. L. *Fairy Lore: A Handbook*, Westport, Greenwood Publishing Group, 2006, p. 129.

signale qu'une sorcière qui tourmentait un cheval la nuit (et) fut empêché de ressortir de l'écurie par la ruse du palefrenier qui avait bouché le trou de la serrure. Le lendemain matin l'on découvrit la plus jolie fille du village assise nue sur l'animal épuisé⁴⁶⁸.

Par ailleurs, le chat-cauchemar pourrait se manifester comme un lutin :

La mandrigole venait se poser, sous la forme d'un chat, sur l'estomac des gens qui dormaient et les étouffait⁴⁶⁹.

Et enfin comme un génie domestique :

Chaque nuit un chat venait se poser sur la poitrine d'un homme de Puy Richard qui dormait sur le foin de sa grange. Une nuit, l'homme se dit : « Je vais me munir d'un bâton et lui en donner un bon coup ; on verra s'il recommencera ! »

La nuit suivante, le chat est revenu le tourmenter ; alors il lui a administré un coup de bâton sur le museau et le chat est parti en poussant un hurlement terrible. Le lendemain cet homme rencontre un de ses voisins, un homme du village qui avait la réputation d'être sorcier, et qui avait le nez tout écorché. Il lui a dit :

-Mais qu'est-ce qui t'est arrivé ?

L'autre n'a fait que lui dire :

-Tu sais très bien ce que j'ai.

C'est lui qui se transformait en chat.⁴⁷⁰

Ce récit est particulièrement intéressant : il décrit un chat qui se comporte comme le *chaufaton* et *servan*, en punissant celui qui dort sur le foin. Cependant, le génie est finalement un homme dédoublé, phénomène qui fait référence à la forme du double *lutineux*, *élfique* et *cauchemardesque*. Plus précisément, c'est un homme du village, qui a la réputation d'être un

⁴⁶⁸ Wagner, Marc-André, *op.cit.* p. 30.

⁴⁶⁹ Ibid. p.178

⁴⁷⁰ Joisten C., Abry N. & Joisten A. *Etres fantastiques du Dauphiné : Patrimoine narratif des Hautes Alpes*, Musée Dauphinois, Grenoble, 2006, p.372

sorcier, et qui a le lendemain un nez écorcé parce qu'il a été frappé par la victime pendant l'agression nocturne. Le motif selon lequel l'agresseur est reconnu par le coup que son double reçoit, est caractéristique dans les traditions du dédoublement. Dans un exemple d'Etienne de Bourbon écrit beaucoup plus tôt, cité par les récits populaires, au XIII^{ème} siècle, une mère protège son enfant des stryges au moyen d'un couvercle de marmite, le moyen apotropaïque reconnu :

Une femme perd successivement ses deux enfants avant qu'ils aient accompli leur première année. La rumeur prétend que des stryges leur ont sucé le sang. La mère infortunée déclare : « Lorsque mon troisième enfant accomplira sa première année, je veillerai toute la nuit qui la clôturera. Je mettrai sur l'enfant le couvercle de fer avec lequel je couvre ma marmite quand elle est sur le feu et je plaquerai un fer chaud sur le visage de la stryge quand elle viendra, afin qu'on la reconnaisse le lendemain matin.

La femme fait ce qu'elle a dit et voit, vers le milieu de la nuit, une petite vieille de ses voisines montée sur un loup, entrer par la porte fermée (*vidit intrantem per januam clausam vetulam quandam sibi vicinam, lupum equitantem*). La vieille approche du berceau, la mère lui applique le fer brûlant sur la face, l'autre se retire en poussant un grand cri.

Le lendemain matin, la mère s'en va chez la vieille, accompagnée des voisins et des baillis. On enfonce l'huis- le fait que la vieille ne vienne pas ouvrir sous-entend qu'elle est plongée dans un profond sommeil- et on arrête la femme à la pompette brûlée. Elle nie tout, affirmant qu'elle n'est pas du tout consciente d'avoir commis le crime qu'on lui impute.⁴⁷¹

⁴⁷¹ Etienne de Bourbon, *Septem doni spiritus sanctii*, Paris, 1914, n^o 364, p. 319 -321. Cité par Lecouteux, Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age*, op.cit. pp. 95-96

b. Le voyage sur les dos des animaux

La *vetula*, la stryge du texte, est une femme des voisins de la mère infortunée. Dédoublée, elle apparaît montée sur un loup et entre par la porte fermée. Le chevauchement des animaux est un motif élémentaire dans les narrations à propos des sorcières et leurs sabbats. Dans le traité démonologique *De Lamiis et Pythonicis Mulieribus* d'Ulric Molitor publié en 1489, le sujet de ce moyen de locomotion est abordé dans deux chapitres. Dans le cinquième chapitre, l'auteur cherche à savoir « si les sorcières peuvent se rendre au sabbat à cheval, sur un bâton ou sur un loup » en demandant plus précisément: « Je désirerais savoir, en outre, si ces femmes maudites peuvent chevaucher un bâton (*baculus*) enduit d'un certain onguent, ou un loup ou tout autre animal, et si le Démon peut les transporter d'un endroit à un autre pour s'y livrer aux orgies du Sabbat⁴⁷² », pour répondre plus tard qu'un tel voyage est possible parce que les démons entrent dans certains corps et font ce qu'ils veulent. La même question revient dans le XIIème chapitre, où l'auteur pose la question suivante: « Est-ce que les sorcières peuvent, en chevauchant un loup ou un autre animal, se rendre au sabbat, où elles célèbrent leurs orgies, confèrent entre elles et s'entremêlent ⁴⁷³ ». A ce sujet, il soutient que l'on croit souvent voir des personnes en un lieu, alors qu'il s'agit seulement que leur image, grâce à l'interposition d'un bon ou d'un mauvais Esprit. Et plus bas: « Certes, je ne nie point que ces femmes puissent se transporter montées soit sur un âne, un cheval, un bœuf ou un chameau, etc., comme tout le monde et par des moyens naturels. Mais nous parlons de cas où il s'agit de transport, qui ne sont pas des moyens usuels, car ils ne permettent point de franchir en une heure dix ou vingt mille stades⁴⁷⁴ ». Il conclut ainsi: « La solution est claire d'après ce que j'ai déjà dit: parce que

⁴⁷² Molitor, Ulric, *Des Sorcières et des Devineries*, Paris, Tiquetonne, [19--], p. 92.

⁴⁷³ Ibid. p. 132.

⁴⁷⁴ Ibid. p. 135.

ces apparitions par images ou représentations sont opérées par l'artifice du Diable, et c'est ainsi que ces hommes s'imaginent et croient que leurs sens corporels ont été les témoins d'une présence réelle⁴⁷⁵ ».

Il est possible que cette affirmation vienne originellement du célèbre recueil de *Reginon*, que nous avons cité plus haut, qui soutient que tous ces voyages se passent, non corporellement, mais en esprit, par des illusions créées par le Diable. La question du voyage des sorcières est d'ailleurs abordée par plusieurs démonologues de la fin du Moyen Age et de la période postmédiévale: Alonso Fernández de Madrigal en 1436, Pierre Mameur en 1461, Jean Vincent en 1475, et ainsi de suite, croient plus ou moins que le voyage vers des destinations lointaines est une création diabolique. Il est évident que le voyage et le vagabondage du double est incompréhensible pour les écrivains chrétiens qui comprennent ces croyances initialement païennes de deux manières: ils sont causés par la volonté de Dieu et la malignité du Diable.

c. Sans conscience

Cependant, ce qui est remarquable dans le récit d'Etienne de Bourbon, est que la stryge déclare, lorsqu'elle se réveille, et sort de son sommeil cataleptique, qu'elle n'était pas consciente d'avoir commis toutes ces actions purement maléfiques. Ce motif n'est pas rare. L'extatique agit parfois malgré lui, il ignore ce qu'il a fait pendant son sommeil cataleptique et son dédoublement, et ne se souvient plus de rien après son réveil. Un récit important qui concerne les *gelloudes* déjà cité dans la deuxième partie est inspiré par cette croyance. Ainsi, Gelloudes sont des femmes qui éternuent et qui dévorent, soit par méchanceté soit par amour, elles ont par conséquent une double nature. Elles viennent la nuit, sans

⁴⁷⁵ Ibid. p. 135 sq.

s'en rendre compte, et sucent le sang de l'enfant (elles dévorent surtout les nourrissons et les animaux sains). Patera considère à tort qu'elles sont somnambules⁴⁷⁶. Elles sont extatiques et n'agissent pas comme des somnambules pendant un sommeil normal, mais pendant un sommeil particulier, profond, cataleptique, qui libère un *alter ego*, dont l'action ne peut pas être enregistrée sur la conscience de la personne dédoublée. Une croyance similaire, attestée cette fois à Santorin, a été publiée par Politis sous le titre de *Gyalloudes*:

L'enfant qui est né à Noël, et plus précisément au moment où on lit l'Évangile à l'Église, s'il est féminin, il devient *Gyallou*, s'il est masculin, il devient *Kallikantzaros*. Quand ils sont à l'âge idéal, pendant les douze jours, entre Noël et l'Épiphanie, elles se lèvent de leur lit, elles sortent de la maison et vont s'asseoir à un coin de la rue. Celui qui passe par là, doit lui donner une baffe pour la réveiller et la saisir par les seins. S'il passe sans voir *Gyllou*, mais si elle le voit, elle saute sur lui. Elle l'attrape et le lance dans les puits.⁴⁷⁷

Selon ce récit, nous constatons que la *gyllou* ou *gello* - qui, dans un autre cas déjà examiné, forme une société secrète, les *ageloudes*, qui contactent les morts - n'est pas un démon, mais un être humain qui dort profondément. Pendant son sommeil, elle est maléfique⁴⁷⁸. Son action malfaisante a lieu pendant les Douze jours. Elles quittent alors leurs lits pour vagabonder. Par conséquent, la période sacrée de Noël est ici liée au double. La croyance semble répandue en Europe : « Les personnes nées pendant la nuit de Noël jouiraient de pouvoirs spéciaux : d'annuler ou de

⁴⁷⁶ Patera, Maria, *op. cit.* p. 319

⁴⁷⁷ Politis, Nikolaos, *op. cit.* Vol. 1, pp. 505- 506.

⁴⁷⁸ Le passant, pour ne pas être agressé, doit la réveiller en lui donnant une baffe et en la saisissant par ses seins - le motif des seins rappelle les démons féminins, *lamia* ou même les striges.

détourner ceux des sorciers et de lier conversation avec les âmes des morts ; elles serviraient de trait d'union entre celles-ci et les vivants ». ⁴⁷⁹

4. Le cauchemar congénital

De plus, dans ce récit remarquable, l'enfant masculin devient *Kalikantzaros* et l'enfant féminin, *Gyllou*. La croyance selon laquelle l'enfant qui est né certains jours spécifiques peut devenir un être surnaturel est répandue en Europe (pendant certains moments - tabous, ou dans une ligne de succession particulière - par exemple le septième fils ou la septième fille d'une famille). En France, la croyance mentionne qu'il est fort possible qu'un fils (souvent le septième) de la famille devienne un loup-garou et que la fille (également la septième) devienne un cauchemar. On retrouve cette croyance dans les *Évangiles des Quenouilles* (CIV, 12) :

Se un homme a tele destinee d'estre leu warou, c'est fort se son filz n'en tient. Et ses filles a et nulz filz, volontiers sont quauquemaires. ⁴⁸⁰

En comparant les deux croyances similaires, celle de Grèce et celle de France, on constate que le *kallikantzaros* (l'enfant masculin) est identifié au *loup-garou*⁴⁸¹, le fils. Par conséquent, *gello* et le cauchemar ne sont pas seulement décrits comme des êtres humains, mais comme des femelles, qui sont de toute évidence identifiées⁴⁸². De plus, grâce à cette assimilation, le

⁴⁷⁹ Van Gennep, Arnold, *Le Folklore Français*, Vol. 3, Paris, Robert Laffont, 1999, p. 2715.

⁴⁸⁰ Paupert, Anne, *Les Fileuses et le Clerc: Une étude des Évangiles des Quenouilles*, op. cit. p. 321.

⁴⁸¹ Plusieurs spécialistes considèrent le *kallikantzaros* comme la variante du loup-garou en Grèce. Effectivement, entre les deux entités, les points communs sont nombreux. L'origine congénitale du loup-garou est un sujet de thèse lui-même. Les croyances sur la naissance du *lidersc* hongrois et des autres variantes de loups-garous ne peuvent pas malheureusement être analysées ici.

⁴⁸² « Le *chaupis* -le cauchemar- est la femme de *lop*- loup-garous » selon Latry.

cauchemar est relié aux Douze-Jours, vu que *gello* est un être de cette période. Mais le point crucial de notre recherche est le suivant : la nature du cauchemar peut être une propriété congénitale, avec laquelle l'enfant naît, et elle peut éventuellement être transmise de manière héréditaire, un trait d'atavisme.

Cette croyance concernant un cauchemar congénital ou un cauchemar aux traits physiques particuliers est commune en Europe. Selon Praetorius, une personne qui a des sourcils qui s'unissent, formant ainsi une ligne, agit comme un *alp*. Grimm ajoute que certaines personnes peuvent faire surgir un *alp* en pensant, quand elles sont en colère. Il sort par leurs sourcils, comme un petit papillon blanc, et s'assoit sur la poitrine de l'endormi⁴⁸³. Cette caractéristique du monosourcil était considérée comme un signe démoniaque et pouvait provoquer le mal. Le bénédictin alchimiste du XVIIIème siècle Antoine-Joseph Pernety considère qu'on accuse les personnes dont les sourcils se rapprochent et s'unissent d'être plus susceptibles de commettre toutes sortes de cruautés et de scélératesses⁴⁸⁴. Dans l'exemple de Grimm, il a même des capacités surnaturelles, vu qu'il peut servir à faire sortir le double zoomorphe et plus précisément le double-cauchemar. La croyance relative au sourcil - moyen de métamorphose pour l'être surnaturel, est répandue en Europe. Benjamin Thorpe, dans sa *Mythologie Nordique*, publiée en 1852, mentionne que : « Of persons whose eyebrow grow together they say he (or she) is a Murraue ».

Ces informations viennent plutôt de l'ouvrage de Kuhn et Shwartz, *Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche*. Là, il est noté: « Von einem Menschen, deßen Augenbrauen zusammengewachsen sind, sagt man, er

⁴⁸³ Grimm, Jacob ; Grimm, Wilhelm Grimm, *Deutsche Sagen* (1816/1818), no. 81, Der Alp.

⁴⁸⁴ Pernety, Antoine Joseph, *La connoissance de l'homme moral par celle de l'homme physique*, Vol. 1, Berlin, Decker, 1776, p. 109.

sei eine Murraue⁴⁸⁵ ». Le nom de cette *murraue*, qui est féminin, est évidemment lié à *mara*.

En Scandinavie, le cauchemar congénital est dû à une naissance lors d'une période particulière - souvent de mauvais augure - ou à des traits physiques particuliers du nouveau-né, - comme les cheveux rouges, le manque de poils, les mono-sourcils, mais aussi la coiffe. Selon Tillhagen : « In the southernmost parts of Sweden there was a very widespread belief that if a pregnant woman crawled naked through a foal's caul she would not suffer the throes of childbirth, but the child to which she gave birth would be a mara, if a girl, and a werewolf if it were a boy. The woman could also for the same purpose and with the same dreadful effect crawl through a hole in a tree trunk, a wheel, or a horse-collar (Voici de nouveau un lien entre le harnais du cheval et le cauchemar).

If the child were born at a certain, ominous time (certain so-called black-letter days, etc.) it might be a mara. There is a proof of this belief only in Swedish Fiinland and in northermost Sweden. The child also became mara if a cat ran underneath the cradle or jumped over the cradle before the child was christened.

An adult person could be turned into a mara by a parson, who had just been delivered from the spell of being a mara, saying : "Now you can be a mara just as long as I have been!". He or she could also be turned into a mara by people with magic power bewitching the person by magic rites. Finally, an adult could become a mara by reason of his envious or amorous thoughts.

There were several signs by which persons who were regarded as maras could be distinguished. Women without hair on their bodies were generally considered to be maras. On the other hand, very hairy and bearded women were maras, as were those with intergrown eyebrows; men

⁴⁸⁵ Kuhn, A.; Schwartz, W., *Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1848, pp. 418-420.

with intergrown eyebrows were considered to be werewolves. Red-haired women, especially those with red hair on their bodies had the reputation of being maras and in Swedish Finland dark women were strongly suspected ». ⁴⁸⁶

En Serbie, comme Belmont l'indique, d'après F.R. Krauss, « les enfants nés dans une chemise rouge deviendront des *moras*, c'est-à-dire des êtres masculins ou féminins, dont l'âme peut, la nuit, sortir du corps, le laissant comme mort. Les *mora* revêtent des formes variées- botte de paille, sac de cuir, souris blanche, chat, serpent, cheval blanc, etc.-, s'approchent des gens endormis, les effrayent par des cauchemars, sucent leur sang, tourmentent les enfants et les animaux. S'il s'agit d'une fille, de l'état de *mora* elle passera, une fois mariée, à celui de sorcière. De même qu'en Herzégovine et en Dalmatie, ces sinistres éventualités ne se produiront pas si on rend l'évènement public ». ⁴⁸⁷ Ici, la capacité à devenir *mora* vient de la membrane amniotique dans laquelle certains enfants sont enveloppés à leur naissance. La nature congénitale du cauchemar est liée à la membrane amniotique, et par conséquent à la coiffe. La personne née coiffée n'est pas uniquement une *mora* : elle possède également la capacité du double. La faculté de *mora* à se transformer en plusieurs objets et animaux est également intéressante, tout comme sa description en tant que jeune fille. Mariée, et par conséquent plus âgée, *mora* passe au rang de sorcière.

Les paramètres du caractère héréditaire et congénital du cauchemar occidental ou oriental sont finalement récapitulés par Pócs: « According to both Slavic and Germanic data, the *mora* creatures in general owe this ability to having been born with the caul, or in Eastern Europe with teeth; the caul is the quasi-residence or embodiment of their alter egos. They are mostly female, as opposed to the mostly male werewolf, one of their

⁴⁸⁶ Tillhagen, Carl Herman, *op.cit.* p. 321 sq.

⁴⁸⁷ Belmont, Nicole, *op.cit.* p. 64.

southern Slavic names is *nočnica*, meaning ‘night woman’. All the peoples of Europe are acquainted with mora creatures that appear exclusively as dead souls- as returning souls- but generally it is clear that the dead moras are the dead variants of those who were mora creatures during their lifetime. They are the double that lives on. On the other hand, there are variations of mora figures who became independent as helping spirits- for example, among certain Slavic peoples and the French. Dead moras usually attack (or more rarely protect) their nation as an evil (or good guardian). As community guardians they have relationships with the periodically returning dead and, in many areas, with unbaptized souls. So-called analogical injury (whereby an injury to a double hurts its owner), as well as the characteristic forms of « soul journeying », such as walking on water or hovering above water, or traveling in a sieve or a bolter are characteristic motifs of the mora narratives ». ⁴⁸⁸

Le cauchemar, selon Pócs, est une personne qui peut se dédoubler, protéger un lieu, revenir après la mort (surtout si elle n’est pas baptisée), se battre contre une nation, marcher comme une extatique sur l’eau et voyager. Ces capacités viennent d’une particularité congénitale, une dent étrange⁴⁸⁹, le mono-sourcil, le manque de poils, la pilosité, le mauvais pied comme dans le cas de Trude, mais surtout la coiffe. Comme dans les cas des sorciers, c’est surtout cette caractéristique qui provoque le dédoublement et l’affranchissement du double cauchemardesque. Ce « chapeau » magique, comme nous l’avons déjà indiqué, ne connote pas seulement la capacité de plusieurs êtres surnaturels à se transformer (sorciers, revenants, fées etc.). Il a également de nombreux avantages : protection, seconde vue, immunité, et d’autres plus « quotidiens », comme succès, carrière professionnelle, amour, prospérité et richesse.

⁴⁸⁸ Pócs, Eva, *Between the Living and the Dead*, op. cit. pp. 32- 33.

⁴⁸⁹ Cette caractéristique rappelle *Huld*.

a. La coiffe de la richesse

A propos de ce dernier don, Guillaume Bouchet, écrivain français du XVIème siècle, note :

Les sages-femmes font semblant de présager ce qui doit arriver à ces enfants coiffés qui est communément un bonheur et une grande richesse... car encore aujourd'hui si on voit un homme riche, on dit : il est né tout coiffé.⁴⁹⁰

La raison de la richesse soudaine de cet homme est de nature surnaturelle : elle est due à sa naissance coiffée. Ce qui nous rappelle l'extrait de Pétrone, selon lequel un homme était devenu riche d'une manière inexplicable, ce qui avait été interprété de manière métaphysique. Nous rappelons le texte:

Voyez-vous celui-là, là-bas, qui a la plus mauvaise place au plus mauvais côté de la table ? Il a pourtant ses huit cent mille sesterces aujourd'hui. Il est parti de rien ; autrefois il était porteur de bois. A ce qu'on raconte- moi je n'en sais rien, mais je l'ai entendu dire - ayant trouvé moyen de voler son chapeau à un incube il a dernièrement découvert un trésor. Moi je ne suis jaloux de personne ; tant mieux pour ceux qu'un dieu favorise. Pourtant s'il est affranchi, il n'a pas reçu encore le soufflet. Mais il ne s'en porte pas plus mal.

L'incubo comme porteur de ce chapeau est mentionné par l'*Encyclopédie* selon lequel: « Incubo gen. nis. (Littérat.) Ce mot, qu'on ne peut restituer que par périphrase, signifiait pour les Latins, un démon familier, un génie gardien des trésors de la terre.

Les gens du petit peuple de Rome croyoient que les trésors cachés dans les entrailles de la terre, étoient gardés par des esprits, qu'ils nommoient incubones, & qui avoient de petits chapeaux, dont il falloit d'abord se saisir, après quoi, si on avoit le bonheur d'y parvenir, on devenoit leur

⁴⁹⁰ Cité par Belmont, Nicole, *op.cit.* p. 40.

maître, & on les contraignoit à déclarer & à découvrir où étoient ces trésors : on appelloit ce chapeau du génie, le chapeau de Fortunatus. Peut-être que les directeurs des mines des Romains avoient répandu ces contes pour mieux cacher la manoeuvre de leurs opérations »⁴⁹¹.

Le mot utilisé en latin pour décrire ce chapeau est *pileus*. Selon Daremberg : « Le nom grec et le nom latin qui en est venu, désignaient toutes sortes d'objets faits de laine foulée ou du poil de divers animaux façonné en feutre, tels que tapis, couvertures, vêtements, chaussures, peut-être même des cuirasses; il s'applique principalement à des bonnets qui, dès les temps les plus éloignés, furent en usage en Grèce et en Italie aussi bien qu'ailleurs Une calotte plus ou moins haute, arrondie ou pointu. [...]

A l'époque classique, ce bonnet est figuré sur des monuments de toute espèce avec des formes très diverses, rond, conique, ovoïde, pointu ou aplati, droit ou projeté en arrière; souvent teint, si l'on en juge d'après les vases peints. où il est coloré en blanc, en noir, en rouge, en jaune, en violet, avec une bordure quelquefois de couleur différente, toujours très simple et sans ornement" : c'est la coiffure commune des gens d'humble condition à la ville et à la campagne, laboureurs, bergers et autres travailleurs des champs, ouvriers du bois et du métal, celle de Dédale comme d'Héphaïstos pêcheurs et les marins s'en couvrent la tête, et c'est pourquoi le pilos a été attribué aux Dioscures, leurs dieux protecteurs il rappelle les longs voyages et au nocher des enfers; il est porté par les chasseurs, les conducteurs de chars, les petits artisans, même par les femmes et par les enfants, par les vieillards, les malades, les mendiants. Des *πίλοι* très bas, adhérant au crâne, pouvaient être placés sous un casque pour en rendre le contact moins rude, comme celui que l'on voit sur la tête de Patrocle, au

⁴⁹¹ dir. Saglio, Edmond; Pottier, Edmond, Le Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, op. cit. Vol. 2.4. p. 445.

fond de la coupe de Sosias. De même, les acteurs en portaient sous le masque. »⁴⁹²

Le *pileus*, dont la traduction correcte serait bonnet, correspond parfaitement à la coiffe, souvent appelée et décrite comme un bonnet. Il correspond parfaitement d'ailleurs à un autre bonnet, celui du cauchemar que nous avons déjà croisé plusieurs fois dans notre thèse. Ainsi, les monnaies impériales de Nicée de Bithynie, du II^e et III^e siècle av. J.-C., représentent *ephialtés* comme une créature en forme de bouc, portant un bonnet, sous le nom d'Epophelès, « le serviable ». Le motif est récurrent dans la mythologie européenne. Dans le Sud de France, le *chaupis*, synonyme de la *chauche-vieille*, se présente souvent sous la forme d'un chat, d'un courant d'air ou d'une bête sauvage. Il est illustré ainsi :

Et alors, elle [la désorceleuse consultée] a dit qu'elle [la sorcière] avait un don, qu'elle était née coiffée. Elle était née avec une calotte et une coiffe sur la tête. Elle était née coiffée, voyez, avec un bonnet... Alors, elle disait qu'elle avait un don parce qu'elle était née coiffée (1985).⁴⁹³

Pour Marie-Claire Latry, la coiffe que le *chaupis* porte, évoque la marque de sa naissance, le don fait par la sorcière. Selon Roscher, les mêmes croyances existent dans l'Europe slave. Chez les habitants de la forêt de Sandomir, l'Alp est appelé Vjek (le vieux) ou Gnotek. On ignore où il se tient pendant la journée. Il n'est pas grand, mais extrêmement lourd. Quand quelqu'un dort, il s'allonge sur lui et pèse de toutes ses forces si bien qu'il ne peut plus bouger. Les gens disent que si quelqu'un réussissait à dérober le bonnet d'un pareil Vjek, celui-ci lui apporterait beaucoup d'argent.»⁴⁹⁴ Il ne serait pas risqué de soutenir que ce bonnet, porté par le cauchemar, est la coiffe amniotique, objet qui apporte la prospérité et la

⁴⁹² Ibid. vol. 4. 1.p. 479 sq.

⁴⁹³ Latry, Marie Claire, op.cit. p. 180.

⁴⁹⁴ Roscher, Wilhelm, op. cit. 45.

richesse. Les traditions grecophones illustrent également cette forme de cauchemar, sous le nom de *vrachnas* ou *mora*⁴⁹⁵.

b. Le bonnet et l'enfant

Selon Farmakides, les Chypriotes appellent l'*ephialtès*, *varychas*. Ils croient qu'il se met sur la poitrine de ses victimes, sous la forme d'un enfant qui porte un bonnet. Ils croient que celui qui arrive à s'emparer du bonnet de *varychnas*, apportera la chance dans son foyer et obtiendra les richesses d'Abraham. Le *varychnas*, si quelqu'un lui prend son bonnet, suppliera sa victime de lui rendre son bonnet. Il lui promettra de le récompenser avec beaucoup d'argent. Cela pendant trois ou quatre nuits. S'il n'obtient pas gain de cause, il part définitivement, et la victime obtient quand même beaucoup d'argent. Les chypriotes croient d'ailleurs que le *varychnas* est la personnification du bonheur⁴⁹⁶. On retrouve la même tradition d'un cauchemar-enfant avec un bonnet qui apporte la richesse partout en Grèce. Un exemple de ce type est donné par Politis, avec un récit qui vient cette fois de Samos :

Svrachnas (type de Vrachnas) est un petit enfant qui porte un bonnet doré aux oripeaux dorés, et qui va dans les maisons la nuit, et foule les seins des personnes endormies, et les étouffe. Une femme souvent perturbée par Svrachnas a réussi à s'emparer de son bonnet et l'a caché sous son oreiller. Il l'a supplié longuement de lui rendre son bonnet, en disant : « Laisse-moi mon petit bonnet, et je te laisserai aussi ». Mais la femme a refusé et Svrachnas a été obligé de partir sans son bonnet au lever du jour.⁴⁹⁷

⁴⁹⁵ Absolument relative est le récit du bonnet de lamia- mora, examiné plus haut.

⁴⁹⁶ Farmakides, X. P., « Sunagogi paradoseon », *Laografia*, Vol. 5, p. 224.

⁴⁹⁷ Politis, *Paradoseis*, Vol. 1, op. cit. 406.

A propos de la faiblesse du cauchemar, qui part sans sa coiffe, il faut sans doute voir un double piégé, comme dans le cas des fées - cauchemars, et de la serrure ou du trou (entrée du double) bouché. Sans le siège du double (la coiffe), le cauchemar est incapable de repartir, comme les fées-cygnes qui, sans leurs ailes, ne peuvent pas voler pour rentrer dans leur pays. Ainsi, le cauchemar apporte la richesse et la prospérité pour reprendre son bonnet, comme d'ailleurs les fées-piégées qui marient finalement les êtres humains, et offrent une série d'avantages.

c. Le *genius cucullatus*

Le motif du bonnet et de la fortune est constant et on le retrouve dans les récits grecs, mais cette fois, le cauchemar est un enfant. Cette description d'un génie qui prend la forme d'un enfant coiffé est très ancienne. Elle a un rapport avec les croyances concernant *genius cucullatus*, le génie encapuchonné vénéré par les Gallo-romains. Il porte un vêtement traditionnel gaulois, le *cucullus*. Son nom dérive de *cullus*, *culleus*, qui signifie le sac de cuir. Il diffère de *pileus*, qui couvre seulement le haut de la tête, et qui n'est pas du tout rattaché aux vêtements. En effet, le *cucullus* enveloppe quant à lui entièrement la tête. Seul le visage reste visible. Les deux termes désignent pourtant également le bonnet. Selon Bernard de Montfalcon, « le *cucullus* est une espèce de capuchon semblable au capuchon des moines. Il étoit ordinairement attaché à la lacerne ou au *birrus*, habits de campagne. Le nom aussi bien que l'usage du *cucullus* venoit des Gaules ; on s'en servoit plus ordinairement dans la Saintonge, comme le marquent les vers de Juvenal, qui parle de ceux qui vont la nuit sous ce capuchon de Saintonge chercher des aventures ; et un autre de Martial, où il fait mention du *bardocucullus*. La cuculle étoit encore en usage chez les villageois et à la campagne. Spon

nous a donné un bas relief, où nous voions des paysans cueillir des olives avec des *cuculles* ou des capuchons qui leur couvrent la tête et les épaules⁴⁹⁸ ». Autre part, il note: « Du même côté un homme à cheval porte le *cucullus*, c'est un coqueluchon fait comme celui que les Chanoines portent en hyver. Le *cucullus* étoit venu des Gaules à Rome et dans l'Italie. A la pl. CXCVI du troisième tome de l'Antiquité se voient deux hommes à cheval avec un *cucullus* ou capuchon semblable à celui-ci, avec cette différence, que ceux-là sont marquetés de noir comme une peau d'hermine. Le *cucullus* s'appelloit aussi *cucullio*. »⁴⁹⁹

Pour Deonna, comme le bonnet pointu, il constitue la coiffure et le vêtement habituel des jeunes enfants et des gens du peuple (*cucullus vulgaris*). En témoignent plusieurs représentations en Grèce d'Asie et continentale, à Chypre, en Égypte gréco-romaine, en Étrurie, à Rome, en Gaule, en Ibérie, en Germanie, en Norique, en Grande-Bretagne, surtout parmi les figurines de terre cuite et de bronze, qui représentent le *genius cucullatus*⁵⁰⁰. Selon Miranda Green, en Europe Continentale, il apparaît seul, sous la forme d'un géant ou d'un nain⁵⁰¹. En Grande Bretagne, il apparaît sous la forme d'un nain en triade homogène. Il est de petite taille, d'aspect enfantin⁵⁰², mais parfois barbu, et soit assis, soit debout. Il est souvent symbole de prospérité et de fertilité, et porte par exemple des œufs ou des bourses - comme dans le lieu de culte de la triple déesse Xulsigiae, à Trier. Souvent, il accompagne la Mère Déesse, il la protège en portant des épées, ou il lui offre des cadeaux⁵⁰³. De toute évidence, « ce serait (aussi) un dieu-enfant de la santé, de caractère bienveillant : on en trouve

⁴⁹⁸ Bernard de Montfauco, *L'Antiquité expliquée*, Première Partie, Vol. 3, p. 33.

⁴⁹⁹ Ibid. Vol. 8, p. 184

⁵⁰⁰ Deonna, Waldemar, *De Téléphore au « moine bourru »*. *Dieux, génies et démons encapuchonnés*, Latomus, Vol. XXI, Bruxelles, Latomus, 1955, p. 14.

⁵⁰¹ Green, Miranda, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, *op. cit.* p. 104.

⁵⁰² Belmont, Nicole, *op.cit.* p. 91.

⁵⁰³ Cas de la déesse Cuda. Cf. Green, Miranda, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, *op. cit.* p. 104.

de nombreuses figurines dans les sanctuaires des sources thermales »⁵⁰⁴. Les rapports avec la prospérité, les offrandes et surtout les fontaines, indiquent probablement un génie du lieu.

Dans ce contexte de troisième fonction, son vêtement lui attribue également un caractère symbolique phallique, connoté sur certaines figurines. En effet, en soulevant le capuchon mobile, on découvre une espèce de phallus anthropomorphisé.⁵⁰⁵ En outre, le *cucullus*, en tant que vêtement porté par des gens de la nuit, a un aspect néfaste, et éventuellement funèbre. Ainsi, nous ne pouvons pas exclure que le *genius cucullatus* ait un deuxième caractère, lié à la mort, comme la majorité des génies qui expriment une posture dualiste. Cette hypothèse pourrait être confirmée par un sarcophage d'Aquincum du II^e siècle. Le *cucullatus* est illustré à côté d'un Triton, ce qui pourrait indiquer une signification funèbre du génie, en tant que conducteur du mort dans le voyage post-mortem.

Par conséquent, il est évident que le *cucullus* a une symbolique diverse et variée. Selon Deonna, dans les mythes, il peut servir de manteau de ségrégation, de manteau nocturne, de manteau funèbre, de manteau phallique et finalement de manteau prophylactique et guérisseur⁵⁰⁶.

d. Les figures encapuchonnées : Perchta, Cailleach, Narroua

On relève de nombreuses figures qui portent ce vêtement dans la mythologie européenne. La majorité a déjà été citée dans notre thèse : elles sont liées directement ou indirectement au cauchemar. Une figure d'Épona de la Bibliothèque nationale représente la déesse montée sur son cheval, et

⁵⁰⁴ Belmont, Nicole, *op.cit.* p. 91.

⁵⁰⁵ Deonna, Waldemar, *op. cit.* p. 32.

⁵⁰⁶ Ibid. p. 25- 38.

vêtue d'une tunique et d'un *bardocucullus*⁵⁰⁷, qui est, selon l'Encyclopédie raisonnée, « une partie du vêtement des Gaulois de Langres & de Saintes. Autrement dit : “une espèce de cape qui avoit un capuchon commode pour ceux qui ne vouloient pas être connus dans les rues” ». ⁵⁰⁸ Nehalennia, la déesse préceltique des voyageurs, ainsi que Cailleach Beara, portent également ce vêtement. Le nom Cailleach, déjà cité, désigne une vieille femme. Il est utilisé comme synonyme de hag en Ecossais gaélique. Mais, selon Krappe, le mot irlandais « caille » signifie voile, capuchon, idée confirmée par DIL. Ce voile est très probablement le voile traditionnel porté par la sorcière, le « masque », qui est combiné ici avec le capuchon. Cette femme « voilée » de Bheara était une hag divine, éventuellement une déesse ancestrale, déjà mentionnée dans le *Livre Jaune de Lecan*, du XIVème siècle. Elle avait un caractère dualiste, identique à celui de la hag, en tant que mère du blé et de la mort⁵⁰⁹. Grâce au capuchon, le *cailleach* et la *hag* apparentée sont de nouveau liées au cauchemar.

Perchta, qui a été déjà identifiée à *Cailleach*, apparaît aussi sous la forme *die schiache Perchten*, encapuchonnée et vêtue d'une cape.

e. Ouvrir le ventre- Rassembler les os

Nous pouvons maintenant revenir à l'histoire de *Laxdoela saga*, où une femme surnaturelle anonyme manifeste l'action par excellence de Perchta en ouvrant le ventre d'An le noir, et en remplaçant ses viscères par des broussailles. Nous avons soutenu que cette femme, qui est probablement Perchta, est le *fylgja* du héros, hypothèse qui peut être expliquée maintenant. Ouvrir le ventre pour remplacer les viscères est une

⁵⁰⁷ Ibid. p. 70.

⁵⁰⁸ Op. cit. Vol. 2. p. 76.

⁵⁰⁹ Cf. Hull, Eleanor, «Legends and Traditions of the Cailleach Bheara or Old Woman (Hag) of Beare », Folklore, Vol. 38, No. 3 (Sep. 30, 1927), pp. 225-254.

action extatique, un passage initiatique qui comprend la mort du héros, comme dans le cas des chamanes et le morcellement du corps, suivi d'un renouvellement des organes intérieurs et des viscères. La femme qui exerce ce renouvellement est une *fylgja*, une suiveuse, en d'autres termes le double d'An le noir. Ce renouvellement du corps est répété dans un autre motif mythologique régulier. Cette fois, c'est un animal qui est déchiré, cuisiné et enfin consommé, mais par le rassemblement de ses os et de sa peau, ainsi qu'un rituel préalable, l'animal revit. Souvent, pendant ce rassemblement, on oublie un os. La partie formée par l'os ignoré est creuse.

Cette histoire apparaît très tôt, dans des peuples aux structures primitives et païennes, comme les Scandinaves. Un exemple de ce type est relevé dans le chapitre XLIV du *Gylfaginning* de l'Edda en prose: « Un jour, le dieu Thor part en voyage sur son chariot (tiré par ses deux boucs Tnnggrisnir et Tanngnjost). A la nuit, il s'arrête chez un paysan. Comme chaque soir, il tue ses deux boucs sacrés, les écorche, les découpe et les jette dans un chaudron. Quand le repas est cuit, le dieu invite la famille du paysan. Il leur demande de jeter tous les os dans les peaux de bouc. Le fils du paysan, affamé, casse un os pour en sucer la moelle.

Au point du jour, Thor s'approche des peaux de ses deux boucs. Il récite une formule magique et aussitôt Tanngnjost et Tnnggrisnir reprennent à nouveau leur forme habituelle et semblent prêtes à tirer le chariot. Mais Thor remarque que l'un d'eux boite d'une patte de derrière. Il en conclut qu'un des convives a brisé l'os. »⁵¹⁰

Il semble que le Moyen Age n'ignorait du tout cette pratique d'origine extatique qui a été christianisée. Elle est mentionnée par Nennius dans sa *Historia Britonum*, et plus tard par Thomas de Cantimpré⁵¹¹ et Guillaume de Villers (fin du XVe siècle) comme le miracle des bovins.

⁵¹⁰ Passal, Jean-Noël, *L'esprit de la chèvre*, Le Coudray-Macouard (Maine-et-Loire), Cheminements, 2005, p. 80.

⁵¹¹ *Miraculorum et exemplorum memorabilium sui temporis*, libri duo (Douay, 1597), 201 f.

La même croyance est répétée plus tard, liée à une figure identifiée à Herodias, Besonzia, Diana ; la madona Horiente. Selon Behringer : « at the end of the fourteenth century the podesta (mayor) of Milan condemned a woman who asserted that a certain Madona Horiente revived the oxen slaughtered by her followers by touching the oxen bones wrapped up in hides with her magic staff»⁵¹² . Un miracle est encore plus important, celui de Sainte Pharailde, la patronne de Gand, fêtée le 4 janvier (pendant les Douze Jours). Elle a pris les restes -les os et la peau - d'une oie consommée par un domestique, les a mis ensemble et a fait revivre l'animal. En raison de ce miracle, elle est représentée accompagnée d'une oie. Cependant, cette Pharailde ou Pharaildis, selon le fabliau d'*Ynsegrimus*, « elle s'appelait autres fois Hérodiade ». Cette identification extraordinaire lie les femmes aux pattes d'oie au renouvellement extatique du corps. Enfin, pour aller plus loin, à une époque beaucoup plus récente, la pratique apparaît dans la province française dans un récit cité plus haut :

Q. - 34, 19, patte de vache, patte de bœuf ?

- Ça c'est une formule magique ! [rire]

C'était un monsieur de Tignes qui montait début décembre à l'alpage. Il avait trouvé la une bande de gens qui mangeaient une vache dans un chalet...

Alors lui avaient fait place. Et il s'était coupé une portion de vache avec son Opinel. Quand tout le monde a eu mangé, ils sont rassemblé les os et ils sont dit :

Piota dé vasi,

Piota dé bou,

Trenté- sis diz nou!

Et la vache repart...

Ce rituel de résurrection du bovin (la partie qui manque correspond parfaitement à la narration de Gylfaginning) est lié à Naroua, vu que la

⁵¹² Behringer, Wolfgang, *op. cit.* p. 42.

formule magique » » » est presque toujours utilisée dans des récits relatifs à cette filandreuse, où la femme profère cette incantation : « Piota dé bou, /Piota dé mozi, / Trenté- quarto é dize-nou! ». Il est évident que ces paroles ont un usage magique (pour ne pas dire extatique), très obscur, utilisé pendant la punition de Naroua et pendant la résurrection des bovins. Élément très important : Naroua est une femme qui apparaît encapuchonnée, en portant la *berra*, coiffe des femmes de Tigneset, en tenant un bâton. De plus, comme Perchta, elle est décrite sous la forme d'un être humain qui porte un masque, en étant liée très souvent au Carnaval. L'identification entre l'être surhumain et humain est de nouveau une réalité.

f. D'autres figures

D'autres figures représentent le *cucullatus*. Tout d'abord, l'homme noir qui est souvent encapuchonné dans les traditions populaires, attribut déjà noté dans le premier chapitre. Mais également le sarrasin, génie des trésors, de la terre et du sommeil, souvent lié au cauchemar, qui porte un bonnet ou un fez. Une monnaie de Segusiaves, dans l'actuelle région du Forez en France, illustre un *cucullatus*, aux côtés d'Hercule, divinité étroitement liée à la troisième fonction, et plus particulièrement aux trésors.⁵¹³

Une autre catégorie encapuchonnée, également liée au cauchemar, est celle des histrions, des personnages masqués et déguisés, « qui font partie, chez les Étrusques et les Romains, du convoi funèbre ⁵¹⁴ ». Ces acteurs, qui accompagnent le mort, selon Deonna, représentent éventuellement les démons funéraires et sont revêtus, comme eux, de *cucullus*. Nous pensons qu'il est très probable que ces acteurs, qui portent

⁵¹³ Deonna, Waldemar, *op. cit.* p. 48.

⁵¹⁴ *Ibid.* p. 86.

des bonnets, soient liés au masque, à la sorcière extatique qui porte son faux visage pendant les rituels et à la hag voilée qui est glosée comme *histrion*. Ils pourraient également être rattachés aux participants des mascarades, qui sont une espèce d'acteurs, mais qui, comme dans les cas des *larves* et des *masques*, revivifient le démon par le deuxième visage ou le voile. Cette hypothèse expliquerait un passage de la *Mesnie Hellequin*, décrit dans un exemplum de *Tractatus de diversis materiis praedicabilibus*, d'Etienne de Bourbon, qui raconte la vision nocturne d'un paysan à qui les morts acolytes demandaient : « Le capuchon me sied-il bien ? » (sedet mihi bene capucium ?), phrase qui apparaît dans le *Jeu de la Feuillée* d'Adam de la Halle comme « me siet il bien li hurepiaus? »⁵¹⁵.

Selon Menard, cette question est une expression rituelle, qui prouve que le capuchon n'est pas la coiffure habituelle de cette troupe : « D'ordinaire on avance la tête nue. Si les cavaliers portent un capuchon, c'est peut-être pour dissimuler une tête horrible, qui épouvanterait des mortels. La question posée signifierait alors que les chevaucheurs se divertissent de leur ruse et de leur déguisement en simples voyageurs. Mais il est plus intéressant de croire que le capuchon est pour eux une protection sans faille qui les rend invulnérables. La phrase prononcée, qu'elle soit question ou affirmation, témoignerait de l'assurance des cavalier de la nuit »⁵¹⁶. Pour Lecouteux, cette phrase signifie « qu'on revêt ce couvre-chef dans une circonstance précise, lors de la célébration d'un rite »⁵¹⁷.

Les remarques d'Anne Lombard-Jourdan sont encore plus importantes : « Du monde souterrain où demeurent les morts renaît aussi

⁵¹⁵ *Le Jeu de la Feuillée*, v. 590. Cf. Cohen, Gustave, « Un terme de scénologie médiévale et moderne : Chape d'Hellequin. Manteau d'Arlequin », *Mélanges E. Hoepffner*, Paris, 1949, p. 113-116; Merceron, Jacques, *Le message et sa fiction: La communication par messenger dans la Littérature française des XIIe et XIIIe siècles*, London, University of California Press, 1998, p. 69.

⁵¹⁶ Ménard, Philippe, « Une parole rituelle dans la chevauchée fantastique de la Mesnie Hellequin » dans *Mélanges René Fromilhague*, *Littératures*, nos 9-10, 1986, p. 7.

⁵¹⁷ Lecouteux, Claude, *Chasses Fantastiques et Cohortes de la Nuit*, op.cit. p. 202.

la vie. Ceux qui en viennent dissimuler leur visage pour mieux garder leur mystère. Ils le couvrent d'un capuchon, d'un « hurepiau » ou d'une « barbuste ». Les cavaliers infernaux des apparitions médiévales se demandent souvent l'un à l'autre : « Me sied-il bien le capuchon (*capucium*) ?

Mais qu'est-ce qu'un « hurepiau » ? Le mot est d'origine inconnue et fut autrefois d'un grand usage. Le vieux français avait le verbe « hurepeler », qui signifiait « herisser ». Le « hurepiau » était vraisemblablement un souvenir de la coiffure, ou plutôt de la perruque, que portaient les officiants des cérémonies en l'honneur de Cybele. Celles-ci étaient encore célébrés en Gaule au IV^e siècle. La statue de la déesse était promenée à travers les champs à fertiliser, couverte d'un voile blanc (*candidum velamen*) qui la dissimulait aux yeux des humains. Maxime de Turin décrit, au début du IV^e siècle, les *dianatici* qui officient encore de son temps. Ils étaient à demi-nus et portaient une perruque à cheveux courts, qui rendait leur tête « hérissée » ou « hirsuite » : *adulterinis crinibus hirsutum caput*. Or les cheveux dressés ou hérissés devinrent, au Moyen Âge, l'une des particularités du démon, ainsi que des elfes et génies malfaisants. En anglais, on désigne ceux-ci par le nom d'*urchin*, équivalent de l'ancien français *eriçon* (herisson).⁵¹⁸ Par conséquent, il y a une relation étroite entre les démons encapuchonnés, la Grande déesse voilée, la Mesnie Hellequin qui a un aspect carnavalesque et rituel aussi, et les *dianatici* - prêtres, lunatiques et possédés. Cette relation est vaste, étant donné le rôle du capuchon dans l'imaginaire médiéval et folklorique.

Ainsi, dans les merveilles de Rigomer, le chevalier à la Cote Maltaille arrive à soumettre son ennemi, un moine diabolique, quand il fait tomber son chaperon d'où il tient sa force démoniaque⁵¹⁹. Ce bonnet rappelle le bonnet du cauchemar grec, *varychnas*, et la phrase « j'ai été écrasé par le

⁵¹⁸ Lombard-Jourdan, Anne, op. cit. p. 227.

⁵¹⁹ Ferlampin-Acher, Christine, op. cit. p.455.

bonnet de barychnas » qui prouve que la force du cauchemar était son bonnet et que cet accessoire était le moyen de pression employé sur les victimes.⁵²⁰

De plus, Zéphir, le lutin cauchemardesque, devient grâce au bonnet le sage homme à la noire chape et le chapelain à la déesse Venius. Ce qui prouve que cet objet donne lieu à une métamorphose - on souligne le mot - qui ressemble à un acte de mystification (comme pour les participants de Mesnie Hellequin, qui portent un nouvel objet, et qui demandent : « Le capuchon me sied-il bien ? »). En outre, Zéphir encapuchonné nous rappelle la grande famille des petites créatures - nains, lutins, kobolds, gobelins, schrat (la liste est très longue) - qui portent un bonnet. Selon Lecouteux, le motif du bonnet « est très curieux et fait penser aux génies à capuchons (*genii cucullati*) dont la figure est largement répandue en Europe. On les retrouve, sous la forme d'une statuette représentant un enfant enveloppé dans un manteau à capuchon, dans toutes les parties du domaine gaulois, dans le bassin du Danube, en Germanie et en Angleterre. Ce type de génie est aussi gravé sur deux autels découverts près de Klagenfurt, en Carinthie »⁵²¹.

Cependant, ce type de génies encapuchonnés n'existe pas uniquement en Europe centrale et occidentale. Des variantes importantes existent également en Grèce, où des figurines siléniques aux oreilles pointues portent des capuchons. De même, Harpocrate, l'adaptation grecque de l'enfant Horus⁵²², fils d'Isis né après la mort d'Osiris, est représenté comme un enfant encapuchonné et une figure phallique. Il tient un doigt d'une de ses mains sur la bouche pour indiquer le silence - c'est un dieu du silence -, et il porte de l'autre main une corne d'abondance. Enfin,

⁵²⁰ Politis, Nikolas, « To Skoufin tou Varypna », dans *Laografika summeikta*, Vol. 1, Athena, Kentron Laografias, 1920, p. 61.

⁵²¹ Lecouteux, Claude, *Les nains et les elfes au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1988, p. 175.

⁵²² Selon le dictionnaire Daremberg, le nom n'est qu'une forme hellénisée des mots égyptiens Har-pa-kjray, qui signifient "Horus l'enfant".

selon Deonna, il est assimilé à Télésphore⁵²³, divinité grecque, qui, selon Green, a influencé l'iconographie de *genius cucullatus*⁵²⁴.

g. Télésphoros, l'enfant encapuchonné

L'encyclopédie raisonnée note qu'il est toujours représenté de la même manière: « c'est celle d'un enfant vêtu d'une sorte de manteau sans manches, qui lui enveloppant les bras, descend au-dessous des genoux, et auquel tient une espèce de capuchon qui lui couvre la tête. »⁵²⁵ Selon Deonna, « Télésphore a la taille et l'âge d'un enfant, debout, d'apparence agréable et gaie. Son manteau épais, à capuchon, sans plis, ou avec quelques-uns, le recouvre entièrement, ne libère que rarement ses bras, et s'arrête au-dessus des pieds, qui sont nus. Le capuchon couvre sa tête ; mais il est parfois rabattu sur la nuque »⁵²⁶.

Bernard de Montfaucon relève son « habit extraordinaire, tel qu'on le voit dans tous les monuments, sans presque aucune différence. Il a sur la tête une espèce de capuchon, tenant à un manteau qui le couvre entièrement de tous les cotés, en sorte que les bras mêmes ne paroissent pas. Il ne faut pas douter qu'un tel habit ne soit mystérieux: il y a là quelque allegorie, qu'il n'est pas aisé de deviner. Un habit si modeste du dieu des convalescens, voudroit-il dire que ceux qui reviennent d'une maladie, doivent être extrêmement réglés dans leur vie et se tenir bien couverts ? Je n'oserois assurer que l'habit de Telesphore ait cette signification ; d'autres y trouveront des sens differens, mais qui n'auront

⁵²³ Deonna, Waldemar, *op. cit.* p. 74.

⁵²⁴ Green, Miranda, *Dictionary of Celtic Myth and Legend, op. cit.* p. 104.

⁵²⁵ *op. cit.* Vol. 16. p. 50.

⁵²⁶ Deonna, Waldemar, *op. cit.* p. 38- 40.

peut-être pas plus de certitude.⁵²⁷ » Télésphoros est donc un autre dieu de la médecine, celui des convalescents pour être plus précis.

Cet enfant encapuchonné est une divinité liée à la convalescence, et en général, à la guérison du patient. Il apporte la prospérité à Déméter et Aphrodite. Son nom signifie « procurer le *telos*, l'accomplissement », ce qui pourrait, selon Deonna, avoir un double sens : celui de l'achèvement de la guérison, la fin des maux et la santé parfaite, mais aussi celui de la fin de la vie, aspect commun au symbole funèbre du capuchon⁵²⁸. Cependant, c'est son aspect bénéfique qui est principalement attesté dans ses actions et dans ses épithètes φαειμβροτος, le lumineux, qui éclaire les hommes, ou ζωοφόρος, qui porte la vie. De plus, il est un esprit de la nuit et du sommeil, qui apparaît dans les « songes guérisseurs, oraculaires, envoyés par Asclépios à ceux qui pratique l'incubation dans ses sanctuaires, et qui revêtaient ce manteau spécial »⁵²⁹. Cette dernière propriété est la plus importante et va de pair avec son caractère médical. Comme divinité enfantine guérisseur des songes et du sommeil, il apparaît rarement seul. Il accompagne Asclépios, le dieu guérisseur par excellence. Souvent, il apparaît en triade – Asclépios – Hygia (santé) - Télésphoros, comme par exemple dans une inscription de Pergame- qui est probablement le lieu d'origine de la divinité enfantine, où les trois sont considérés comme les dieux sauveurs de la ville⁵³⁰. Le dieu, accompagné d'Asclépios ou seul, peut être trouvé dans plusieurs *asclépiéia* à Athènes, Mantinée, Triikka et Thespies.

⁵²⁷ Bernard de Montfaucon, *op. cit.* Vol. 1. 1. p. 290 sq.

⁵²⁸ Deonna, Waldemar, *op. cit.* p. 52.

⁵²⁹ Ibid.

⁵³⁰ Saint-Amant, Jean Tristan de, *Commentaires historiques contenant l'histoire générale des empereurs*, Vol. 1, Paris, Hure- Leonard, p. 642.

5. La pratique de l'incubation

Dans ces lieux sacrés, temples de guérisons consacrés au fils d'Apollon, les malades pouvaient être guéris. Le point culminant⁵³¹ du traitement était l'incubation, « acte religieux par lequel on provoquait l'apparition en songe d'une divinité, afin d'obtenir d'elle soit une révélation de l'avenir, soit une guérison »⁵³². Selon Henri Lechat, dans le *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, il ne s'agit pas de n'importe quel rêve, mais d'un rêve provoqué par un acte rituel et dans un lieu religieux: l'*incubatione* est une pratique par laquelle une personne accomplit un acte rituel et ensuite dort dans un lieu sacré, avec l'intention de recevoir un rêve divin (le rêve doit être délibérément produit par l'action rituelle). De plus, il nous semble que nous pourrions séparer l'incubation en deux catégories: l'incubation divinatoire et l'incubation thérapeutique, qui ont été toutes les deux pratiquées, non seulement en Grèce, mais également dans les pays de culture grecque. En Grèce, elle était pratiquée dans le sanctuaire de Dionysos à Amphicleia en Phocide ; dans celui d'Hémithéa, à Castabos en Carie; dans celui des héros Mopsos et Amphilochos, à Mallos en Cilicie ; dans celui des dieux Sôtères, à Lébédos en Lydie; dans celui d'Hercule, à Hyettos en Béotie et ainsi de suite⁵³³.

En Égypte, les deux dieux surtout liés à la pratique étaient Isis et Serapis, une divinité syncrétique dont le culte a été introduit en Alexandrie hellénistique par Ptolémée I^{er}, avant d'être toutes les deux vénérées dans le monde Gréco-romain⁵³⁴. Il semble pourtant que l'incubation n'était pas un phénomène grec, mais qu'elle existait dans les rituels des civilisations orientales (Moyen Et Proche Orient) depuis très

⁵³¹ Ellenberger, Henri F., « The Ancestry of Dynamic Psychotherapy », Bulletin of the Menninger Clinic XX, 1956, p. 293.

⁵³² op. cit. III, Vol. 1, p. 458.

⁵³³ Dar 459 3.1

⁵³⁴ Meier, C. A., *Healing Dream and Ritual*, Einsiedlen, Daimon Verlag, 2009, p. 43.

longtemps. Par exemple, dans la tablette IV de l'*Épopée de Gilgamesh*, le héros homonyme réalise un rituel, demandant à la montagne un rêve et dormant dans une cabane construite près de la montagne⁵³⁵. De même, un poème ougaritique présente un homme qui fait des offrandes aux dieux, arrose son enclos et dort en priant pour avoir un fils⁵³⁶. Il est possible que l'incubation ait été pratiqué par les Hittites, et en même temps, elle était commune parmi les hébreux, comme l'attestent plusieurs exemples de l'Ancien Testament⁵³⁷. P. Auvray et J. Steinmann, dans la Bible de Jérusalem, y voient une « allusion probable au rite de l'incubation, observé, disent-ils, dans certains sanctuaires. Et Jean Koenig, dans la Bible de la Pléiade, y voit aussi un rite d'incubation, mais pour communiquer avec les esprits des morts et les démons. C'est peut-être le géographe Strabon qui mentionne le plus clairement le rite de l'incubation chez les Hébreux »⁵³⁸. Dans l'Ouest, la pratique était de toute évidence aussi répandue. Virgile dans son *Énéide* se réfère à un oracle préromain de Faunus, localisé à Albunea:

Le Roi inquiet sur ces deux événements, alla consulter le Dieu Faune son père. il rendoit ses oracles dans une vaste forêt près de la fontaine d'Albunée, qui roulant ses eaux avec grand bruit, exhâle d'horribles vapeurs. C'est à cet oracle que les peuples d'Italie et tout le pays d'Oenotrie en particulier, ont recours dans leurs doutes. Lorsque le prêtre a conduit les victimes à la fontaine, et qu'il les y a immolées, il en étend pendant la nuit les peaux sur la terre, se couche dessus, et s'y endort. Alors il voit mille phantômes voltiger au tour de lui ; il entend différentes voix ; il s'entretient avec les Dieux de l'Olympe avec les Divinités mêmes des Enfers. Le roi pour s'éclaircir sur le sort de la princesse,

⁵³⁵ Butler, S., *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*. Münster, Ugarit-Verlag, 1998, p. 224- 227.

⁵³⁶ Obermann, J., « How Daniel was Blessed with a Son: An Incubation Scene in Ugaritic », *Journal of the American Oriental Society Supplement* 6. Baltimore, p. 1-30.

⁵³⁷ Koowon, Kim, *Incubation as a Type-Scene in the Aqhatu, Kirta, and Hannah Stories*, Leiden, Brill, 2011.

⁵³⁸ Fontinou, Ch. « Les formes inférieures de la mystique dans l'Ancien Testament », dans *Mélanges Armand Abel*, Vol. 3, Leiden, Brill, 1978, p. 101.

sacrifia donc dans cette forêt cent brebis au Dieu Faune et se coucha ensuite sur leurs toisons étendues. A peine eut-il commencé à se livrer au sommeil, qu'une voix sortant du fond de la forêt, lui fit entendre ces mots : « Garde - toi, mon fils, de marier ta fille à aucun prince du Latium et de consentir à l'hymen projeté. [...] ». Le Roi ayant reçu cette réponse de l'Oracle dans le silence de la nuit, la tendit publique⁵³⁹.

Les spécialistes sont d'accord au sujet de la pratique mentionnée ici. Il s'agit d'une incubation, réalisée après un sacrifice, sur les toisons des brebis immolées. A propos de cet oracle, von Bonstetten soutient que Virgile entend par Albunea une forêt sacrée très étendue sous un rocher de ce nom; l'oracle même était une forêt. *Subita ex alto vox reddita luco est*⁵⁴⁰. En d'autres termes, l'oracle, ou l'incubation, qui avait un rôle pratique, est un *lucus*, un bois sacré, présidé par Faunus, qui apparaît ici comme un dieu - prophète. Le même oracle est mentionné par Ovide dans le IVème livre des Fastes, où Fanus est consulté par Numa:

Sous le règne de Numa, les produits ne répondaient pas au travail, et le cultivateur, déçu, ne formait que des vœux inutiles ; car tantôt venait une année de sécheresse apportée par les aquilons glacés, tantôt la campagne demeurait

⁵³⁹ Énéide, VII, 6. 81 : « at rex sollicitus monstris oracula Fauni, fatidici genitoris, adit lucosque sub alta consulit Albunea, nemorum quae maxima sacro fonte sonat saeuamque exhalat opaca mephitim. hinc Italiae gentes omnisque Oenotria tellus in dubiis responsa petunt; huc dona sacerdos cum tulit et caesarum ouium sub nocte silent pellibus incubuit stratis somnosque petiuit, multa modis simulacra uidet uolitantia miris et uarias audit uoces fruiturque deorum conloquio atque imis Acheronta adfatur Auernis. hic et tum pater ipse petens responsa Latinus centum lanigeras mactabat rite bidentis, atque harum effultus tergo stratisque iacebat uelleribus: subita ex alto uox reddita luco est: 'ne pete conubiis natam sociare Latinis, o mea progenies, thalamis neu crede paratis; externi uenient generi, qui sanguine nostrum nomen in astra ferant, quorumque a stirpe nepotes omnia sub pedibus, qua sol utrumque recurrens aspicit Oceanum, uertique regique uidebunt.' haec responsa patris Fauni monitusque silent nocte datos non ipse suo premit ore Latinus, sed circum late uolitans iam Fama per urbes Ausonias tulerat, cum Laomedontia pubes gramineo ripae religauit ab aggere classem ». Trad. Desfontaines, Pierre-François Guyot, M. l'abbé, *Les œuvres de Virgile*, Vol. 2, Amsterdam, Compagnie des Libraires, 1743, p. 131.

⁵⁴⁰ Karl Viktor, von Bonstetten, *Voyage sur la Scène des six derniers livres de l'Énéide*, Genève, Paschoud, 1805, p. 213.

inondée par des pluies continuelles. Souvent l'herbe, dès sa naissance, trompait l'espoir du laboureur, et la folle-avoine croissait sur le sol remué; le bétail produisait avant terme des fruits avortés, et la brebis mourait souvent en donnant naissance à l'agneau. Il était une antique forêt, que la hache n'avait jamais violée, lieu sacré réservé au dieu du Ménale. Ce dieu, pendant le silence des nuits, y rendait ses oracles aux esprits endormis ; là, le roi Numa immole deux brebis, la première à Faune, la seconde au doux Sommeil (Prima cadit Fauno, leni cadit altera Somno). Il étend leurs toisons sur la terre durcie. Deux fois il répand sur sa tête chevelue l'eau de la fontaine; deux fois il ceint ses tempes d'une couronne de hêtre. Il s'est abstenu des plaisirs de Vénus ; la chair d'aucun animal n'a été servie sur sa table; ses doigts sont sans anneau. Couvert d'un vêtement grossier, il s'étend sur les toisons nouvelles, après avoir adressé au dieu les prières sacramentelles. Cependant la Nuit paisible arrive, le front ceint de pavots, tramant à sa suite les Songes noirs. Faune paraît, et de son rude pied pressant les peaux de brebis, parle en ces termes à la droite du lit (Faunus adest, ouiumque premens pede uellera duro edidit a dextro talia uerba toro) ; « Roi, il te faut apaiser Tellus par la mort de deux vaches ; qu'une seule victime donne au sacrifice deux existences. » La terreur chasse le sommeil ; Numa se rappelle son rêve, et réfléchit aux aveugles obscurités de l'ordre qu'il a reçu. Son épouse chérie le rencontre errant dans la forêt et lui dit : « Ce sont les entrailles d'une vache pleine qu'on te demande. » Il offre les entrailles d'une vache pleine; vient alors une année plus heureuse, et la terre et le bétail portent des fruits.⁵⁴¹

⁵⁴¹ *Fastes*, IV. 640 : « Rege Numa, fructu non respondente labori, inrita decepti uota colentis erant. Nam modo siccus erat gelidis Aquilonibus annus, nunc ager assidua luxuriabat aqua. Saepe Ceres primis dominum fallebat in herbis, et leuis obsessio stabat auena solo, et pecus ante diem partus edebat acerbos, agnaque nascendo saepe necabat ouem. Silua uetus nullaque diu uiolata securi stabat, Maenalia sacra relicta deo. Ille dabat tacitis animo responsa quieto noctibus; hic geminas rex Numa mactat oues. Prima cadit Fauno, leni cadit altera Somno; sternitur in duro uellus utrumque solo. Bis caput intonsum fontana spargitur unda, bis sua faginea tempora fronde premit. Usus abest Ueneris, nec fas animalia mensis ponere, nec digitis anulus ullus inest. Ueste rudi tectus supra noua uellera corpus ponit, adorato per sua uerba deo. Interea placidam redimita papauere frontem Nox uenit, et secum somnia nigra trahit. Faunus adest, ouiumque premens pede uellera duro edidit a dextro talia uerba toro: 'Morte boum tibi, rex, Tellus placanda duarum: det sacris animas una iuuenca duas.' Excutitur terrore quies: Numa uisa reuoluit, et secum ambages caecaque iussa refert. Expedit errantem

Suite aux mauvaises récoltes, Numa consulte alors l'oracle de Faunus qui se trouve dans le *lucus*. Pour le consulter cependant, il faut se purger, en suivant une procédure stricte et ascétique, qui se termine finalement par un sacrifice. Le roi s'allonge sur une peau d'animal sacrifiée pour recevoir finalement la visite du dieu-prophète qui lui dit un oracle. Nous remarquons cependant que le rituel n'est pas seulement fait en l'honneur de faunus, mais également pour Somnus, la variante romaine du dieu grec Hypnos, qui était vénéré à Rome et en Gaule. Hypnos participe souvent aux incubations, surtout comme compagnon d'Asklepios, comme le relève par exemple Pausanias⁵⁴². Hypnos *Epidotês* (le Généreux, le Dispensateur) et le dieu des rêves, Oneiros, avaient des statues dans l'*asclépiéion* à Sicyon, et à Epidaure. Les inscriptions dédiées à Hypnos sont nombreuses. De plus, une inscription attique mentionne Asclépios – Hygie - Hypnos ensemble. L'existence de cette triade, placée par Deonna à côté de la triade Asklepios - Hygie - Telesphore, signale l'identification éventuelle entre les deux⁵⁴³.

Les dieux d'origine grecque étaient d'ailleurs liés à l'incubation à Rome. Dans le *Curculio* de Plautus, la visite d'*aesculapium* dans son *asclépiéion* à Epideure est décrite. Servius, en commentant les vers de Virgile sur Albunea, mentionne que le verbe *incubare* est utilisé pour ceux qui vont dormir afin de recevoir une réponse, et par lequel nous avons « il incube avec Jupiter », qui signifie « il dort à Capitolium pour recevoir des réponses »⁵⁴⁴. Des pratiques similaires, avec des dieux grecs (un *hérôon* de

nemori gratissima coniunx et dixit 'Grauidae posceris exta bouis.' Exta bouis grauidae dantur; fecundior annus

prouenit, et fructum terra pecusque ferunt. ». Trad. Ovide, *Œuvres complètes*, Vol. VIII, Paris, Panckoucke, 1835, p. 49.

⁵⁴² Pausanias, *Description de la Grèce* II. 10. 2 -3.

⁵⁴³ Deonna, Waldemar, *op. cit.* p. 56.

⁵⁴⁴ Virgilius, *P. Virgilio Maronis opera omnia ex ed. Heyniana cum notis variorum*, Vol. VI, Londini, Valpy, 1819, p. 3159.

Calchas à Monte Gargano, un *psychomanteum* au nord de l'Italie, près de Terina, un sanctuaire de Podalirius, fils d'Asclépios, près du fleuve Althaeus), des dieux romains et mêmes des dieux égyptiens, existaient probablement à Rome, en Gaule, dans la péninsule Ibérique et en Bretagne⁵⁴⁵. De plus, l'incubation a été très souvent adoptée au sein de la nouvelle religion du christianisme⁵⁴⁶, surtout dans la partie orientale de l'Europe, où elle était pratiquée dans les monastères et les Églises grecques orthodoxes jusqu'à récemment⁵⁴⁷.

a. L'incubation au Moyen Âge

D'ailleurs, des survivances peuvent être trouvées au Moyen Âge occidental, adaptées à la nouvelle réalité et dirigées par de nouveaux avatars, surtout des saints guérisseurs, comme Come, Damien, Martin de Tours ou saint Julien de Brioude.⁵⁴⁸ En outre, nous sommes étonnés de réaliser que les lettres médiévales nous offrent trois exemples d'incubation. Le premier vient de *Brut* de Wace, ouvrage du XIIe siècle: « Le héros est exilé après avoir tué son père et sa mère selon la prophétie (l'une à sa naissance, l'autre dans un accident de chasse) et il erre à l'aventure en quête d'une terre. Lors d'une escale sur une île, Brutus et ses compagnons découvrent un temple et une statue de Diane dans ce qui apparaît comme un lieu dévasté et en ruines. Brutus va accomplir un rituel de prières en l'honneur de Diane pour obtenir des révélations sur son avenir. Il va alors

⁵⁴⁵ Renberg, Gil H. « Was Incubation practiced in Latin West? », *Archiv für Religionsgeschichte* 8 (2006), p. 105-146.

⁵⁴⁶ Cf. Lewis, Naphtali, *The Interpretation of Dreams & Portents in Antiquity*, Wauconda, Blochazy- Carducci Publishers, 1996, p. 35.

⁵⁴⁷ Cf. Crisafulli, Virgil S.; Nesbitt, John W., *The Miracles of St. Artemios: A Collection of Miracle Stories*, Leiden, Brill, 1997, p. 235.

⁵⁴⁸ Pomel, Fabienne, « Songes d' incubation et incubation de l'œuvre », dans Sommeil, songes et insomnies, Actes du colloque de la Société de langues et de littératures médiévales d'oc et d'oïl, 28-29 sept. 2006, *Perspectives médiévales*, 2008, p. 108.

être gratifié d'un songe qui lui annonce qu'il s'installera sur une île nommée Albion et y fondera « une nouvelle Troie ». L'île, la cité et le « temple de l'antiquité » (v. 634) dans une terre « guaste » (v. 633) offrent un espace isolé et sauvage, consacré par la statue de Diane, désigné comme « deuesse » et « divineresse » (635- 636). La construction concentrique de l'espace, par emboîtement de « la crote », grotte ou crypte, dans la cité, elle-même sur l'île, contribue à dessiner un espace initiatique.⁵⁴⁹ » De plus, pour dormir, Brutus se couche sur la peau d'une biche sacrifiée (le biche est l'animal sacré de Diane), coutume qui est ancienne et qui apparaît très souvent dans les descriptions des incubations.

On trouve le deuxième exemple dans la chanson de geste, *Les Vœux du paon*, écrite en 1312 par Jacques de Longuyon, où le héros Alexandre, arrive avec ses compagnons dans un temple afin « aourer, sacrefier pour respons demander (v. 315- 316) », à savoir consulter l'oracle après l'exécution d'un sacrifice, étape nécessaire comme nous l'avons souligné pendant l'incubation. Selon Bellon-Megeuelle : « dans l'oratoire, après la réalisation d'une série de rituels, Alexandre va en effet s'endormir afin de recevoir en songe le présage de la réussite de sa prochaine entreprise à Ephezon. Jacques de Longuyon met en scène ici une incubation... »⁵⁵⁰.

Enfin le troisième, le plus important, vient de *Perceforest*, et en effet, il est constitué par deux parties. La première a été déjà mentionnée dans un extrait qui décrit une coutume du pays qui veut que les femmes, huit jours avant leur accouchement, viennent en la compagnie d'autres femmes faire leurs dévotions dans un temple devant les trois déesses que l'on y adore - Lucine, Venus et Sarra. Le parent doit rester à l'intérieur et on peut supposer sans grand risque qu'il reste dedans pour dormir et avoir des

⁵⁴⁹ Ibid, p. 109.

⁵⁵⁰ Bellon-Méguelle, Hélène, « Entre prédiction et résurgence : le rêve oraculaire d'Alexandre dans le Temple de Mars dans les *Vœux du paon* de Jacques de Longuyon » dans *Le rêve médiéval*, études littéraires réunies par Alain Corbellari et Jean-Yves Tilliette, Genève, Droz, 2007, p. 175.

oracles. Il semble que l'écrivain de *Perceforest*, même s'il a vécu à la fin du Moyen Age, connaissait bien la pratique de l'incubation. Il la mentionne dans une autre partie de son ouvrage, cette fois d'une façon encore plus évidente : « Troÿlus, victime d'un enchantement, passe pour fou auprès de Zellant dont la fille, Zellandine est également victime d'un enchantement en guise de châtiment (les déesses Lucina, Venus et Sarra n'ont pas été honorées correctement à sa naissance) : elle souffre d'une maladie du sommeil. Zellant, espérant une guérison, se rendant le temple des trois déesses, suivi par hasard, s'endort et y reste enfermé toute la nuit. Lui apparaît alors Venus, sous la forme d'une belle femme hardie qui par une gestuelle guérisseuse (elle met de la salive sur ses yeux, sa bouche et ses oreilles), lui rend la mémoire et l'esprit avant de disparaître. Le songe permet à Troÿlus d'être « gaury de l'enchantement » qui visait précisément à empêcher l'amour entre Zellandine et lui. Il pourra à son tour délivrer Zellandine. ⁵⁵¹»

Dans les cas de Brut et de Perceforest, les déesses qui président l'incubation, Diana et Vénus, examinées plus haut, sont des figures syncrétiques du Moyen Age, qui manifestent un caractère dualiste, fertile et funèbre. Elles sont liées à la féerie, à la sorcellerie et aux voyages nocturnes et extatiques.

b. Incubation et extase

La relation entre l'extase et l'incubation est un problème élémentaire. Certains spécialistes ne voient pas le lien entre les deux, et d'autres soutiennent que l'incubation appartient aux pratiques extatiques. L' *Encyclopedia of Shamanism* de C. Pratt par exemple, dans l'entrée, *Dream Incubation*, considère l'incubation comme le résultat d'une série de

⁵⁵¹ Pomel, Fabienne, *op. cit.* p. 111.

pratiques chamaniques: « Dream incubation is the practice of inducing dreams as a means of seeking visions and communication with the spirit world. There are a variety of techniques used to induce dreams including isolation, fasting, prayer, self-mutilation, internment in caves or chambers, and sleeping in the skins of sacrificed animals or the proximity of power objects. Dream incubation practices are derived from techniques used to induce altered states of consciousness. However, since dream incubation does not demand the full training and skills of a shaman, the practice can be utilized by non-shamans and in non-shamanic cultures. For example, the Greeks and the Romans used dream incubation practices, learned in their contact with shamanic cultures, to seek *chrematismos*, or Divine Dreams through which the dreamer connected with his or her gods and goddesses. »⁵⁵²

Raymond Clark partage cette idée⁵⁵³. Il se base sur un extrait de *De genio Socratis* (589F-592E) de Plutarque, qui décrit une incubation lors de l'oracle de Trophonios, architecte légendaire et divinité dont le lieu sacré se trouvait à Lébadée en Béotie. Le texte est trop long pour être cité en entier, mais nous allons exposer certaines parties significatives qui forment le nœud du récit: In Plutarch's *De genio Socratis* (589F-592E) Simmias relates the story of Timarchus' descent into the oracle of Trophonios to enquire after the nature of Socrates' "sign," *Salqo'vov*. Timarchus enters the cave, *VavreIov*, and lies down in darkness. He is uncertain whether he is awake or dreaming. He feels a blow on the head and his soul is let loose. It sees the universe and hears a voice explaining. The voice ceases. Timarchus turns his head, feels a pain in his head again, and loses consciousness. When he comes to his senses, he finds that he has been two

⁵⁵² Pratt, Christina, *The Encyclopedia of Shamanism*, Vol. 2, New York, Rosen Publishing Group, 2007, p. 148.

⁵⁵³ Clark, Raymond J., « Trophonios: The Manner of His Revelation », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 99 (1968), pp. 63-75

nights and a day in the same place. He returns from the underground chasm and "began to describe the many visual and auditory wonders. Plutarch's reference to a blow on the head might be taken to suggest that Timarchus was knocked out deliberately. This would be a tricky game for the priesthood to play, and more probably we are to understand an acute emotional experience that felt like a knock on the head. Plutarch nowhere says that Timarchus "slept," but his experience is exactly fitted by the description of a cataleptic trance in which the subject is bereft of all sensation including breathing and pulse, and appears to be dead. This is surely not an account of "sleep in the ordinary sense, such as one assumes occurred at the incubatory oracles of Asclepios or Amphiaraos. To the sceptic who refuses to recognize a difference between sleep and thirty-six hours' unconsciousness after trance, one may reply that Plutarch certainly does not suggest that Timarchus went to sleep before the trance, i.e. does not suggest that the revelation was a dream. The context makes it quite clear that Timarchus did not "see" and "hear" in his waking state either, for it appears that his "soul" left his body and ascended into the celestial spheres. »

Ainsi, Clark caractérise cette incubation: « a cataleptic trance belonging to a kind of "psychedelic" experience et autrepant a cataleptic trance in which the subject is bereft of all sensation including breathing and pulse, and appears to be dead. » En effet, il est symboliquement mort (par la préparation et par le coup), vu qu'il tombe dans un sommeil cataleptique, par lequel il doit visiter les enfers pour pouvoir finalement monter dans le monde céleste comme les chamans. L'âme errante et vagabonde passe pendant son voyage par les eaux - lieu qui rappelle des expériences relatives aux extatiques - pour descendre finalement aux enfers, remonter aux sphères célestes et apprendre de quoi Tout est constitué (grâce à une voix incorporelle et indéfinie, comme les voix qui appellent les extatiques et les chamanes). Il est très intéressant aussi de

voir le point de départ et d'arrivée de l'âme, afin d'effectuer son voyage. Elle part de la tête de Timarchus, dont les armures sont brisées suite à un coup violent, et finalement, elle revient dans le corps par le même endroit. Cette illustration de la tête comme siège de l'âme est remarquable et explique éventuellement la raison pour laquelle le cauchemar était localisé par les médecins Gréco-romains dans la tête. La base du crâne pourrait expliquer non seulement pourquoi le double partait par la bouche mais aussi pourquoi le cauchemar partait des sourcils du dédoublé. Enfin, concernant la sortie et l'entrée de l'âme, Couliano signale que la disjonction des sutures crâniennes créent une ouverture qui permet la libre circulation de l'âme.⁵⁵⁴

Le retour de l'âme signifie pourtant la fin du voyage. Ensuite, la personne réveillée est épuisée, comme les extatiques, et elle a besoin d'une période de récupération. La raison de cette condition pénible est évidemment le statut étrange dans lequel la personne tombe pendant l'incubation.

Suite à la sortie du double, Timarchus déclare qu'il ne sait pas s'il est réveillé ou s'il dort, se trouvant ainsi dans la situation intermédiaire entre le sommeil et le réveil, comme les victimes du cauchemar. Selon Clark, « this is surely not an account of sleep in the ordinary sense, such as one assumes occurred at the incubatory oracles of Asclepios or Amphiaraos. »⁵⁵⁵

c. Asclépios, le patron guérisseur

En effet, des activités similaires, peut-être moins violentes, ont été pratiquées dans les oracles d'Amphiaraos, héros argien et devin grec, lié à l'incubation et vénéré à son oracle *amphiaréion* situé à Oropos, principalement dans les temples d'Asclépios. Le culte de ce dernier dieu

⁵⁵⁴ Couliano, Ioan, *op. cit.* p. 106.

⁵⁵⁵ Clark, Raymond J., *op. cit.* p. 95.

commence vers le IV^{ème} siècle av. J.C. et se répand petit à petit en Grèce. Des *asclépiéia* peuvent être trouvés à travers la Grèce, à Triikka en Thessalie, ou à Athènes, mais la plupart de ce type de lieux sacrés se trouvent dans le Péloponnèse, selon Pausanias le Périégète. Ce dernier signale que, parmi d'autres (Sicyone, Titane, Phlionte, Argos), le lieu principal de son culte se trouvait à Épidaure. Caton, qui a fait une esquisse analytique de ce lieu sacré, précise que l'Hiéron, six miles au loin de la ville d'Épidaure, était le siège principal du culte d'Asclépios, bien que d'autres, mineurs, existaient à Athènes, à Delphi, à Pergamus, à Troezen, à Cos, à Triikka et ailleurs⁵⁵⁶. Nous n'allons pas procéder à la présentation analytique des parties du bâtiment, mais nous allons mentionner l'existence d'un *peribolos*, un enclos sacré qui, selon Meier, était marqué par des pierres limitrophes et consacré à Asclépios⁵⁵⁷. La formation du temple n'est pas connue mais nous savons qu'un tholos existait, qui, selon Defrass et Lechat, servait de fontaine, « a sort of pump-room, in which in old times a healing spring arose »⁵⁵⁸. Pour Meier, il était utilisé en tant que salle de l'autel et des sacrifices. Comme dans le cas du roi Numa et de Timarche, le croyant devait se préparer pour l'incubation par une procédure de purification. L'entrée du temple, lieu sacré, était interdite aux personnes qui pouvaient outrager son caractère pur, comme les femmes enceintes et les moribonds. Seules des personnes purifiées étaient acceptées. Ainsi, le malade, qui suivait souvent les instructions du prêtre du temple - qui interprétait aussi les rêves après l'incubation -, devait tout d'abord prendre un bain et ensuite procéder au sacrifice des animaux et aux offrandes (comme des gâteaux au miel). Enfin, il était prêt à entrer (ou souvent descendre) dans l'*abaton* ou *adyton*. Là, il s'allongeait sur une *kline*, lit, ou sur la peau d'un animal sacrifié (pratique également utilisée

⁵⁵⁶ Caton, Richard, *The temples and Ritual of Asklepios*, Liverpool, Otia Merseiana, 1899, p. 3.

⁵⁵⁷ Meier, C. A., *op. cit.* p. 9.

⁵⁵⁸ Caton, Richard, *op. cit.* p. 8.

par les chamanes) à côté de la statue de dieu. Des apparitions oniriques sont plusieurs fois attestées, surtout dans les inscriptions dédicatoires que le croyant devait offrir après sa guérison ou la prophétie. Voyons deux exemples relevés par Edelstein:

Ambrosia of Athens, blind in one eye. She came as a suppliant to the god. As she walked about in the temple she laughed at some of the cures as incredible and impossible, <and at the notion> that the lame and the blind should be cured by merely seeing a dream. In her sleep she had a vision. It seemed to her that the god stood by her and said he would cure her, but that in payment he would ask her to dedicate in the temple a silver pig as a memorial of her ignorance [*amathia*]. After saying this, he cut the diseased eyeball and poured in some drug. When day came she walked out in good health.

Euphanes, a boy from Epidaurus. Suffering from stone he slept in the temple. He dreamt that the god stood by him and asked 'What will you give me if I cure you?' 'Ten dice', he answered. The god laughed and told him that he would cure him. When day came he walked out sound.⁵⁵⁹

Nous remarquons que la présence du dieu dans les rêves est décrite de manière très réaliste. Dans le premier cas, le dieu maîtrise l'art médical et l'utilisation des herbes. En principe, Asclépios était un naturaliste et médecin - comme par exemple dans l'Iliade, où il est un physicien incomparable. Après sa mort, il devient un dieu, capable non seulement de guérir les malades, mais aussi de rappeler les morts à la vie. Ces capacités sont décrites dans un extrait de la Bibliothèque d'Apollodore, qui fait référence à l'apothéose d'Asclépios:

Esculape étant devenu habile dans la chirurgie, à laquelle il s'était longtemps exercé, empêchait non-seulement beaucoup de gens de mourir, mais en ressuscitait même qui étaient déjà morts. Ayant reçu de Minerve le sang qui avait coulé des veines de la Gorgone, il se servait de celui des veines du côté

⁵⁵⁹ Harris, William, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Massachusetts, London, Harvard University Press, 2009, p. 31.

gauche pour faire périr les hommes, et de celui du côté droit pour les guérir ; ce fut par ce moyen qu'il ressuscita des morts⁵⁶⁰.

Dans ce passage, le Dieu est guérisseur, mais en même temps, il annonce la catastrophe et la mort, manifestant ainsi un caractère dualiste, similaire aux côtés gauche et droite de Gorgon. Tatiane le Syrien reprend ce thème d'une façon différente dans ses Discours aux Grecs :

Rhèa, que les montagnards phrygiens appellent Cybèle, a prescrit la mutilation des parties viriles, à cause d'Attis, son amoureux; et Aphrodite se plaît aux unions du mariage. Artémis est magicienne, Apollon est médecin. Après la décapitation de la Gorgone aimée de Poséidon, d'où naquirent le cheval Pégase et Chrysaor, Athéna et Asclépios se partagèrent les gouttes de son sang ; et par elles, l'un guérissait, l'autre au contraire, par l'effet de la même sanie, devint homicide, la belliqueuse.⁵⁶¹

Ici, le côté maléfique qui forme le sang de Gorgone est représenté par Athéna, la déesse de la guerre. Tatiane se réfère, entre autres, également à Apollon dont la qualité est la médecine. Cet Apollon guérisseur était connu non seulement en Grèce, mais aussi à Rome et dans ses provinces: « Sur une stèle... d'Apollon ». Ce monument du début du II^{ème} siècle représente, selon Hatt, une scène d'incubation.

Il est vrai pourtant que le Dieu guérisseur accompagné d'enfants est une image majeure dans les représentations de cette pratique. Asclépios est mentionné dans un ensemble d'inscriptions comme *παις*⁵⁶², autrement dit un enfant, même s'il est illustré en général comme un homme barbu, appuyé sur un arbre et accompagné par un chien et un serpent - animaux

⁵⁶⁰ Bibliothèque, III, 3. Trad. Clavier, E., *Bibliothèque d'Apollodore l'Athénien*, Vol. 1, Paris, Delance et Lesueur, 1805, p. 335.

⁵⁶¹ Trad. Puech, Aimé, *Bibliothèque des Lettres*, XVIII, Paris, Alcan, 1903, p. 118.

⁵⁶² Meier, C. A., *op. cit.* p. 32.

qui participaient à l'aspect chthonien du dieu⁵⁶³. Son apparition, suivie par un thiasos d'enfants, est encore plus importante. Comme par exemple dans le *Miracle LIX* d'Épidaure, où les cinq enfants portent des capuchons⁵⁶⁴. Cette image rappelle évidemment Télésphoros, un compagnon principal d'Asclepios pendant l'incubation, ainsi que d'autres divinités du sommeil et de la santé, comme Hypnos, Oneiros et Hygie.

d. Le cauchemar et l'incubation

Mais l'escorte d'Asclepios comprenait encore un personnage. Selon l'extrait d'Oribase, déjà cité dans le premier chapitre :

Ce qu'on appelle cauchemar, n'est pas un mauvais génie, mais c'est tantôt une maladie grave, et tantôt un interprète sacré ou un serviteur d'Esculape; les symptômes précurseurs du cauchemar sont l'étouffement, la perte de la voix et la sensation de pesanteur.

Le texte est clair : le cauchemar n'est pas un génie maléfique, mais soit une maladie, soit un interprète sacré ou un serviteur d'Esculape (le cauchemar manifeste alors un double caractère). De plus, l'extrait d'*Oneirocritica* d'Artemidore, également cité dans le premier chapitre, signale qu'Éphialtes passe pour être le même que Pan (dieu aussi prophétique⁵⁶⁵).

Pan est bon pour les pâtres parce qu'il est protecteur des pâtres, et pour les chasseurs parce qu'il est sauvage. Pour tous les autres il signifie des bouleversements et des tumultes et, si quelqu'un s'enorgueillit de certaines

⁵⁶³ Cette représentation correspond parfaitement à celle de Silvanus.

⁵⁶⁴ Meier, C. A., *op. cit.* p. 37.

⁵⁶⁵ C'est ainsi que Pan, divin rebouteur, fut à la suite d'une peste vénéré à Trézène sous le vocable de Luteris, et que d'une façon générale on le considérait à l'occasion comme un sorcier bienfaisant, capable de rendre des oracles, d'enseigner leur route aux voyageurs égarés et d'apaiser les tempêtes au son de la flûte –daremberg, pan

choses, il signifie qu'elles ne sont pas pour lui fermement établies : car le dieu n'a pas solidement établies sous lui les bases de ses pieds. Certains disent d'autre part qu'il est bon pour les membres des associations d' « acteur de Dionysos ».

Ephialte passe pour être le même que Pan. Il signifie différentes choses. Si d'une part il comprime et accable de son poids et ne répond rien, il indique afflictions et tourments ; mais tout ce que, le cas échéant, il répond si on l'interroge, c'est vrai. Si d'autre part il donne même quelque chose et s'unit sexuellement à vous, il prédit de grands secours, surtout quand il ne pèse pas sur vous. S'il visite des malades, de quelque manière qu'il les remets debout : car il ne visite jamais un mort.

L'auteur se réfère tout de suite après à Asclépios.

Ephialtès a par conséquent une nature double. S'il pèse de tout son poids sur la personne endormie, il est maléfique. S'il ne pèse pas et qu'il s'unit avec la personne assoupie, cela signifie qu' « il répond si on l'interroge, c'est vrai ». Ainsi, il est une entité prophétique qui répond à des questions qui appartiennent probablement à la catégorie des oracles. Dans le premier chapitre, nous avons d'ailleurs présenté de nouveau un cas d'*ephialtès* ayant un lien avec Pan. En effet, des monnaies impériales de Nicée de Bithynie, datées du II^e et III^e siècle avant J.-C., représentent *ephialtès*, chèvre-pied, portant un bonnet, sous le nom d'*epophelès* « le serviable », autrement dit, le profitable. De plus, le cauchemar, dont la tête est couverte d'un bonnet, est un lieu commun dans le folklore européen et surtout grec et chypriote, où il se présente comme Télésphoros, l'acolyte de Asclépios, comme un enfant encapuchonné dont le bonnet peut rapporter des richesses. Le nom *epophèles* est souvent utilisé comme subjectif d'*ephialtès*. Il indique son caractère bénéfique et serviable. Sous son nom *epialos*, il est lié au mot *epios*, gentil. Ce dernier adjectif correspond à l'un des noms d'Asclépios *epiotes*, qui dérive du mot *epios*.

Ainsi, ephialtès se manifeste aussi comme esprit bénéfique, et il a des capacités prophétiques. Il appartient à la troisième fonction, et apporte des richesses (et de toute évidence la guérison). Il est le serviteur d'Asclépios, encapuchonné, enfantin, dans le cas de Caelius Aurelianus, un cupidon, et identifié ainsi à Télésphoros. Mais était-il lié à la pratique de l'incubation comme ce dernier ?

La réponse n'est pas évidente vu que les documents ne témoignent pas directement de cette action. Un ensemble de raisons pourrait pourtant la justifier. Comme nous l'avons souligné, le cauchemar est lié au double et aux pratiques extatiques. L'état de l'extatique n'est pas seulement lié à un sommeil cataleptique, qui plonge la personne dans une situation intermédiaire, entre le sommeil et le réveil. Il a également un rapport avec les symptômes du cauchemar : la paralysie, manque de conscience, incapacité d'articuler et de parler. A l'instar du cauchemar, le don du sommeil extatique est lié au trouble mental suivant : l'épilepsie.

L'élection de Saul en tant que roi par le prophète Samuel, est décrite dans le *premier livre de Samuel*. Cette élection, de provenance divine, exige une procédure :

De là tu iras plus loin, et tu arriveras au chêne de Thabor, où tu seras rencontré par trois hommes montant vers Dieu à Béthel, et portant l'un trois chevreaux, l'autre trois gâteaux de pain, et l'autre une outre de vin.

Ils te demanderont comment tu te portes, et ils te donneront deux pains, que tu recevras de leur main.

Après cela, tu arriveras à Guibea-Elohim, où se trouve une garnison de Philistins. En entrant dans la ville, tu rencontreras une troupe de prophètes descendant du haut lieu, précédés du luth, du tambourin, de la flûte et de la harpe, et prophétisant eux-mêmes.

L'esprit de l'Éternel te saisira, tu prophétiseras avec eux, et tu seras changé en un autre homme⁵⁶⁶.

⁵⁶⁶ Samuel, I, 10, 3 : « καὶ ἀπελεύσῃ ἐκεῖθεν καὶ ἐπέκεινα ἤξεις ἕως τῆς δρυὸς Θαβὼρ καὶ

Nous n'allons pas analyser la « métamorphose » en tant que telle, mais uniquement son résultat. En effet, grâce à la métamorphose, l'homme est revivifié, il est saisi par l'Esprit Éternel. Dans la Septante, on trouve la phrase suivante : καὶ ἐφαλεῖται ἐπὶ σὲ πνεῦμα κυρίου καὶ προφητεύσεις μετ' αὐτῶν καὶ στραφήσῃ εἰς ἄνδρα ἄλλον. Le verbe *saisir* traduit donc le verbe ἐφάλλομαι, sauter sur, verbe qui forme le nom *ephialtès* et qui est utilisé pour la description de l'action du cauchemar. Une traduction littéraire serait: « l'Esprit du Seigneur sautera sur toi et tu prophétisera.. ». La prophétie est donc une conséquence de Dieu qui agit pourtant comme *ephialtès*. Le verbe est probablement utilisé de manière métaphorique pour une raison essentielle. Nous ne pouvons pas connaître les intentions des traducteurs de la Septante, ni savoir s'ils étaient informés de cette caractéristique du démon *ephialtès*, qui sautait sur le croyant pour annoncer une prophétie ou provoquer une guérison. Néanmoins, il est fort possible que ce soit le cas.

Dans l'histoire de roi Numa, faunus, dieu étroitement lié à incubus, « se présente et, piétinant lourdement les peaux de mouton, énonce les mots suivants, depuis le côté droit de la couche » pendant l'incubation. Le *Miracle XXXVIII* d'Épidaure est encore plus important. Dans ce dernier, un infirme est guéri parce qu'Asclépios, pendant le rêve de l'incubation, pratique trois fois autour de lui une circumambulation avec un char tiré par des chevaux. Ensuite, il laisse les chevaux piétiner ses membres

εὐρήσεις ἐκεῖ τρεῖς ἄνδρας ἀναβαίνοντας πρὸς τὸν Θεὸν εἰς Βαιθήλ, ἓνα αἶροντα τρία αἰγίδια καὶ ἓνα αἶροντα τρία ἀγγεῖα ἄρτων καὶ ἓνα αἶροντα ἀσκὸν οἴνου. 4 καὶ ἐρωτήσουσί σε τὰ εἰς εἰρήνην καὶ δώσουσί σοι δύο ἀπαρχὰς ἄρτων, καὶ λήψῃ ἐκ τῆς χειρὸς αὐτῶν. 5 καὶ μετὰ ταῦτα εἰσελεύσῃ εἰς τὸν βουνὸν τοῦ Θεοῦ, οὗ ἔστιν ἐκεῖ τὸ ἀνάστημα τῶν ἀλλοφύλων, ἐκεῖ Νασίβ ὁ ἀλλόφυλος. καὶ ἔσται ὡς ἂν εἰσέλθῃτε ἐκεῖ εἰς τὴν πόλιν, καὶ ἀπαντήσεις χορῶν προφητῶν καταβαινόντων ἐκ τῆς Βαμᾶ, καὶ ἔμπροσθεν αὐτῶν νάβλα καὶ τύμπανον καὶ αὐλὸς καὶ κινύρα, καὶ αὐτοὶ προφητεύοντες. 6 καὶ ἐφαλεῖται ἐπὶ σὲ πνεῦμα Κυρίου, καὶ προφητεύσεις μετ' αὐτῶν καὶ στραφήσῃ εἰς ἄνδρα ἄλλον. » Segond, Louis, op. cit. p. 217.

paralysés⁵⁶⁷. Est-ce que l'action du cauchemar pourrait alors être éventuellement un geste guérisseur ou prophétique? De plus, est-ce que ce geste participait aux pratiques de l'incubation, en ayant une relation particulière avec cette dernière?

Il est communément admis que l'étymologie du mot *incubation* dérive du mot *incubare* et signifie : être couché sur ou dans. Il traduisait ainsi le mot grec *ενκοίμησις*, sommeil dans. Le verbe est le suivant : *εγκοιμασθαι, εγκοιμαμαι*, qui signifie aussi dormir dans, comme l'attestent par exemple les de Plutarque⁵⁶⁸, la phrase *εγκοιμασθαι εν τω άβατω*⁵⁶⁹, et le substantif *εγκοιμητήριον* (qui signifie le lieu du sommeil, utilisé par Pausanias pour signifier l'abaton). Par conséquent, *incubatio* signifie le sommeil dans le temple. Le dictionnaire latin-français de Gaffiot explique le verbe *incubo* comme «être couché dans un temple sur la peau des victimes pour attendre les songes de la divinité et en tirer une interprétation».⁵⁷⁰

Si l'entrée du dictionnaire est valable, nous pouvons supposer que le mot *incubare*, dans le cas de la pratique de l'incubation, ne signifiait pas seulement : se coucher dans, dormir dans, mais aussi : se coucher sur. Cependant, il serait crucial de pouvoir savoir si cette dernière action était réalisée, non par la personne endormie, mais par la divinité qui se mettait sur le croyant pour le guérir ou annoncer une prophétie. Cette perspective expliquerait parfaitement le rôle du cauchemar comme prophète et compagnon d'Asclépios, dans Artemidore et Oribase.

Dans la première partie, nous avons évoqué les miroirs de Praenestine, qui représentent des scènes d'orgies, avec des déités en forme de bouc. Ces miroirs, qui datent de la fin du IV^e siècle, illustrent une

⁵⁶⁷ Meier, C. A., *op. cit.* p. 25.

⁵⁶⁸ *Consolatio ad Apollonium*, 109, 41.

⁵⁶⁹ Meier, C. A., *op. cit.* p. 37.

⁵⁷⁰ Gaffiot, Félix, *Dictionnaire Latin Français*, Hachette, Paris, 1934, p.800.

image mystérieuse⁵⁷¹. Voici l'interprétation de Wiseman : « a Dionysiac scene surrounded by a vine with grapes. To the left, a flute-girl. To the right, with an amphora ready to hand, a young man, apparently naked, blows into a conch-shell(?); he is not garlanded, and two little horns appear from his hair. In the centre, a man with a garland on his head sprawls on the cushions, clearly dead drunk, while behind him, evidently trying to revive him by pouring wine on him from a kylix, is a garlanded and bearded figure with a thyrsus in the crook of his left arm. He seems at first to be hairy, but the left forearm and right wrist show that he is wearing a tight-fitting hairy costume. He looks rather sad; and the young man and the flute-girl seem to have somewhat disapproving expression. »⁵⁷²

En effet, l'homme ne semble pas seulement très ivre, mais également inconscient. La position du corps allongé, avec la main paralysée au-dessus de la tête, ressemble à celle de la vierge de Füssli, ainsi qu'à toutes les représentations des personnes piétinées par le cauchemar. Il serait plausible par conséquent de supposer que nous avons ici une scène d'incubation, avec la présence de la divinité barbue, poilue et champêtre, liée par les grappes des raisins aux pans-satyres, et ainsi de suite. Le coude touche la poitrine de l'endormi (une action cauchemardesque ?). De plus, le dieu est accompagné de figures qui semblent pourtant humaines.

Dans l'entrée Télésphoros de Souda, il est signalé: *Τελεσφόρος, μάντις, εγγαστρίμυθος*, qui signifie « Télésphoros, voyant, ventriloque ». Ce qui donne à la divinité, qui est également un prophète, de nouvelles caractéristiques. Sa description comme ventriloque révèle un voyant, un extatique qui maîtrise la divination, un sorcier.⁵⁷³

Selon le LSJ, le mot *télesphoros* signifie :

⁵⁷¹ Wisseman, T. P., *op. cit.* p. 9. fig. 4.

⁵⁷² Wisseman, T. P., *op. cit.* p. 9.

⁵⁷³ Disponible sur : www.stoa.org/sol/

« 1. a deity worshipped in company with Asclepios and Hygeia, *IG22.4533.27*, al.:—also Τελεσφορίων, ωνος, ό, *CIG6753* (loc.inc., dedicated to Ἀσκληπιός Περγαμηνός).

2. title of priest at Cyrene, *ib.5145* (cf. τελεσφορέω III).

3. *sorceress* ».

Par conséquent, le Téléspore n'est pas seulement une divinité enfantine encapuchonnée mais aussi un prêtre, probablement encapuchonné de même, et une sorcière, figure souvent encapuchonnée, masquée ou voilée. Ce dernier aspect vient d'un extrait de *Deuteronomie*. Dans le XXIIIème chapitre, il est noté :

Il n'y aura aucune prostituée parmi les filles d'Israël, et il n'y aura aucun prostitué parmi les fils d'Israël.

Tu n'apporteras point dans la maison de l'Éternel, ton Dieu, le salaire d'une prostituée ni le prix d'un chien, pour l'accomplissement d'un vœu quelconque ; car l'un et l'autre sont en abomination à l'Éternel, ton Dieu.”⁵⁷⁴.

Dans la traduction de King James la traduction est celle-ci:

There shall be no whore of the daughters of Israel, nor a sodomite of the sons of Israel. Thou shalt not bring the hire of a whore, or the price of a dog, into the house of the Lord thy God for any vow: for even both these are abomination unto the Lord thy God. Thou shalt not lend upon usury to thy brother; usury of money, usury of victuals, usury of any thing that is lent upon usury.

Ces passages traduisent le grec:

Οὐκ ἔσται πόρνη ἀπὸ θυγατέρων Ἰσραηλ, καὶ οὐκ ἔσται πορνεύων ἀπὸ υἱῶν Ἰσραηλ· οὐκ ἔσται τελεσφόρος ἀπὸ θυγατέρων Ἰσραηλ.

Les deux traductions omettent de traduire la phrase « οὐκ ἔσται τελεσφόρος ἀπὸ θυγατέρων Ἰσραηλ » qui pourrait être traduite par « il n'y aura aucune

⁵⁷⁴ *Deuteronomie*, 23 :18. Trad. Segond, Louis, *op. cit.*, p. 155,

télesphoros parmi les filles d'Israël ». Le mot télesphoros est lié aux filles d'Israël. Par conséquent, il est féminin. La traduction sorcière semble idéale, vu que Souda traduit télesphoros par voyant, ventriloque. De plus, cette sorcière télesphoros est liée à la prostituée, lien issu de l'identification connue entre les sorcières et les prostituées. Finalement, les traducteurs de la *Septante* prouvent de nouveau qu'ils connaissaient les pratiques païennes des oracles.

Nous avons déjà montré que le cauchemar peut avoir une nature surhumaine, mais aussi humaine, le plus souvent sous la forme d'une femme extatique, une sorcière, à la manière de télesphore qui signifie en même temps un génie et une sorcière ou un prêtre. Par conséquent, il est possible que l'ephialtès-compagnon d'Asclépios ne soit pas seulement un être divin, mais également un être humain. Oribase signale qu'ephialtès était un interprète sacré ou un serviteur, sans préciser s'il était de nature humaine ou surhumaine. Nous pourrions ainsi soutenir que le cauchemar antique était également le prêtre des temples où l'incubation avait un véritable rôle, en interprétant les rêves et en rendant de cette manière service à Asclépios. Sous cet aspect, ephialtès serait un prêtre encapuchonné, serviteur du dieu guérisseur, similaire aux prêtres de Mithra et de Cybèle, dont les officiers portaient des coiffures ressemblant aux capuchons et aux hurepiaux du folklore français et européen⁵⁷⁵.

⁵⁷⁵ « In the following part of our book we supply, in a series of figures, the succession of changes to which the most ancient head-covering--in itself a significant hieroglyph--the Phrygian cap, the classic Mithraic cap, the sacrificial cap, or bonnet conique, all deducing from a common symbolical ancestor, became subject, The Mithraic or Phrygian cap is the origin of the priestly mitre in all faiths. It was worn by the priest in sacrifice. When worn by a male, it had its crest, comb, or point, set jutting forward; when worn by a female, it bore the same prominent part of the cap in reverse, or on the nape of the neck, as in the instance of the Amazon's helmet, displayed in all old sculptures, or that of Pallas-Athene, as exhibited in the figures of Minerva. The peak, pic, or point, of caps or hats (the term 'cocked hat' is a case .in point) all refer to the same idea. This point had a sanctifying meaning afterwards attributed to it, when it was called the christa, crista, or crest, which signifies a triumphal top, or tuft. The 'Grenadier Cap', and the loose black Hussar Cap, derive remotely from the same sacred, Mithraic, or emblematical bonnet, or high pyramidal-cap. It, in this instance, changes to black, because it is devoted to the illustration of the 'fire-workers' (grenadiers), who, among modern

Avant de conclure, nous voudrions aborder un dernier document. Il vient de l'ouvrage de Julien l'Apostat, *Sur la mère des dieux*, écrit au IV^{ème} siècle :

Puis donc qu'il existe une cause tout à fait immatérielle des formes matérielles, et que cette cause est subordonnée au troisième principe organisateur, qui est,

military, succeed the Vulcanists, Cyclopes, classic 'smiths', or servants of Vulcan, or Mulciber, the artful worker among the metals in the fire, or amidst the forces of nature. This idea will be found by a reference to the high cap among the Persians, or Fire-Worshippers; and to the black cap among the Bohemians and in the East. All travellers in Eastern lands will remember that the tops of the minarets reminded them of the high-pointed black caps of the Persians.

The Phrygian Cap is a most recondite antiquarian form; the symbol comes from the highest antiquity. It is displayed on the head of the figure sacrificing in the celebrated sculpture, called the 'Mithraic Sacrifice' (or the Mythical Sacrifice), in the British Museum. This loose cap, with the point protruded, gives the original form from which all helmets or defensive headpieces, whether Greek or Barbarian, deduce. As a Phrygian Cap, or Symbolizing Cap, it is always sanguine in its colour. It then stands as the 'Cap of Liberty', a revolutionary form; also, in another way, it is even a civic or incorporated badge. It is always masculine in its meaning. It marks the 'needle' of the obelisk, the crown or tip of the phallus, whether 'human' or representative. It has its origin in the rite of circumcision--unaccountable as are both the symbol and the rite.

The real meaning of the bonnet rouge, or 'cap of liberty', has been involved from time immemorial in deep obscurity, notwithstanding that it has always been regarded as a most important hieroglyph or figure. It signifies the supernatural simultaneous 'sacrifice' and 'triumph'. It has descended from the time of Abraham, and it is supposed to emblem the strange mythic rite of the 'circumcisio preputii'. The loose Phrygian bonnet, bonnet conique, or 'cap of liberty' may be accepted as figuring, or standing for, that detached integument or husk, separated from a certain point or knob, which has various names in different languages, and which supplies the central idea of this 'sacrificial rite--the spoil or refuse of which (absurd and unpleasant as it may seem) is borne aloft at once as a 'trophy' and as the 'cap of liberty'. It is now a magic sign, and becomes a talisman of supposedly inexpressible power--from what particular dark reason it would be difficult to say. The whole is a sign of 'initiation', and of baptism of a peculiar kind. The Phrygian cap, ever after this first inauguration, has stood as the sign of the 'Enlightened'. The heroic figures in most Gnostic Gems, which we give in our illustrations, have caps of this kind. The sacrificer in the sculptured group of the 'Mithraic Sacrifice', among the marbles in the British Museum, has a Phrygian cap on his head, whilst in the act of striking the Bull with the poniard--meaning the office of the immolating priest. The bonnet conique is the mitre of the Doge of Venice.

Besides the bonnet rouge, the Pope's mitre--nay, all mitres or conical head-coverings--have their name from the terms 'Mithradic', or 'Mithraic'. The origin of this whole class of names is Mittra, or Mithra. The cap of the grenadier, the shape of which is alike all over Europe, is related to the Tartar lambskin caps, which are dyed black; and it is black also from its association with Vulcan and the 'Fire-Worshippers' (Smiths). The Scotch Glengarry cap will prove on examination to be only a 'cocked' Phrygian. All the black conical caps, and the meaning of this strange symbol, came from the East ». Cf. Hargrave, Jennings, *The Rosicrucians: Their Rites and Mysteries*, G. Routledge & sons, 1907, 256 sq.

Ainsi le bonnet est un accessoire de transformation et d'ascension.

selon nous, le père et le souverain, non seulement de ces formes, mais aussi du cinquième corps apparent, nous séparons de ce troisième principe une cause qui descend jusqu'à la matière et que nous nommons Attis, et nous croyons qu'Attis ou Gallus est un dieu générateur. La mythologie dit que cet Attis, exposé sur les eaux du fleuve Gallus, atteignit la fleur de son âge: devenu beau et grand, il fut aimé de la Mère des dieux, qui, entre autres faveurs, le couronna d'étoiles. Et comme, en effet, le ciel visible couvre la tête d'Attis, ne convient-il pas de voir dans le fleuve Gallus le cercle Lacté, où l'on assure que s'opère le mélange du corps passible avec le mouvement circulaire du corps impassible? La Mère des dieux avait permis de bondir et de danser jusque-là à ce beau jeune homme, comparable aux rayons solaires, au dieu intelligent Attis. Mais celui-ci s'étant avancé progressivement jusqu'aux dernières extrémités, la fable ajoute qu'il descendit dans l'autre, où il eut commerce avec la nymphe, ce qui signifie qu'il s'approcha de la plus pure matière, mais non pas encore de la matière même, et qu'il devint cette dernière cause incorporelle qui préside à la matière. C'est dans ce sens qu'Héraclite a dit: Ces humides esprits que la mort peut atteindre⁵⁷⁶.

La traduction contient beaucoup de fautes, mais deux d'entre elles sont importantes. Selon le texte, Attis, assis au bord du fleuve Gallus, n'atteignit pas la fleur de l'âge mais *se fleurit*. La place d'Attis près de

⁵⁷⁶ Sur la Mere Des Dieux: «Ούκούν ἐπειδή δέδοται τις καί τών ἐνύλων εἰδών αἰτία προηγουμένη παντελώς ἄυλος ὑπό τόν τρίτον δημιουργόν ὅς ἡμῖν οὐ τούτων μόνον ἐστίν ἀλλά καί τοῦ φαινομένου καί πέμπτου σώματος πατήρ καί δεσπότης ἀποδιελόντες ἐκείνου τόν Ἄττιν τήν ἀχρι τῆς ὕλης καταβαίνουσιν αἰτίαν καί θεόν γόνιμον Ἄττιν εἶναι καί Γάλλον πεπιστεύκαμεν ὅν δέ φησιν ὁ μῦθος ἀνθήσαι μὲν ἐκτεθέντα παρά τοῦ Γάλλου ποταμοῦ ταῖς δίναις εἶτα καλόν φανέντα καί μέγαν ἀγαπηθῆναι παρά τῆς Μητρὸς τών θεών. Τήν δέ τά τε ἄλλα πάντα ἐπιτρέψαι αὐτῷ καί τόν ἀστερωτόν ἐπιθεῖναι πῖλον' ἀλλ' εἰ τήν κορυφήν σκέπει τοῦ Ἄττιδος ὁ φαινόμενος οὐρανός οὐτοσί τόν Γάλλον ποταμόν ἀρα μή ποτε χρή τόν γαλαξίαν μαντεύεσθαι κύκλον; Ἐνταῦθα γάρ φασι μίγνυσθαι τό παθητόν σῶμα πρός τήν ἀπαθή τοῦ πέμπτου κυκλοφορίαν. Ἄχρι τοι τούτων ἐπέτρεψεν ἡ Μητηρ τών θεών σκιρτάν τε καί χορεύειν τῷ παγκάλῳ τούτῳ καί ταῖς ἡλιακαῖς ἀκτίσιν ἐμφερεῖ τῷ νοερῷ θεῷ τῷ Ἄττιδι. Ὁ δέ ἐπειδή προίων ἦλθεν ἀχρι τών ἐσχάτων ὁ μῦθος αὐτόν εἰς τό ἀντρον κατελθεῖν ἔφη καί συγγενέσθαι τῇ νύμφῃ τό δίυγρον αἰνιττόμενος τῆς ὕλης καί οὐδέ τήν ὕλην αὐτήν νῦν ἔφη τήν τελευταίαν δέ αἰτίαν ἀσώματον ἡ τῆς ὕλης προέστηκε. Λέγεται τοι καί πρός Ἡρακλείτου ψυχῆσιν θάνατος ὑγρήσι γενέσθαι' ». Trad. Talbot, Eugène, *Oeuvres complètes de l'empereur Julien*, Paris, Plon, 1863, p. 143.

l'eau, son identification au fleuve ainsi que sa description comme fleur (qui est due peut-être à son rapprochement avec Adonis), désignent de toute évidence des propriétés de *genius loci*.

Une autre faute, encore plus importante, se trouve à la phrase «il fut aimé de la Mère des dieux, qui, entre autres faveurs, le couronna d'étoiles». Amoureuse du jeune garçon, la grand mère Cybèle, comme dans le texte grec indiqué, la couronne d'Etoiles mais ἀστερωτόν ἐπιθεῖναι πῖλον, c'est-à-dire met sur sa tête un bonnet (πίλος, pilleus) recouvert d'étoiles. Cette action est combinée avec la métamorphose d'Attis en homme plein de vertus- ou même en cercle Lacté, forme qui rappelle la métamorphose par le bonnet de Zéphir. Cet avancement « jusqu'aux dernières extrémités » est achevé par la descente d'Attis métamorphosé dans la caverne sacrée de la nymphe- un génie du lieu. Il s'unit finalement avec elle (εἰς τὸ ἄντρον κατελθεῖν- « descendit dans la caverne », et non comme la traduction de Talbot mentionne « descendit dans l'autre »). Cette renaissance et descente par le passage initiatique de la métamorphose pour procéder enfin à l'hiérogamie, rappelle toutes les pratiques extatiques de type mort-rennaissance examinées plus haut. Le bonnet a un rôle important dans cette renaissance. Il correspond de toute évidence au bonnet porté d'habitude par les officiers de Cybèle.

Cependant, un détail nous étonne : le bonnet est décrit comme celui du cauchemar enfant du recit de Samos ! Il porte des étoiles et il est magique. Dans le cas du cauchemar, il signifie la richesse, et dans le cas d'Attis, l'illumination et probablement la purification nécessaire pour pouvoir descendre dans l'*abaton* de la déesse et procéder à l'*hieros gamos*. Dans les deux cas, il s'agit du même accessoire. Le bonnet est le signe du double et en même temps, le moyen pour l'*hiérogamie* et la *prospérité*.

En guise de conclusion

Dans l'Histoire de la Norvège, chronique du XII^{ème} siècle, nous trouvons un bilan des activités des Sames, qui récapitule en même temps de nombreuses idées exposées dans notre étude :

Les Lapons vénèrent un esprit immonde appelé *gandus*- c'est le norrois *gandr*- , grâce auquel ils font des prophéties, et ils sont capables de voir des choses éloignées- dans l'espace et dans le temps- et de découvrir des trésors cachés. Un chrétien commerçant avec eux partage leur repas quand soudain l'hôtesse expire. Nullement déconcertés ou affligés, les compagnons de la « morte » lui expliquent qu'elle a été victime d'un *gandus* hostile et qu'ils vont la ramener à la vie. L'un d'eux est magicien (magus). Il étend un linge sur le sol, s'y installe pour prononcer des incantations sacrilèges, élève un vase dans ses mains, il s'y trouve des figures de baleine, de cerf (=renne), une petite barque avec ses rames, des petits skis avec leurs courroies, « véhicule qu'il utilise le diabolique *gandus* dans la haute neige, sur les pentes montagneuses et dans les marais profonds ». Le magicien commence alors ses incantations « en chantant et en bondissant, puis s'abat sur le sol, noir comme un Ethiopien (= un nègre), l'écume à la bouche, comme un frénétique, et, le ventre déchiré, il rendit avec un grand rugissement. Les autres personnes demandent alors conseil à un second expert à arts magiques, qui fait comme le précédent, mais avec succès. L'hôtesse revit ainsi le mage défunt qui raconte que son *gandus* ayant pris la forme d'une baleine (in cetinam effigiem) a heurté un *gandus* ennemi métamorphosé en pieux acérés, fichés au fond de la mer, et ils lui ont ouvert le ventre.⁵⁷⁷

Nous avons déjà trouvé le mot *gandr*, qui signifiait bâton et haie, et qui était synonyme de *tun* et *hag*, formant une sorte de sorcières-cauchemars. Cependant, le *gandr* ici est tout abord un *genius loci* lié à deux capacités extatiques: la seconde vue, la prophétie qui permet

⁵⁷⁷ Lecouteux, Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age*, op.cit. p. 51.

d'observer le temps et l'espace, et la découverte des trésors cachés, capacités qui nous rappellent les Sarrasins et en général les esprits des trésors qui apparaissent en tant que visions dans les rêves des paysans. Il est possible que ces apparitions soient le souvenir des sommeils cataleptiques de l'antiquité où le double trouvait des trésors. De plus, les *gandr* sont séparés en deux catégories : le bon et le mauvais - hostile. Ces deux entrent en conflit, par des combats qui rappellent les combats extatiques des mascarades. Ce dualisme du génie est d'ailleurs une caractéristique principale de tous les êtres examinés dans cette étude, soit maléfiques, soit bénéfiques.

Avant tout pourtant, le génie *gandr* est le double. L'installation sur un linge, allongé sur le sol, les mots incompréhensibles et les incantations, la barque, les chants et les bonds, l'ouverture du ventre, les métamorphoses en animaux, décrivent des pratiques extatiques. Le magicien est désigné comme étant un Ethiopien, description qui nous fait penser aux sarrasins, maures, nègres, figures principales des carnivals, des mascarades et du folklore européen, qui constituent la base des extatiques.

Par conséquent, le *gandr* est en même temps un *genius* et le double (Thordis de Longuness, qui se réveille après son sommeil catalytique, dit : J'ai fait courir mon *gandr* par maints lieux, cette nuit, et j'ai maintenant acquis la connaissance de choses que j'ignorais auparavant⁵⁷⁸). Nous pouvons supposer que cette identification est présente dans tous les cas des sorcières examinées. Nous pensons qu'une des premières capacités des sorcières est l'identification avec l'esprit invoqué et enfin avec l'esprit tutélaire, qui est réussie grâce à l'utilisation de moyens comme les masques. Ainsi, la hag par exemple, est la magicienne qui s'identifie (par un rituel extatique d'hiérogamie) avec le genius loci (du type dusius) qui vit

⁵⁷⁸ Lecouteux, Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age*, op.cit. p. 52.

dans l'espace sacré de la haie. Pour cette identification, la femme, comme les Sames du texte précédent, devait suivre une série de rituels obscurs, plus ou moins inconnus pour nous aujourd'hui. Il est difficile de dire par exemple si la femme chevauchait la haie et ce que cette action symbolisait. Il est encore plus difficile de dire pourquoi ces femmes pratiquaient l'oppression nocturne. Il semble pourtant que l'action du piétinement avait un rôle important dans les pratiques extatiques.

Nous avons abordé le cauchemar comme *genius loci* (*dusius*, *silvanus*, *pan*, *faunus*, *sarrasin*, *schratt*, *pilwiz*, *chaufaton*, *servan*, etc.), comme figure féminine (*perchta*, *holda*, *chauchevieille*, *fée*, *lamia*, *gello*, *morrigan*, etc.) pour le lier finalement au cheval, aux pratiques carnavalesques et finalement aux pratiques extatiques, afin de présenter le cauchemar comme un être humain. Qu'est-ce que le cauchemar alors ?

Nous croyons que le cauchemar n'existe pas. Ces nombreuses catégories des cauchemars prouvent que son action- l'oppression nocturne- prédomine par rapport à l'être du cauchemar en tant que tel. Si l'action principale de l'être surnaturel (ou enfin naturel) est l'oppression, il est un cauchemar. Il est évident par conséquent que le centre de notre étude n'est pas le cauchemar, mais l'action de l'oppression qui passe d'un être surnaturel à un autre. Le seul axe des trois présentés dans l'introduction (action, nom et apparence) qui reste stable est toujours l'action. L'apparence ou même le nom change. Il faudrait donc remplacer la question « qu'est-ce que le cauchemar ? » par la question « qu'est-ce que l'action du cauchemar ? ».

Il n'est guère facile de répondre à cette question, mais l'étude de cette action comme bénéfique, guérisseuse et pratiquée par les êtres humains, est un défi. Pour réaliser ce but, nous croyons qu'il faudrait élargir le champ de la recherche. En d'autres termes, il faudrait passer de la mythologie européenne à la mythologie eurasiatique, afin d'examiner le turque *karabasan*, l'indien occidental *kokma*, le thaïlandais *phi um*, le

cambodgien *khmaoch sankat*, le laotien *dab sog et tsog tsuam*, le chinois *bei gui ya*, et *bei guai chaakle*, le coréen *ka-wi-nulita* et bien sûr le japonais *kanashibari*, qui est étroitement lié à la déité (l'un des cinq rois du savoir, Fudō Myōō). Toutes ces entités pratiquent la même action que le cauchemar européen. De cette façon, avec une matière plus large, nous pourrions étendre notre connaissance des réalités mythologiques.

Dans tous les cas, pour pouvoir étudier et comparer ces mythes (nous n'utilisons pas les verbes expliquer ou interpréter, vu que les mythes ne sont ni explicables ni interprétables) et comprendre la vraie nature de l'action en termes ethnologiques et folkloriques, il faut étudier la question sous un angle mythologique. L'imaginaire peut être mieux abordé par l'imaginaire, que par une vision purement scientifique-rationnelle. Nous comprenons la difficulté d'un tel essai, surtout aujourd'hui, où le cauchemar n'est plus l'expression de mythes. Soit comme un mauvais rêve, soit comme une paralysie du sommeil, il vit très loin des rituels. Dorénavant, il n'habite plus dans des grottes, mais dans les cortex.

Bibliographie

Abry Christian and Joisten Alice, « A propos des êtres fantastiques, des récits et des croyances Réflexions mythologiques, étymologiques et anthropologiques en compagnie de la collecte de Charles Joisten », *La Ricerca Folklorica*, n. 36, *Leggende. Riflessioni sull'immaginario* (1997), pp. 49-63.

Abry, Christian & Abry-Deffayet, Dominique, « Des Parques aux fées et autres êtres sauvages : naroues, naroves et naroua savoyardes », *Le Monde alpin et rhodanien : revue régionale d'ethnologie*, n. 1-4, 1982, pp. 247- 280.

Abry, Christian & Joisten, Alice, « De la paralysie du sommeil au récit d'expérience et au récit-type », *Cahiers de littérature orale*, 51, 2002, pp. 243-259.

Abry, Christian, «Qui veille la veillée sur la veille... Êtres fantastiques de la veillée (Spinnstubenfrauen) et rites de passage du cours de l'année et de la vie dans les Alpes, en Savoie, Dauphiné et au-delà », dans *Les rites de passage, Le Monde Alpin et Rhodanien*, Grenoble, Musée Dauphinois, 2010.

Abry, Nicolas, « La Chauchevieille en Cérémonie : Du Croquemitaine de Noël au Carnaval » dans *Êtres fantastiques, de l'Imaginaire alpin à l'Imaginaire humain*, Grenoble, Musée Dauphinois, 2006.

Académie des inscriptions & Belles-Lettres, *L'Année épigraphique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

Achille Jubinal, *Mystères inédits du XV^e siècle*, Vol. 1, Técheiner, Paris, 1837.

Adler, Shelley, *Sleep paralysis: night-mares, nocebos, and the mind-body connection*, New Brunswick, N.J, Rutgers University Press, 2011.

Alatri Paolo, «lluminismo e antico regime», *Studi Storichi*, vol. 10, n. 2 (1969), pp. 414-419.

Alebrant, *Le regime du corps, publié par les docteurs Louis Landouzy et Roger Pépin*, Genève, Slatkine Reprints, 1978.

Alexeev Alexey I., « A Few Notes About the "Strigol'Niki" Heresy », *Cahiers du Monde russe*, Vol. 46, No. 1/2, *La Russie vers 1550: Monarchie nationale ou empire en formation?* (2005), pp. 285-296.

Alford Violet, « Ceremonial Animals of Languedoc and the Sinibelet », *Folklore*, Vol. 59, No. 4 (1948), pp. 184-187.

Alford Violet, « Some Hobby Horses of Great Britain », *Journal of the English Folk Dance and Song Society*, Vol. 3, No. 4 (Dec., 1939), pp. 221-240.

Alford Violet, « The Hobby Horse and Other Animal Masks », *Folklore*, Vol. 79, No. 2, 1968, pp. 122-134.

Allen, John, *Abrégé de toute la médecine pratique*, Vol. 1, Paris, Cavelier, 1738.

Ameis, Karl Friedrich, *Poetae bucolici et didactici: Theocritus, Bion, Moschus, Parisiis*, Editore Ambrosio Firmin Didot, 1862.

Andreesco, Ioanna; Bacou, Mihaela, *Mourir à l'ombre des Carpathes*, Paris, Payot, 1986.

Annie Finch, « Lamia to Lycius », *The Hudson Review*, Vol. 51, No. 2, 1998.

Armstrong Lucile and Lowe Barbara, « Early Records of the Morris in England », *Journal of the English Folk Dance and Song Society*, Vol. 8, No. 3, 1958, pp. 165-166.

Ashliman, D. L. *Fairy Lore: A Handbook*, Westport, Greenwood Publishing Group, 2006.

Aubrey, John, *Miscellanies upon various subjects*, London, John Russell Smith, 1857.

Bacon Helen H., « The Furies' Homecoming », *Classical Philology*, Vol. 96, No. 1 (2001), pp. 48-59.

Barb A. A., « Antaura. The Mermaid and the Devil's Grandmother: A Lecture », *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 29 (1966), pp. 1-23.

Basset, Karine- Larissa, *Le légendaire sarrasin en France : configurations et histoire d'un contre-récit national : XIXe-XXe siècles*, Grenoble, Centre alpin et rhodanien d'ethnologie, 2006.

Basset, Karine, « Le légendaire Sarrasin: quelques enjeux de mémoire », *Confluences Méditerranée*, n° 24, hiver 1997-1998, p. 65- 74.

Beck Jane C., « The White Lady of Great Britain and Ireland », *Folklore*, Vol. 81, No. 4 (1970), pp. 292-306.

Behringer, Wolfgang, *Shaman of Oberstdorf, Chonrad Stoecklin and the Phantoms of the night*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1994.

Bellon-Méguelle, Hélène, « Entre prédiction et résurgence : le rêve oraculaire d'Alexandre dans le Temple de Mars dans les Voeux du paon de Jacques de

Longuyon » dans *Le rêve médiéval*, études littéraires réunies par Alain Corbellari et Jean-Yves Tilliette, Genève, Droz, 2007.

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

Benoît, Fernand, *Les mythes de l'outre-tombe. Le cavalier à l'anguipède et l'écuycère Épona*, Bruxelles, 1950 (Coll. Latomus, III).

Bernhardt-House Phillip A., « Interpretatio Hibernica », *Eolas: The Journal of the American Society of Irish Medieval Studies*, Vol. 2 (2007), pp. 45-61.

Bettella, Patrizia, *The Ugly Woman: Transgressive Aesthetic Models In Italian Poetry From the Middle Ages to Baroque*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 2005.

Bezold F. v., « Jean Bodins Colloquium Heptaplomeres und der Atheismus des 16. Jahrhunderts. Erster Teil », *Historische Zeitschrift*, vol. 113, n. 2 (1914), pp. 260-315.

Bitton, Michèle, « Lilith ou la première Ève : un mythe juif tardif », *Archives des sciences sociales des religions*. n. 71, Juillet- Septembre 1990, p. 113- 136.

Blacher E., *Essai sur la légende de Mélusine. Etude de philologie et de mythologie comparées*, Paris, Parent, 1872.

Blake Lois, « The Three Merry Dancers of Wales », *Journal of the English Folk Dance and Song Society*, Vol. 8, No. 3, 1958, pp. 166-167.

Bodin Jean, *De la Demonomanie des Sorciers*, Anvers, Arnould Coninx, 1586.

Boiteux Martine, « Carnaval annexé: Essai de lecture fête romaine », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, No. 2 (1977), pp. 356-380.

Bonnet, Jacques, *Artémis d' Éphèse et la légende des Sept Dormants*, Paris, Geuthner, 1977.

Bonser Wilfrid, « Magical Practices against Elves », *Folklore*, Vol. 37, No. 4 (1926), pp. 350-363.

Bonser, W. « The Seven Sleepers of Ephesus in Anglo-Saxon and Later Recipes », *Folklore* 2, 1945.

Borel, Pierre, *Tresor de recherches et antiquitez gauloises et françoises*, Paris, Avgvstin Covrbé, 1655.

Borsje, Jacqueline, « The 'terror of the night' and the Morrígain: Shifting faces of the supernatural », Mícheál Ó Flaithearta (ed.), Mícheál Ó Flaithearta (ed.),

Proceedings of the Seventh Symposium of Societas Celtologica Nordica. Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Celtica Upsaliensia 6, Uppsala 2007, pp. 71- 98.

Boudet, Jean-Patrice, « Femmes ambivalentes et savoir magique : retour sur les vetule » dans *Femmes médiatrices et ambivalentes, mythes et imaginaire, actes des colloques de Paris VII* (2010), Paris, 2012.

Boudet, Jean-Patrice, « La genèse médiévale de la chasse aux sorcières : jalons en vue d'une relecture », dans Nathalie Nabert (dir.), *Le mal et le diable. Leurs figures à la fin du Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 1996

Boureau, Alain, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob, 2004.

Boyer, Régis, *L'Edda poétique*, Paris, Fayard, 1992.

Boyer, Régis, *La saga de Snorri le Godi (Eyrbyggja saga)*, Paris, Aubier Montaigne, 1973.

Boyer, Régis, *Le monde du double*, Paris, Bègr, 1986.

Brand, John, *Observations on the popular antiquities of Great Britain*, London, Chatto and Windus, 1900.

Brand, John, *Popular Antiquities*, Vol. 1-3, London, Henry G. Bohn, 1849.

Bréal, Michel, *Hercule et Cacus*, Paris, Durand, 1863.

Breeze Andrew, « The God Silvanus Callirius and RIB 194, from Colchester », *Britannia*, Vol. 35 (2004), pp. 228-229.

Breuil, M.A. « Du culte de St.- Jean- Baptiste et des usages profanes qui s'y rattachent », dans *Mémoires de la Société des Antiquaires de Picardie*, Vol. 8, Amiens, Duval et Herment, 1845.

Bridier, Sophie, *Le Cauchemar: étude d'une figure mythique*, PUPS, Paris, 2011.

Brill, Jacques, *Lilith ou la Mère obscure*, Paris, Payot, 1981.

Brown A. L., « Eumenides in Greek Tragedy », *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 34, No. 2 (1984), pp. 260-281.

Brown A. L., « The Erinyes in the Oresteia: Real Life, the Supernatural, and the Stage », *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 103 (1983), pp. 13-34.

Brown, M.S., «Buried Horse-Skulls in a Welsh House », *Folklore*, Vol. 77, n. 1 (1966), p. 65- 66.

Brownlee Kevin, « Mélusine's Hybrid Body and the Poetics of Metamorphosis », *Yale French Studies*, No. 86, *Corps Mystique, Corps Sacre: Textual Transfigurations of the Body From the Middle Ages to the Seventeenth Century* (1994), pp. 18-38.

Brunet, Gustave, *Les propos de table de Martin Luther*, Paris, Garnier, 1844.

Bugge John, « Fertility Myth and Female Sovereignty in "The Weddyng of Sir Gawen and Dame Ragnell" », *The Chaucer Review*, vol. 39, n. 2 (2004), pp. 198-218.

Burstein Sona Rosa, « Demonology and Medicine in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Folklore*, Vol. 67, No. 1 (1956), pp. 16-33.

Butler, S., *Mesopotamian Conceptions of Dreams and Dream Rituals*. Münster, Ugarit, 1998.

Calverley Amice, « 74. Notes on the Calusari Dancers of Roumania. Recorded by Cine-Camera in Remote Villages in the Wheat- and Maize-Growing Plains of Walachia », *Man*, Vol. 46 1946, pp. 85-88.

Carr, Charles Telford, *Nominal Compounds in Germanic*, London, Milford, 1939.

Cathiard, Marie-Agnès; Nicolas und Christian Abry, « Phantom-Körper in der Schlafstarre - Illusion oder wahnhafter Zustand? Eine kognitionspsychologisch-narrative Annäherung », *Jahrbuch Für Europäische Ethnologie*, Dritte Folge 6 – 2011. p. 227 – 252.

Cavanagh Sheila T., « Nightmares of Desire: Evil Women in "The Faerie Queene" », *Studies in Philology*, Vol. 91, No. 3 (1994), pp. 313-338.

Cavanagh, Sheila T., *Wanton Eyes and Chaste Desires: Female Sexuality in the Faerie Queene*, Indiana, Indiana University Press, 1994.

Cawte, EC, *Ritual animal disguise : a historical and geographical study of animal disguise in the British Isles*, London, DS Brewer for the Folklore Society, 1978.

Chadwick, Nora K., « The Monsters and Beowulf », dans *The Anglo-Saxons: Studies in Some Aspects of Their History and Culture Presented to Bruce Dickins*, Clemons, Peter (ed.), London, Bowes & Bowes, 1959.

Chamberlain Alexander F., « Notes on Some Aspects of the Folk-Psychology of Night », *The American Journal of Psychology*, Vol. 19, No. 1 (1908), pp. 19-42.

Champollion-Figeac, Jacques-Joseph, *Nouvelles recherches sur les patois*, Paris, Goujon, 1809.

Chappell Miles L., « Fuseli and the 'Judicious Adoption' of the Antique in the 'Nightmare' », *The Burlington Magazine*, Vol. 128, No. 999 (1986), pp. 420-422.

Chatman III Vernon V., « "The Three Ravens" Explicated », *Midwest Folklore*, Vol. 13, No. 3 (1963), pp. 177-186.

Chatzigakis, « Aleksandros, Laografika Aspropotamou », dans *Filologiki Protoxronia*, et. 17, 1960.

Chesnel de la Charbouclais, Louis Pierre F. Adolphe, *Dictionnaire des superstitions, erreurs, préjugés et traditions populaires*, Paris, Migne, 1856.

Ciklamini Marlene, « The Folktale in "Heimskringla (Hálfðanar saga Svarta. Hákonar Saga Góða)" Author(s): », *Folklore*, Vol. 90, No. 2 (1979), pp. 204-216.

Clark Raymond J., « Trophonios: The Manner of His Revelation », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 99 (1968), pp. 63-75.

Clark Rosalind, « Aspects of the Morrígan in Early Irish Literature », *Irish University Review*, Vol. 17, No. 2 (1987), pp. 223-236.

Clément, Catherine, *L'appel de la transe*, Paris, Stock, 2011.

Clier- Colombani, Françoise, *La Fée Mélusine au Moyen Âge*, Images, mythes et symboles, Paris, Le Léopard d'or, 1991.

Colgan Nathaniel, « Witchcraft in the Aran Islands », *The Journal of the Royal Society of Antiquaries of Ireland*, Fifth Series, Vol. 5, No. 1 (Mar., 1895), pp. 84-85.

Collée, Michel (dir.), « Coche-mare », *Frénésie, Hist. Psychanal.* II, n. 3.

Collier, Payne, *Five old plays: illustrating the early progress of the English drama*, London, Shakespeare Press, 1851.

Conte, Francis, *L'héritage païen de la Russie: Le paysan et son univers symbolique*, Paris, A. Michel, 1997.

Conybeare F. C., « Christian Demonology », *The Jewish Quaterly Review*, vol. 7, n. 4, 1897.

Cotelier, Jean Baptiste, *Ecclesiae graecae monumenta*, Vol. 1, Paris, Muguet, 1677.

Couliano, Ioan, *Expériences de l'Extase*, Paris, Payot, 1984.

Courde De Montaignon, Anatole, *Recueil De Poésies Françaises Des XVe Et XVIe siècles morales*, Vol. 9, Paris, Franck, 1865.

Courouau, Jean-François; Gardy ,Philippe; Koopmans, Jelle, *Autour des quenouilles: la parole des femmes*, Turnhout, Brepols, 2010.

Craoibhín An, « Cailleach An Teampuill », *Béaloideas*, vol. 3, 4 (1932), pp. 447-455.

Créméné, Adrien et Zemmal, Françoise, *La mythologie du vampire en Roumanie*, Paris, Roscher, 1981.

Crisafulli, Virgil S.; Nesbitt, John W., *The Miracles of St. Artemios: A Collection of Miracle Stories*, Leiden, Brill, 1997.

Cueva, Edmund P., « Petronius "Satyrice" 38.6-11: "Alapa" Revisited », *Classical Philology*, Vol. 96, No. 1 (2001), pp. 68-76.

Cruaíaoich, Gearóid Ó, « Non-Sovereignty Queen Aspects of the Otherworld Female in Irish Hag Legends: The Case of Cailleach Bhéarra », *Béaloideas*, Iml. 62/63, Glórtha ón Osnádúr: Páipéir a cuireadh i láthair ag an Siompósium Nordach-Ceilteach / Sounds from the Supernatural: Papers Presented at the Nordic-Celtic Legend Symposium (1994/1995), pp. 147-162.

Damico, Hellen, *Beowulf's Wealththeow and the Valkyrie tradition*, Madison, University of Wisconsin Press, 1984.

Daskalakis, *Ethima ke doksasies tou laou mas*, Vol. 1, Athènes, Ksirotiri, 1987.

Davidson Hilda Ellis, « Myths and Symbols in Religion and Folklore », *Folklore*, Vol. 100, No. 2 (1989), pp. 131-142.

Davies Owen, «The Nightmare Experience, Sleep Paralysis, and Witchcraft Accusations», *Folklore*, Vol. 114, No. 2 (2003), pp. 181-203.

De Blécourt Willem, «Bedding the Nightmare: Somatic Experience and Narrative Meaning in Dutch and Flemish Legend Texts», *Folklore*, Vol. 114, No. 2 (2003), pp. 227-245.

De Jubainville, Arbois, « Enlèvement du taureau divin, et des Vaches de Cooley », *Revue Celtique* 29, 1908.

De Medeiros, François, *L'Occident et l'Afrique: XIIIe-XVe siècle*, Paris, Karthala, 1985.

De Méry, C., *Histoire générale des proverbes, adages, sentences, apophthegmes*, Vol. 1, Paris, Delongchamps, 1828.

- De Plancy, Collin, *Dictionnaire Infernal*, Nîmes, Rediviva, 1993.
- De Waele Ferdinand Joseph, « The Sanctuary of Asklepios and Hygieia at Corinth », *American Journal of Archaeology*, Vol. 37, No. 3 (1933), pp. 417-451.
- Delatte, Armand, *Anecdota Atheniensiæ*, Vol. 1, Paris, Liège; Vaillant-Carmanne, 1927.
- Delcambre, Etienne, *Le concept de la sorcellerie dans le duché de Lorraine aux XVIe et XVIIe siècles*, Nancy, Société d'archéologie de Lorraine, 1948.
- Delpech, François, « Los de la Bigornia (Pícara Justina II, 1, 1-2) : notes de folklore festif », dans Carrasco, Raphaë (dir.), *Solidarités et sociabilités en Espagne, 16e-20e siècles*, Presses Univ. Franche-Comté, 1991.
- Deonna, Waldemar, *De Téléphore au « moine bourru ». Dieux, génies et démons encapuchonnés*, Vol. XXI, Bruxelles, Latomus, 1955.
- Desaivre, Léo, *Le Mythe de la mère Lusine*, Saint-Maixent, 1883.
- Desaivre, Léo, « Note sur Mélusine », *Bulletin de la Société des Antiquaires de l'Ouest*, 8, Poitiers, 1899.
- Deschamps, Lucienne, « Ma sorcière bien aimée de l'Antiquité aux langues romanes : étude de certaines dénominations et représentations de la sorcière », dans *En un vergier: mélanges offerts à Marie-Françoise Notz*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 2009.
- Deschaux, Robert, « Oui ou non, les sorcières volent-elles ? », dans *Recherches et Travaux*, Université de Grenoble, t. 24, 1983, p. 5-11.
- Dixon-Kenedy, Mike, *Encyclopedia of Russian & Slavic Myth and Legend*, California, ABC- Clio, 1998.
- Dömötör, T. «The problem of the Hungarian Female táltos », dans Hoppál, M. (dir.). *Shamanism in Eurasia*. II. Göttingen, 1984.
- Dontenville, Henri, *La Mythologie française*, Paris, Payot, 1948.
- Dontenville, Henri, *Les Dicts et récits de mythologie française*, Paris, Payot, 1950.
- Dontenville, Henri, *La France mythologique*, Henri Verryer-Tchou, 1966.
- Dontenville, Henri, *Histoire et géographie mythiques de la France*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1973.

- Dorcey Peter F., « The Role of Women in the Cult of Silvanus », *Numen*, Vol. 36, Fasc. 2 (1989), pp. 143-155.
- Dubois, Pierre, *La Grande Encyclopédie des Lutins*, Paris, Hoëbecke, 1992.
- Dubosquet, Louis, *Dissertation sur le cauchemar*, Paris, Didot jeune, 1815.
- Dubuisson Daniel, « Dumézil, les Nibelungs et les trois fonctions », *L'Homme*, 34^e Année, No. 130, 1994, pp. 123-128.
- Duerr, Hans Peter, *Dreamtime*, Oxford, Blackwell, 1985.
- Duerr, Hans Peter, *Nudité & pudeur: Le mythe du processus de civilisation*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 1998.
- Dumézil, Georges, *Du mythe au roman*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.
- Dumézil, Georges, *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1974.
- Dumézil, Georges, *Le problème des Centaures*, Paris, Geunther, 1929.
- Dumézil, Georges, *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard, 1995.
- Dumézil. Georges, *Fêtes romaines d'été et d'automne, suivi de Dix questions romaines*, Paris, Gallimard, 1975
- Durot-Boucé, Elizabeth, *Spectres des Lumières: du frissonnement au frisson*, Paris, Publibook, 2008.
- Edgeworth Robert J., « Vergil's Furies », *The Harvard Theological Review*, Vol. 76, No. 3 (1983), pp. 365-367.
- Edgren A.H., «The Kindred Germanic Words of German and English, Exhibited with Reference to Their Consonant-Relations», *Transactions of the American Philological Association* (1869-1896), Vol. 11 (1880), pp.113-153.
- Eliade Mircea, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1968.
- Eliade, Mircea, « Notes on the Calusari », *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University*, n. 5, 1973, p. 115-122.
- Ellis Hilda R., « The Hoard of the Nibelungs », *The Modern Language Review*, Vol. 37, No. 4 (1942), pp. 466-479.

- Elwin Verrier, « The Hobby Horse and the Ecstatic Dance », *Folklore*, Vol. 53, No. 4, 1942, pp. 209-213.
- Emerson Ralph Waldo, « Demonology », *The North American Review*, Vol. 124, No. 255 (1877), pp. 179-190.
- Erk, Ludwig et Bohme, Franz, *Deutscher Liederhort*, Vol. 1, Leipzig, 1893.
- Ettlinger Ellen, « 22. The Invulnerable Hero in Celtic Legend », *Man*, Vol. 42, 1942, pp. 43-45
- Ettlinger Ellen, « 74. The Occasion and Purpose of the 'Mari Lwyd' Ceremony », *Man*, Vol. 44, 1944, pp. 89-93.
- Ettlinger Ellen, « Hobby-Horse », *Folklore*, Vol. 61, No. 2 (1950), p. 106.
- Fanil, Justin, « L'origine de la facétie 'Bigorne et Chicheface' », *Aesculape*, n° 5, 1954, p. 115-119.
- Farnham, Williams, *Shakespeare's Tragic Frontier: The World of His Final Tragedies*, Los Angeles, University of California Press, 1950.
- Favrat, Louis, *Glossaire du patois de la Suisse romande*, Genève, Paris, Slatkine, 1886.
- Feingold Lawrence, « Fuseli, Another Nightmare: "The Night-Hag Visiting Lapland Witches" », *Metropolitan Museum Journal*, Vol. 17 (1982), pp. 49-61.
- Feldman Thania, «Gorgo and the origins of fear», *Arion*, Vol. 4, No. 3 (1965), pp. 484-494.
- Ferlampin-Acher, Christine, *Fées, bestes et luitons: Croyances et merveilles*, Paris, PUPS, 2002.
- Fernande M. Degeorge, « From Russian Formalism: To French Structuralism », *Comparative Literature Studies*, Vol. 14, No. 1 (1977), pp. 20-29.
- Feydit, Frederic, « Les croyances populaires arméniennes V », *Bazmavep* 2, 1973, pp. 235- 239.
- Fick A, «ἐφέλης», *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen*, vol. 45. n.1. (1912), pp. 56-57.
- Filotas, Bernadette, *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures* Toronto, PIMS, 2005.

Fitzgerald Kelly, « The Book of the Cailleach, Stories of the Wise-Woman Healer / The Book of the Cailleach, Stories of the Wise-Woman Healer by Gearóid Ó Cruaí », *Béaloides*, vol. 72 (2004).

Fontenrose, Joseph Eddy, *Python: A Study of Delphic Myth and Its Origins*, London; Berkeley; Los Angeles, University of California Press, 1980.

Fontinou, Ch. « Les formes inférieures de la mystique dans l'Ancien Testament », dans *Mélanges Armand Abel*, Vol. 3, Leiden, Brill, 1978.

Forbes, T.R. « The Social History of the Caul », *The Yale Journal of Biology and Medicine*, 25, 1953, p. 495-508.

Franck, Johannes, *Geschichte des Wortes Hexe*, Bonn, Carl Georgi, 1901.

Frazer, James, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, Vol. 1 (abridged edition), New York, Macmillan, 1925.

Frongia Terri, « Merlin's Fathers: The Sacred and the Profane », *Children's Literature Association Quarterly*, Vol. 18, N. 3, 1993, pp. 120-125.

Gabelić Smiljka, «The Archangelos Xorinos, or the Banisher», *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 50 (1996), pp. 345-360.

Gadkari, Jayant, *Society and Religion: From Rigveda to Puranas*, Bombay, Popular Prakashan, 1996,

Gaignebet Claude, « Le combat de Carnaval et de Carême de P. Bruegel (1559) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 27^e Année, No. 2 (Mar. - Apr., 1972), pp. 313-345.

Gaignebet, Claude ; Lajoux, Jean-Dominique, *Art profane et religion populaire au Moyen Age*, Paris, PUF, 1985.

Gaignebet, Claude, *Le carnaval : essais de mythologie populaire*, Paris, Payot, 1974.

Garbáty Thomas Jay, « Chaucer's Weaving Wife », *The Journal of American Folklore*, Vol. 81, No. 322 (1968), pp. 342-346.

Georgacas, Demetrius John, *A historico-linguistic and synonymic inquiry into some medical and cognate terms: Greek and other terms for "tapeworm" and "ravenous hunger"*, Athènes, 1969.

Georgacopoulou Sophia, « Les Erinyes et le Narrateur Épique ou la Métamorphose Impossible (Stace "Theb." II.576-579) », *Phoenix*, Vol. 52, No. 1/2 (1998), pp. 95-102.

Gerhild Scholz Williams, *Ways of Knowing in Early Modern Germany*, Burlington, Ashgate Publishing, 2006.

Gervais de Tilbury, *Le livre des merveilles*, Trad. Duchesne, Annie, Paris, Les Belles Lettres, 2004.

Gherardi, Evariste, *Le Théâtre Italien ou recueil général de toutes les comédies et scènes françoises jouées par les comédiens italiens du roi*, Vol. 6, Amsterdam, Isaac Elzevir, 1707, p. 399- 400.

Ginsberg Harold Louis, «The Grain Harvest Laws of Leviticus 23:9-22 and Numbers 28:26-31», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 46/47, Jubilee Volume (1928-29 / 1978-79) [Part 1] (1979 - 1980), pp. 141-153.

Ginzburg Carlo, « High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries », *Past & Present*, No. 73 (1976), pp. 28-41.

Ginzburg, Carlo et Bonan, Elsa. « Présomptions sur le sabbat », dans *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 39^{ème} Année, n. 2, 1984, p. 341-354.

Ginzburg, Carlo, « Charivari, associations juvéniles, chasse sauvage », dans Jacques Le Goff et Jean-Claude Schmitt (dir.), *Le Charivari*, , Paris, EHESS, 1981.

Ginzburg, Carlo, *Ecstasies. Deciphering with the Witches' Sabbath*, London, Sydney, Auckland, Johannesburg, Hutchinson Radius, 1990.

Ginzburg, Carlo, *Les batailles nocturnes*, Paris, Flammarion, 1984.

Goethe, Johann Wolfgang, *La Métamorphose Des Plantes*, Triades, Paris, 1975.

Grange Isabelle, « Métamorphoses chrétiennes des femmes-cyignes: Du folklore à l'hagiographie », *Ethnologie française, nouvelle serie*, t. 13, n. 2e (1983), pp. 139-150.

Green Miranda J. «God in Man's Image: Thoughts on the Genesis and Affiliations of Some Romano-British Cult-Imagery», *Britannia*, Vol. 29 (1998), pp. 17-30.

Green, Miranda, *Dictionary of Celtic Myth and Legend*, London, Thames and Hudson, 1997.

Greene Virginie, « How the Demoiselle d'Escalot Became a Picture », *Arthuriana*, Vol. 12, No. 3, (2002), pp. 31-48.

Greenfield Richard, «Fallen into Outer Darkness: Later Byzantine Depictions and Conceptions of the Devil and the Demons», *Etnofoor*, Jaarg. 5, Nr. 1/2, De Verbeelding van het Kwaad (1992), pp. 61-80.

Greenfield, Richard, Greenfield, « Saint Sisinnios, the Archangel Michael and the *Female Demon Gylou: the Typology of the Greek Literary Stories* », *Βυζαντινά* 15, 1989, p. 93.

Grimal, Pierre, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, Presses universitaires de France, 1958.

Grimm, Jacob et Grimm, Wilhelm, *Deutsche Sagen*, Berlin, Nicolaischen Buchhandlung, 1816-1818, n. 81.

Grimm, Jacob, *Teutonic Mythology*, Vol.2, New York, Dover Phoenix, 2004.

Grinberg Martine and Kinser Sam, « Les combats de Carnaval et de Carême: Trajets d'une métaphore », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 38e Année, No. 1 (Jan. - Feb., 1983), pp. 65-98.

Guelpa, Patrick, *Dieux & mythes Nordiques*, Villeneuve d'Ascq, Septentrionm 2009.

Gulermovich Angelique, « Woman's Word: Threats and Prophecies, Lies and Revelations in Arthurian Romance and Medieval Irish Literature », *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium*, Vol. 12 (1992), pp. 184-195.

Gulermovich Epstein Angelique, « Gods in the Hood », *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium*, Vol. 14 (1994), pp. 90-105.

Gury Françoise, « À propos de l'image des incubes latins », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité* vol. 110, n. 2, 1998. pp. 995-1021.

Gwara Scott, « A Metaphor in "Beowulf" 2487a: gūðhelm tōglād », *Studies in Philology*, vol. 93, n. 4, (1996), pp. 333-348.

Hadot, Pierre, *La voile d'Isis*, Paris, Gallimard, 2004.

Hall, Alaric, *Elves in Anglo-Saxon England : matters of belief, health, gender and identity*, Woodridge, Boydell, 2007.

Hammer, Jill, « Holle's Cry: Unearthing a Birth Goddess in a German Jewish Naming Ceremony », *Nashim: A Journal of Jewish Women's Studies & Gender Issues*, vol. 9, n.1 2005, p. 62-87.

Hand Wayland D., « Witch Rituals », *Western Folklore*, Vol. 23, No. 2 (1964).

Harf- Lancner, Laurence, *Le Monde des Fées dans l'Occident Médiéval*, Paris, Hachette, 2003.

Harf-Lancner Laurence, « Le roman de Mélusine et le roman de Geoffroy à la grande dent : les éditions imprimées de l'œuvre de Jean d'Arras », *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 50, n. 2 (1988), pp. 349-366.

Harf-Lancner, Laurence, *Les fées au Moyen Âge, Morgane et Mélusine. La naissance des fées*, Paris, Champion, 1984.

Harris, William, *Dreams and Experience in Classical Antiquity, Massachusetts*, London, Harvard University Press, 2009.

Harrison Jane E., « Delphika.-(A) The Erinyes. (B) The Omphalos », *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 19 (1899), pp. 205-251.

Harry J. E., « Ὀρω μενος πνεουσων », *The Classical Quarterly*, Vol. 5, No. 3 (1911).

Hartnup, Karen, *On the Beliefs of the Greeks: Leo Allatios and Popular Orthodoxy*, Leiden, Brill, 2004.

Harvey Karen J., «The Trouble about Merlin: The Theme of Enchantment in "The Eve of St. Agnes"», *Keats-Shelley Journal*, Vol. 34 (1985), pp. 83-94.

Hawley Roberts John, « The Significance of Lamia », *PMLA*, Vol. 50, No. 2 (1935), pp. 550-561.

Hayhurst, Yvonne, «A Recent Find of a Horse Skull in a House at Ballaugh, Isle of Man», *Folklore*, Vol. 100, n. 1, 1989.

Hennessy W. M., « On the Goddess of War of the Ancient Irish », *Proceedings of the Royal Irish Academy (1836-1869)*, Vol. 10 (1866 - 1869), pp. 421-440.

Herbert, Máire, « Transmutations of an Irish Goddess », dans Sandra Billington and Miranda Green (dir.), *Concept of the Goddess*, London et New York, Routledge, 1999.

Hill, Thomas D., « Perchta the Belly Slitter and Án hrísmagi: "Laxdoela saga" cap. 48-49 », *Journal of English and Germanic Philology*, vol. 106, v. 4, 2007, pp. 516-523

Hillman J., *Pan et le cauchemar*, Imago, Paris, 2007.

Hirst M. E., « The Eumenides and the Oedipus Tyrannus », *The Classical Review*, Vol. 48, No. 5 (Nov., 1934), pp. 170-171.

Hobson Mary, «The Great Burial Mounds at Loughcrew, County Meath», *Journal of the County Louth Archaeological Society*, Vol. 2, No. 3 (Oct., 1910), pp.247-253.

- Hoppál, M. (dir.), *Shamanism in Eurasia*. II. Göttingen, 1984.
- Horsley Richard A. , « Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion », *History of Religions*, Vol. 19, No. 1 (1979), pp. 71-95.
- Howes H. W., «Some Flemish Customs and Beliefs», *Folklore*, Vol. 41, No. 1 (1930), pp. 99-103.
- Hubert, Martin, « Notes de lexicographie thomiste », *ALMA* 27, 1957.
- Hue, Edmond, « Dolmen de la « Loge aux Sarrazins » à Saint-Germain-de-Tallevende (Calvados) ». *Bulletin de la Société préhistorique de France*. 1931, vol. 28, n. 2. pp. 147-159.
- Hufford, David, *The Terror That Comes in the Night: An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982.
- Hull, Eleanor, «Legends and Traditions of the Cailleach Bheara or Old Woman (Hag) of Beare », *Folklore*, vol. 38, n. 3, 1927, pp. 225-254.
- Hunziker, J., « Études de mythologie allemande deuxième article par 1 Hunziker », *Revue Germanique Française & Étrangère*, vol. 14, Paris, 1861, p. 22-23.
- Hurwitz, Siegmund, *Lilith, the first Eve : historical and psychological aspects of the dark feminine*, Einsiedeln, Daimon-Verlag, 1992.
- Hutter, Manfred, « Lilith », dans *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*., Van Der Toorn, Karl BECKING, Van Der Horst, Pieter (dir.), Leiden, Boston, Köln, Brill, 1995.
- Imellos, Stefanos, *Laografika*, Vol. 2, Athena, [s.n], 1992.
- Imelos, Stefanos, *Dimodeis Paradoseis*, Athènes, [s.n.], 1988.
- Institoris, Henry et Sprenger, Jaques, *Le Marteau des Sorcières*, Grenoble, Jerone Millon, 1990.
- Jacob Stern, « Heraclitus the Paradoxographer: Peri Apiston, On Unbelievable Tales », *Transactions of the American Philological Association*, Volume 133, Number 1, 2003, pp. 51-97.
- James- Raoul, Danièle, « La femme maléfique dans la littérature romanesque de la fin du Moyen Âge », dans *Le Mal et le diable. Leurs figures à la fin du Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 1996.

Jeay, Madeleine, « La popularité des "Evangiles des quenouilles": un paradoxe révélateur », *Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme*, 18, 1982, pp. 166-182.

Jeay, Madeleine, *Les évangiles des quenouilles*, Paris, Montréal, Vrin et Presses Universitaires de Québec.

Jeudy, Jean-Marie, *Les mots pour dire la Savoie: Et demain, j'aurai autre chose à vous raconter*, Montmélian, La Fontaine de Siloé.

Joanna Hubbs, *Mother Russia: The Feminine Myth in Russian Culture*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

Jobes, Gertrude, *Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols*, Vol. 2, New York, Scarecrow Press, 1962.

Johansson-Rosen, Patricia, « Variations sur la figure de l'incube », dans *Letterina Archives*, no 2, novembre 1994, p. 54-57.

Johns Andreas, « Baba Iaga and the Russian Mother », *The Slavic and East European Journal*, Vol. 42, No. 1 (1998), pp. 21-36.

Johns, Andreas, *Baba Yaga, The Ambiguous Mother and Witch of the Russian Folklore*, New York, Washington, Bern, Peter Lang, 2010.

Johnston Sarah Iles, « Xanthus, Hera and the Erinyes (Iliad 19.400-418) », *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 122 (1992), pp. 85-98.

Johnstone Nathan, « The Protestant Devil: The Experience of Temptation in Early Modern England », *The Journal of British Studies*, Vol. 43, No. 2 (2004), pp. 173-205.

Joisten C., Abry N. & Joisten A. *Etres fantastiques du Dauphiné : Patrimoine narratif des Hautes Alpes*, Grenoble, Musée Dauphinois, 2006.

Joisten Charles et Abry Christian, « Du Roi chasseran au Récheran scieur de têtes : un avatar de la chasse sauvage en Savoie », *Dialectologie, histoire et folklore. Mélanges Ernest Schüle*, Berne, 1983.

Joisten, Alice, Abry, Christian et Abry- Deffayet, Dominique, «Etres de cauchemars: les Chauches-Vieilles de Savoie et Dauphiné », in : *Espaces romans. Etudes de Dialectologie et de Géolinguistique offertes à G. Tuailon*, vol. II, Grenoble, Care, 1988.

Joisten, Alice et Abry, Christian, « Les Croquemitaines en Dauphiné et Savoie : l'enquête Charles Joisten », *Les croquemitaines, histoire et ethnologie*, vol. 26, no 2-4, 1998, pp. 21-56.

Joisten, Charles et Abry, Christian, « De lutins en cauchemars... A propos d'un nom chablaisin du lutin domestique : le chaufaton », *Le Monde Alpin et Rhodanien* 1-1, 1976.

Joisten, Charles, *Êtres fantastiques du Dauphiné*, Grenoble, Musée Dauphinois, 2005.

Joisten, Charles, *Les Êtres Fantastiques dans le Folklore de l'Ariege*, Portet-sur-Garonne, Loubatières, 2000.

Joisten, Charles, *Récits et contes populaires de Savoie*, Paris, Gallimard, 1980.
Jones, William Henry Samuel, *Malaria and Greek history*, Manchester, The University press, 1909.

Joubert, Laurent, *La première et seconde partie des erreurs populaires, touchant la médecine*, Rouen, Pierre Calles, 1601.

Kabakova, Galina, *Aux origines du Monde*, Paris, Flies France, 1999.

Kafalenos, Emma, "Functions after Propp: Words to Talk about How We Read Narrative", *Poetics Today*, Vol. 18, No. 4 (1997), pp. 469-494.

Kan Sergei, « Shamanism and Christianity: Modern-Day Tlingit Elders Look at the Past », *Ethnohistory*, vol. 38, n. 4 (1991), pp. 363-387.

Keightley, Thomas, *The Fairy Mythology: Illustrative of the Romance and Superstition*, Vol. 2, Whittaker, Treacher and co., 1833.

Kendrick Walter M., « Earth of Flesh, Flesh of Earth: Mother Earth in the Faerie Queene », *Renaissance Quarterly*, Vol. 27, No. 4 (1974), pp. 533-548.

Kennedy, Douglas, « Observations on the Sword-Dance and Mummers' Play », *The Journal of the English Folk Dance Society*, n. 3, 1930, p. 13-38.

Kessler Joan C., « Charles Nodier's Demons: Vampirism as Metaphor in Smarra », *French Forum*, Vol. 16, No. 1 (J 1991), pp. 51-66.

Keyssler, Johann Georg, *Antiquitates selectae septentrionales et Celticae*, Hannoveraie, Nicolai Foersteri, 1720.

Khanam, R., *Demonology: Socio-religious Belief of Witchcraft*, Delhi, Gopal Vision, 2003.

Kiessling Nicolas K., « Grendel: A New Aspect », *Modern Philology*, Vol. 65, No. 3 (1968), pp. 191-201.

Kiessling Nicolas K., «The Winter's Tale, II. iii. 103-7: An Allusion to the Hag-Incubus», *Shakespeare Quarterly*, Vol. 28, No. 1 (1977), pp. 93-95.

Kiessling, Nicolas, *The Incubus in English Literature*, [S.I.], Washinton State University Press, 1977.

Killen, A., « La légende de Lilith et quelques interprétations modernes de cette figure légendaire », *Revue de littérature comparée*, Vol. 12, 1932.

Kirtley Bacil F., « "Dracula," the Monastic Chronicles and Slavic Folklore », *Midwest Folklore*, Vol. 6, N. 3, *Folk Literature Issue* (1956), pp. 133-139.

Kloss Waldemar, « Herodias the Wild Huntress in the Legend of the Middle Ages. », *Modern Language Notes*, Vol. 23, No. 3 (1908), pp. 82-85.

Kloss, Waldemar, « Herodias the Wild Huntress in the Legend of the Middle Ages. », *Modern Language Notes*, Vol. 23, No. 3 (1908).

Koowon, Kim, *Incubation as a Type-Scene in the Aqhatu, Kirta, and Hannah Stories*, Leiden, Brill, 2011.

Koukoules, Faidon, « Simvoli eis tin kritikin laografian epi tis Venetokratias », *Epitheorisi Kritikôn Spoydôn*, 1940, p.1-110.

Kourotchkine Olexandre and Nercessian Thaïs, « Combats rituels et masques », *Ethnologie française, nouvelle serie*, t. 34, n. 2, Ukraine - Ykpaïha: Terrains, éveils 2004, pp. 235-240.

Kramer, S. N., "Gilgamesh and the Huluppu-Tree: A Reconstructed Sumerian Text", *Assyriological Studies* 10. Chicago. 1938.

Kratz Henry, « The Proposed Sources of the "Nibelungenlied" », *Studies in Philology*, vol. 59, n. 4, (1962), pp. 615-630.

Krukova, T. A. « Vosdenie rusalki, v sele Oskine Voroneskoj oblasti », *Sovetskaja Etnografia* 1, 1947, pp. 185- 192.

Kuhn, A.; Schwartz, W., *Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1848, pp. 418-420.

Kürti, László, « The Way of the Táltos: A Critical Reassessment of a Religious-Magical Specialist », *Studia Mythologica Slavica* 3 (2000).

La Villemarqué, Théodore Hersart, *Chants populaires de la Bretagne*, Vol. 1, Paris, Franck, 1846.

- Lacarrière, Jacques, *Les Évangiles des Quenouilles*, Paris, Imago, 1987.
- Lacroix, Paul, *Curiosités Infernales*, Paris, Garnier frères, 1886.
- Lambert, Pierre-Yves, *Les Quatre branches du Mabinogi et autres contes gallois du Moyen Âge traduit du gallois*, Paris, Gallimard, 1993.
- Lammelel, Annamaria, « Connaissances et pratiques de type chamanique en Hongrie », *Ethnologie française, nouvelle serie*, T. 23e, No. 1er, textures mythiques (1993).
- Larson, Gerald James, *Myth in Indo-European Antiquity*. London, University of California Press, 1974.
- Latry, Marie-Claire, « Le cauchemar landais », dans *Êtres fantastiques des Régions de France*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Laurence, Robert Means, *The magix of the horse-shoe*, London, Gay and Bird, 1898.
- Lavocat, François, *Dramaturgies de l'Ombre*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2004.
- Le Franc, Martin, *Le champion des dames*, Vol. IV, Paris, Honoré Champion, 1999.
- Le Roux, Françoise et Guyonvarc'h, Christian, « Mórrígan-Bodb-Macha, la souveraineté guerrière de l'Irlande », *Celticum* 25, Rennes, Ogam-Celticum, 1983, p. 97-100.
- Lecouteux Claude, « Der Drache », *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, 108. vol., n. 1 (1979), pp. 13-31.
- Lecouteux Claude, « La structure des légendes mélusiniennes », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 33e Année, No. 2 (1978), pp. 294-306.
- Lecouteux Claude, *Dictionnaire de Mythologie Germanique*, Paris, Imago, Paris, 2005.
- Lecouteux Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age*, Paris, Imago, 1992.
- Lecouteux, Claude et Marcq, P., *Les Esprits et les Morts*, Paris, Honoré Champion, 1990.
- Lecouteux, Claude, « Lamia ou les métamorphoses d'un croquemitaine féminin au Moyen Âge », dans Kaniskion Philiat, *Mélanges Michel Saunier*, éd. E. Moser-Karagiannis, Athènes, 2003, p. 51-61.

- Lecouteux, Claude, « Vom Schrat zum Schrätzel », *Euphorion* 79, 1985, p. 95-108.
- Lecouteux, Claude, « Zwerge und Verwandte », *Euphorion* 75, 1981.
- Lecouteux, Claude, *Au-delà du merveilleux: Essai sur les mentalités du Moyen Âge*, Paris, PUPS, 1998.
- Lecouteux, Claude, *Chasses Fantastiques et Cohortes de la Nuit*, Paris, Imago, 1999.
- Lecouteux, Claude, *Démons et Génies du Terroir*, Paris, Imago 1995.
- Lecouteux, Claude, *Fantômes et Revenants au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1996.
- Lecouteux, Claude, *Fées, Sorcières et Loups-garous au Moyen Age*, Paris, Imago, 2005.
- Lecouteux, Claude, *Histoire des Vampires*, Paris, Imago, 2009.
- Lecouteux, Claude, *La maison et ses génies*, Paris, Imago, 2000.
- Lecouteux, Claude, *Les monstres dans la pensée médiévale européenne*, Paris, PUPS, 1999.
- Lecouteux, Claude, *Les nains et les elfes au Moyen Âge*, Paris, Imago, 1998.
- Lecouteux, Claude, *Nos bons voisins les lutins*, Paris, José Corti, 2010.
- Leek, Thomas, « Holda: Between Folklore and Linguistics », *Indogermanische Forschungen* 113, 2008.
- Leger, Louis, *La Bulgarie*, Paris Cerf, 1885.
- Leger, Louis, *La mythologie slave*, Paris, Ernest Leroux, 1901.
- Le Goff, Jacques ; Le Roy Ladurie, E., , « Mélusine maternelle et défricheuse », *Annales ESC*, n° 3 et 4, mai-août 1971, pp 587-622.
- Le Goff, Jacques, *Pour on autre Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1977.
- Leland, Charles Godfrey, *Aradia; or, The gospel of the witches*, London, D. Nutt, 1899.
- Lemery, Nicolas, *Dictionnaire [sic] ou Traité universel des drogues simples*, Amsterdam, Compagnie, 1716.

Lesourd, Dominique, «Diane et les sorcières. Études sur les survivances de Diana dans les langues romanes », *Anagrom*, 1, 1972, p.55-74.

Leurquin, Jeannine Léon, *Atlas préhistorique et protohistorique de la Sardaigne*, Paris, L'Harmattan, 1997.

Lewis, Matthew C. G., *Dreaming of Dwarves: Anglo-Saxon Dream Theory, Nightmares, and the Wið Dweorh Charm*, these à l'Université de Georgia, 2005.

Lindhal C., Mc Manara J. & Lindow John, *Medieval Folklore*, Oxford; New York, Oxford University Press, 2002

List Edgar A., « Is Frau Holda the Virgin Mary? », *The German Quarterly*, Vol. 29, No. 2 (1956), pp. 80-84.

List, Edgar, « Holda and the Venusberg », *The Journal of American Folklore*, vol. 73, n. 290, 1960, pp. 307-311.

Livingstone R. W., « The Problem of the Eumenides of Aeschylus », *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 45, 1 (1925), pp. 120-131.

Lloyd A. L., « The Ritual of the Caluș: Any Light on the Morris? », *Folk Music Journal*, Vol. 3, No. 4 (1978), pp. 316-323.

Loomis, Roger, « Morgain La Fee and the Celtic Goddesses », *Speculum*, vol. 20, n. 2, 1945, pp. 183-203.

Lorin, Thomas, « Duses ou Dusiens des anciens Gaulois et sur l'étymologie de leur nom », dans *Travaux de l'Academie Imperiale de Reims*, Vol. 25, Reims, Regnier, 1857.

Loyd, A. L., « The Ritual of the Caluș: Any Light on the Morris? », *Folk Music Journal*, Vol. 3, No. 4 (1978).

Lucas, A.T., *Cattle in Ancient Ireland. Studies in Irish Archaeology and History*, Kilkenny, Boethius Press, 1989.

Lucien de Samosate, *De la danse*, Trad.Talbot, Eugène, Lucien de Samosate, Oeuvres complètes de Lucien de Samosate, Vol. 1, Paris, Hachette, 1866.

Lyon Luke, « Hobby-Horse Ceremonies in New Mexico and Great Britain », *Folk Music Journal*, Vol. 4, No. 2, 1981, pp. 117-145.

Mac Farlane, Katherine Nell, « Isidore of Seville on the Pagan Gods », *Transactions of the American Philosophical Society, New Series*, Vol. 70, No. 3 (1980), pp. 1-40.

MacCulloch Canon J. A., « The Mingling of Fairy and Witch Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century Scotland », *Folklore*, Vol. 32, No. 4 (1921), pp. 227-244.

Mackinnon Professor, « Fulacht na Morrigna », *The Celtic Review*, Vol. 8, No. 29 (1912), pp. 74-76.

Maclagan R. C., « Corn-Maiden in Argyleshire », *Folklore*, vol. 7, n. 1, 1896, pp. 78-79.

Magliocco, Sabina, « Aradia in Sardinia: The Archaeology of a Folk Character » dans Evans, D. & Green, D. (dir.) *Ten Years of Triumph of the Moon*, LaVergne, Hidden Publishing, 2009, pp. 40- 60.

Maier, Bernhard, *Dictionary of Celtic Religion and Culture*, Woodbridge, Boydell Press, 1997.

Mallet Paul Henri, Percy Thomas, Blackwell I.A., Scott Walter, « Northern Antiquities », Kennedy Douglas, « Observations on the Sword-Dance and Mummers' Play », *The Journal of the English Folk Dance Society*, No. 3 (1930), pp. 13-38.

Mannhardt, Wilhelm, *Wald und Feldkulte*, Vol.2, Berlin, Gebrüder Borntraeger, 1904.

Mansikka. V. J., *Die Religion der Ostslaven*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia 1922.

Marshall Cavendish Corporation , *Gods, Goddesses, And Mythology*, Vol.11, New York, Littleton, 2005.

Martin John, « Journeys to the World of the Dead: The Work of Carlo Ginzburg », *Journal of Social History*, Vol. 25, No. 3 (1992), pp. 613-626.

Martin, Ernest, *Histoire des Monstres*, Grenoble, Jérôme Millon, 2002.

Martineau, Anne, *Le nain et le chevalier*, Paris, PUPS, 2003.

Maxwell-Stuart P. G., « The Appearance of Aeschylus' Erinyes », *Greece & Rome, Second Series*, Vol. 20, No. 1 (1973), pp. 81-84.

McAvera Brian and le Brocquy Louis, « Le Brocquy: Masters and Muses », *Irish Arts Review* (2002-), Vol. 23, No. 2 (2006), pp. 70-77.

McDonough Christopher Michael, «The Hag and the Household Gods: Silence, Speech, and the Family in Mid-February (Ovid Fasti 2.533-638) », *Classical Philology*, Vol. 99, No. 4 (October 2004), pp. 354-369.

McKay J. G., « Nighean Righ na Frainge / The Daughter of the King of France », *Béaloides*, vol. 4, n. 3 (1934), pp. 292-298.

McKean E. J., « A Harvest Custom of Eastern Ulster », *The Irish Naturalists' Journal*, vol. 1, n. 3, 1926, pp. 56-59.

Mdluli Sibusiso Hyacinth, «Thrice Three: Trifunctional Structure in the Third Fitt of "Sir Gawain and the Green Knight"», *Arthuriana*, Vol. 4, No. 2, 1994, pp. 184-195.

Méchin, Christophe, *Dictionnaire des légendes d'Ardenne*, Charleville-Mézières, Editions Oriande, 2002.

Medicus, «The Examination Incubus Author», *The British Medical Journal*, Vol. 2, No. 1454 (1888), p. 1072.

Meggors Betty J. and Evans Clifford, «The Machalilla Culture: An Early Formative Complex on the Ecuadorian Coast», *American Antiquity*, Vol. 28, No. 2 (Oct., 1962), pp. 186-192.

Meidinger, Heinrich, *Dictionnaire étymologique et comparatif des langues teuto-gothique*, Francfort, 1836.

Meier, C. A., *Healing Dream and Ritual*, Einsiedlen, Daimon, 2009.

Meier, John, *Deutsche Volkslieder. Balladen*, Berlin und Leipzig, 1935.

Melchior, Friedrich, *Les veillées allemandes*, Vol. 1, Paris, Huzard, 1838.

Menard, Philippe, « La baguette magique au Moyen Age », dans *Mélanges Alice Planche* (dir.), *Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de Nice*, Nice et Paris, Les Belles Lettres, 1984, pp. 339- 346.

Menard, Philippe, « Le Dit de "Chicheface", à l'origine d'une tradition folklorique » dans *Hommage au professeur François Rouy*, Nice, Association des publications de la Faculté des lettres, 1995. 45- 59.

Ménard, Philippe, « Une parole rituelle dans la chevauchée fantastique de la Mesnie Hellequin» dans *Mélanges René Fromilhague*, *Littératures*, n. 9-10, 1986.

Meon, M.D.M., *Le Roman du Renart, publié d'après les manuscrits de la Bibliothèque du Roi des XIIIe, XIVe et XVe siècles*, Vol. 1, Paris, Treuttel et Würtz, 1826.

Messenger John, « A Critical Reexamination of the Concept of Spirits: With Special Reference to Traditional Irish Folklore and Contemporary Irish Folk Culture », *American Anthropologist, New Series*, Vol. 64, No. 2 (1962), pp. 367-373.

Mezger Fritz, « Ae. áenett : ahd. einōti : mnd. Einihte », *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der Indogermanischen Sprachen*, 79. vol., 1./2, 1964, pp. 41-46.

Michailidis Nouaros, Michalis, *Laografika summeikta Karpathou*, Vol. 1, Athina, [s. n.], 1969.

Mikhailowskii, V. M., «Shamanism in Siberia and European Russia», *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 24 (1895), pp. 126-158.

Milin, Gaël, *Le Roi Marc Aux Oreilles de Cheval*, Droz, Genève, 1991.

Mitchison Naomi, « A Harvest Experience », *Folklore*, vol. 84, n. 3 1973, pp. 252-253.

Molinet Jean, *Les Faictz et le dictz*, Ed. Dupire, Noel, Vol. 2, Paris, Société des anciens textes français, 1937, pp. 915- 916.

Molinos, Stratis, *Oi kallikantzaroi*, Athènes, Filippoti, 1996.

Molitor, Ulric, *Des Sorcieres et des Devineresses*, Paris, Tiquetonne, [19--].

Montfaucon, Bernard de, *Supplément au livre de l'Antiquité expliquée et représentée en figures*, Paris, Delaulne, Foucault, Clousier, 1724.

Mooney James, «The Funeral Customs of Ireland», *Proceedings of the American Philosophical Society*, Vol. 25, No. 128 (1888), pp. 243-296.

Mormando, Franco, *The Preacher's Demons*, Chicago; London, University of Chicago Press, 1999.

Morris Katherine, «Sorceress or Witch? The Image of Gender in Medieval Iceland and Northern Europe», *Medieval Academy of America, Speculum*, Vol. 68, No. 4 (1993), pp. 1183-1184.

Motz, Lotte, « The Winter Goddess: Percht, Holda, and Related Figures », *Folklore* 95, 1984.

Motz, Lotte, *The beauty and the hag: female figures of Germanic faith and myth*, Wien, Fassbaender, 1993.

Multedo, Roccu, *Le mazzérisme et le folklore magique de la corse*, Bastia, A.D.E.C.E.C., 1975.

Myers Lucas, « Review: A Technique of Ecstasy », *The Sewanee Review*, Vol. 74, No. 3 (1966), pp. 717-722.

Nachmann, Ben-Yehuda, « The European Witch Craze of the 14th to 17th Centuries: A Sociologist's Perspective », *American Journal of Sociology*, vol. 86, n. 1, 1980, p. 1-31.

Näsström, Britt-Mari, « Freyja- a Goddess with many names- », dans Billington, Sandra ; Green, Miranda (dir.), *The Concept of the Goddess*, London, Routledge, 1996.

Neave Dorinda, « The Witch in Early 16th-Century German Art », *Woman's Art Journal*, Vol. 9, No. 1 (1988), pp. 3-9.

Nell MacFarlane Katherine and Isidore of Seville, «Isidore of Seville on the Pagan Gods (Origines VIII. 11) », *Transactions of the American Philosophical Society, New Series*, Vol. 70, No. 3 (1980), pp. 1-40.

Newell W. W., « The Game of the Child-Stealing Witch », *The Journal of American Folklore*, Vol. 13, N. 51 (1900), pp. 299-300.

Newman Barbara, « Possessed by the Spirit: Devout Women, Demoniacs, and the Apostolic Life in the Thirteenth Century », *Speculum*, Vol. 73, No. 3 (1998), pp. 733-770.

Newstead Helaine, « The Traditional Background of Partonopeus de Blois », *PMLA*, Vol. 61, No. 4 (1946), pp. 916-946.

Niyesh, Ladan, « Nourrice et nourriture infernales: représentations de la sorcière dans 1 Henri VI », dans *Enfers et délices à la Renaissance*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2003.

Nickel Helmut, «The Naked and the Best: Tests, Temptations, and Triumphal Rescues», *Arthuriana*, Vol. 9, No. 3 (1999), pp. 81-96.

Nider, Jean, *Les Sorciers et leurs Tromperies*, Vol. 5, Grenoble, Jérôme Million, 2005.

Niedermann Max, « Mélanges de Linguistique Latine », *Mnemosyne*, Third Series, Vol. 3, Fasc. 4 (1936), pp. 265-278.

Ó Cruaíoch Gearóid, « Continuity and Adaptation in Legends of Cailleach Bhéarra », *Béaloides*, vol. 56 (1988), pp. 153-178

Oates Caroline, « Cheese Gives You Nightmares: Old Hags and Heartburn », *Folklore*, Vol. 114, No. 2 (2003), pp. 205-225.

Obermann, J., « How Daniel was Blessed with a Son: An Incubation Scene in Ugaritic », *Journal of the American Oriental Society, Supplement 6*. p. 1-30.

O'Connor Anne, « Myth, MoryaOf Gods and Men by Donal O'Neill; Ravenmoon by Peter Tremayne; The Hounds of theMórrígan by Pat O'Shea », O'ConnorBooks Ireland, No. 128 (1988), pp. 209-210.

Oeconomides, Demetres, « I Gello eis tin ellinikin ke Roumanikin laografian », *Laografia* 30, 1975- 1976, pp. 266- 267.

Of Ducie Earl, « Exhibition of Three "Mare-Stanes," or "Hag-Stones." », *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 17(1888), pp. 134-137.

Ogier Darryl, « Night Revels and Werewolfery in Calvinist Guernsey », *Folklore*, Vol. 109 (1998), pp. 53-62.

Palčok, Zoran, *Moreška: the war-dance from Korčula* : published to commemorate thirty years of post-war reconstruction 1944-1974, Korčula, Workers' Cultural Society Moreška, 1974.

Palmer, Abram Smythe, *Folk-etymology: A Dictionary of Verbal Corruptions Or Words Perverted in Form Or Meaning, by False Derivation Or Mistaken Analogy*, London, George Bell and Sons, 1882.

Patera, Maria, « Exorcismes et phylactères byzantins : écrire, énoncer les noms du démon », *Cahiers Mondes anciens*, Vol.1, 2010.

Poitevin, Francine, *Contes et légendes du Poitou*, Niort, Corymbe, 1938.

Pancaroglu Oya, «The Itinerant Dragon-Slayer: Forging Paths of Image and Identity in Medieval Anatolia», *Gesta*, Vol. 43, No. 2 (2004), pp.151-164.

Papachristophorou, Marilena, *Sommeils et veilles dans le conte merveilleux grec*, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 2002.

Papadaki, Irene, *Logia tou Stiakou laou*, Athina, Knosos, 1975.

Paracelsus, *Four Treatises*, Baltimore and London, John Hopkins, 1996.

Paravy, Pierrette, « À propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières : le traité de Claude Tholosan, juge dauphinois (vers 1436) », dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* vol. 91, n. 1. 1979. pp. 333-379.

Parfitt Keith and Green Miranda, «A Chalk Figurine from Upper Deal, Kent», *Britannia*, Vol. 18 (1987), pp. 295-298.

Pascal, Pierre, *La Religion du Peuple Russe*, L'Age d'Homme, Paris, 1969.

Passal, Jean-Noël, *L'esprit de la chèvre*, Le Coudray-Macouard (Maine-et-Loire), Cheminements, 2005.

Patera, Maria, « Gylou, démon et sorcière du monde byzantin au monde néogrec ». *Revue des études byzantines*, tome 64-65, 2006.

Paupert, Anne, « Les peurs nocturnes dans les croyances populaires et la littérature de la fin du Moyen Âge: L'Univers inquiétant des Évangiles des Quenouilles », *Revue Textuelle*, no 51: « Peur et littérature du Moyen-Âge au XVIIIe siècle », Paris, 2007, p. 29- 47.

Paupert, Anne, *Les Fileuses et le Clerc: Une étude des Évangiles des Quenouilles*, Paris et Genève, Champion et Slatkine, 1990.

Pease Arthur Stanley, « Some Aspects of Invisibility », *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 53, (1942), pp. 1-36.

Peate Iorwerth C., « 126. 'Mari Lwyd' », *Man*, Vol. 39, 1939, p. 136.

Peate Iorwerth C., « 35. Mari Lwyd: A Suggested Explanation », *Man*, vol. 43, 1943, pp. 53-58.

Peate Iorwerth C., «122. Corn-Customs in Wales», *Man*, Vol. 30 (1930), pp. 151-155.

Peate Iorwerth C., «Corn Ornaments», *Folklore*, Vol. 82, No. 3 (1971), pp. 177-184.

Peck, Harry Thurston, *Harpers Dictionary of Classical Literature and Antiquities*, New York, Harper and Brothers, 1998.

Pelen J.-N. & Loddo D., *Etres fantastiques des régions de France*, Paris, L'Harmattan, 2001.

Pelletier, Michel, «Quelques femmes remarquables dans l'histoire du département de l'Aisne », dans *Mémoires Des Sociétés d'Histoire et d'archéologie de l'Aisne*, Vol. 37, 1937.

Penelope Julia, « Erratic, Ecstatic, Eccentric », *The Women's Review of Books*, Vol. 5, No. 3 (1987), pp. 5-6.

Pennick, Nigel, *Runes et magie: histoire et pratique des anciennes traditions*, Paris, L'Originel, 1995.

Perbosc Antonin, « Mythologie populaire : Le Drac, l'Étouffe-Vieille et le Matagot d'après les traditions occitanes », *Revue de Folklore Français et de Folklore Colonial de la Société du Folklore Français et du Folklore Colonial*, t. XII (1941), No. 1, p. 1-18.

Perbosc, Antonin, «Le Drac, l'Étouffe-Vieille et le Matagot d'après les traditions occitanes», *Revue de Folklore Français et de Folklore Colonial de la Société du Folklore Français et du Folklore Colonial*, t. XII (1941), No. 1.

Percy Society, *Early English poetry, ballads, and popular literature of the Middle Ages*, Vol. 9, London, T. Richards, 1844.

Péroz, Francis, *La campagne franc-comtoise: Vie et traditions d'autrefois*, Paris, Cabédita, 2006.

Piétri, Jérôme et Angelini, Jean-Victor, *Le Chamanisme en Corse ou la Religion du Néolithique*, Paris, L'originel, 1994.

Pillard, Guy-Edouard, *Histoire merveilleuse de la fée Mélusine*, Poitiers, éd. La Bouquiniste, 1978.

Pillard, Guy-Edouard, *La Déesse Mélusine, mythologie d'une fée*, Maulévrier, Hérault, 1989.

Pinon, Roger, « D'un dieu gaulois à un nain malmédien: étymologie et sémantique de dûhon », *Ollodagos*, vol. III, 4, 1992.

Plat et Peabody, « Folklore de la France Méridionale (Hautes-Alpes) », dans la *Revue des Trad. Pop.*, T. XXVIII, 1913, p. 354.

Pocs, Eva, *Between the Living and the Dead*, Budapest, CEU Press, 1999.

Pócs, Éva, «Possession phenomena, possession systems. Some. East-Central European Examples » dans Gábor Klaniczay et Éva Pócs (dir.), *Communicating with the spirits. Demons, Spirits, Witches*. Vol. I. Budapest- New York, CEU PRESS, 2005.

Pócs, Éva, *Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennic, 1989.

Politis, Nikolaos, *Paradoseis*, Vol. 1-2, Athena, Grammata, 1994, p. 230.

Politis, Nikolas, « To Skoufin tou Varypna », dans *Laografika summeikta*, Vol. 1, Athènes, Kentron Laografias, 1920.

Pomel, Fabienne, « Songes d' incubation et incubation de l'œuvre », dans Sommeil, songes et insomnies, *Actes du colloque de la Société de langues et de littératures médiévales d'oc et d'oïl*, 28-29 sept. 2006, *Perspectives médiévales*, 2008.

Porser, Charles, *Vampires et Lumières*, Paris, A l'Orient, 2007.

Porter Lambert C., « Incubare Deo », *The Classical Journal*, Vol. 36, No. 9 (1941), pp. 548-549.

Poulter Sebastian, « Ethnic Minority Customs, English Law and Human Rights », *The International and Comparative Law Quarterly*, Vol. 36, No. 3 (1987), pp. 589-615.

Praetorius, Johann, *Saturnalia*, Das ist, eine Compagnie Weihnachts-Fratzen oder Centner-Lügen, Leipzig, 1663.

Pratt, Christina, *The Encyclopedia of Shamanism*, Vol. 2, New York, Rosen Publishing Group, 2007.

Propp, Vladimir, *La morphologie du conte*, Seuil, Paris, 1965.

Publications de la Faculté des Lettres de Nice, 1995.

Puchner Walter, *Istoriki Laografia*, Athena, Armos, 2010.

Pugsley James William, « The Fate Motive and Its Echoes in the Oresteia », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 60 (1929), pp. 38-47.

Raborg Frédérick A., « Horse, Dancing », *Prairie Schooner*, Vol. 54, No. 3 (1980), pp. 67-80.

Raedisich, Linda, *Night of the Witches*, Wooddale, Llewellyn Worldwide, 2011.

Reiman Donald H., « Keats and the Humanistic Paradox: Mythological History in Lamia », *Studies in English Literature, 1500-1900*, Vol. 11, No. 4, Nineteenth Century (1971), pp. 659-669.

Renberg, Gil H. « Was Incubation practiced in Latin West ? », *Archiv für Religionsgeschichte* 8, 2006, p. 105-146.

Reno, Franck, *Historic Figures of the Arthurian Era*, McFarland, Jefferson, 2000.

Reuss, Jeremias David, *Repertorium commentationum a societatis litterariis editarum*, Vol. 14, Gorringae, Henricum Dieterich, 1820.

Reysoo, Fenneke, *Pèlerinages au Maroc: Fêtes, politique et échange dans l'islam populaire*, Paris, Editions MSH, 1991.

Rhys, John, *Celtic Folklore: Welsh and Manx*, Vol. 1, [s.n], Forgotten Books, 2007.

Riddle, John, *Eve's Herbs: A History of Contraception and Abortion in the West*, Cambridge: Mass., Harvard University Press, 1997.

Riegler, Richard, « Romanische Namen des Alpdrucks (Incubus) », *Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, Vol. 167, Berlin, 1935, p. 55- 63.

Ripert, Pierre, *Dictionnaire du diable, des démons et sorciers*, Paris, Maxi Livres, 2003.

Rogers Pat, « Faery Lore and The Rape of the Lock », *The Review of English Studies, New Series*, Vol. 25, No. 97 (1974), pp. 25-38.

Róheim, G., *La panique des dieux*, Paris, Payot, 1972.

Róheim, Géza, « Hungarian Shamanism », *Psychoanalysis and the Social Sciences* n. 3, 1951, p.131-161.

Roper Lyndal, « 'Evil Imaginings and Fantasies': Child-Witches and the End of the Witch Craze », *Past & Present*, No. 167 (2000), pp. 107-139.

Roscher, Wilhelm Georg Friedrich, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Vol. 4, Leipzig, B. G. Teubner, 1909- 1915.

Rose, Carol, *Spirits, Fairies, Leprechauns and Goblins, An Encyclopedia*, New York; London, Norton, 1996.

Rose, Carol, *Spirits, Fairies, Leprechauns, and Goblins : An Encyclopedia*, New York, London, Norton and Company, 1996.

Rose, Herbert Jennings, *Some problems of classical religion*, Oslo, Oslo University Press, 1958.

Rosenberg, Bruce A.; Cormier, Laurent, R., « Folkloristes et médiévistes face au texte littéraire: Problèmes de méthode », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 34e Année, No. 5 (1979), pp. 943-955.

Ross, Joe, « Hags out of their skins », *The Journal of American Folklore*, vol. 93, n. 368, 1980, p. 183-186.

Ross, Ronald, *H elonosia en Elladi*, trad. M. Melisshnos, Arxeia Iatrikhs, 1907.

- Roux, Jean-Paul, *Le Sang: Mythes, symboles et réalités*, Paris, Fayard, 1988.
- Rumpf Marianne, Hellenberg Anthony, Tucker Elizabeth, « The Legends of Bertha in Switzerland », *Journal of the Folklore Institute*, Vol. 14, No. 3 (1977), pp. 181-195.
- Rumpf, Marianne, «The Legends of Bertha in Switzerland », *Journal of the Folklore Institute*, vol. 14, n. 3, 1977, p. 181-195.
- Rumpf, Marianne, *Frau Holle*, dans *Enzyklopädie das Märchens*, Vol. 5, Ed. Brednich, Rolf Wilhelm, Berlin; N. Y., Walter de Gruyter.
- Rumpf, Marianne, *Perchten : populäre Glaubensgestalten zwischen Mythos und Katechese*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991.
- Rüpke, Jörg, *The Religion of the Romans*, Cambridge, Polity Press, 2007.
- Rushton, L. « The Angels: A Women's Organization in Northern Greece », *Cultural Dominance in the Mediterranean Area*, A. Blok and H. Driessen, (dir)., Nijmegen, Centrale Reprografie, Directoraat A-Faculteiten, Katholieke Universiteit, 1984, pp. 55- 81.
- Russell, Jeffrey Burton, *Witchcraft in the Middle Ages*, New York, Cornell, 1972.
- Rutherford, "Paeon"8a», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 154 (2005), pp. 40-42.
- Ryan, W. F. *The Bathhouse at Midnight*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1999.
- Safty Essam, « Les Erinyes francisées ou les criminels de la tragédie baroque et l'épreuve du remords», *The French Review*, Vol. 66, No. 4 (1993), pp. 584-594.
- Saglio, Edmond; Pottier, Edmond, *Le Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Paris, Hachette, 1877.
- Saint-Yves, Pierre, *Les contes de Perrault et les récits parallèles*, Genève et Paris, Slatkine, 1990.
- Salvanos, G.I., « Laografika sullekta eks Argiradon Kerkiras », *Laografia*, vol. 10, Athènes, pp. 146-151.
- Saranti-Stamouli Elp., «Prolipseis tis Thrakis », *Laografia* , vol. 13, Athina, pp. 215- 221.

Sau Ranjit, « Recognition to Witchcraft: Illegal and Ill-Founded », *Economic and Political Weekly*, vol. 38, n. 51/52 (Dec. 27, 2003 - Jan. 2, 2004), pp. 5325-5326.

Scala Elizabeth, « Cloaks of Invisibility: The Status of Arthurian Studies », *Arthuriana*, Vol. 17, No. 4, 2007, pp. 93-96.

Schayes, Antoine Guillaume Bernard, *Essai historique sur les usages, les croyances, les traditions...*, Louvain, [s.n.], 1834.

Schmidt, Claire , *Sleeping Toward Christianity: The Form and Function of the Seven Sleepers Legend in Medieval British Oral Tradition*, these soutenue à l'Université de Missouri-Columbia, 2008.

Schmitt, Jean Claude, « Jeunes et danse des chevaux de bois : le folklore méridional dans la littérature des exempta (XIIIe-XIVe siècle) », *Cahiers de Fanjeaux*, 11, 1976.

Schnabel, William, « The devil in French Folklore », *Iris* 25, 2003, pp. 56-57.

Scholem, Gershom, *Les Origines de la Kabbale*, Paris, Aubier-Montaigne, 1966.

Schönbach, Anton Emanuel, *Studien zur Geschichte der altdeutschen Predigt / 2. Stück*, Zeugnisse Bertholds Von Regensburg zur Volkskunde, Wien, Hölder 1900.

Scobie Alex, « An Ancient Greek Drakos-Tale in Apuleius' Metamorphoses VIII, 19 », *The Journal of American Folklore*, Vol. 90, No. 357 (1977), pp. 339-343.

Sebald Hans, « Franconian Witchcraft: The Demise of a Folk Magic », *Anthropological Quarterly*, Vol. 53, No. 3 (1980), pp. 173-187.

Sébillot, Paul- Yves, *Le Folklore de la Bretagne*, Vol. 1, Paris, Maisonneuve et Larose, 1968.

Sébillot, Paul- Yves, *Mythologie et folklore de Bretagne*, Terre de Brume, 1995.

Sébillot, Paul, *Le folklore de France*, Vol. 1-4, Paris, Librairie orientale & américaine, 1907.

Seignolle, Claude, *Les Évangiles du Diable*, Paris, Robert Laffont, 1998.

Serjeantson Mary S., « The Vocabulary of Folklore in Old and Middle English », *Folklore*, Vol. 47, No. 1 (1936), pp. 42-73.

Severi Carlo, « Le Chamanisme et la dame du Bon Jeu », *L'Homme*, 32e Année, No. 121, Anthropologie du proche (1992), pp. 165-174.

Shandys, William, *Christmas Carols, ancient & modern*, London, Richard Beckley, 1883.

Shaw, Philip, « The manuscript texts of *Against a Dwarf* » dans Rumble, Alexander (dir.), *Writing And Texts in Anglo-Saxon England*, Cambridge, Brewer, 2006.

Simek, Rudolf, *Dictionary of Northern Mythology*, Cambridge, Brewer, 2007.

Simon, Maryse, *Les affaires de Sorcellerie dans le Val de Liepvre*, [s. n.] Société Savante d'Alsace, 2006.

Simpson Jacqueline, «The Weird Sisters Wandering": Burlesque Witchery in Montgomerie's "Flyting"», *Folklore*, Vol. 106 (1995), pp. 9-20.

Simrock, Karl, *Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschlusz der nordischen*, Bonn, Adolf Marcus, 1869, p. 370.

Sinclair Keith V., «An Epic Incubus», *Modern Language Studies*, Vol. 6, No. 1 (1976), pp. 57-60.

Sinistrari, Ludovico Maria, *De la démonialité et des animaux incubes et succubes*, Paris, I. Liseux, 1876.

Skemp, A. R. "The Old English Charms." *Modern Language Review* vol. 6, n. 3, 1911, p. 289-301.

Smith John B., « Perchta the Belly-Slitter and Her Kin: A View of Some Traditional Threatening Figures, Threats and Punishments », *Folklore*, vol. 115, n. 2 (2004), pp. 167-186.

Smith Moira, « The Flying Phallus and the Laughing Inquisitor: Penis Theft in the "Malleus Maleficarum" », *Journal of Folklore Research*, Vol. 39, No. 1 (2002), pp. 85-117.

Société Royale Des Antiquaires De France, *Mémoires et Antiquités Nationales et Étrangères*, Vol. 4, Paris, J. Smith, 1823.

Sorlin, Evelyne, *Cris de vie, cris de mort. Les fées du destin dans les pays celtiques*, Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 1991.

Spengler, Oswald, *Le Déclin de l'Occident, Esquisse d'une Morphologie de l'Histoire Universelle*, Vol.1, Paris, Gallimard, 1976.

Spier Jeffrey, «Medieval Byzantine Magical Amulets and Their Tradition», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 56 (1993), pp. 25-62.

Spooner B. C., « Jack and Tom in 'Drolls' and Chapbooks », *Folklore*, Vol. 87, No. 1 (1976), pp. 105-112.

Starobinsky, Jean, « La vision de la dormeuse », dans *Trois fureurs*, Paris, Gallimard, 1974.

Sterckx, Claude, « Nûton, lûtons et dieux celtes », dans *Zeitschrift für celtische Philologie*, n° 46, 1994, p. 39-79.

Stewart Charles, « Erotic Dreams and Nightmares from Antiquity to the Present », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 8, n. 2 (2002), pp. 279-309.

Stewart Pamela D., « A Play on Doubles: The "Calandria" », *Modern Language Studies*, Vol. 14, No. 1 (1984), pp. 22-32.

Stokes, Whitley, « Tidings of the resurrection », *Revue Celtique*, 25, 1904, pp 232-259.

Stokes, Whitley; Strachan, John, *Thesaurus Palaeohibernicus*, Vol. 1, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1987.

Stokes, Whitley, « The Second Battle of Moytura », *Revue Celtique*, 12, 1891, 52-130.

Stouff, L. , *Essai sur Mélusine*, Dijon, 1930.

Strömbäck, Dag, « The concept of the soul in Nordic tradition », *Arv: Tidskrift för Nordisk Folkminnesforskning* 31, 1975.

Subhash Chandra Malik, *Mind, man, and mask*, Indira Gandhi National Centre for the Arts, 2001.

Swann Brian, « A Brief History of the Horse », *boundary 2*, Vol. 4, No. 1 (1975), pp. 212-214.

Tailliez, Frédéric, « Rusaliile, les Rosalies et la rose », *Cahiers Sextil Puscariu*, 1, 1952.

Temkin, Owsei, *The falling sickness*, Baltimore - Londres, Johns Hopkins University Press, 1971.

Terramorsi, Bernard, *Le Cauchemar, mythologie, folklore, arts et littérature*, Le Publieur, Paris, 2003.

Thibaud, André, *Le français dans les Antilles: études linguistiques*, Paris, L'Harmattan, 2012.

- Thorpe, Benjamin, *Northern Mythology*, Vol. 1, London, Lumley, 1851.
- Tiddy, Rupert et Spens Thompson, *The Mummers' Play*, Oxford, The Clarendon Press, 1923.
- Timotin, Emanuela, « Queen of the fairies and biblical queen. Notes on the Romanian Herodias », dans *Acta Ethnographica Hungarica*, 54, 2, 2009.
- Turner Victor W., « Witchcraft and Sorcery: Taxonomy versus Dynamics », *Africa: Journal of the International African Institute*, Vol. 34, No. 4 (Oct., 1964), pp.314-325.
- Turner, Robert, *Paracelsus of the Supreme Mysteries of Nature, of the Spirits of the Planets, of Occult Philosophy*, London, N. Brook and J. Harison, 1655.
- Turville-Petre, E.O.G., *Myth and religion of the North : the religion of ancient Scandinavia*, Westport, Conn., Greenwood Press, 1975.
- Twycross, Meg, Carpenter, Sarah, *Masks and masking in medieval and early Tudor England*, London, Ashgate Pub Ltd., 2002.
- Uhl, Patrice, « De la 'cauquemare' et du 'luiton'. Le témoignage complémentaire des Évangiles des Quenouilles et de Perceforest », dans Terramorsi, Bernard (dir.), *Le Cauchemar, mythologie, folklore, arts et littérature*, Paris, Le Publieur, 2003.
- Vacandard, Émile « L'idolâtrie en Gaule au VIe et au VIIe siècle », *Revue des questions historiques*, 65, 1899, p. 424-454.
- Vaciago, Paolo, *Glossae Biblicae*, Vol. 1, Turnhout, Brepolis, 2004.
- Vakarelski, Chr., « Jeux et coutumes théâtrales chez les Bulgares », *Ethnologia Slavica* 1 1969.
- Van Der Lugt, Maaïke, « The Incubus in Scholastic Debate : Medicine, Theology and Popular Belief », dans Biller, Peter et Ziegler, Joseph (dir), *Religion and Medicine in the Middle Ages*, York Medieval Press, York, 2001, pp. 176- 177.
- Van Der Lugt, Maaïke, *Le Ver, le Démon et la Vierge*, Paris, Les Belles Lettres, 2004.
- Van Gennep, Arnold, *Le Folklore Français*, Vol. 3, Paris, Robert Laffont, 1999.
- Van Gennep, Arnold, *Manuel de Folklore français contemporain*, vol.VII, Paris, Picard, 1958.

Van Gennep, Arnold, *Notes comparatives sur le cheval-jupon*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1945.

Vardanian Artak, « The Assyro-Babylonian Humbaba and the Armenian Plant Name Xəmbaba », *Iran & the Caucasus*, Vol. 5 (2001), pp. 207-208.

Vickers Michael, «The Intended Setting of Mantegna's 'Triumph of Cæsar', 'Battle of the Sea Gods' and 'Bacchanals'», *The Burlington Magazine*, Vol. 120, No. 903, (1978), pp. 360-371.

Villeneuve Roland, *La beauté du diable*, Paris, Bordas, 1994.

Vuia, Romus, « The Roumanian Hobby-Horse, the Călușari », *Journal of the English Folk Dance and Song Society*, Vol. 2, International Festival Number (1935).

Wachter, Johann Georg, *Glossarium germanicum continens origines et antiquitates totius linguae Germanicae*, Lipsiae, Gleditschii, 1737.

Wagner, Guilelmus, *Carmina graeca medii aevi*, Lipsiae, In aedibus B.G. Teubneri, 1874.

Wagner, Marc-André, *Le cheval dans les croyances germaniques*, Paris, Honoré-Champion, 2005.

Walsh Harry, « Christian-Pagan Syncretism in Russian "Ruralist" Prose », *Religion & Literature*, vol. 27, n. 2, 1995, pp. 69-86.

Walsh, William, *Curiosities of Popular Customs*, Philadelphia, Lippincott Company, 1898.

Walter Phippe, « La Morsure du Soleil : Yvain et la Peste selon Chrétien de Troyes », *Cahiers- Figures*, vol.13/14, Centre Gaston Bachelard, Dijon, 1995.

Walter, Philippe, « Hellequin, Hannequin et le Mannequin » dans: *Le mythe de la Chasse Sauvage dans l'Europe médiévale*, Paris, Champion, 1997, p. 33-72

Walter, Philippe, « La fée, le chien et l'épervier. De l'identité de Morgane et Mélusine », dans *Deuogdonion, Mélanges offerts en l'honneur du professeur Claude Sterckx*, Rennes, 2010.

Walter, Philippe, « Le père de merlin et les démons du 3 février », *Oni et démons, Actes du colloque de Nagoya 2001*.

Walter, Philippe, *La fée Mélusine*, Paris, Imago, 2008.

Walter, Philippe, *La mémoire du temps: fêtes et calendriers de Chrétien de Troyes à La Mort Artu*, Paris, Honoré Champion, 1989.

Walter, Philippe, *Merlin ou le savoir du monde*, Paris, Imago, 2000.

Walter, Philippe, *Mythologie Chrétienne*, Imago, Paris, 2003.

Warner Elizabeth A., « Russian Peasant Beliefs and Practices concerning Death and the Supernatural Collected in Novosokol'niki Region, Pskov Province, Russia, 1995. Part I: The Restless Dead, Wizards and Spirit Beings», *Folklore*, vol. III, n. 1 (2000), pp. 67-90.

Waschnitius, Viktor, Perht, *Holda und verwandte Gestalten, ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte*, Wien, A. Hölder, 1913.

Weil Judith, « The White Devil and Old Wives' Tales », *The Modern Language Review*, Vol. 94, No. 2 (1999), pp. 328-340.

West, David R., « Gello and Lamia, Two Hellenic Daemons of Semitic Origin », *Ugarit-Forschungen*, éd. Verlag Butzon & Bercker Kevelaer, vol. 23, 1991.

Weston L.M.C., «Women's Medicine, Women's Magic: The Old English Metrical Childbirth Charms», *Modern Philology*, Vol. 92, No. 3 (1995), pp. 279-293.

Whallon William, « The Furies in Choe. and Ag », *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 45, No. 1 (1995), pp. 231-232.

Whallon William, « Why Is Artemis Angry?», *The American Journal of Philology*, Vol. 82, No. 1 (Jan. 1961), pp. 78-88.

Wiener, Leo, *Contributions Towards a History of Arabico-Gothic Culture*, Vol. 4, Piscataway, Gorgias, 2002.

Winkler John J., « Akko », *Classical Philology*, Vol. 77, No. 2 (1982), pp. 137-138.

Yamamoto Dorothy, «Noon Oother Incubus but He: Lines 878-81 in the "Wife of Bath's Tale"», *The Chaucer Review*, Vol. 28, No. 3 (1994), pp. 275-278.

Yen Alsace, « Shamanism as Reflected in the Folktale», *Asian Folklore Studies*, Vol. 39, No. 2 (1980), pp. 105-121.

Yvanoff, Xavier, *Anthropologie du racisme: Essai sur la genèse des mythes racistes*, Paris, Harmattan, 2005.

Zéliqzon, Léon, *Dictionnaire des patois romans de la Moselle*, Vol. 3, Paris, Istra, 1924.

Ziegler, Joseph « Le ver, le démon et la vierge: Les théories médiévales de la génération extraordinaire. Une étude sur les rapports entre théologie, philosophie naturelle et médecine (review) », *Bulletin of the History of Medicine*, Vol. 79, N.º 4, 2005, pp. 801-803.