

Le cycle des septuplés. Examen de quelques versions folkloriques et hagiographiques celtiques

(Première Partie: Les Sept Saints de Bretagne)

François DELPECH
(CNRS-CRES. Paris, Francia)

RÉSUMÉ: Les racines et les composantes du type ATU 762 (*Woman with 365 children*) relèvent d'une histoire et d'une stratigraphie complexes. Les textes les plus anciens (Paul Diacre, VIII^e siècle) évoquent une ordalie royale d'origine «barbare», mais autour du XII^e siècle le récit se christianise et tend à revêtir l'apparence d'un *exemplum* (tantôt laïque, tantôt religieux), qu'il conservera jusqu'à l'époque moderne. L'auteur met en relief l'influence exercée par le cycle légendaire armoricain relatif aux Sept Saints de Bretagne, dont une version primitive figure dans un texte peut-être attribuable à Alain de Lille, sur la fixation et le développement du type dans la tradition orale. Sont notamment évoquées les coordonnées celtiques de ce genre de récit, ses rapports avec la légende des Sept Dormants, et l'ambivalence qu'y manifestent les personnages féminins.

MOTS-CLÉS: Dioscurisme, Jumeaux, Septénaire, Légende des Sept Saints de Bretagne, Tro Breiz.

RESUMEN. Las raíces y los componentes del tipo ATU 762 (*Woman with 365 children*) proceden de una historia y de una estratigrafía complejas. Los textos más antiguos (Paulo Diácono, siglo VIII) tratan una ordalía real de origen «bárbaro», pero hacia el siglo XII el relato se cristianiza y tiende a asumir la apariencia de un *exemplum* (unas veces laico y otras religioso), que se conservará hasta la época moderna. El autor hace resaltar la influencia ejercitada por el ciclo legendario armoricano relativo a los Siete Santos de Breñaña, del cual aparece una versión primitiva en un texto quizás imputable a Alain de Lille, sobre la fijación y el desarrollo del tipo en la tradición oral. Se tratan en especial las señas célticas de este tipo de narración, sus relaciones con la leyenda de los Siete Durmientes y la ambivalencia que manifiestan los personajes femeninos.

PALABRAS-CLAVE: Dioscurismo, Gemelos, Leyenda de los Siete Santos de Breñaña, Tro Breiz.

I. GENÈSE «BARBARE» ET FORMES MÉDIÉVALES DU CYCLE

Dans une série de travaux parus et à paraître, consacrés essentiellement à la légende des Sept Enfants de Lara et aux traditions généalogiques relatives aux Porcel (de Murcie et Barcelone) et aux Porcellet (d'Arles)¹, j'ai entrepris l'examen d'un type de légende assez répandu dans le monde indo-européen —et parfois au-delà— dont les protagonistes principaux sont le plus souvent des septuplés, personnages distingués par un destin privilégié, marqué notamment par un parcours initiatique et une vocation fondatrice étroitement liés aux conditions extraordinaires de leur génération et de leur naissance.

Le contenu narratif de ces récits varie selon les versions considérées, dont un grand nombre se conforme cependant, avec plus ou moins de fidélité, à un schéma relativement constant qui correspond à peu près à celui du conte-type 762 (*Woman with*

¹ Delpech (1983), Delpech (1986a), Delpech (1999), Delpech (1999-2000), Delpech (à paraître a), Delpech (à paraître b).

three hundred and sixty five children), ainsi défini dans la nomenclature Aarne-Thompson-Uther:

A childless noblewoman accuses a poor mother of twins (triplets) of adultery, whereupon the woman curses her to bear as many children as there are days (months) in a year. In the absence of her husband she gives birth to seven (nine, twelve, thirteen, or more) children (sons). Being ashamed she orders her servant to drown all except one. The servant meets the father on his return and pretends to be carrying puppies in the basket. The father secretly educates the children and finally presents them to his wife and some guests. Guests and sons pray for mercy for the mother. From this time children of multiple birth have been called Guelfs (Dogs, Trazegnies, Porcelets, etc) (Uther 2004: 422)².

Plusieurs textes médiévaux, dont les plus connus sont le lai «*Freisne*» de Marie de France et la version dite «*Beatrix*» de la geste de la *Naissance du chevalier au cygne*, et plusieurs traditions généalogiques, notamment celle qui explique l'origine des Guelfes, sont plus ou moins directement dépendants de ce cycle légendaire et tributaires des croyances et représentations qui les sous-tendent, les plus persistantes de ces dernières étant le soupçon (voire l'imputation) d'adultère associé à l'occurrence d'une naissance multiple et l'idée de bestialité, canine et/ou porcine, que ce type de naissance est censé susciter.

La plus ancienne version connue de ce genre de légende figure dans l'*Histoire des Lombards* (I, 15) de Paul Diacre (VIII^e s.), où est ainsi conté le récit de l'origine du roi Lamissio:

His temporibus quaedam meretrix, uno partu septem puerulos enixa, belvis omnibus mater crudelior, in piscinam projecit necandos. Hoc si cui impossibile videtur, relegat historias veterum, et inveniet non solum septem infantulos, sed etiam novem unam mulierem semel peperisse. Et hoc certum est maxime apud Aegyptios fieri. Contigit itaque ut rex Agelmund, dum iter carperet, ad eandem piscinam deveniret. Qui cum equo retento miserandos infantulos miraretur, hastaque, quam manu gerebat, huc illucque eos inverteret, unus ex illis manu injecta hastam regiam comprehendit. Rex misericordia motus, factumque altius admiratus, eum magnum futurum pronuntiat. Moxque eum e piscina levare praecipit, atque nutrici traditum, omni cum studio mandat alendum. Et quia eum de piscina, quae eorum lingua «lama» dicitur abstulit, Lamissio eidem nomen imposuit. Qui cum adolevisset, adeo strenuus juvenis effectus est, ut et bellicosissimus exstiterit, et post Agelmundi funus, regni gubernacula rexit (Paul Diacre, 1992: 28-30).

Le même récit se retrouve, sous des formes plus ou moins identiques, dans diverses chroniques médiévales dont les auteurs avaient lu le texte de Paul Diacre, l'un des piliers de l'historiographie chrétienne, avant d'être recopié dans des *compendia* et traités d'Histoire Universelle, et jusque dans des collections *d'exempla*, comme, par exemple, le *Recull d'eximplis e miracles* catalan (II, 580).

L'une des versions les plus notables est celle qui figure dans la *Primera Crònica General* alphon sine (ch. 426), où l'on remarque une première modification de la légende: la mère n'est plus présentée comme une *meretrix* ni comparée à une bête fauve, et si elle a voulu faire disparaître ses six enfants c'est «*por la verguença que ende ovo*». La

² Ainsi défini le type 762 constitue un ensemble relativement flou, dans la mesure où il recouvre à la fois des *contes* et des *légendes* (comme le reflète la bibliographie proposée, au demeurant lacunaire). Les recoupements et interférences avec le type 765 (*The mother who wants to kill her children*), qui apparaît comme une forme simplifiée du 762, incitent par contre à se demander s'il y a vraiment lieu de les distinguer.

cause de cette honte n'est pas précisée: s'agit-il de la croyance à l'origine adultérine des jumeaux comme dans les formes ultérieures de la légende? Rien dans le texte ne permet de l'affirmer.

On en apprend un peu plus dans une *Crónica del Rey Rodrigo* manuscrite (citée par R. Menéndez Pidal)³, où il est indiqué que «*veyendose mucho confusa por vergüenza de las gentes, porque non la llamasen puerca, fiso matar los seis dellos, e lanzarlos en un lago*». Cette dernière version du récit lombard introduit de remarquables innovations par rapport à la tradition originelle: la mère honteuse ne noie plus tous ses fils, mais elle en garde un, et sa motivation est la crainte de se voir comparée à une truie. En d'autres termes le type «moderne» 762, version-standard reconnue et cataloguée par les nomenclatures folkloriques, est d'ores et déjà fixé. Y a-t-il eu contamination de la légende lombarde avec une version orale quelconque de ce conte-type, indépendante de la tradition historiographique, ou ce conte-type est-il simplement le produit de l'évolution de cette même tradition? Notre ignorance de toute la matière narrative orale qui a dû circuler au Moyen Âge sans être retenue par la culture écrite ne nous permet pas de répondre à cette question. On remarque seulement que le motif de la comparaison porcine apparaît dans le *romancero* des Infants de Lara⁴, lesquels ne sont pas censés être des septuplés dans les versions médiévales de leur geste, mais dont on sait par contre que les traditions orales recueillies aux XIX^e et XX^e siècles font d'eux précisément des jumeaux...! Il est parallèlement établi, comme en témoignent les diverses formes de la légende des Porcel, notamment la *comedia* de Lope de Vega *Los Porceles de Murcia*, que (au moins dès le *Siglo de Oro*) le type de récit ATU 762 était associé de façon privilégiée à des familles dont l'onomastique faisait référence aux suidés.

On remarque par ailleurs que la croyance à la paternité multiple des jumeaux n'est jamais mentionnée dans la légende lombarde, laquelle ne l'allègue pas pour expliquer la honte et le projet infanticide de la mère multipare. Le thème en question n'était pourtant nullement inconnu au Moyen Âge, où la culture savante n'ignorait rien des mythes dioscuriques de l'Antiquité classique (Castor et Pollux, quoique frères jumeaux, se distinguent par le fait que l'un est fils de Zeus, l'autre de Tyndare), eux-mêmes certainement tributaires d'un fond de représentations bien plus ancien.

Des récits médiévaux, dont le plus notoire est le lai *Freisne*, s'appuient sur cette croyance et en font le point de départ d'un petit roman sentimental: on sait que Freisne est l'une des deux filles jumelles nées d'une femme orgueilleuse et médisante qui, en apprenant que l'épouse d'un seigneur voisin avait accouché de deux enfants jumeaux, avait prétendu que ce genre d'accouchement ne peut s'expliquer que par une double paternité («*Unques ne fu ne ja n'en iert / Ne n'avendrat cel'aventure / que a une sule porteüre / quë une femme deus fiz eit, / Si deus hummes ne li unt feit*»)⁵, calomnie dont elle fut bientôt punie en mettant au monde à son tour une paire de jumelles. Pour éviter de voir se retourner contre elle sa propre sentence, elle se débarrassera de l'une des deux filles qu'une servante déposera secrètement sur un frêne. L'enfant sera finalement recueillie par une charitable abbesse. Ce n'est que bien plus tard que les deux sœurs seront inopinément réunies, que «Freisne» sera reconnue et réintégrée dans sa famille d'origine, la mère coupable se voyant obligée d'avouer son crime.

On voit que, bien plus précisément et exhaustivement que ne le fait la légende lombarde, ce récit courtois réunit les principaux éléments constitutifs du type 762, dont il articule la donnée de base essentielle que représentent la calomnie initiale fondée sur

³ Menéndez Pidal (1971: 186).

⁴ Delpech (1986).

⁵ Marie de France (2000: 114). Voir Suard (1978) et Maréchal (1992).

une croyance féminine erronée et l'enchaînement de conséquences déterminé par cette faute (parcours initiatique de l'enfant abandonné, dénouement pénitentiel pour la mère).

Sous le vernis courtois on entrevoit clairement l'esprit de l'*exemplum* édifiant qui est à la base de ce genre de récit, qui fait se succéder péché (de pensée et de parole), châtement, nouveau péché (d'action), protection semi-surnaturelle de l'innocent exposé aux conséquences de la faute maternelle, *anagnorisis* finale (où l'on devine encore l'intervention de la Providence) et repentir de la coupable.

Freisne se distingue cependant du schéma-standard du type 762 en ce qu'il n'y est attribué aucun rôle au père (ce n'est pas lui qui sauve et met en nourrice l'enfant exposée). Il n'y a pas, non plus, à proprement parler, d'intention explicitement infanticide de la part de la mère; le nombre des enfants jumeaux est réduit au minimum et n'a rien d'extravagant; enfin il s'agit de filles, non de garçons comme c'est le cas dans l'immense majorité des versions du cycle (exception faite de la légende de sainte Libe-rata, sur laquelle je reviendrai ailleurs).

Au total la parenté de ce récit avec la tradition lombarde est fort mince: on a vu que cette dernière exploite précisément plusieurs des données importantes des formes canoniques du type 762 que le lai de Marie de France ignore ou a choisi d'oblitérer, à savoir le motif de l'heptade, celui de l'infanticide maternel, le thème de la noyade (pro-jetée et/ou effective), l'intervention masculine salvatrice (bien que le roi ne soit nullement présenté comme étant le père des enfants rejetés). En revanche Paul Diacre omet un élément-clé du type: celui de l'enfant que la mère garde avec elle, dont la ressemblance avec ceux qu'elle a abandonnés permettra la reconnaissance et la réintégration finales. Il y a bien dans la légende lombarde une séparation de destins entre un des enfants et l'ensemble de ses frères; mais ce clivage est postérieur au rejet initial de la totalité de la fratrie et il est déterminé par l'intervention du roi et par l'auto-élection opérée par celui des enfants qui, en saisissant la lance, sauve sa vie et s'assure une destinée royale.

On voit donc que l'esprit de ce récit est à la fois éloigné de celui du lai courtois, du schéma de l'*exemplum* édifiant, et de la plupart des versions orales à partir desquelles les folkloristes ont défini le type 762.

Il ne manque pas cependant de rappeler, dans une certaine mesure, une donnée essentielle de la geste des Enfants de Lara, dans laquelle l'élimination tragique de sept frères rend possible l'accès du huitième (leur demi-frère Mudarra) à un statut quasi royal, récit dont j'ai entrepris ailleurs de souligner les affinités celtiques⁶. Les rapports de cette geste médiévale avec le type 762, auquel se conforment ses versions orales recueillies plus ou moins récemment en Vieille Castille (où les sept enfants sont jumeaux), restent à déterminer. Je retiendrai seulement ici, pour l'instant, l'intérêt de la piste *celtique* mentionnée ci-dessus, dont on saisira mieux la portée en examinant le dossier breton qui sera abordé plus bas.

Il faut par ailleurs remarquer que le récit de Paul Diacre n'est pas totalement isolé (malgré ses écarts vis-à-vis de la forme standard du type 762). Il présente en effet d'intéressantes analogies avec une autre légende royale lombarde, relative au roi Austulphus, laquelle nous a été transmise par Agnellus (Thomas Agnus de Lentino) dans son *Liber Pontificalis*⁷. Dans ce texte de la première moitié du IX^e siècle, le hiéronymite ravennate raconte l'histoire de la naissance d'Austulphus, membre d'une série de quintuplés mis au monde par la reine (ou une maîtresse du roi): se les étant fait présenter dans un panier, le roi décide de ne garder que celui qui «*extento brachio*» saura attraper

⁶ Delpech (à paraître a et b).

⁷ Agnellus (2006: 333, chap. 156).

l'extrémité de la lance qu'il y a plantée et de noyer les autres dans un «*sterquilinium*». On remarque qu'ici les enfants sont légitimes (le roi est leur père) et que la mère n'intervient nullement dans l'aventure. L'élimination des quatre garçons noyés n'est pas expliquée, si ce n'est que la qualification du cinquième vaut peut-être disqualification de ses quatre frères (et doit s'accompagner d'une élimination de tous les éventuels candidats rivaux à la royauté?) et que le prodige de la naissance quintuple, en soi néfaste, doit être conjuré par un sacrifice expiatoire? Ce récit est donc encore plus éloigné du type 762 que celui de Paul Diacre, bien qu'il rapporte lui aussi les tribulations d'une insolite série de jumeaux menacés de noyade dont l'un sera finalement exempté du sort fatal dévolu à ses malheureux frères. Récit barbare, amplement chargé de réminiscences païennes —en l'occurrence odiniques— et encore moins édifiant, au sens chrétien du terme, que celui de Paul, qui prenait au moins la précaution de vilipender la cruauté d'une mère coupable.

La comparaison des deux textes fait apparaître leur fond commun, qui n'a rien d'un *exemplum*. Il s'agit manifestement de deux récits d'ordalie royale, mettant en scène un rituel de vérification qualificatoire et discriminatoire d'une aptitude à la souveraineté, dimension bien étrangère aux versions modernes du type 762. Le thème de l'infanticide maternel, qui passe au premier plan dans ces dernières, est relativement secondaire, voire absent, dans les légendes lombardes, lesquelles sont avant tout l'histoire de l'auto-désignation d'un roi moyennant une procédure rituelle où la lance royale, saisie par un seul enfant, joue un rôle essentiel. Le récit porte prioritairement sur le processus par lequel un individu finit par se distinguer d'une groupe indifférencié dont il fait initialement partie et accède ainsi à un destin exceptionnel. Ce destin de l'enfant privilégié fait oublier celui de la mère, dont il n'est plus question et dont Paul ne nous dit pas si elle sera ou non punie de son acte criminel (il en va tout autrement dans le type 762): on peut donc se demander si la présence dans la légende lombarde du motif de la mère infanticide n'est pas, dans la version de Paul Diacre, le résultat d'une contamination secondaire de la légende royale avec un cycle de récits, traditionnels depuis l'Antiquité («*historias veterum*»), relatifs aux jumeaux, aux tribulations de leurs mères et au caractère néfaste, car anormal, des naissances excessivement multiples⁸. Le vrai noyau de l'histoire de Lamissio est bien plutôt à interpréter comme l'émanation d'une tradition plus spécifiquement germanique, selon laquelle l'élection du futur souverain dépend plus de son aptitude royale (c'est-à-dire guerrière) que de la légitimité de sa naissance. On sait en effet que l'adoption par le roi et/ou la transmission de la royauté s'effectuaient, dans l'ancienne culture germanique, par la *traditio* de la lance⁹.

Il semble cependant que ce thème germanique a ici été intégré dans un type de scénario légendaire qui relève plutôt d'un héritage celtique. La *légitimation par l'épreuve de l'eau*, bien que répandue dans tout le monde indo-européen, est néanmoins plus particulièrement caractéristique, dans l'Occident ancien, des cultures celtiques¹⁰: les ordalies aquatiques y ont, on le sait, toujours joué un rôle privilégié, comme l'atteste la tradition, documentée par plusieurs textes antiques, du «jugement du Rhin» (selon laquelle la légitimité de certains nouveaux-nés était testée par l'évaluation de leur aptitude à survivre à leur abandon au fleuve, supportés, en guise d'embarcation, par un seul

⁸ Briquel (1976). Voir aussi Delcourt (1986: 103-105, «Les jumeaux maléfiques»).

⁹ Cf. le récit, conté par Grégoire de Tours, de la transmission de la royauté à Childebert par le roi Gontran (Grégoire de Tours, 1965 : t. II, 110). Sur la légende lombarde voir Taviani Carozzi (1991: t. I, 121-127).

¹⁰ Sterckx (1994), Sterckx (1996).

bouclier)¹¹ et comme en témoigne la persistance, jusqu'à l'époque moderne, de mythes et de légendes, notamment hagiographiques, sous-tendus par la forme celtique de la symbolique du «feu dans l'eau»¹².

Un autre motif constitutif de la version de Paul Diacre, celui de l'*heptade*, est également chargé de connotations celtiques: je renvoie ici tout particulièrement aux multiples traditions irlandaises invoquées dans mon travail sur la légende des Sept Enfants de Lara, dans lesquelles un héros faisant partie d'une fratrie (plus ou moins explicitement gémellaire) de sept membres accède à la royauté après avoir surmonté une épreuve qualificatoire où ses frères avaient préalablement essuyé un échec¹³.

Il y a enfin lieu de retenir que le thème de la *comparaison porcine*, bien qu'il n'apparaisse que tardivement dans la succession des versions de la légende lombarde, dénote lui aussi une nette influence celtique, la mythologie du porc et du sanglier ayant joué le rôle que l'on sait dans l'ancienne culture des Celtes¹⁴: on remarque plus précisément que le sanglier et les porcs sont notamment associés à Brighid, figure majeure du panthéon irlandais, et à sainte Brigitte, qui en est à l'évidence la version christianisée¹⁵. On verra, à propos des versions hagiographiques bretonnes du cycle folklorique qui fait l'objet de ce travail, ce que le type de la mère des jumeaux peut éventuellement devoir à une figure mythique de ce genre.

On n'aura pas manqué de noter que les trois données de la légende lombarde qui semblent porteuses de connotations celtiques, à savoir les thèmes de l'*heptade*, de l'ordalie aquatique et de la bestialité porcine, sont précisément ceux qui sont communs à cette légende et au type 762 (notamment à ses versions ibériques modernes, telles qu'on peut les appréhender dans le cycle des «*Porceles de Murcia*» et dans les variantes orales contemporaines de la légende des Enfants de Lara). Les éléments plus spécifiquement germaniques, en particulier l'ordalie de la lance et l'élection du futur roi guerrier, ne sont par contre pas passés dans le type en question et se sont effacés avec la disparition des monarchies «odiniques».

En d'autres termes les responsables de l'élaboration du type 762 tel qu'il apparaît sous sa forme «moderne» —dont on a lieu de soupçonner qu'ils furent des clercs, comme semble l'indiquer la forme nouvelle, morale et édifiante du récit, désormais débarrassé de ses composantes initiales barbares (mort des jumeaux non qualifiés, préférence donnée à l'aptitude guerrière plutôt qu'à la légitimité)— ont préservé et prioritairement promu ses composantes celtiques, apparemment élaborées dans le cadre d'une culture plus précocement et intensément christianisée que la culture germanique. Le récit est ainsi devenu une sorte d'*exemplum* sur la morale familiale, le bannissement des superstitions païennes (telles que la croyance de certaines femmes à la paternité multiple des jumeaux) et l'équilibre des rôles masculin et féminin au sein du lignage.

On va voir, avec les versions bretonnes, qu'il est même devenu légende hagiographique, sans perdre pour autant sa couleur celtique, ce qui n'est peut-être pas si étonnant compte tenu de la nature spécifique du christianisme celtique, de la précocité de son implantation et de la manière dont il a su récupérer et ingérer les traditions païennes.

¹¹ Sergent (2004: 670-671, n. 100), où est cité le texte de l'*Anthologie Palatine* (IX, 125) et où sont mentionnés les témoignages de Claudien, Julien et Georges Pisidès. Cf. Sergent (1999: 267, n. 12 pour les traditions parallèles).

¹² Delpech (2010).

¹³ Delpech (à paraître a) et Delpech (à paraître b).

¹⁴ Sterckx (1998). Cf. Delpech (1999).

¹⁵ Sterckx (1998: 66-67).

II. LÉGENDES D'ARMORIQUE: AUTOUR DE SAINT SAMSON

Les érudits qui se sont penchés sur la geste des Enfants de Lara et sur les formes anciennes du conte-type 762, que ce soit R. Menéndez Pidal, M. Menéndez Pelayo, R. Kohler ou, plus récemment B. Gobrecht¹⁶, ne semblent pas avoir prêté attention au cycle narratif breton qui va être abordé ici, lequel me semble pourtant apporter un éclairage décisif sur les origines et les significations du type en question.

On a relevé plus haut que les plus anciens textes où figure le thème des septuplés voués à la mort par leur mère, mais dont l'un est finalement sauvé, sont les diverses versions de la légende lombarde de Lamissio. Entre la première de ces versions, qui remonte au VIII^e siècle, et les formes modernes de la légende qui donnent corps au type 762 (lesquelles ne sont guère repérables qu'à partir du XV^e siècle, si l'on excepte toutefois le sous-cycle atypique mais connexe concernant sainte Liberata et la légende des neuf saintes jumelles, qui mérite une étude à part) il y a donc un laps de temps considérable. Cet écart chronologique et les importantes variations que présentent les plus anciennes versions médiévales considérées inciteraient, à la limite, à mettre en doute, sinon la continuité d'un thème général, du moins l'existence même d'une légende-type cohérente et perpétuée par une tradition suivie. Malgré quelques recoupements, l'argument du lai de Marie de France et celui de la version *Beatrix* de *La Naissance du chevalier au cygne* ne semblent en effet se rattacher que latéralement à ce corpus et paraissent constituer une sorte de sous-cycle relativement autonome.

Or on constate qu'en Bretagne, du XII^e au XX^e siècle, une tradition analogue a maintenu le même ensemble structuré de thèmes dans un cadre narratif identique et que certaines des images mobilisées dans ces récits remontent probablement au moins aux origines du christianisme celtique et s'enracinent dans un complexe de représentations et de mythes pré-chrétiens peu à peu appropriés et réinvestis par les clercs.

1. La plus ancienne version, à ma connaissance, de l'histoire des sept frères jumeaux voués par leur mère à la noyade par crainte de l'accusation d'adultère, et sauvés par un homme qui les prend sous sa protection, se trouve dans un texte qui remonte au XII^e siècle (le texte, nettement antérieur, de Paul Diacre sur Lamissio ne mentionnait pas le thème de la croyance à la superfétation adultérine et ne parlait que du sauvetage de l'enfant qui avait victorieusement surmonté l'épreuve de la lance; les autres textes médiévaux plus ou moins analogues au lai *Le Freisne* ne mentionnent que des *paires* de jumeaux, et la légende des Enfants-cygnes comporte des éléments trop spécifiques pour être considérée autrement que comme une tradition voisine mais indépendante).

Ce texte se trouve dans un commentaire sur les prophéties de Merlin attribué à Alain de Lille. Il s'agit d'interpréter le passage où le prophète annonce: «*Pastor Ebora-censis septimus in Armorico regno frequentabitur*». Ce *pastor* ne serait autre que Samson. Mais quel Samson? Alors que certains voulaient voir en lui le septième archevêque d'York (voir les *Britannicarum ecclesiarum antiquitates*, éd. de 1687: 40, de Usher), Alain de Lille, si c'est bien de lui qu'il s'agit, prétend que c'est saint Samson, qui était venu en Armorique en compagnie de six autres évêques, et il raconte sur ce sujet une légende qui est l'une des premières versions complètes de la légende des Sept Saints de Bretagne. Ce récit serait d'origine populaire, ou du moins orale («...*quae vulgata hominum narratione refertur*»). Il est librement traduit par F. Duine¹⁷, et textuellement reproduit par A. Oheix¹⁸, qui précise que «comme il (Alain de Lille) a vécu de 1114 [?] à 1204, on peut en conclure qu'il écrivait dans le courant du XII^e siècle, et en déduire qu'à

¹⁶ Gobrecht (1999).

¹⁷ Duine (1900: 37-39). Voir aussi Duine (1914).

¹⁸ Oheix (1911: 14-16).

cette date le culte collectif des Sept Saints existait non seulement en Bretagne, mais encore dans les pays environnants» («*Hos autem septem fratres, usque in hodiernum diem non solum gens incola terrae illius, sed et finitimae regiones, septem Britanniae sanctos appellant*»)¹⁹. Alain de Lille s'exprime en ces termes:

...Quod autem ait, «*pastor Eboracensis septimus in Armorico regno frequentabitur*», sanctum Samsonem significat, Eboracensem Archiepiscopum, qui a prophana saxonum gente, ab ecclesia et civitate expulsus, navigio transfretavit in Armoricum regnum, id est, minorem Britanniam, in finibus Galliarum, super littus Oceani sitam, ibique in civitate Dolis Metropolitanam sibi cathedram collocavit. Venerunt autem cum eo sex fratres ipsius, sancti et magnifici et magnarum virtutum viri: Melanius, Matutus, Maclovius, Pabutual, Paternus, Wasloeus, qui in aliis civitatibus ejusdem regni ordinati sunt, et Ecclesiae Dei praefecti. Et hoc est, quod ait: «*pastor Eboracensis septimus in Armorico regno frequentabitur*». Hos autem septem fratres, usque in hodiernum diem, non solum gens incola terrae illius, sed et finitimae regiones, septem Britanniae sanctos appellant. Et quoniam ad id locorum devenimus, non erit improbum, si res quaedam mira et admiratione digna, quae vulgata hominum narratione refertur, praesenti loco a nobis, sicut offert occasio, inseratur: quomodo videlicet septem fratres isti, uno parentum concubitu, uno matris conceptu, suscepti fuerint, atque uno partu, uno die producti. Aiunt enim, quod mater eorum, cum esset matrona nobilis et pudica, humana tamen ignorantia in alias mulierum erraret iudicio, existimans et contestans, nullam omnino faeminarum duos simul aut plures concipere posse, vel parere liberos, nisi cum tot viris carnale commercium habuisset. Unde et de mulieribus, quibus tale aliquid, ut saepe accidit, evenisset, male sentiebat et sicut erat ipsa falsa persuasionem decepta, sic eas falsis suspicionibus falsisque criminibus infamabat. Propterea Deus naturae Creator, innocentiae testis, cordium et secretorum inspector, ut et ipsam a tam pernicioso errore absolveret, et pudicarum innocentiam faeminarum ab injusta liberaret infamia, fecit ut prefata mulier, licet in hac parte erronea, pudica tamen et casta, uno unius viri sui concubitu, uno semine per septem matricis, id est, genitalis alui cellulas, discreta diffusionem diffuso atque infuso, septem supra dictos germanos conciperet, atque uno die de abstruso carcere materni uteri proferret in lucem. Quo viso, mulier tantae novitatis prodigio stupefacta, et quia monstruoso partu edito contremuit et expavit: confusionis autem suae pudorem non ferens, et metuens, ne suspensiones, quibus eis injusta infamatione notaverat, in proprium ipsius caput, secundum justam Dei retributionem, reciproca revolutione redirent, praecipit uni de ancillis, cui majorem, quam aliis, fidem habebat, ut pueros sine mora in fluvium occulte projiceret et necaret. Illa licet parricidale facinus exhorreret, dominae tamen confusioni compatiens, et jussioni obtemperans, obvolutos simul infantes accipiens, pergebat cum festinatione ad flumen, ut jussa factis imple-ret. Sed nutu Dei, qui ab aeterno providerat et sciebat, quid de pueris istis facturum esset, accidit, ut ancillula pergens ad aquas, obvium haberet Episcopum quemdam sanctum, qui divino instinctu admonitus, gerulam puerorum stare precepit quid bajularet percunctans. Ne fuit tergiversandi locus, aut mentiendi facultas, episcopo perurgente, ut incunctanter, onere deposito, involucrum aperiret et quid interius involutum haberetur, ostenderet. Quid

¹⁹ Pour les autres légendes relatives à saint Samson voir Loth (1914), Fawtier (1912) et Doble (1935), qui ne mentionnent pas la légende racontée par Alain de Lille. Sur la *Vie* ancienne du saint voir Flobert (1997). Plutôt qu'en 1114, il semblerait qu'Alain de Lille est né en fait au début des années 1120. Sur Alain de Lille et ses écrits, voir d'Alverny (1965). L'attribution à Alain de ce commentaire sur les Prophéties de Merlin (dont il existe plusieurs manuscrits –le plus ancien remonte au dernier quart du XII^e siècle— et plusieurs éditions —Francfort 1603, 1608, 1649—) est contestée: voir d'Alverny (1979) et Eckhardt (1985). Il semblerait bien cependant que ce texte a pu être rédigé par Alain lors de son «exil» dans l'abbaye normande de Bec dans les années 1167-1168, en expiation de son douteux comportement lors du conflit entre Henry II et Thomas Becket, dont on connaît les conséquences fatales. L'*Explanatio Prophetiae Merlini* a pour but avoué de justifier l'accession des Plantagenêts au trône d'Angleterre: voir Hudry (2005), qui évoque notamment les liens d'Alain avec l'Angleterre et entreprend de démontrer qu'il ne ferait qu'un avec Alain de Cantorbéry-Tewkesbury.

multis ? factum est ut praecipit. Videns itaque sanctus Episcopus pueros elegantes, et in primo limine vitae, morti destinatos agnoscens, misericordia motus, accepit eos, quasi loco filiorum, Christique baptismo consecravit, accersitisque nutricibus tradidit educandos. Cum autem idoneam venissent aetatem, literarum scolis traditi, et nihilominus in omni disciplina divini timoris imbuti, ad summum sanctitatis et scientiae pervenerunt fastigium. Haec de beato Samson Eboracensi Archiepiscopo, et sex fratribus ejus a nobis dicta, pro eo quod dictum est, «*pastor Eboracensis septimus in Armorico regno frequentabitur*»... (Alain de Lille, 1603: 27-30)²⁰.

Samson était originaire du pays de Galles: il émigra en Armorique vers le milieu du VI^e siècle et y fonda le monastère de Dol dont il fut le premier abbé (mais il n'a jamais été évêque). Sa biographie fut rédigée en Bretagne au IX^e siècle: c'est la plus ancienne des *Vitae* armoricaines, ce qui ne l'empêche pas d'être farcie de topiques hagiographiques (sauroctonie, guérisons et conversions miraculeuses etc...).

On voit donc que le récit d'Alain de Lille respecte à peu près, dans sa première partie, les principales données de l'histoire et de la tradition: il y est fait état de la fuite du saint devant la *gens Saxonum*²¹ et de l'arrivée en Bretagne.

On peut cependant se demander à quoi correspond cette dignité supposée de «*pastor (archiepiscopus) Eboracensis*», qui semble complètement controuvée et ne figure sans doute ici que pour faire coïncider le saint gallois avec le personnage mentionné par la prophétie merlinienne: R. Fawtier²² estime peu probable que Samson ait jamais été évêque, et il est à peu près sûr que notre saint n'a jamais rien eu à faire à York.

Pour le reste, le récit d'Alain de Lille n'a plus de rapport avec la tradition ancienne: toute l'histoire de la naissance multiple des sept saints est complètement imaginaire et étrangère à la *Vita*. Il est manifeste qu'elle n'est que le résultat d'une contamination entre différentes traditions religieuses et folkloriques et d'une greffe artificielle de la légende issue de cette contamination sur le tronc partiellement historique de la tradition samsonienne, seule autorisée.

Les composantes folkloriques de cette légende nous sont maintenant familières: on y reconnaît quelques-uns des principaux éléments du type narratif dont on peut suivre les traces en Espagne et en France. Les motifs essentiels sont à leur place et leur origine orale est affirmée («*vulgata hominum narratio*»). On y reconnaît l'allusion, précise, à la croyance relative à l'origine adultérine des jumeaux. L'épisode de la mendiante calomniée est absent, mais il semble comme implicitement sous-entendu dans l'allusion aux calomnies que la «*matrona nobilis et pudica*» lance contre les mères multipares: «*... eas falsis suspicionibus falsisque criminibus infamabat*». C'est ensuite l'intervention divine qui explique la punition de la noble dame (noter que l'auteur insiste sur sa vertu: «*pudica tamen et casta*»): il convient en effet de lui faire comprendre son erreur et de désamorcer la menace d'infamie pesant, de son fait, sur les malheureuses mères de ju-

²⁰ Sur les prophéties de Merlin voir Lot (1900: 516-517).

²¹ Détail que l'on retrouvera dans le *Martyrologium Gallicanum* d'André du Saussay (1637), pp. 469-470. Selon une autre tradition c'est une épidémie de peste jaune qui aurait motivé l'émigration du saint: voir Alford (1663: t. II, 67-69).

²² Fawtier (1912: 51-57). Voir également *ibid.*: 36 n. 4, et, en ce qui concerne le voyage de Samson du pays de Galles en Armorique: 58 sq. Le même auteur rappelle également (63) que la plus ancienne *Vita* de Samson ne fait pas de celui-ci le premier évêque de Dol: ce serait Giraud de Barry qui, dans son *Itinerarium Cambriae* (II, 1), ne pouvant, à l'époque où il écrit, concevoir qu'un évêché puisse être fondé par quelqu'un d'autre qu'un évêque, aurait conféré à Samson la dignité épiscopale de Bretagne. L'auteur de la *Vita* ancienne avait seulement imaginé que Samson avait été consacré *avant* son voyage en Armorique, mais il avait involontairement démenti sa propre invention en indiquant —ce qui était cette fois conforme à la réalité historique— que son héros n'avait fondé à Dol qu'un monastère.

meaux. On note au passage l'allusion «scientifique», qui correspond à une théorie longtemps reconnue, aux «*septem matricis genitalis alvi cellulas*» dans lesquelles est censée se distribuer la semence maritale.

Suivent l'épisode de l'ordre criminel donné à la servante —on remarque qu'ici la mère ne conserve même pas l'un des enfants, ce qui élimine d'emblée la possibilité d'une séquence finale de reconnaissance— et la nouvelle intervention de la Providence divine. Ce n'est plus ici le père qui sauve ses enfants, mais un «*Episcopus quidam sanctus... divino instinctu admonitus*»: ce trait rappelle indirectement la légende de Liberata et de ses sœurs jumelles (non pas sauvées mais baptisées par un évêque, dans certaines versions tardives) et préfigure la légende germanique des «Huit Brunos» que nous évoquerons ailleurs. Ce détail fait basculer le conte du côté du récit hagiographique: la version d'Alain de Lille semble cependant porter la trace, largement oblitérée, d'une version antérieure peut-être plus complète mentionnant notamment le mensonge inutile de la servante («*Ne fuit tergiversandi locus, aut mentiendi facultas...*»), épisode qui aurait été supprimé car, dans ce récit, l'éventuelle allusion animale qu'il pouvait contenir n'avait plus de fonction particulière (on sait en effet que dans les versions du type 762 relatives aux Porcel ou aux Guelfes la servante prétend ne porter dans son panier que des petits cochons ou des chiots). On retrouve de même la séquence de la mise en nourrice et du fosterage secret. Le «*cum autem idoneam venissent aetatem...*» semble, lui aussi, venir d'une version antérieure où, après un certain nombre d'années, les enfants rejetés devaient être réintégrés dans leur famille et dans leurs droits.

2. Pourquoi la légende de Samson a-t-elle ainsi été augmentée d'une anecdote qui lui était primitivement étrangère et qui implique une refonte complète des enfances du saint ? Selon la *Vita* primitive, Samson était né en «*Demetia*» (Gwent), d'une noble famille: son père, Amon, avait épousé Anna, de la «*Deventia*» (Dyvet), tandis que le frère d'Amon, Umbraphel, épousait la sœur d'Anna, Afrella. Certains éléments de cette *Vita* ont pu effectivement fournir une base à l'élaboration folklorique évoquée ci-dessus, d'autant plus qu'ils se fondent eux-mêmes en partie sur des données empruntées au folklore. Contrairement à sa sœur, Anna est marquée par la stérilité:

Post non multum autem temporis convenientibus illis secundum eorum dignitatem in pace ipsa Afrella concepit et peperit filium. Sed quid est opus rem protelare? tres filios ante suam sororem habuit. Ipsa vero Anna, jamjamque ab omnibus vicinis ac notibus suis, quasi avorsa ac sterilis putabatur. Desperato itaque femini uteri foetum, non pro aetatis sed naturae inaequalitate cum sua sorore, tristatis parentibus, flebili ac moerenti admodum matre, consolatio ab omnipotente Deo adest: nam eleemosinis frequentibus ac saepissimis jejuniis ipsa Anna cum suo marito semper incumbibat (Fawtier, 1912: 100; et Flobert, 1997: 148 sqq.).

Cette dissymétrie évoque indirectement l'opposition entre les deux femmes, la noble dame stérile et la mendicante trop féconde, dans le type qui nous intéresse (on sait que, dans certaines versions, ce contraste provoque l'envie et l'agressivité de la femme moins favorisée par la nature). Il est facile de voir qu'ici l'histoire de la stérilité d'Anna n'est qu'un décalque de la légende de sainte Anne, mère de la Vierge Marie. La suite est plus significative encore: comme Lucrecia et Don Lope dans la *comedia* de Lope de Vega, comme le roi et la reine dans *La naissance du Chevalier au Cygne*, les époux entreprennent, sinon un pèlerinage, du moins une visite à un personnage quelque peu charismatique (une sorte de magicien?), visite dont l'idée —il faut le noter— leur est venue à l'église un jour de fête (cf. la neuvaine et l'*ermita* dans *Los Porceles de Murcia*).

Evenit autem ut, die festo, ad ecclesiam convenirent, et inibi sermocinationem inter multos latitari tam de librario quodam in longinquam terram aquilonis habitante, et quem a multis provinciis appetitum, quia omnes, qui ad eum venire consueverant, quid illis dixisset pro certo habebant. Certatim itaque destinantibus multis de ecclesia eodem die comitari ad eum interrogandum, Amon ille, haec audiens, laeto animo, una cum sua uxore Anna, ad eundem magistrum cum illis iter dirigere fecerunt (*ibid.*).

La «*librarius*» accueille aimablement Amon et Anna et leur recommande un procédé rituel qui devrait leur permettre de réaliser leur désir de procréation:

«Causam scio adventus vestri, quia uxor tua hucusque sterilis fuit, et nunc credo quod divina misericordia aderit: tu vero fac virgam argenteam coequantem uxori tuae, et da pro anima illius, et deinde Deus omnipotens suscitabit vobis semen secundum voluntatem suam et secundum placitum desiderii vestri». Quo audito ille hylariter dixit: «Tres ego virgas dabo argenteas coequantes sibi». (*ibid.*).

On se souvient que, dans la *comedia* de Lope de Vega, Don Lope promettait à la Vierge noire un *asiento de plata*: ici ce sont des verges d'argent, d'une taille égale à celle d'Anna, qui sont offertes, sacrifice parfaitement païen dont il existe de nombreux exemples dans le folklore gallois²³. Le sacrifice est complété par un rituel d'*incubation*, couronné par une manifestation de la divinité qui signifie que l'offrande a été agréée et annonce la prochaine récompense (là encore, comparer avec la prémonition quasi miraculeuse perçue, tantôt par le père, tantôt par la mère dans quelques-unes des autres versions du cycle: *Naissance du Chevalier au Cygne*, Lope de Vega):

Videns autem magister intellectum et prudentiam viri, manere apud se in hospitium fecit, quousque post lassitudinem viae nocte insecuta corpuscula sua sopori dedissent, atque ita quiescenti mulieri Annae per visum Dominus monstrare dignatus est: «O, inquam, mulier firma in fide et stabilis in Dei dilectione, perseveransque in prece, felix es, felixque uterus tuus, feliciorque fructus uteri tui. Ecce, Deo iubente, sacerdotali officio condignus factus est partus primus quem edes: nam tuus uterus concipiet, et praegnabit, et pariet filium, et primarius illius partus septies candidior erit argento illo quod tuus maritus donavit pro te Deo». Tremebunda itaque mulier facta, necnon et laeta pro nimietate visionis et pro fulgore adsistentis sibi et loquentis apud se angeli Dei, et pro concupiscentia sperati partus, atque pro verecundia, ut est moris bonarum feminarum, nihil omnino respondere poterat. Ad quem sed a solatio per angelum leniter fatur: «Ne timeas, inquit, mulier, neque diffidas, Dominus enim confortare dignabitur maerorem tuum, et lacrymae tuae vertentur tibi in gaudium; ecce, habebis prolem, et primarium filium Samsonem vocabis, hic erit coram omnipotente Deo sanctus et sacerdos summus et fidem hujus rei in mane habebis per magistrum illum ad quem venistis». (*ibid.*).

On aura remarqué que c'est une descendance *septuple* (*partus septies*) qui est annoncée: Samson, premier né, aura en effet cinq frères et une sœur. Il ne s'agit certes pas d'une naissance gémellaire: la légende de Samson ne saurait donc être mise sur le même pied que les récits que nous examinons. Cependant on voit bien comment le type narratif fondé sur le thème de la naissance septuple a pu être greffé sur la légende de Samson. On verra d'ailleurs dans la deuxième partie de ce travail que dans plusieurs versions bretonnes du type en question, la série des frères est complétée par une sœur, ce qui

²³ Voir en particulier le mabinogi gallois de *Branwen fille de Llyr* et Fawtier (1912: 37, n. 3).

reconduit vraisemblablement à un archétype indo-européen dont on trouve de nombreuses occurrences dans les mythes dioscuriques.

Pour terminer il faut noter un dernier point qui a pu avoir son importance: la fête de saint Samson a été fixée au 22 juillet; or le jour immédiatement précédent est celui où l'on célèbre traditionnellement le souvenir et la liturgie des *Sept Dormants* d'Ephèse. On verra plus loin que le «mythe» oriental des sept frères dormants a pu être considéré comme la source des histoires bretonnes relatives aux «Sept Saints» et à leurs variantes folkloriques qui font de ces saints des frères, souvent des frères jumeaux...!

III. DE SAMSON AUX SEPT SAINTS

1. La légende rapportée par Alain de Lille est donc le résultat d'une combinaison entre la *Vita* de Samson et le type narratif de la naissance multiple. Mais cette combinaison est elle-même agencée de manière à servir d'introduction à une autre légende, tout aussi traditionnelle mais essentiellement cléricale (et certainement indépendante du type de conte mobilisé, même si, en dernière analyse, elle relève, comme nous essaierons de le montrer, du même ensemble de représentations et repose sur le même substrat mythologique ancien). Il s'agit évidemment de la légende des «Sept Saints de Bretagne».

Samson et ses six frères sont en effet identifiés aux «*septem Britanniae sancti*», fondateurs des sept premiers évêchés de l'Eglise Armoricaire. Ces sept saints sont, selon la tradition bretonne, les sept évêques (Samson, Malo, Briec, Tugdual, Corentin, Paul Aurélien et Patern, selon la liste la plus courante) qui seraient venus, aux V^e-VI^e siècles de la Grande Bretagne en Armorique au moment des invasions saxonnes. C'est cependant aux IX^e et X^e siècles que leur culte collectif a pris corps et s'est imposé. En effet, au IX^e siècle, Nominoë réussit à arracher à Tours le titre de métropole, désormais dévolu à Dol. Les fondateurs de l'évêché de Dol et des co-évêchés qui en dépendaient se virent donc appelés à un éminent degré d'honneur: les cultes locaux y remontaient à l'époque immédiatement consécutive à la migration et aux fondations. A Dol en particulier, où Samson avait fondé un monastère, une église s'était construite sur le tombeau du saint, dans lequel on voulut rapidement voir le fondateur de l'évêché, et cette église devait déjà être un centre de pèlerinage.

La ségrégation du «fondateur» de Dol et des six évêchés suffragants de Dol eut donc pour conséquence qu'un culte collectif des «Sept Saints» se substitua aux cultes locaux individuels et séparés. Une sorte de culte fédérateur donc, lié à la naissance d'une conscience nationale bretonne, qui s'incarna non dans une église unique mais dans un pèlerinage circulaire qui unissait les sept églises-piliers de la chrétienté armoricaine. J. Trévedy situe cette floraison du culte et du pèlerinage aux alentours de l'an 1000²⁴. On sait que, par la suite, les prétentions métropolitaines de Dol seront définitivement condamnées par Rome (1199): du X^e au XII^e siècle le pèlerinage des Sept Saints, le «*Tro-Breiz*», a exprimé, dans le contexte du conflit entre Tours et Dol, l'opposition des Bretons à l'hégémonie religieuse tourangelles et leur revendication d'une métropole purement armoricaine.

Cette réorganisation à l'intérieur du système hiérarchique et ces rivalités de pouvoir ont donc impliqué une restructuration des dévotions locales et la mise en place d'un mythe de fondation soutenu par des rituels appropriés et des légendes locales suffisamment cohérentes. Avant comme après la sentence de 1199, l'imaginaire breton, autant au niveau populaire qu'au niveau ecclésiastique, a fonctionné dans une direction bien déterminée et les résultats de ce travail fabulateur et rituel se sont perpétués jusqu'à l'orée du XX^e siècle.

²⁴ Trévedy (1898). Voir également Guigny (1997) et La Brosse (2006).

Il fallait d'abord insister sur les liens qui unissaient, à l'origine, la chrétienté insulaire (Pays de Galles, Irlande) et l'Armorique. D'où toute une série de légendes, fondées sur l'émigration historique des chrétiens gallois et irlandais vers le continent, relatives aux *navigations* saintes. En Bretagne beaucoup de sarcophages ou de monuments mégalithiques étaient considérés comme des *berceaux*, des *lits*, ou des *tombeaux* de saints (vieux thème mythique d'origine pré-chrétienne): à partir du moment où l'endroit où se trouvaient les prétendues reliques était devenu le théâtre de la vie du saint (toute légende locale tendant à situer les exploits de ses héros sur les lieux mêmes où ils sont censés reposer, et leurs sépultures là où sont parvenues leurs reliques ou inscrites les traces de leur passage), il fallut supposer que le saint en question était lui-même venu de son vivant en Bretagne. Du coup les pierres et sarcophages devinrent des bateaux: d'où le thème hagiographique, très fréquent dans le légendaire breton, de la *navigation dans une auge de pierre* (merveilleusement devenue barque, puis lit et finalement tombeau)²⁵.

Une fois importé le personnel hagiographique, désormais bien implanté dans le terroir et inscrit dans le paysage, il a fallu l'organiser: une progressive élaboration légendaire, qui a dû se faire dans une large mesure au niveau populaire, marquée par une cascade de télescopages et de regroupements inédits, a probablement abouti à la création de liens entre différents saints, du simple fait de la proximité des chapelles qui leur étaient consacrées. Il s'est donc sans doute produit dans les micro-milieus locaux le même phénomène qu'au niveau général de la «nation» bretonne: on a constitué des familles, des groupes de compagnons, fondés sur le seul fait que les saints qui y étaient mobilisés étaient éponymes d'une paroisse ou d'un village. Ce principe de regroupement topographique a enfin amené les fidèles à supposer gratuitement que les saints d'une même région avaient nécessairement tous vécu à la même époque.

Ce «faux système historique» est, selon R. Largillière, «le résultat à la fois de l'œuvre du clergé et du travail de l'esprit populaire, le clergé n'ayant fait que d'exprimer, de cataloguer les résultats de cette longue élaboration»²⁶: l'histoire des six saints compagnons de Saint Efflam, saint irlandais dont il existe une *Vie* latine, et dont le culte est particulièrement vivace à Plestin, dans les Côtes du Nord, à la limite du Finistère, est un exemple intéressant de ce genre de processus: ces sept personnages, qui n'avaient primitivement rien à voir les uns avec les autres, se trouvent arbitrairement regroupés dans un cantique de la fin du XIX^e siècle, qui ne fait probablement qu'entériner une de ces «lentes élaborations populaires»... Il est curieux de constater que la légende travaille différemment selon les contextes locaux tout en conservant sa structure: dans une paroisse limitrophe elle constitue, autour d'un autre *leader*, un nouveau groupe de saints (parmi lesquels se retrouvent d'ailleurs certains de ceux qui sont, à quelques kilomètres, présentés comme compagnons de Saint Efflam).

Dès une date ancienne donc, on trouve mention de ces fameux «Sept Saints»: l'une des premières allusions se présente dans la *Chanson de Roland*: «*Piniax les guie a une vert enseigne / il est escript as VII sains de Bretaigne*»²⁷. Ce manuscrit est de la deuxième moitié du XIII^e siècle, mais dérive probablement d'un autre manuscrit qui doit être antérieur à la première croisade. Il témoigne d'un culte *collectif* et *anonyme*: les

²⁵ Voir Largillière (1925: 135-136) et Jobbé-Duval (1911-1914: t. II, «Les ordalies»). On verra dans la seconde partie quel rôle joue, dans certaines versions bretonnes modernes de notre type légendaire, le motif du support lithique des jumeaux exposés. Sur le thème des navires de pierre voir Alonso Romero (1991) et id. (1991-1992).

²⁶ Largillière (1922: 16).

²⁷ *Chanson de Roland* (rédaction de Paris, éd. Foerster, 1886: 60, vv. 1278-1280).

listes septuples ont varié selon les lieux²⁸ et le pèlerinage a dû favoriser l'homogénéisation de l'ensemble. Toujours est-il que la toponymie armoricaine a conservé, sous la forme de noms de chapelles, de fontaines, de chemins et de hameaux, le souvenir des «Sept Saints», indistincts et anonymes, et du pèlerinage circulaire qui scellait leur unité²⁹.

Dernière étape du processus d'élaboration légendaire: les sept saints sont présentés comme des *frères* (et dans plusieurs cas comme des *jumeaux*). C'est ainsi qu'ils apparaissent —on le verra— dans plusieurs légendes locales, qui prolongent sur ce point la tradition dont fait état Alain de Lille.

Cette transformation de la légende des Sept Saints est-elle due à un automatisme homogénéisateur (qui ne serait que le prolongement de la tendance au regroupement), à la superposition de thèmes folkloriques à la tradition hagiographique, ou à l'intervention d'éléments extérieurs qui auraient suscité des phénomènes de contamination ? Il est probable que ces différents facteurs ont joué leurs rôles et que, selon les lieux, les époques et les contextes socioculturels, il faudrait insister plutôt sur l'un ou sur l'autre.

2. Parmi les éléments extérieurs qui ont pu contribuer à la coalescence des diverses traditions, il faut probablement compter l'introduction en Armorique de la légende asiatique des «Sept Dormants» d'Ephèse. Introduite en Occident dès le VI^e siècle par Grégoire de Tours, popularisée plusieurs siècles plus tard par la *Légende Dorée*, la légende des Sept Dormants semble avoir connu une implantation privilégiée en Bretagne. On sait que Louis Massignon a consacré beaucoup d'études et d'efforts pour faire reconnaître la réalité et le sens spirituel de cette implantation. Malheureusement ses écrits sur la question, mêlant érudition et mysticisme, n'ont pas fait toute la lumière sur le dossier armoricain, auquel ils ont apporté une masse considérable de documents qui ont au moins le mérite de faire apprécier la complexité du problème³⁰...

C'est à Vieux Marché que l'on retrouve le plus nettement les traces de la légende bretonne des Dormants d'Ephèse: la tradition orale locale assure qu'à une époque inconnue les paysans de la région ouvrirent le tumulus qui recouvrait le dolmen. On y découvrit sept statues qui devinrent bientôt l'objet d'un culte et d'un pèlerinage. Le clergé local aurait alors décidé de christianiser ce culte spontané: on bâtit donc sur le dolmen une chapelle, et quelque curé du voisinage, connaissant la légende des Sept Dormants d'Ephèse, aurait eu l'idée de leur dédier la nouvelle chapelle (comme les saints asiatiques, les sept statues avaient «dormi» dans une caverne souterraine pendant plusieurs siècles)³¹. Cette reconstitution des faits suppose que les Sept Dormants ont été, tardivement, substitués aux Sept Premiers Evêques Bretons.

Or Massignon fait valoir que les légendes des saints éphésiens avaient pénétré dans le monde celtique dès une époque très ancienne et que leur implantation armoricaine remonterait vraisemblablement à une première vague d'évangélisation du monde

²⁸ Le texte d'Alain de Lille dédouble Malo d'après les deux formes de son nom et introduit dans le groupe un certain «Wasloeus» (qui doit être Gwennolé): sur l'hagio-onomastique bretonne voir Loth (1910).

²⁹ Sur ce pèlerinage, dit «*Tro Breiz*» voir, outre les titres déjà cités, Le Roy (1950a) et *idem* (1950b), La Martinière (1925), Mendes (1978). On aimerait en savoir davantage sur ce pèlerinage sur lequel abondent les considérations mystico-régionalistes, alors que les renseignements précis sont rares et difficiles à interpréter.

³⁰ Les études de L. Massignon sur les Sept Dormants sont multiples et relativement dispersées: voir la synthèse et la bibliographie dans Massignon (1963: t. III, 119 sq.), et, pour l'article portant plus particulièrement sur les aspects bretons de la légende, Massignon (1958). Voir également Massignon (1954-1955). Il existe une littérature considérable sur la légende des Sept Dormants: parmi les ouvrages les plus récents voir Bonnet (1977) et Jourdan (1983), ainsi que Hernández Juberías (1996: 121-161).

³¹ C'est ainsi que G. Guénin présente les choses (Guénin, 1936: 394, d'après Luzel, 1886: 298-300).

celtique par des orientaux (cf. les traductions celtiques des textes de Grégoire de Tours): la légende aurait été utilisée pour donner un nouveau sens spirituel à «une très ancienne dévotion celtique au Septénaire», qu'elle contribua à raviver.

Parallèlement tout un folklore se serait développé à partir de la diffusion de reliques venues d'Orient en Germanie³² et en Irlande (dans ce dernier cas par une voie maritime unissant l'île à la Méditerranée orientale et à la Grèce, via la Bretagne...).

Un témoignage privilégié de cette «présence des VII Dormants d'Ephèse dans la vieille hagiographie celtique» se trouve être une *Gwerz* chantée «de façon immémoriale à la procession... du pardon des VII Saints de Plouaret», qui aurait «une valeur archéologique spéciale, que confirme l'archaïsme des premières strophes, où la crypte-dolmen est célébrée comme construite par le Saint Esprit» dès le commencement du monde³³. Le culte homonyme des «Sept Saints» évêques de Bretagne n'aurait donc pu s'annexer ni la grotte-dolmen, ni la *gwerz* (laquelle reprend l'histoire des saints éphésiens), qui relèvent d'une dévotion anciennement répandue dans le pays, à l'époque de la christianisation des mégalithes, avant donc que les conciles (567, 668, 689) n'ordonnent de les détruire...

Dans sa forme actuelle, la *gwerz*³⁴ remonte au XVI^e siècle. Mais selon Massignon elle reprendrait un prototype pré-chrétien, antérieur à la fin du VI^e siècle, remployé comme prologue de la légende éphésienne à partir du moment où celle-ci, à la suite des traductions celtiques du texte de Grégoire de Tours, commence à se répandre en Armorique. La «*Gwerz ar Seiz Sant*» n'est en effet pas du tout conforme aux règles classiques du genre: son but primitif aurait été de célébrer la crypte-dolmen de Vieux Marché et son immémoriale consécration divine («seul le Dieu tout puissant a pu la bâtir... quand furent créés le monde, le ciel, la mer, la terre, elle fut aussi bâtie»...).

De même qu'à Ephèse le culte des Sept Dormants donne un sens nouveau aux rites païens d'*incubation* centrés sur la déesse Artémis, et s'organise autour de la caverne où furent emmurés vers 250 après J. C. les sept martyrs, caverne au-dessus de laquelle, après leur «réveil» (200 ans plus tard), fut construite une église en leur honneur, de même en Bretagne la légende des Sept Dormants vient se surimposer à une dévotion mégalithique, sans doute informée déjà par des schémas mythologiques celtiques, et servir de caution à la christianisation d'un antique lieu sacré par la construction d'une crypte intégrant le dolmen autour duquel s'était cristallisée cette dévotion.

Le processus syncrétique n'est guère douteux: on peut par contre se demander s'il faut le faire remonter à la première vague de propagation du thème des VII Dormants en Europe occidentale (transfert de leurs reliques à Marseille et à Guadix; diffusion écrite de leur légende), qui se situe entre le VI^e et le VIII^e siècle, ou à la deuxième qui, venue également d'Afrique et d'Asie, avec les Vies des Pères du Désert et les biographies fantasmagoriques des saints orientaux, connaît son apogée aux environs du XII^e siècle (la diffusion vraiment internationale de la légende, notamment par les éditions et traductions innombrables de la *Légende Dorée* et par la popularité de ses illustrations, ne se fera guère qu'à partir de la seconde moitié du XV^e siècle).

Alors que, dans le monde islamique, la légende, reprise par le *Coran*, a eu un profond retentissement liturgique et populaire, dans la chrétienté occidentale elle n'a pratiquement eu aucune incidence liturgique, mais a donné lieu, à certains endroits bien déterminés, à des cultes populaires complexes où se superposent manifestement plu-

³² Via Rome: voir Dumont (1956: 30-48), qui reprend et étend les thèses de Massignon.

³³ Massignon (1958: 131 sqq.).

³⁴ Massignon (1958: 173 sq.).

sieurs strates rituelles et «mythologiques» et à partir desquels se sont développés des processus d'élaboration folklorique.

Massignon tendrait donc à distinguer —pour autant que l'on puisse dégager un schéma cohérent de ses approches à la fois touffues et dispersées du thème— quatre strates:

- a) le fond pré-chrétien (sur lequel il reste, et pour cause, très allusif);
- b) le culte oriental des VII Dormants d'Ephèse implanté en Armorique (selon lui dès les VI^e-VII^e siècles);
- c) le culte breton des Sept Evêques, qui, à partir du XII^e siècle, viendrait se superposer à celui des Saints Orientaux;
- d) les récits folkloriques, généralement extravagants, qui se sont développés de manière plus ou moins parasitaire au-dessus du terreau déjà complexe constitué par les strates antérieures auxquelles ils ont emprunté tour à tour des éléments dispersés. Ces récits sont tantôt des réélaborations «folklorisées» de la légende asiatique³⁵, tantôt des adaptations populaires de la tradition des Sept Evêques de Bretagne (on en verra plus loin quelques versions), tantôt des légendes profanes plus ou moins analogues à celle des Porcel-Porcellet ou des Enfants de Lara...

Il y a donc eu contamination entre différentes légendes relatives à sept personnages plus ou moins sacrés: déménagements, surimpressions, fusions, qui font que les récits recueillis dans la tradition orale moderne sont tributaires de plusieurs traditions qui ont subsisté tantôt à l'état séparé, tantôt dans des formes déjà contaminées.

Que ces superpositions se soient produites dès une date ancienne, c'est ce que semble attester quelle que soit son origine première, le texte de la *gwerz*, qui raconte l'histoire des *Sept Dormants* en les appelant tantôt les *Sept Saints* (comme si l'on avait voulu y faire référence explicitement au Pèlerinage Breton), tantôt les *Sept Frères*... Car les saints évoqués par la *gwerz* sont bien des frères («C'étaient sept frères de qualité, gens sages, hommes sensés, sept serviteurs de Dieu...»), trait étranger à la légende éphésienne qui ne nous parle que de sept jeunes nobles, sans mentionner aucun lien de parenté entre eux.

Dans plusieurs des adaptations folkloriques de la légende les saints sont donc présentés comme des frères. Il en est de même pour les Sept Saints Evêques, qui n'ont en principe aucun lien de parenté, mais dont les récits folkloriques font des frères, souvent des frères jumeaux. Ce processus d'assimilation a pu être déterminé par le modèle d'autres légendes chrétiennes qui font intervenir des séries de sept frères: c'est le cas notamment pour les Sept Maccabées, les sept fils de Sainte Symphorose et ceux de Sainte Félicité Romaine, et surtout les sept Dormants de Marmoutiers cousins de Saint Martin³⁶.

Il conviendrait de suivre dans les mythologies indo-européennes d'une part, dans les contes folkloriques d'autre part, le thème de la série septuple de personnages et d'en examiner les coordonnées cosmologiques (en relation notamment avec les représentations archaïques des Pléiades et de la Grande Ourse) et les origines orientales. Ces schémas se retrouvent dans la littérature épique (les sept Aymerides, les Enfants de Lara, etc...), dans un grand nombre de légendes topographiques et de récits chamaniques.

³⁵ Dumont (1956 : 39 sq.): légende des «Saints de Gasperich» à Hollerich-lez-Luxembourg, où les sept dormants sont les enfants d'une veuve qui n'a pas de quoi les nourrir. Voir Massignon (1958: 167-173) et le type Aarne-Thompson 766, «*The Seven Sleepers*» (dont la version la plus connue est Grimm n.° 202, «Les douze apôtres»).

³⁶ Bonnet (1977: 139 sq.). Sur les légendes de «dormants» en général, voir Filgueira Valverde (1982) et Asín Palacios (1984). On notera qu'une variation lombarde sur la même légende est évoquée par Paul Diacre (I, 4) un peu avant son récit de la naissance de Lamissio (Paul Diacre, 1992: 14-16).

Nous reviendrons ailleurs sur cet important ensemble de représentations, que nous ne pouvons aborder ici. Ne nous concernent pour le moment que les traditions où les sept héros sont frères, plus particulièrement frères jumeaux et où leurs enfances sont marquées par un épisode plus ou moins analogue à celui de l'exposition et exclusion provisoire des Porcel-Porcellet ou de Saint Samson et ses frères.

3. La plupart de ces traditions se présentent comme des récits relatifs aux origines des sept évêques de Bretagne, mais dans plusieurs d'entre elles on relève des données qui semblent en fait issues d'une réinterprétation du thème des Sept Dormants ou d'une pure et simple application du schéma narratif que nous avons trouvé en Espagne et en France associé à de tout autres contextes.

Plusieurs récits portent d'abord sur les premiers évangelisateurs de l'Armorique, le plus souvent sans les identifier explicitement aux Sept Evêques.

Dans la région de Dinan par exemple, on raconte que la christianisation du pays remonte à l'arrivée, à l'embouchure de la Rance, d'une petite colonie irlandaise composée de *sept frères et trois sœurs*: les frères auraient donné leurs noms aux différentes paroisses locales: Gabriel, Helen, Pétran, Germain, Véran, Abran et Tressaint³⁷.

À Lancieux on prétend que ce sont *huit frères* qui sont venus d'Angleterre en Bretagne pour y prêcher la religion chrétienne: ils portent eux aussi les noms de paroisses voisines (Cast, Jacut, Cieux, Briac, Lunaire, Enogat, Malo et Servan)³⁸ et selon les localités concernées tel ou tel des frères est mis en avant. On retiendra par exemple que Cieux était un personnage minuscule qui aurait été trouvé dans un rocher, où l'on montre encore son «berceau» et l'empreinte de ses premiers pas... et que Cast s'est accrédité auprès de ses futurs convertis en laissant lui aussi l'empreinte de son pied dans la roche³⁹. Mais à Saint Cast on dit aussi que sainte Blanche eut sept fils qui évangélisèrent le pays et en devinrent les premiers évêques.

Trévedy voit dans ces légendes «un écho lointain de la vérité»: les sept saints de Bretagne étaient «frères» car ils avaient la même origine (de même le fait que, dans certains cas, comme il arrive dans la légende de saint Samson, ils soient abandonnés par leur mère signifierait qu'ils ont dû quitter leur patrie envahie. La légende ne serait donc qu'un déguisement de l'histoire...). En fait la recherche comparative nous révèle qu'il n'y a là qu'application à une région particulière d'un ensemble de légendes migratoires.

On aura remarqué, dans l'un des récits mentionnés ci-dessus, la présence de *sœurs*. Ce détail n'est pas exceptionnel dans les variantes bretonnes du cycle qui nous intéresse: nous allons voir qu'une entité féminine y accompagne souvent les héros septuples et joue un rôle plus ou moins important.

Dans plusieurs cas de légendes locales portant sur la série des sept saints, il est indiqué que parmi eux il faut compter une femme. À Trédaniel par exemple on vénère sept saints guérisseurs, dont une femme, Ujane (= Eugénie). À Tredias (Côtes du Nord) la liste des sept inclut aussi une sainte, Urielle (ses compagnons étant Georges, Thias, Laurent, Armel, Firmin et Cado)⁴⁰.

Cette entité féminine peut prendre une forme animale. C'est ce qui arrive dans la légende des saints Mairec (Maire ou Mairet) à Kergrist, dans le Morbihan (le récit est raconté en particulier à Mûr et à Pontivy): il s'agit bien cette fois de sept frères jumeaux, abandonnés dans les bois par leur mère peu après leur naissance. Mais ils sont recueillis et nourris par une *chèvre blanche* —une biche dans certaines versions— et de-

³⁷ Sébillot (1897: 146 sq.), «Les Sept Saints», d'après Jollivet (1854: t. II, 73).

³⁸ Sébillot (1897: 28 sq.).

³⁹ Sébillot (1897: 31-32).

⁴⁰ Le Scouëzec (1966: 84 et 658).

viendront tous évêques: passant à la postérité sous le nom collectif de «Saints Mairec», ils sont confondus avec les sept premiers évêques de Bretagne. Leur souvenir s'inscrit dans le paysage puisqu'on montre dans la région un rocher et une fontaine dits de la chèvre, un lieu dit des «Sept Fontaines» et un dolmen du même nom, dans la forêt de Duault (la table du dolmen comporte sept cavités: c'est là que les sept Mairec venaient puiser l'eau nécessaire à leurs besoins). La chèvre ne serait pas morte: elle vient, dit-on chaque année visiter la chapelle de Kergrist la veille de la fête des Saints, et on dispose à son intention une litière de paille fraîche sous le porche de la chapelle⁴¹.

N'y a-t-il pas derrière cette chèvre *blanche* le souvenir de quelque entité mythologique ? C'est ce que l'on peut supposer si l'on prête attention à d'autres variantes du même cycle légendaire. Il existe en effet à Landrévarzec et à Plouguin (Plou Wenn: paroisse de Gwen) une légende relative à Sainte «*Gwenn*» (c'est-à-dire «*Blanche*», la même qui est mentionnée à Saint Cast: voir plus haut): un sanctuaire et une fontaine lui sont dédiés au hameau de Saint Vennec.

Or cette Blanche fut, dit-on, mère de jumeaux. Elle vécut en Grande-Bretagne au v^e siècle, où elle était mariée au guerrier Fracan. Selon les traditions les plus autorisées elle n'eut que deux fils jumeaux, Jacut et Guethenoc (auxquels s'ajouteront ultérieurement un frère, saint Guénolé, et une sœur, sainte Cleirvie). Assaillie par les hordes saxonnes d'Hengist et Horsa (autres héros «dioscuriques», mais d'origine germanique)⁴², la famille dut s'exiler et émigra en Bretagne. C'est là que s'illustrèrent les deux jumeaux, par une série d'austérités, de fondations monastiques et de miracles, dont certains sont démarqués de la biographie, indépendante, de leur frère cadet Guénolé.

Plusieurs de ces miracles évoquent très directement le «dioscurisme chrétien» défini par J. R. Harris (le nom de Jacut est une déformation de Jacques et il est possible que certains aspects du culte et de la légende galicienne de *Santiago*, dont le contenu dioscurique a été affirmé par Harris, Krappe, A. Castro et Richthofen, et combattu par C. Sánchez Albornoz, relèvent du même ensemble de représentations, «celtiques» plus que gréco-latines, que les récits bretons que nous étudions). Comme leurs ancêtres mythologiques, les jumeaux anglo-bretons sont des sauveteurs «*in periculo maris*» et apparaissent miraculeusement l'un à la proue, l'autre à la poupe, des barques menacées de chavirer. Leurs miracles posthumes se distinguent également par leur caractère dioscurique: un malade qui passe la nuit dans l'église où ils sont enterrés (souvenir probable d'un rite d'incubation) fait continuellement le va-et-vient entre leurs deux autels, ne sachant comment les associer dans ses prières. Une voix mystérieuse lui dit alors de ne pas séparer les deux saints, qui ont été si parfaitement unis dans leurs vies: «Va te prosterner à égale distance entre nos deux autels et là, nous invoquant ensemble, demande nous ce que tu voudras». Un épisode particulier de la légende sera plus particulièrement retenu —et transformé— par les traditions populaires locales: les jumeaux ayant asséché les mamelles de Gwenn, celle-ci se trouva, après la naissance de Guénolé, dans l'impossibilité de le nourrir. Dieu lui octroya alors une mamelle supplémentaire qui lui permit de remplir son office de mère nourricière. Ce trait réapparaît, sous une autre forme, dans la légende folklorique: Gwenn y a *trois jumeaux* et Dieu lui donne aussitôt une troisième mamelle afin qu'elle puisse les nourrir tous les trois ensemble (Guethenoc devient «Vennec»)⁴³.

⁴¹ Guénin (1936: 397, n.° 2076 et 1936: 404, n.° 2101) et Le Scouëzec (1966: 279). La légende est aussi mentionnée par Trévedy (1898: 49-50).

⁴² Voir Ward (1968).

⁴³ Sur l'ensemble de la légende voir Lemasson (1912), et sur les dérivations folkloriques Le Scouëzec (1966: 299).

L'image de la sainte aux trois mamelles évoque irrésistiblement celle de l'*Artémis polymaste* d'Ephèse, proche de la Cybèle asiatique, «représentée en une pose hiératique, le tronc serré dans une gaine ornée d'animaux, la poitrine couverte d'une multitude d'oves évoquant des seins...»⁴⁴. On sait que cette grande Déesse, dont l'un des attributs —et sans doute aussi l'un des avatars— est la *biche*⁴⁵, a précédé, à Ephèse, le culte de la Vierge Marie et celui de sainte Madeleine, qui ont repris maintes caractéristiques de la divinité païenne⁴⁶. Le culte et la grotte-sépulcre des *Sept Dormants* (à l'entrée de laquelle se trouve le tombeau de Madeleine) sont directement, physiquement, associés à ce milieu de syncrétisme éphésien dominé par la figure d'une Entité sacrée féminine, protectrice et nourricière, dont la sainte armoricaine semble être une sorte de décalque celtisé.

L'analogie apparaît encore plus nettement lorsque l'on se penche sur les légendes annexes relatives à Sainte Blanche (appelée parfois «la mère du Lait»). On y découvre en effet que, dans certaines variantes plus ou moins aberrantes, on lui attribue non pas deux ou trois enfants, mais *sept*, qui bien sûr deviendront tous évêques et saints⁴⁷, et que son pouvoir galactogène a une dimension cosmique: enlevée par les Anglais, elle leur échappe en sautant à la mer (un de ses persécuteurs, essayant de la retenir lui coupe deux doigts de la main gauche) puis s'enfuit en marchant sur les flots où sa trace reste marquée par un ruban marin plus *blanc* que le reste des eaux, que l'on appellera ensuite «le chemin de Sainte Blanche»⁴⁸.

Dans une autre version de l'épisode c'est à sa statue que s'en prennent les Anglais, mais c'est une statue animée, dans laquelle la sainte est comme mystérieusement présente⁴⁹: emmenée de force sur un bateau anglais elle saute à l'eau, tandis que l'embarcation est foudroyée. Alors qu'elle est à nouveau sur le point de tomber aux mains de ses persécuteurs, elle court se cacher dans une cheminée: elle en ressort noire par la fumée et la suie. On lui donnera dès lors le nom de «sainte Noire»⁵⁰.

Cette dualité d'aspect, thème que l'on retrouve dans plusieurs légendes hagiographiques et folkloriques, correspond vraisemblablement à un très archaïque ensemble de représentations indo-européennes relatives aux «deux aspects de l'Aurore»⁵¹.

Quant aux motifs du saut dans la mer —dont on vient de trouver deux formes différentes mais connexes— et de la mutilation aux mains, ils ne vont pas sans rappeler les légendes relatives à une autre sainte nourricière, dont les origines sont sans doute à rechercher dans le même héritage commun d'une mythologie celtique encore présente sous l'habillage chrétien et folklorique: il s'agit, bien sûr, de *Brigitte*, probable descendante d'une déesse irlandaise de la fécondité et de l'abondance, et homonyme d'une série d'héroïnes de contes et de légendes populaires qui ont des caractéristiques communes.

⁴⁴ Bonnet (1977: 13).

⁴⁵ Bonnet (1977: 37 sq.).

⁴⁶ Bonnet (1977: 101 sq. et 105-110).

⁴⁷ Sébillot (1897: 1-4).

⁴⁸ Sur d'autres «voies lactées» du même genre voir Sébillot (1897: 9-11). On ne manquera pas de retenir cette autre analogie avec la légende de saint Jacques de Compostelle et du «pont de saint Jacques» (c'est-à-dire la Voie Lactée) que doivent emprunter les âmes des défunts avant de pouvoir accéder à l'au-delà: voir Lombardi Satriani / Meligrana (1982).

⁴⁹ Cf. l'*Artémis* d'Ephèse, qui n'est d'abord qu'un tronc d'arbre, d'où sort un corps de jeune femme (Bonnet, 1977: 13-14 et 72).

⁵⁰ Sébillot (1897, *loc. cit.*).

⁵¹ Voir Coomaraswamy (1978: 77-99), Dumézil (1956a), Dumézil (1966: 63-71), Dumézil (1973: 93-199, «La saison de l'Aurore»). Noter que c'est une Vierge «*morena*» qui exauce le vœu de Lope Fajardo dans *Los Porcelas de Murcia* de Lope de Vega.

La première est le lien au *lait* et à la nourriture des enfants, ainsi qu'à l'accouchement et aux divers aspects de la maternité (Brigitte aide la Vierge à accoucher et/ou prend en charge des enfants rejetés par leurs parents)⁵².

Brigitte, sainte ou héroïne de conte, est aussi liée au thème de la *mutilation aux mains*: la sainte n'a, dans un premier temps ni yeux ni mains, et la Brigitte des contes folkloriques français est, dans plusieurs cas, directement ou accessoirement, associée au type Aa-Th. 706, *La Fille aux bras coupés*⁵³.

De même que Blanche est représentée, incarnée, dans une statue, Brigitte est promenée, la veille du 1^{er} février, sous la forme d'un *mannequin* (noter que la «fille aux bras coupés», appelée la «*Manekine*» dans la version de Philippe de Beaumanoir, est également remplacée par une effigie sacrificielle lors d'un épisode particulièrement dramatique de sa carrière) et que sa fête correspond au premier jour du printemps celtique, c'est-à-dire au moment où la lumière —blanche— commence à percer le manteau d'obscurité dont l'année est enveloppée pendant les mois d'hiver (le même symbolisme contrasté du blanc et du noir apparaît dans les récits sur Jean de l'Ours et sur l'Ours de la Chandeleur, liés au même moment de passage calendaire)⁵⁴.

En ce qui concerne le thème du *saut dans la mer*, évocateur des ordales de l'Antiquité classique, il apparaît dans les légendes bretonnes sur la cane de sainte Brigitte⁵⁵: une princesse nommée Brigitte, qui a *douze enfants*, est sur le point de périr avec eux dans un naufrage lorsque sainte Brigitte la transforme en cane (et les enfants en canetons...!); dans une autre version la princesse est métamorphosée au moment où, poursuivie par un homme qui veut la violer, elle se jette à la mer...

Il semble donc bien que l'on retrouve, avec Gwenn, une forme bretonne d'une figure qui commence à nous être familière: il est fréquent, dans les traditions orales de voir la mère des jumeaux disparaître dans les flots (Infants de Lara, Dame de Montigny Le Ganelon).

IV. LA REINE D'IRLANDE ET SAINT JACUT

1. Une version folklorique de la légende relative à saint Jacut présente un ensemble de variantes intéressantes: le saint n'y est plus fils de sainte Gwenn, mais d'une anonyme reine d'Irlande dont l'histoire rappelle fort celle de la mère des Porcel-Porcellet ou celle de la mère des Enfants de Lara dans les versions folkloriques de la légende. Cette version a été recueillie dans la campagne de l'Oust (région de Vannes).

Elle raconte qu'une reine d'Irlande, ayant accouché de sept garçons jumeaux, «effrayée de leur nombre», décida de les faire noyer. En l'absence du roi elle remit toute la portée à une femme en lui ordonnant d'aller les jeter à l'eau. Mais en chemin la femme rencontra le roi, qui revenait d'une lointaine expédition. Celui-ci, entendant des cris sortant du panier, voulut en vérifier le contenu, découvrit les sept enfants et fit avouer la femme qui les portait. Ayant promis son pardon à cette dernière si elle laissait croire à la reine qu'elle avait rempli sa mission, le roi confia les enfants à sept nourrices afin de les soustraire, sous-entendent les conteurs, à la méchanceté de leur mère. Quand les enfants furent grands, le roi voulut les reconnaître et les élever au rang qui leur était dû. Il les fit habiller de neuf et commanda de les amener au palais. Il demanda alors à la reine: «Examinez bien ces jeunes gens et dites-moi si vous en avez souvenir». Le reine répondit: «Aucun d'eux ne m'est connu, et pourtant, sire, leur vue me trouble». Le roi rétor-

⁵² Delarue (1958: 254-264), et Delarue-Tenèze (1977: 666 sq.).

⁵³ Laurent (1982: 73-79). Voir aussi Fabre-Lacroix (t. II, 88-99, «Sainte Brigitte»).

⁵⁴ Voir Laurent (1982) et Frazer (1981: t. I, 319 et 398 sq.).

⁵⁵ Sébillot (1897: 115 sq.).

qua: «Ce qui vous trouble c'est le remords», et raconta toute l'affaire en annonçant qu'il condamnait la reine à mort. Mais en même temps qu'il reconnaissait solennellement ses enfants et les replaçait à leur rang, le roi fit le serment qu'il satisferait le premier vœu qu'ils exprimeraient. Les enfants demandèrent alors que leur mère fût épargnée et formulèrent le désir de se retirer du monde. Le roi y consentit, à condition toutefois que l'un d'entre eux reste avec lui à la cour. Jacut resta donc en Irlande, tandis que ses six frères —Maudez, Congar, Gravé, Perreux, Gorgon et Dolay— émigrèrent en Bretagne où ils devinrent moines, ermites ou évêques (leurs noms correspondent à ceux de paroisses de la région où est contée la légende). Le roi fit construire un palais pour Jacut et le força à se marier. Mais Jacut, qui avait la même vocation ascétique que ses frères et regrettait de n'avoir pu les suivre, ne tarda pas à négliger son épouse, qui chercha des satisfactions ailleurs et devint rapidement par sa conduite un objet de scandale à la cour. Jacut voulut alors lui faire subir une épreuve et la forcer à démontrer son innocence en plongeant ses mains dans une fontaine, probablement magique, de la forêt voisine. Elle dut obtempérer et tremper ses mains dans l'eau de la fontaine, pour les en retirer aussitôt car elle s'y était brûlée. Jacut prit alors prétexte de cette preuve de la culpabilité de sa femme pour fuir la cour et s'en alla rejoindre ses frères outre-mer. On raconte encore que Jacut fut occis dans son ermitage par des bandits qui voulaient le voler: il les écrasa cependant avec de gros cailloux qu'il fit choir sur eux depuis le chemin du Paradis⁵⁶...

P. Sébillot indique en outre que la légende est probablement liée à un rite d'immersion dans une fontaine des nouveaux-nés: en les plongeant dans l'eau il faut répéter sept fois «A la vie, à la mort!» (la fontaine se trouve sous le maître-autel d'une chapelle dédiée à saint Maudez, l'un des sept frères de la légende).

Il s'agit donc, à quelques détails près, du même type de légende que nous avons trouvé appliqué aux Porcel, aux Porcellet, aux Enfants de Lara, etc... et d'une variante moderne de l'histoire de saint Samson et ses frères selon Alain de Lille. Tout se passe comme si l'on avait eu recours à un schéma folklorique international et migratoire pour réinterpréter, dans un sens tout à fait nouveau, et contraire à la tradition originelle, les légendes relatives à sainte Gwenn et à saint Jacut. Ce dernier n'a plus un frère jumeau, mais six, et sa mère n'est plus une sainte candide, mais une mauvaise mère qui semble être comme le symétrique renversé de la «Mère du lait». Les récits féministes, centrés autour de la figure quasi divine d'une Entité nourricière, ont ici laissé la place à une histoire misogyne, où le rôle positif est joué par le roi (comme dans les plus anciennes versions du cycle, les légendes lombardes sur Lamissio).

Le récit est, dans sa première partie, moins complet que celui d'Alain de Lille: manque l'allusion à la croyance concernant le caractère adultérin des naissances multiples, qui seule explique d'une manière satisfaisante, l'acte commis par la mère. Il est par contre beaucoup plus fidèle dans les épisodes subséquents puisqu'il conserve l'épisode du test imposé à la mère et la réintégration des enfants exclus: le caractère dérivé —et altéré— de cette version s'accuse cependant dans le fait que la mère ne garde pas l'un des enfants avec elle, ce qui ôte l'essentiel de sa signification à la mise en scène organisée par le roi et à l'épreuve qu'il lui impose. On reconnaît cependant une trace de la version «originale» plus complète et cohérente, dont ce récit n'est qu'une déformation, dans l'indication des habits neufs que le roi fait revêtir à ses enfants avant de les introduire à la cour (souvenir évident et altéré de l'épisode traditionnel de l'entrée en scène des jumeaux tous vêtus d'une même livrée, identique à celle que porte le fils supposé seul légitime). Il est curieux de constater que les épisodes «oubliés» se retrouvent trans-

⁵⁶ Sébillot (1897: 146 sq.), d'après Fouquet (63-66), lequel aurait recueilli la légende dans la tradition orale entre Ploermel et Josselin. Le récit est également rapporté par Trévedy (1898) et Lemasson (1912).

posés dans la dernière partie du récit breton: c'est le père, non la mère, qui garde avec lui l'un des enfants, alors que les autres s'auto-excluent, et l'ordalie imposée à la femme coupable est ici déplacée, reportée sur l'épouse de Jacut, contrainte d'avouer sa faute.

2. Le personnage de cette épouse adultère n'est peut-être pas ici le fruit d'une addition fantaisiste du narrateur: l'épisode où elle intervient est tout à fait atypique dans le cycle de récits que nous étudions, mais il n'est pas impossible qu'il y ait là le résultat d'une transposition légendaire d'un thème qui est peut-être, en dernière analyse, d'origine mythique.

Nous avons vu que, dans plusieurs des légendes bretonnes ici abordées la série des sept saints comporte une femme (ou est accompagnée d'une femme). Dans plusieurs cas cette présence féminine est totalement assumée par l'entité maternelle, humaine ou animale, sainte ou déesse, qui exerce à l'égard des sept garçons une fonction nourricière et protectrice. Dans d'autres versions, par l'effet d'une inversion qui n'est peut-être que la traduction d'une ambivalence mythique, le personnage féminin est marqué d'un coefficient négatif: c'est, bien sûr, ce qui arrive dans les cas où ressurgit le thème de la mère qui essaie de se débarrasser de ses jumeaux, et plus particulièrement dans la version que nous venons d'analyser, où la mère criminelle est comme doublée d'une épouse coupable qui vient renforcer la dimension misogynie du récit.

Ce redoublement n'est pas isolé. Revenons à la légende de saint Samson, telle que la restitue la *Vita* primitive. Elle nous apprend en effet qu'à côté des six frères il y a une sœur. Or, indépendamment de tout *topos* hagiographique et sans que le trait ait une quelconque nécessité narrative, cette sœur est, contrairement à tout le reste de sa famille, vouée mystérieusement au péché. Après ses études au monastère d'Iltud, son ordination sacerdotale, ses premiers miracles et son séjour érémitique auprès de Pirus, Samson revient visiter ses parents qui souhaitent le revoir afin de recevoir de lui la santé physique et spirituelle. Son père Amon lui confesse ses péchés et se consacre avec toute sa famille au Seigneur. Samson accepte mais présente une objection majeure en ce qui concerne sa jeune sœur (livre I, chap. 29):

Praesentatis itaque suis quinque fratribus sancto Samsoni una cum sua sorore sexta, admodum adhuc parvula, ita paululum silens responsum reddidit: «fratres quidem mei boni sunt ac Deo donati, sed ista pusilla quam vos videtis et habetis ad mundanas voluntates data est; tamen nutrite eam quia homo est». Quo audito homines qui illic aderant valde mirati sunt et nihil de hoc miraculo interrogare ausi sunt. [Livre I, chap. 29] (Fawtier, 1912: 127; et Flobert, 1997: 190-191).

Plus tard, lorsque Samson sera sacré évêque, il rendra visite à sa mère et à sa tante, qui ont fondé des monastères, et constatera que toute sa famille vit saintement. A l'exception de sa sœur, qu'il décide d'excommunier:

[...] iter suum citra Habrinum mare [...] direxit, atque in via matrem materteramque suam visitans, earumque ecclesias jam aedificatasque consecrans, ac sororem suam jam a sua matre discessam adulterino coïtu immo constupratam repperiens atque excommunicans et ipsa in hoc tenus malo perdurans, ac de suis fratribus et consobrinis nobilem et catholicam vitam cum suis matribus ducentibus gratanter congraudens, multumque in illis locis bonum ad aedificationem spiritualium virtutum instruens... (Fawtier, 1912: chap. 45, p. 141; et Flobert, 1997: 212-213).

Comme le remarque justement R. Fawtier, «... c'est un thème banal que celui de la conversion et de l'entrée au cloître de toute la famille du saint; la condamnation ri-

goureuse de sa sœur, tout en marquant avec plus de force encore le caractère de rudesse des saints celtiques, n'a rien de très extraordinaire, si ce n'est peut-être que l'on peut s'étonner de l'espèce de fatalité qui pèse sur l'enfant vouée au péché»⁵⁷.

On sait par ailleurs que Samson devra affronter deux entités féminines dont le caractère diabolique fait contrepoids à la sainteté de sa mère et de sa tante: ce sont d'une part la «*theomacha*» (sorcière qui a pris la forme d'une vieille femme, qui attaque Samson et un jeune diacre alors que le saint se rend chez ses parents), d'autre part la reine de France, épouse de Childebert, qui à plusieurs reprises essaie vainement de faire périr le saint. Si le second épisode semble relever d'un *topos* hagiographique (cf. les démêlés des disciples de saint Jacques avec la terrible reine Lupa de Galice), le premier se caractérise par «son caractère éminemment mythologique et païen» et appelle la comparaison avec tel épisode du mabinogi de *Peredur*⁵⁸.

Si la sœur de saint Jacut, Cleirvie, fait comme lui et ses frères partie de la cohorte des bienheureux, l'épouse qui lui est attribuée dans la légende de l'Oust est donc une mauvaise femme.

L'épisode de l'ordalie par la fontaine offre un intérêt tout particulier en ce qu'il fait surgir à nouveau le thème de la *mutilation aux mains* (ici brûlure), dont nous avons vu qu'il est souvent lié à l'entité féminine qui accompagne les jumeaux (cf. sainte Blanche, Brigitte, la fille aux mains coupées, qui dans plusieurs versions de ce conte-type assez répandu est mère de jumeaux et recouvre précisément ses membres perdus au contact de l'eau dans laquelle sont tombés ses bessons): le thème apparaît dès les «Récognitions pseudo-clémentines» et se retrouve dans plusieurs légendes hagiographiques, dont celles d'Amelberge et de Notburga de Hochhausen, dont on pourra se demander si elles n'ont pas recueilli le même héritage mythique que Brigitte-Birgit et même Mélusine qui, sous sa forme ophidienne, se retrouve nécessairement manchote et apode et hante une mystérieuse tour «Maubergeonne»⁵⁹.

Ici le thème de la mutilation, qui renvoie vraisemblablement à une mythologie de la purification sacrificielle, est étroitement associé à celui de l'*ordalie*: dans plusieurs cultures tributaires de l'héritage indo-européen le personnage féminin associé aux jumeaux est soumis à une épreuve, une épreuve du feu dans le cas d'Alcmène, mère des jumeaux Heraklès et Iphiklès (laquelle doit rétablir leur réputation compromise). Dans le cas de la légende de la reine irlandaise c'est une *épreuve par l'eau* (une eau qui brûle cependant): on a signalé que le récit est associé à un rite de lustration et à une fontaine.

On connaît le rôle des *eaux sacrées*, des sources et des fontaines dans le folklore et la religion populaire des Bretons⁶⁰, et on constate que les jumeaux des légendes armoricaines sont souvent, d'une manière ou d'une autre, associés à des fontaines ou à des sources⁶¹: il faut en effet rappeler que le thème du *plongeon*, que nous avons signalé à plusieurs reprises comme étant particulièrement lié à l'entité féminine qui accompagne les jumeaux, concerne également ces derniers, puisque le type de mise à mort qui est choisi pour eux, dans l'immense majorité des versions par la mère criminelle est la noyade. Ils y échappent, généralement de justesse, sauf dans la légende de Lamissio, où ils sont déjà dans l'étang quand le roi leur tend sa lance, et où le futur héritier du trône tire son nom de l'épisode aquatique.

⁵⁷ Fawtier (1912: 47).

⁵⁸ Fawtier (1912: 44-46).

⁵⁹ Les dieux jumeaux, notamment en Inde, sont en effet spécialisés dans la restauration des membres mutilés: voir Dumézil (1956b) et Dumézil (1966: 376).

⁶⁰ Saintyves (1934-1936, *passim*).

⁶¹ Voir *supra* les Saints Mairec et *infra* les légendes de Gouezec, Erdeven, Daoulas, etc. (cf. 2^{ème} partie, à paraître, de ce travail).

L'une des spécialités les plus constantes des Dioscures et autres divinités géminées est le sauvetage *in periculo maris*, fonction qu'ils partagent avec la blanche et auro-rale Leucothée, que les latins ont identifiée à Mater Matuta. Remarquons le fait que ce plongeon est ici associé à une ordalie, plus particulièrement une ordalie de pureté sexuelle (beaucoup d'épreuves de ce genre prennent en effet la forme d'une précipitation dans les flots, comme c'est le cas dans le thème du «saut de Leucade»)⁶².

Il est fort probable que le thème des jumeaux jetés à l'eau, qui est au centre du cycle légendaire que nous examinons et de toute une série de récits de jumeaux exposés ou largués au fil des eaux dans un coffre flottant, est en relation directe avec l'incertitude traditionnelle sur leur légitimité et avec des rituels analogues à celui du «jugement du Rhin», dans lequel on rend le fleuve arbitre des paternités douteuses⁶³.

L'apparition d'un épisode de ce genre dans la légende des sept jumeaux de la reine d'Irlande est particulièrement digne d'être relevée car l'une des plus anciennes occurrences du thème se trouve précisément associée d'une part à l'Artémis d'Ephèse, d'autre part aux Sept Dormants.

Il s'agit de la double ordalie de pureté sexuelle imposée à Leukippé et à Mélitté—deux surnoms d'Artémis— dans le roman grec des *Amours de Leucippe et Clitophon*. La première doit prouver sa virginité en se soumettant à l'épreuve de la grotte de Pan, et la seconde sa fidélité conjugale en subissant l'épreuve de la fontaine de Styx, dont l'eau bouillonne au contact des femmes adultères⁶⁴.

Ces rites et légendes de lustration, ici réinterprétés dans le contexte d'une ordalie, relèvent sans doute d'une symbolique calendaire plus générale liée à la période dite «caniculaire» et au régime des eaux, dont la régulation est particulièrement critique en cette seconde moitié du mois de juillet, où se massent les fêtes respectives des Sept Dormants, de saint Jacques, de sainte Madeleine, de saint Samson, et de sainte Marthe, dont j'ai essayé ailleurs de montrer la dimension caniculaire, de saint Elie, dont le nom se retrouve dans «Elyas», héros de l'une des versions les plus connues de la légende du chevalier au Cygne, et dans les «Elies», souvent au nombre de sept, du folklore ossète⁶⁵. Période où, sous le signe des Pléiades et de Sirius, s'affrontent les forces de l'humide et du sec, où alternent les rituels d'exposition solaire et d'immersion⁶⁶, où enfin l'échauffement et le pourrissement général de la nature provoquent un dérèglement sexuel, canalisé par des rites orgiastiques présidés par une entité sacrée féminine particulièrement liée à la luxure, que ce soit pour la réprimer sous son aspect artémisien, ou pour l'exalter sous son aspect aphrodisiaque (cf. les deux «Marthe» et le soupçon d'impureté qui plane sur les épouses des sept *rishis* dans les équivalents indiens de cette mythologie)⁶⁷.

Dans la légende de la reine d'Irlande la mère coupable est pardonnée. Qui plus est, nous avons vu que, contrairement à ce qui se passe dans la version de l'histoire des

⁶² Glotz (1904: 34 sq. et *passim*), avec un certain nombre d'indications intéressantes au sujet des «puits de virginité» (69 sq., «Les épreuves par l'eau douce»). Jobbé-Duval (1911-1914) a montré l'importance de ce genre de rituel dans le folklore breton.

⁶³ Voir *supra* n. 11 et Cirilli (1912).

⁶⁴ Bonnet (1977: 90-94). Voir Sterckx (1996: 26). Cette caverne serait précisément celle qui devait devenir celle des Sept Dormants (Picard, 1922: 52, 56 et 709 n. 7).

⁶⁵ Dumézil (1978: 75 sq.).

⁶⁶ Cf. les «Adonies»: voir Détiénne (1972). Sur les aspects occidentaux de cette ancienne mythologie caniculaire et ses rapports avec la mythologie indo-européenne du «Feu dans l'Eau», voir Dumézil (1973, 1^{ère} partie, «La Saison des Rivières»).

⁶⁷ Voir Delpech (1986b) et Delpech (1994) sur l'opposition entre les deux Marthe (la sainte et la sorcière) et sur les connotations caniculaires de leurs dossiers.

Porcellet de Provence recueillie par Mistral, les enfants intercèdent auprès de leur père en sa faveur et obtiennent sa grâce. Le lien de la mère et de ses fils, dont on a vu, malgré l'épisode de l'abandon et du projet d'infanticide, qu'il reste très fort dans certaines versions (cf. thème du lait, sépulture commune, etc.) est donc d'une certaine manière rétabli.

L'épouse de Jacut, par contre, reste incontournableement attachée à des valeurs négatives et ne sert que comme prétexte d'une rupture et d'un départ. Elle apparaît donc, ainsi que la sœur de Samson, comme l'envers ou la contre-figure de la Sainte ou de l'Entité maternelle, qui, dans la plupart des mythes «dioscuriques» indo-européens, accompagne et protège les jumeaux, déesse trivalente plus particulièrement enracinée dans les valeurs de fécondité et de générosité qui caractérisent la troisième fonction⁶⁸. La parèdre féminine des dieux ou héros jumeaux, qui peut être leur mère, leur sœur, leur épouse commune, éventuellement leur ennemie, joue également un rôle important dans plusieurs types de contes populaires, héritiers plus ou moins lointains des mythologies dioscuriques: c'est le cas pour les types Aa-Th. 303, 707, 451, et les versions primitives de la légende des Enfants-Cygnés où la série gémellaire comprend une sœur, qui sera l'agent du désenchantement de ses frères⁶⁹.

Que ce personnage féminin soit occasionnellement marqué d'un coefficient négatif n'est ni une aberration ni un cas isolé: G. Dumézil et J. H. Grisward ont montré que cette donnée se situe parfaitement dans la logique de la «troisième fonction», où dominent la sexualité et la nourriture, valeurs impures qui confèrent à celle qui les incarne un prestige parfois douteux qui peut pousser les narrateurs bien-pensants à en faire une sorte de prostituée.

C'est ce qui arrive notamment (dans le cycle épique des Narbonnais) dans le cas de *Blanchefleur*, parallèle à nos saintes et courtisanes bretonnes, en ce qu'elle est, elle aussi, associée à une série de *sept frères*, les fils d'Aymeri de Narbonne: sœur scandaleuse qui se définit, comme l'a lumineusement montré J. H. Grisward, comme «héroïne de troisième fonction», définition qui ressort «non seulement des composantes de sa propre personnalité et que les accusations de son frère mettent au jour (sensualité et gloutonnerie), mais également du réseau de relations —convergentes ou antagonistes— qui la situe à l'intérieur d'un système»⁷⁰. Noter que Blanchefleur est «*la reine au clerc vis*», ce qui semble faire écho à sainte Cleirvie, la discrète sœur de Jacut, Guethenoc et Guénolé. Blanche, aurale, lunaire ou solaire, l'entité féminine qui accompagne les jumeaux ou les héros septuples est, dans plusieurs mythologies indo-européennes, «La Chauffante et l'Eclairante»: sœur lumineuse de sept frères dans la légende Abkhaz⁷¹, fille solaire, flanquée de deux frères-époux, dans les chants baltes⁷², elle pourra selon les cas sublimer le feu qui l'anime dans une limpide sainteté ou l'exalter dans une ardeur suspecte et dangereuse...

(à suivre)

⁶⁸ Chapouthier (1935), Dumézil (1958: 59 sq. et 86 sq.), Dumézil (1968: 73-89, 103-124), Dumézil (1970: 14 sq.), Dumézil (1945: 157-180), Ward (1968 *passim*).

⁶⁹ Voir les sous-types *Dolopathos* et *Elioxe*. Cf. Cook (1925: t. II, 1003-1019 «The Dioskouroi and Helene in modern folk-tales»).

⁷⁰ Grisward (1981: chap. VII, 231-250, «La troisième fonction dans le cycle des Narbonnais I: Blanchefleur»).

⁷¹ Dumézil (1978: 123-168, notamment 147).

⁷² Jonval (1929), Ward (1968), et Ward (1970).

BIBLIOGRAPHIE

- AGNELLUS, Thomas (2006): *Agnelli Ravennatis Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, D. Mauskopf Deliyannis (éd.), Turnhout, Brepols.
- ALAIN DE LILLE (1603): *Prophetia Anglicana, Merlini Ambrosii Britanni [...] una cum septem libris explanationum in eandem prophetiam [...] Alani de Insulis...*, Francfort, Joachim Brathering.
- ALFORD, Michael (1663): *Fides regia britannica sive Annales ecclesiae britannicae* Liège, J. M. Hovius (4 vols).
- ALONSO ROMERO, Fernando (1991): *Santos e Barcos de Pedra. Para unha interpretación da Galicia Atlántica*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia.
- ALONSO ROMERO, Fernando (1991-1992): «Galician legends about miraculous sea-voyages in stone boats: some irish and breton parallels», *Études Celtiques*, 28-29, pp. 89-95.
- ALVERNY (d'), Marie-Thérèse (1965): *Alain de Lille. Texte inédits avec une introduction sur sa vie et ses œuvres*, Paris, Vrin.
- ALVERNY (d'), Marie-Thérèse (1979), «Alain de Lille. Problèmes d'attribution», in *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée et leur temps, Actes du Colloque de Lille, octobre 1978*, H. Roussel et F. Suard (éds.) (= *Bien dire et bien apprendre*, 2).
- ASÍN PALACIOS, Miguel (1984): *La escatología musulmana en la Divina Comedia*, 4^e éd., Madrid, Hiperión.
- BONNET, Jacques (1977): *Artémis d'Ephèse et la légende des Sept Dormants*, Paris, P. Geuthner.
- BRIQUEL, Dominique (1976): «Les jumeaux à la louve et les jumeaux à la chèvre, à la jument, à la chienne, à la vache», in *Recherches sur les Religions de l'Italie antique*, R. Bloch (éd.): Genève, Droz, p.73-97.
- CHANSON DE ROLAND (1886): *Das altfranzösische Rolandslied: Text von Paris, Cambridge, Lyon und den sog. Lothringischen Fragmenten*, W. Foerster (éd.), Heilbronn, G. Henninger.
- CHAPOUTHIER, Fernand (1935): *Les dioscures au service d'une déesse*, Paris, De Boccard.
- CIRILLI, René (1912): «Le jugement du Rhin et la légitimation des enfants par ordalie», *Bulletins et mémoires de la société d'anthropologie de Paris*, 3 (6^e s.), pp. 80-88.
- COOK, Arthur B. (1925): *Zeus. A study in Greek Religion*, 2 vols., Cambridge Univ. Pr. (rééd. New York, Biblo and Tannen, 1940-1965).
- COOMARASWAMY, Ananda K. (1978): «La face obscure de l'Aurore», in id., *La Doctrine du Sacrifice*, G. Leconte (éd.), Paris, Dervy-livres, pp. 77-99.
- DELARUE, Paul (1958): «Le conte de Brigitte, la maman qui m'a pas fait mais m'a nourri», *Fabula*, 2, pp. 254-264.
- DELARUE, Paul, et Marie-Louise TÉNÈZE (1977): *Le conte populaire français*, t. II, Paris, Maisonneuve et Larose.
- DELCOURT, Marie (1986): *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité Classique*, 2^e éd., Paris, Belles Lettres.

- DELPECH, François (1983): «Les jumeaux exclus: cheminements hispaniques d'une mythologie de l'impureté», in *Les problèmes de l'exclusion en Espagne XVI^e-XVII^e s.*, A. Redondo (éd.), Paris, Publ. de la Sorbonne, pp. 177-203.
- DELPECH, François (1986 -a-): «*Como puerca en cenegal*: remarques sur quelques naissances insolites dans les légendes généalogiques ibériques», in *La Condición de la mujer en la Edad Media*, Madrid, Univ. Complutense / Casa de Velázquez, pp. 343-370.
- DELPECH, François (1986 -b-): «De Marthe à Marta, ou les mutations d'une entité trans-culturelle», in *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*, Madrid, Universidad Complutense / Casa de Velázquez, pp. 55-92.
- DELPECH, François (1994): ««*Habla Marta, responde Justa: una puta a otra busca*». Notes de folklore caniculaire», in *La Prostitution en Espagne de l'époque des Rois Catholiques à la 2^e République*, Besançon, Annales Littéraires de l'Univ. de Besançon, pp. 193-227.
- DELPECH, François (1999): «Légendes généalogiques et mythologie porcine. Aspects du dossier ibérique», in *Mythologie du Porc*, Ph. Walter (éd.), Grenoble, J. Millon, pp. 239-283.
- DELPECH, François (1999-2000): «Cabrera, Cervera et Aguilera: métamorphoses animales et traditions généalogiques», *Ollodagos*, 13, pp. 169-244.
- DELPECH, François (2010): «Saint Nectan: hagiographie, folklore et mythologie comparée», in *Deuogdonion. Mélanges offerts en l'honneur du Professeur Claude Sterckx*, G. Hily et alii (éds.), Rennes, TIR, pp. 133-155.
- DELPECH, François (à paraître -a-): «Mythes et thèmes épiques indo-européens dans la légende des Sept Enfants de Lara: notes et hypothèses», in *Actes du I Congreso Internacional sobre los Siete Infantes de Lara: la historia frente a la leyenda* (Salas de los infantes, 2011)
- DELPECH, François (à paraître -b-): «Mudarra, héros "lughien": remarques sur les coordonnées celtiques de la geste des Sept Enfants de Lara» (destination à préciser).
- DÉTIENNE, Marcel (1972): *Les jardins d'Adonis*, Paris, Gallimard.
- DOBLE, Gilbert H. (1935): *Saint Samson in Cornwall*, Londres, Harrison (*non vidi*).
- DUINE, François (1900): *Saint Samson et sa légende*, Rennes, F. Simon.
- DUINE, François (1914): *Questions d'hagiographie et Vie de saint Samson*, Paris, H. Champion.
- DUMÉZIL, Georges (1945): *Naissances d'archanges*, Paris, Gallimard.
- DUMÉZIL, Georges (1956 -a-): *Déeses latines et mythes védiques*, Bruxelles, Latomus (Coll. Latomus 25).
- DUMÉZIL, Georges (1956 -b-): «Le *curtus equos* de la fête de Palès et la mutilation de la jument Vis-pâla», *Eranos*, 54, pp. 232-245.
- DUMÉZIL, Georges (1958): *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus (Coll. Latomus 31).
- DUMÉZIL, Georges (1966): *La religion romaine archaïque*, Paris, Payot.
- DUMÉZIL, Georges (1968): *Mythe et Epopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard.
- DUMÉZIL, Georges (1970): *Du mythe au roman*, Paris, Presses Universitaires de France.
- DUMÉZIL, Georges (1973): *Mythe et Epopée III. Histoires romaines*, Paris, Gallimard.
- DUMÉZIL, Georges (1978): *Romans de Scythie et d'alentour*, Paris, Payot.
- DUMONT, Jean (1956): «Sur le culte des Sept Dormants d'Ephèse, notamment au Luxembourg», *Bulletin linguistique et ethnologique* (Luxembourg), 7, pp. 30-48.
- DU SAUSSAY, André (1637): *Martyrologium Gallicanum*, Paris, Sébastien Cramoisy.

- ECKHARDT, Caroline D. (1985): «Another manuscript of the commentary on *Prophetia Merlini* attributed to Alain de Lille », *Manuscripta*, XXIX (3), pp. 143-147.
- FABRE, Daniel; Jacques LACROIX, (1973-1974): *La tradition orale du conte occitan. Les Pyrénées audoises*, Paris, Presses Univ. de France, 2 vols.
- FAWTIER, Robert (1912): *La Vie de saint Samson. Essai de critique hagiographique*, Paris, H. Champion.
- FILGUEIRA VALVERDE, José (1982): *Tiempo y Gozo eterno en la narrativa medieval. La cantiga CIII*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia.
- FLOBERT, Pierre (1997): *La Vie ancienne de saint Samson de Dol*, Paris, CNRS éd.
- FOUQUET, Alfred (1857): *Légendes, contes et chansons populaires du Morbihan*, Vannes, A. Caudezan.
- FRAZER, Jame G. (1981): *Le Rameau d'Or*, trad. fr., Paris, R. Laffont (Coll. «Bouquins»), 4 vols.
- GIRAUD de Barry (1861-1891): *Itinerarium Kambriae et descriptio Kambriae*, J. F. Dimock (éd.) (*Giraldi Cambrensis Opera*, Londres, Longman, 9 vol. t. VI).
- GLOTZ, Gustave (1904): *L'ordalie dans la Grèce primitive. Etude de droit et de mythologie*, Paris, Albert Fontemoing.
- GOBRECHT, Barbara (1999): «Mehrlingsgeburt», in *Enzyklopädie des Märchens*, R. W. Brednich et alii (éds.), Berlin / New York, De Gruyter, t. IX, c. 490-494.
- GRÉGOIRE DE TOURS (1965): *Histoire des Francs*, R. Latouche (éd.), Paris, Belles Lettres, 2 vols.
- GRISWARD, Joël H. (1981): *Archéologie de l'épopée médiévale*, Paris, Payot.
- GUÉNIN, Georges (1936): «Folklore préhistorique de la Bretagne», in *Corpus du Folklore préhistorique en France* (P. Saintyves, éd.), t. III, pp. 273-562.
- GUIGNY, Alain (1997): *La Grande Histoire du Tro Breiz*, Rennes, Ouest-France.
- HERNÁNDEZ JUBERÍAS, Julia (1996): *La Península Imaginaria. Mitos y leyendas sobre Al-Andalus*, Madrid, CSIC.
- HUDRY, Françoise (2005): «Mais qui était donc Alain de Lille?», in *Alain de Lille, le Docteur Universel. Philosophie, théologie et littérature au XII^e siècle*, J.-L. Solère et alii (éds), Turnhout, Brepols, pp. 107-124.
- JOBBÉ-DUVAL, Emile (1911-1914): *Les idées primitives dans la Bretagne contemporaine*, Paris, L. Larose et L. Ténin, 2 vols.
- JOLLIVET, Benjamin (1854-1859): *Les Côtes du Nord, histoire et géographie de toutes les villes et communes du département*, Guingamp, impr. de B. Jollivet (-Rouquette), 5 vols.
- JONVAL, Michel (1929): *Les chansons mythologiques lettones*, Paris, Picart.
- JOURDAN, François (1983): *La tradition des Sept Dormants. Une rencontre entre chrétiens et musulmans*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- LA BROSSE, Gaële (2006): *Tro Breiz, les chemins du Paradis: pèlerinage des Sept Saints de Bretagne*, Paris, Presses de la Renaissance.
- LA MARTINIÈRE, Jules M. de (1925): «Le Trobreiz à Vannes au XIV^e siècle», *Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne*, 6^e année, t. VI, pp. 157-188.
- LARGILLIÈRE, René (1922): *Six saints de la région de Plestin*, Rennes, Plihon.
- LARGILLIÈRE, René (1925): *Les saints et l'organisation chrétienne primitive dans l'Armorique bretonne*, Rennes, J. Plihon de L. Hommay. (rééd. Crozon, Éd. Armeline, 1995).
- LAURENT, Donatien (1982): «Brigitte accoucheuse de la Vierge. Présentation d'un dossier», in *Croyances, récits et pratiques de tradition. Mélanges C. Joisten* (n.º spécial de *Le Monde alpin et rhodanien*), pp. 73-79.

- LEMASSON, Auguste (1912): *Saint Jacut, son culte, ses légendes*, Saint Briec, impr. Saint-Guillaume.
- LEROY, Florian (1950a): «Comment s'est constitué le *Tro Breiz*», *Nouvelle Revue des Traditions Populaires*, p.195-205.
- LE ROY, Florian (1950b): *Tro-Breiz. Le pèlerinage aux Sept Saints de Bretagne*, Paris, Librairie celtique.
- Le SCOUEZEC, Gwenc'hlan (1966): *Guide de la Bretagne mystérieuse*, Paris, Tchou.
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi M., MELIGRANA, Mariano (1982), *Il Ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Milano, Rizzoli.
- LOT, Ferdinand (1900): «Études sur Merlin», *Annales de Bretagne*, 15, pp. 325-347 et pp. 505-537.
- LOTH, Joseph (1910): *Les noms des saints bretons*, Paris, H. Champion.
- LOTH, Joseph (1914): «La vie la plus ancienne de saint Samson de Dol», *Revue Celtique*, 35, pp. 269-300.
- LUZEL, François-Marie (1886): «Note sur le Pèlerinage des Sept Saints de Bretagne», *Bulletin de la Société Archéologique du Finistère*, 13, pp. 298-300.
- MARÉCHAL, Chantal (1992): «Le lai de *Fresne* et la littérature édifiante du XIII^e s.», *Cahiers de Civilisation Médiévales*, 35, pp. 131-141.
- MARIE DE FRANCE (2000): *Lais*, Ph. Walter (éd.), Paris, Gallimard (Coll. Folio classique).
- MASSIGNON, Louis (1954-1955): «Les Sept Dormants d'Éphèse (Ahl al-Kahf) en Islam et en Chrétienté. Recueil documentaire et iconographique», *Revue des Études islamiques*, 1954 (pp. 59-112) et 1955 (pp. 95-106).
- MASSIGNON, Louis (1958): «La crypte-dolmen des Sept Saints Dormants d'Éphèse au Stiffel (en Plouaret près Vieux-Marché)», *Mémoires de la Société d'Émulation des Côtes du Nord*, Saint-Brieuc.
- MASSIGNON, Louis (1963): *Opera Minora*, Y. Moubarac (éd.), Dar al-Maaref-Liban, 3 vols.
- MENDÈS, Charles (1978): *Au sujet du Tro Breiz, pèlerinage médiéval des Sept Saints bretons*, Rennes, éd. par l'auteur (rééd., Barbery, Ed. du Moulin vieux, 1991).
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (1971): *La leyenda de los Infantes de Lara* (3^e éd.), Madrid, Espasa Calpe.
- OHEIX, André (1911): «Le culte des Sept Saints de Bretagne au Moyen Âge. Notes et documents», *Bulletins et mémoires de la Société d'émulation des Côtes du Nord*, 49, pp. 10-22.
- PAUL DIACRE (1992): *Historiae Langobardorum (Storia dei Longobardi)*, L. Capo (éd.), Milan, Mondadori.
- PICARD, Charles (1922): *Éphèse et Claros. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du Nord*, Paris, De Boccard.
- SAINTYVES, Pierre (1934-1936): *Corpus du folklore préhistorique en France et dans les colonies françaises*, Paris, E. Nourry, 3 vols.
- SÉBILLOT, Paul (1897): *Petite Légende Dorée de la Haute Bretagne*, Nantes, Société des bibliophiles bretons et de l'histoire de Bretagne.
- SERGENT, Bernard (1999): *Celtes et Grecs I. Le livre des héros*, Paris, Payot.
- SERGENT, Bernard (2004): *Le livre des dieux. Celtes et Grecs II*, Paris, Payot.
- STERCKX, Claude (1994): *Les dieux protéens des Celtes et des Indo-Européens*, Bruxelles, Mémoires de la Société Belge d'Études Celtiques (n° 4).
- STERCKX, Claude (1996): *Dieux d'Eau: Apollons celtes et gaulois*, Bruxelles, Mémoires de la Société Belge d'Études Celtiques (n° 6).

- STERCKX, Claude (1998): *Sangliers père et fils. Rites, dieux et mythes celtes du Porc et du Sanglier*, Bruxelles, Mémoires de la Société Belge d'Études Celtiques (n° 8).
- SUARD, François (1978): «L'utilisation des éléments folkloriques dans le lai du "Frêne"», *Cahiers de Civilisation Médiévale*, 21, pp. 43-52.
- TAVIANI CAROZZI, Hugnette (1991): *La principauté lombarde de Salerne IX^e-XI^e siècle*, Rome, École Française de Rome; 2 vols.
- TRÉVEDY, Julien T. (1898): *Les Sept Saints de Bretagne et leur pèlerinage*, Saint Brieuc, R. Prud'homme (extrait des *Mémoires de l'Association bretonne*, 38^e congrès, t. 16, 1897).
- USHER, James (1687): *Britannicarum ecclesiarum antiquitates*, Londres, B. Tooke.
- UTHER, Hans-Jörg (2004): *The types of international Folk-tales. A classification and bibliography*, Helsinki, Acad. Sc. Fennica (FFC 284-286), 3 vols.
- WARD, Donald J. (1968): *The Divine Twins: an Indo-European myth in Germanic tradition*, Berkeley-Los Angeles, Univ. of Calif. Pr. (Folklore Studies 19).
- WARD, Donald J. (1970): «The separate function of the Indo-European divine twins», in *Myth and Law among the Indo-Europeans*, J. Puhvel (éd.), Berkeley-Los Angeles, Univ. of Calif. Pr., pp. 193-202.

Fecha de recepción: 12 de abril de 2011
Fecha de aceptación: 7 de septiembre de 2011

