

Le « planctus » de la mère de Pallas dans l'*Eneas* : remarques sur le mirage de l'intertextuel

L'*Eneas*¹ illustre avec éclat l'engouement que connut, au XII^e siècle et à l'ouest de l'Europe, l'écriture en langue romane de narrations inspirées par la « matière antique ». Afin de rendre hommage à cette œuvre maîtresse, nous considérerons certains épisodes qui ont trait à la relation « religieuse » ou « métaphysique ». Confrontée à cette question, la médiévistique contemporaine a souvent avancé des réponses suggérées par des *a priori* « classiques » ou « humanistes » : la valorisation de l'origine, de la tradition, la souveraineté de la conscience de l'auteur ou de ses créatures, l'exigence de continuité et, conséquence parmi d'autres dans le champ littéraire : l'intertextualité. Il conviendra de se demander si ces réponses sont satisfaisantes. C'est dire que ces lignes souhaitent à la fois avancer des solutions à un problème épistémologique – à quel type d'objectivité la médiévistique peut-elle prétendre ? – et offrir une « bonne description ». Celle-ci explorera un petit corpus articulé autour du célèbre *planctus* que prononce la mère de Pallas devant la dépouille de son fils².

1 — Nous citons l'« édition critique d'après le manuscrit B.N. fr. 60 » que A. Petit a fait paraître dans la collection Lettres Gothiques (n°4550) du *Livre de Poche* (Paris : Libr. Gén. Française, 1997).

2 — Voir les travaux de C. Thirry, « De la mort marâtre à la mort vaincue : attitudes devant la mort dans la déploration funèbre française » (*Death in the Middle Ages*. Louvain : Leuven Univ. Press, *Mediaevalia Lovaniensia series I/Studia IX*, 1983, pp. 239-257) et *La plainte funèbre. Typologie des sources du Moyen Âge occidental* (A-VII, A, 9 et A-VII, B, 3, fasc. 30. Brepols : Turnhout, 1978). Également l'« Étude typologique des *planctus* conte-

On verra que la compréhension de cette déploration impose de tenir compte des relations qu'elle trame avec certains épisodes au sein de ce roman.

On le sait, l'effort pour maintenir littérairement la « légende des siècles » s'est exercé, à l'époque médiévale, sous l'effet de contraintes spécifiques, « *auctoritas, translatio, conjointure* » selon Daniel Poirion³. La *translatio studii*, cette notion médiévale qui célèbre le transfert historique des savoirs, est assistée, depuis peu, d'une notion « cousine » : l'intertextualité. Celle-ci exprimerait un ample mouvement de confluences qui mêleraient et tresseraient les épisodes textuels au cœur de l'écriture romanesque. Dans cette perspective « translatrice », ce sont des textes qui engendrent des textes. Dessinant à l'aide de sept théorèmes « l'ébauche d'une définition de l'écriture médiévale »⁴, Daniel Poirion affirme avec vigueur (p. 113) grâce à son troisième théorème que « Ce sont déjà des œuvres littéraires, et non des modèles abstraits, qui servent de matrice à l'engendrement de l'espace textuel ». Ces constats ne peuvent être ignorés mais relèvent-ils de l'évidence ? Disons-le d'emblée, les pages suivantes ne considéreront les textes étudiés ni comme des vestiges de certaines œuvres « classiques » ni comme des emprunts à des récits médiévaux contemporains ni comme les fruits d'une volonté créatrice hors du commun. Il s'agira plutôt de montrer que les épisodes étudiés expriment avec éloquence un canevas mythique tissant oublis et souvenirs et visant à « penser » la relation des humains au sacré et à son éventuelle violence.

A. Un corpus hétérogène ?

Deux passages du roman d'*Eneas* retiendront l'attention en premier. Sorti des enfers, Enéas atteint les rives de la Lombardie. Lui et ses compagnons invoquent non seulement leurs propres divinités protectrices, les dieux « *que porterent de Troye* » (v. 3173), mais également les dieux locaux. Voici donc le premier fragment retenu, la dévote et humble prière d'Enéas aux dieux du pays :

si deprient molt humblement
qu'il aient propre avenement. (vv. 3178-3179)
[...]

nus dans la *Chanson de Roland* » de P. Zumthor (*La technique littéraire des chansons de geste*. Actes du Colloque de Liège. Paris : Les Belles Lettres, 1959, pp. 219-236) et, de G. Oberhänsli-Widmer, *La complainte funèbre du haut moyen âge français et occitan*. Berne : Francke, Romanica Helvetica 106, 1989.

3 — « Écriture et Ré-écriture au Moyen Âge », *Littérature*, 41, 1981, pp. 109-118, p. 118.

4 — *Ibid.*, p. 110.

les diex reclament du paỹs.

Moult grant leece demenerent, (vv. 3183-3184)

Eclate alors la guerre qui va opposer les Troyens à une partie des Lombards conduits par Turnus. Au cours du conflit Enéas perd son compagnon Pallas, fils d'Evandre, roi de Palantée (la future Rome). La dépouille mortelle est accueillie dans la ville par un célèbre et émouvant *planctus*⁵. Dans cette oraison mortuaire⁶, le père et la mère du défunt expriment leur souffrance et leur chagrin. Nous regarderons deux temps de l'élégie maternelle. Ces tout premiers mots, imprécateurs et menaçants pour les Troyens, source de tous ses malheurs :

Biaus fius, fait el, mal vos voi !

Vostre vie a duré moult poy.

Mar vi onques les Troÿens,

plaindre me puis de eulz toz tens.

Onques n'oy par eulz se mal non

et felonnie et traïson.

Maudite soit lor sorvenue (vv. 6380-6386).

Quelques vers plus loin, une longue et coléreuse invective contre les dieux. Malgré les sacrifices quotidiens dont le roi et la reine les honoraient, ils n'ont pu sauver la vie de leur fils. Aussi, clame-t-elle, ces dieux, sourds au service des hommes, ne méritent plus aucun sacrifice rituel :

Ja mes noz diex ne priëray

ne ja honneur ne lor feray,

n'avront mes de moy servise. (vv. 6416-6418)

Quels liens nouent un acte de dévotion, un rituel de deuil et un anathème ? Avant de répondre, constatons qu'il n'y a rien de téméraire à joindre ces trois premiers fragments. Certains l'ont fait avant nous, notamment Daniel Poirion qui, dans son article, « De l'Enéide à l'Enéas, mythologie et moralisation », appuyé précisément sur ces épisodes, remarque que l'on ne peut relever « aucune critique dans cette *évocation* »⁷ d'Enéas à son arrivée en Italie, utilisant un terme que nous soulignons et que nous considérerons de près dans un instant. Immédiatement après cette

5 — Bibliographie abondante dans le riche travail de R. Cormier, « Une *Pietà* précoce : la plainte pour le jeune prince arcadien Pallas dans le *Roman d'Enéas* », *Australian Journal of French Studies*, XXXI, 2, 1994, pp. 143-160.

6 — C. Thiry affirme que « le *planctus* ne doit prendre en charge que la réaction initiale et viscérale à l'annonce d'un décès, et il appartient aux genres associés - *consolatio* et *titulus* notamment - de développer une pensée plus générale, de caractère théologique ou philosophique ». 1978, *op. cit.*, pp. 75-76.

7 — *Cahiers de Civilisation médiévale*, XIX, 1976, pp. 213-229, p. 215.

appréciation, on lit un commentaire consacré au *planctus* de la mère de Pallas⁸. Fort de cette confirmation, on s'engagera plus avant en augmentant ce premier ensemble de quelques épisodes permettant d'être plus précis⁹. De cet avis du vieux roi Latinus, maître de la cité de Laurente et père de Lavine, tout d'abord. Il tente de convaincre Turnus, à qui était formellement destinée la jeune fille, qu'Enéas est bien le favori des dieux :

Ne t'an puis mie estre garans
contre les deux qui tot octrient,
a Eneas trestout aïdent. (vv. 7858-7860)¹⁰

Mais Turnus n'admettra ce décret qu'au seuil de sa défaite. Il le déclare à ses derniers fidèles : il n'est pas l' élu, le Troyen a la faveur des dieux

Li dieu ne veullent, ce m'est vis,
que jamais aie cest païs,
aus Troïens l'ont tot doné,
vous en serez desherité. (vv. 9697-9700)

B. Interprétations « humanistes » et sociologiques

Quelles perspectives ouvre la critique devant ces épisodes ? Les « regrets » de la mère de Pallas ont suscité l'étonnement. Raymond Cormier, par exemple, conclut ainsi son interprétation de ce qui, à ses yeux, fait l'essentiel de la déploration de la mère de Pallas :

Plus important à notre sens, c'est l'idée de blasphème envers les dieux païens dans notre texte [...]. N'est-ce pas là une provocation choquante, inattendue dans la littérature médiévale ? [...] C'est pourquoi, croyons-nous, notre texte français garde cet élément de provocation et de choc¹¹.

8 — « On note toutefois une tendance à tirer du malheur un certain scepticisme à l'égard de divinités qui n'ont pas apporté le secours que l'on espérait d'elles. Les parents de Pallas parlent de leurs dieux comme les personnages de Jean Bodel parleront de leur idole : « *et toz les deus chosent et blasment* » (v. 6268) ». *Id.*

9 — Ces extraits complètent l'inventaire de F. Mora-Lebrun : « La transformation du statut narratif des dieux, de l'*Enéide* à l'*Eneas*, implique donc la recherche d'une nouvelle cohérence métaphysique capable de donner du sens au périple d'Eneas. Le premier rôle est d'abord tenu par la collectivité divine anonyme et indifférenciée, *li deu* : ce sont eux qu'Eneas invoque au milieu de la tempête, eux dont il rappelle les promesses à ses compagnons, eux qui lui envoient un messenger à Carthage, eux dont il oppose le nom aux reproches de Didon, eux dont il se réclame auprès de la Scille, eux enfin dont il est fait mention dans l'ambassade d'Ilioneus à Latinus ». *L'Enéide médiévale et la naissance du roman*, PUF, *Perspectives litt.*, 1994, p. 210.

10 — Cette protection sera également pressentie par Lavine : « *Neïs li haut dieu sont tot prest/a li faire honnor, ce me samble* », vv. 10264-10265

11 — 1994, *art. cit.*, pp. 151-153.

Préoccupés par la recherche des innovations de l'auteur, certains interprètent la dénonciation audacieuse des dieux proférée par la mère de Pallas comme le signe de la volonté moralisatrice de l'écrivain¹². Ces fragments déroutants offrent ainsi l'occasion de rendre hommage à son originalité, à son « génie » :

La mère de Pallas est un coup de génie, et les fusions virgiliennes, les emprunts en télescopage, les recours à des modèles trouvés dans les écrits d'Ovide [...] autorisent cette conclusion¹³.

Dans cette perspective subjective, deux raisons – affective et rhétorique – qui justifieraient l'allure particulière du *planctus* maternel sont accentuées. Jean Frappier invoque ce dyptique pour comprendre ces regrets :

l'instabilité affective et l'hypersensibilité de « l'homme féodal » à l'époque romane (entre 950 et 1150) [...] une autre raison [...] est d'ordre littéraire, relève d'une tradition de rhétorique et de stylistique¹⁴.

Une autre interprétation, éclairante pour notre exploration, trouve son site dans l'effort de laïcisation dont témoignerait l'*Eneas*. Selon cette thèse, la jeune littérature française s'échafauderait à partir d'un socle laïc. Guy Raynaud de Lage soutient ainsi ce point de vue : « la place faite à l'inspiration « antique », quoi qu'il en soit de cette « Antiquité », a déterminé ou favorisé la laïcisation de la littérature »¹⁵. Evoquant le paganisme de la source de l'*Eneas*, Albert Pauphilet affirme également que, si l'on peut accuser ce roman d'avoir « saccagé l'*Enéide* »¹⁶, c'est qu'il écarte « les Dieux, qui donnaient son véritable sens à l'aventure des humains mais aussi tant de liturgies étranges, qui étaient le vrai décor d'exotisme du drame ». (p. 101). Or, si l'économie générale de l'*Eneas* confirme sans aucun doute cet émondage,

12 — Par exemple, M. Thiry Stassin dans *Le roman d'Enéas mis en français moderne*. Paris : Champion, 1985, p. 10.

13 — R. Cormier, 1994, *art. cit.*, p. 153.

14 — J. Frappier, « La douleur et la mort dans la littérature française des XII^e et XIII^e siècles », *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli XII e XIII. Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale*, V. Todi : Presso L'accademia Tudertina, 1967, pp. 67-110, p. 71.

15 — 1961, *art. cit.*, pp. 250-251. Dans son chapitre « Virgil and the historical Consciousness of the twelfth Century : the *Roman d'Eneas* and *Erec et Enide* », L. Patterson ; pense que, *Erec et Enide* comme le *Roman d'Eneas*, « serve [...] as initiatory agents in the process by which medieval writing was gradually laicized, a process in the service of an ideology that sought to reestablish the historical world as itself a locus of value. » *Negotiating the past, The historical Understanding of Medieval Literature*. Madison : The Univ. of Wisconsin Press, 1987, p. 158.

16 — *Le legs du Moyen Age*. Melun : Libr. d'Argences, Bibl. Elzévirienne, 1950, p. 97.

notre corpus, en revanche, prouve précisément le contraire. Certes notre clerc gomme certains événements venus de la mythologie, mais il en fait plus. Sans y être contraint par le poème latin qu'il « translate », il exprime la problématique métaphysique vrillée au cœur des hommes et lui accorde (inconsciemment sans aucun doute) une importance inégalée dans l'*Enéide*.

Considérons maintenant le bénéfice que l'on peut tirer de la recherche des sources. Puisque le foyer du roman médiéval est l'*Enéide*, regardons l'adresse que prononce Enée à son arrivée en Italie dans l'œuvre de Virgile :

Sic deinde effatus frondenti tempora ramo
 implicat et geniumque loci primamque deorum
 Tellurem Nymphasque et adhuc ignota precatur
 flumina, tum Noctem noctisque orienta signa
 Idaeumque Iouuem Phrygiamque ex ordine matrem
 inuocat [...].

Hic pater omnipotens ter caelo clarus ab alto
 intonuit radiisque ardentem lucis et auro
 ipse manu quatiens ostendit ab aethere nubem.
 (Livre VII, 135-143)¹⁷

Trois dissemblances sautent aux yeux : Jupiter en personne se manifeste ; le héros prie bien moins les dieux indigènes que les dieux « universels », si l'on peut dire (la Terre, les Fleuves, la Nuit, etc.) et, écart notable, Virgile ne précise pas le mode sur lequel le héros s'adresse à ses puissances titulaires : il leur parle. Dans l'épisode correspondant de l'*Eneas*, l'humilité de l'adoration était expressément accentuée.

Tout aussi remarquable, la manière dont est décrite, au livre XI, l'arrivée du cortège funèbre au palais d'Evandre. Virgile n'évoque alors que la plainte du père du défunt (son épouse est déjà morte). Il atténue, dans les paroles du vieux roi, l'attaque contre la faiblesse des Immortels. Plus, le roi s'en prend à Turnus, et non au Troyen, à l'opposé de ce qu'exprimait la reine dans l'*Enéas* :

« Non haec, o Palla, dederas promissa parenti
 cautius ut saeuo uelles te credere Marti.

17 — « Ayant ainsi parlé, il entoure son front d'un rameau feuillu, il adresse ses prières au Génie du lieu et d'abord parmi les dieux à la Terre, et aux nymphes, aux Fleuves encore inconnus; puis il invoque la Nuit et les signes qui se lèvent la nuit, Jupiter idéen et la mère phrygienne [...]. Alors le Père tout-puissant, du haut d'un ciel serein, fit éclater trois fois son tonnerre, et l'ébranlant lui-même de sa main, fit paraître au fond de l'éther une nuée ardente d'or et de rais de lumière ». Trad. J. Perret. Paris : Les Belles Lettres, 1989, p. 87.

[...] nulli exaudita deorum
 uota precesque meae ! Tuque, o sanctissima coniunx,
 felix morte tua neque in hunc seruata dolorem !
 [...]
 Nec uos arguerim, Teucri, nec foedera nec quas
 iunximus hospitio dextras ; »¹⁸

La conclusion est claire : les particularités repérées dans les trois extraits du récit médiéval, l'extrême modestie du conquérant troyen et la véhémence invective de l'épouse d'Evandre contre les dieux décevants, sont absentes du poème latin.

Face à ce mutisme du texte d'origine, la tentation intertextuelle encourage soit à chercher une origine latine d'un autre ordre, soit à parcourir la littérature médiévale dans l'espoir d'y découvrir l'hypothétique germe du planctus maternel. Dans ses *Recherches sur les sources latines des contes et romans courtois du Moyen Âge*, Edmond Faral a particulièrement travaillé sur « Ovide et quelques autres sources du roman d'Eneas »¹⁹. L'érudit admet qu'il a « cherché en vain une expression analogue de ce sentiment dans les autres exemples de lamentation funèbre fournis par les romans du XII^e siècle ». La dénonciation maternelle de l'ingratitude des dieux, « plutôt païenne que chrétienne », aurait « été fournie au trouveur par un auteur latin »²⁰. C'est Ovide. Le texte qui suggère le *planctus* de l'*Eneas* serait une déploration accusant les dieux dans l'élégie IX du livre III (consacrée à la mort de Tibulle) des *Amours* ; la voici :

Cum rapiunt mala fata bonos, (ignoscite fasso !)
 Sollicitor nullos esse putare Deos.
 Viue pius : moriere ; pius cole sacra : colentem
 Mors grauis a templis in caua busta trahet²¹.

Edmond Faral lui-même ne paraît pas totalement convaincu par sa proposition : « Ces paroles offrent avec celles de la mère de Pallas (bien qu'elles n'expriment pas tout à fait la même idée)

18 — « Ce n'est pas, mon Pallas, ce que tu avais promis à ton père : tu voulais garder quelque prudence en te livrant au terrible Mars [...]. Oh ! mes vœux, mes prières qu'aucun des dieux n'a écoutés ! Et toi, ma sainte femme, heureuse es-tu par ta mort, qui ne fut réservée pour pareille douleur [...]. Je ne saurais vous accuser, Troyens, ni notre alliance, ni nos mains que nous avons jointes en signe d'hospitalité ». *Ibid.*, 152-166, p. 90.

19 — Paris : Champion, 1913, pp. 73-157 (nouveau tirage augmenté de *La Littérature latine du moyen âge*, 1967, repr. 1983).

20 — *Ibid.*, p. 117, n.3 et p. 118 pour ces deux références.

21 — *Amores*, éd. H. Bornecque. Paris : Les Belles Lettres, 1966 (33-38). « Lorsqu'un destin cruel emporte les meilleurs (dieux, pardonnez-moi cet aveu), j'en viens à penser que vous n'existez pas. Vis dans la piété : tu mourras, si pieux sois-tu. Honore les dieux : tu as beau les honorer, la Mort cruelle viendra t'arracher du temple et t'entraîner au fond du tombeau ». Trad. H. Bornecque, *Les Amours*. Paris : Les Belles Lettres, 1930, pp. 90-91.

une ressemblance intéressante ». (*ibid.*) En effet, la déploration médiévale, privée de son invective terminale, de l'opposition haineuse et culpabilisatrice qui s'élève contre l'impuissance des dieux, ne ressemble guère aux paroles élégiaques lues chez Ovide.

Empruntons la seconde piste pour apprécier les concours que le poème doit à son temps. Selon Jean-Jacques Salverda de Grave²², notre planctus relève, encore une fois, d'une volonté de l'écrivain qui imiterait l'un des tout premiers textes de la littérature française, *La Vie de saint Alexis*. À la mort d'Alexis, ses parents éclatent en sanglots. Voici le cœur de la réaction de sa mère²³ :

Pur quei[t] portai, dolente, malfeüde ?
Co'st granz merveille que li mens quors tant duret.
Filz Alexis, mult oüs dur curage,
Cum avilas tut tun gentil linage !
Set a mei sole vels une feiz parlasses,
Ta lasse medre, si la [re]confortasses,
Ki si'st dolente. Cher fiz, bor i alasses ! (vv. 444-450)

Les différences avec notre scène sont nettes : ici, le « héros » est coupable d'avoir abandonné les siens, il n'est pas mort en auxiliaire d'un étranger honni ; surtout, les propos des parents d'Alexis et particulièrement ceux de sa mère – d'un futur saint – n'expriment aucun reproche à l'égard de la puissance divine. La plainte demeure, l'invective a disparu. Bref, l'influence de cette vie de saint sur l'*Eneas* est peu convaincante.

Bien qu'il souscrive au rapprochement avec la *Vie de saint Alexis*, le dernier mode d'interprétation évoqué se distingue des précédents en évitant de se fonder sur les *a priori* « humanistes » et de recourir à l'intertextualité. Il s'efforce d'apercevoir au-delà des sources textuelles, le dessein sociologique, plus précisément dynastique, que traduirait notre roman. L'article de Christiane Marchello-Nizia, « De l'*Enéide* à l'*Eneas* : les attributs du fondateur »²⁴, résume cette proposition de façon convaincante. Il met en lumière deux innovations qui différencient l'œuvre de Virgile du roman « antique » en français :

l'amplification du planctus sur la mort du jeune Pallas, d'une part, et l'importance que prend quantitativement, dans le

22 — *Eneas*. Paris : Champion, CFMA, 44 et 62, 1925, p. XXVII. Même point de vue dans *L'Eneas* » e i primi romanzi volgari de G. Angeli (*Documenti di Filologia*, 15. Milan-Naples, R. Ricciardi, 1971, p. 129).

23 — Ed. C. Storey. Genève : Droz, TLF, 148, 1968.

24 — *Lectures médiévales de Virgile. Actes du colloque organisé par l'Ecole française de Rome* (25-28 octobre 1982), Coll. de l'Ecole française de Rome, 80. Rome, 1985, pp. 251-266.

texte français, la description des deux tombeaux de Pallas et de Camille, d'autre part²⁵.

Le développement dirige alors vers la contribution de Giovanna Angeli, *L'« Eneas » e i primi romanzi volgari*. Cependant, force est de constater que ces deux travaux s'intéressent essentiellement aux plaintes des pères de Pallas et d'Alexis. Les « regrets » paternels confirment sans aucun doute le souci de l'*Eneas* et de la *Vie de saint Alexis* (contrairement à l'*Enéide*) de poser une question lignagère. Mais que dire de la plainte maternelle ? Elle suscite l'étonnement : la « *vera innovazione del compianto* » est bien dans l'invective de la mère de Pallas qui « *contravvenendo al rispetto diffuso nella letteratura latina per gli dei, si piega a certe considerazioni spicciole* ». (*ibid.*). Pour notre part, nous soutiendrons que le refus maternel des rituels scrupuleusement rendus jusqu'alors, mais cruellement inefficaces, – qui ne sont pas inspirés par une préoccupation dynastique, remarquons-le – sont bien plus que des considérations minimales (*considerazioni spicciole*).

C. De l'evocatio aux thèmes « mnésiques » de l'*Eneas*

L'esquisse dumézilienne « L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux »²⁶ guidera la compréhension de notre bref recueil grâce à son commentaire de l'*evocatio*. Vsevolod Basanoff, pionnier dans ce domaine, en proposait la définition suivante :

invitation, voire sommation, adressée aux dieux tutélaires de la ville ennemie, d'abandonner leurs résidences dans cette ville et de « transmigrer » à Rome²⁷.

Depuis la monographie que lui a consacrée ce chercheur, on connaît mieux les deux rédactions hittites et la plupart des documents romains qui usent de ce rituel. On sait donc qu'il apparaît quasiment à l'identique dans deux cultures historiquement et géographiquement hétérogènes, pourtant. Mais revenons à l'étude dumézilienne. Le plus souvent, remarque l'auteur de l'esquisse, « une sorte d'honnête convention fait que les hommes peuvent compter sur la bienveillance des dieux auxquels ils rendent un juste culte »²⁸. Mais il est des cas où les dieux pourraient légitimement faire du mal aux hommes. Par exemple, en cas de

25 — *Ibid.*, p. 254.

26 — Parue dans le recueil du même nom. Paris : Gallimard, *Bibl. des sciences humaines*, 1985.

27 — *Evocatio*, thèse pour le doctorat ès lettres. Paris : PUF, 1945, p. 2.

28 — 1985, *op. cit.*, p. 136.

conflit, comment convaincre les divinités qui patronnent la nation adverse de l'abandonner et de suivre le vainqueur à Rome ; les dieux peuvent-ils, en d'autres termes, trahir leurs protégés ? C'est pour trouver une solution à cette alarme que les ritualistes romains ont élaboré l'*evocatio*.

Trois illustrations permettent à Georges Dumézil de l'étudier. Il examine en premier l'invitation que le second Scipion adresse aux dieux carthaginois, selon ce que nous en dit un *carmen* de Macrobe²⁹. Il atteste que, lorsqu'ils pensaient être sur le point de prendre une ville ennemie, les Romains devaient évoquer ses dieux tutélaires au moyen d'une formule précise. L'imploration de Scipion en porte témoignage :

Si deus si dea est, cui populus civitasque Carthaginienis est in tutela teque, maxime, ille qui urbis hujus populique tutelam recepisti,³⁰

Vient alors l'expression commentée par Basanoff et Dumézil : « *precor venerorque [...] populo, civitati, metum, formidinem, oblivionem injiciatis* » que Georges Dumézil traduit : « Je vous prie et vous conjure [...] que vous injectiez dans ce peuple et dans cette société la peur, l'effroi, l'oubli »³¹. Le procédé est donc, si l'on peut dire, à quadruple détente : si les dieux sèment l'oubli dans les âmes des Carthaginois, ceux-ci ne les honoreront plus, ils oublieront leurs dieux, leurs devoirs religieux et militaires. Les Immortels auront alors le droit de les négliger à leur tour et finalement, libres de tous engagements, pourront rejoindre la ville ennemie où ils seront récompensés. Quant aux hommes oubliés, Macrobe n'évoque pas leurs sentiments...

La deuxième illustration conduit le célèbre mythologue à s'éloigner du rituel religieux et juridique pour explorer le quatrième chant de l'*Enéide*. Il suit la relation pathétique entre Enée et Didon pour conclure qu'elle est elle-même « traversée, dominée par l'idée de l'oubli »³². Si, par exemple, le héros troyen délaisse sa mission fondatrice au bénéfice de Didon, c'est que Junon et Vénus ont tenté d'immobiliser Enée dans Carthage en « injectant l'oubli dans son âme » (*ibid.*) : la scène où les deux

29 — *Les Saturnales*, Trad. nouvelle par H. Bornecque. Paris : Garnier frères, 1938 (III, 9; pp. 345-351).

30 — *Ibid.*, p. 346. M. Martelli dans son édition des *Saturnales* (avec traduction) de 1845 (*Œuvres de Macrobe*, t. 1. Paris : C.L.F. Panckoucke) signale les traductions de ce chant par Voltaire (*Mélanges historiques*) et Chateaubriand (*Itinéraire de Paris à Jérusalem*), p. 540, n°54.

31 — 1985, *op. cit.*, p. 140.

32 — *Ibid.*, p. 144.

déeses tentent de maintenir le fils d'Anchise dans Carthage, relève donc, dit Georges Dumézil, de l'« *ad-vocatio* » (p. 146) – une *evocatio* à l'envers. Le XII^e livre de *La Guerre punique* de Silius Italicus³³ est la troisième œuvre analysée. Les Romains, écrasés *ad Cannas*, craignent que le général carthaginois entreprenne l'*evocatio* et que Jupiter se laisse séduire. Il n'en sera rien. Car Hannibal, en lançant son armée, s'adresse au soldat carthaginois en proférant ces paroles sacrilèges :

[...] Eia, incute muris
umbonem Iliacis Capuaeque repende ruinas ;
quam tanti fuerit cadere, ut Palatia cernas
et demigrantem Tarpeia sede Tonantem³⁴.

Au lieu de suggérer l'oubli, le Carthaginois outrage Jupiter et, loin de délaisser leur dieu tutélaire, les Romains sont animés d'une piété renforcée. Ici donc l'insolence du « vainqueur potentiel » déclenche une contiguïté plus serrée entre les protégés et leur dieu protecteur.

Ces descriptions appellent deux commentaires. Le premier évoque le plaisir des jeux structuraux. Georges Dumézil observe en effet que, entre l'adresse de Scipion (*carmen* de Macrobie) aux dieux carthaginois qui auraient dû légitimement rester dans leur ville, et celle de Vénus et de Junon au héros troyen qui, lui, devrait abandonner Carthage où il séjourne illégitimement, les Romains « goûtaient sans doute (un) parallèle inversé »³⁵. Il note ensuite que l'insolence d'Hannibal à l'égard de Jupiter est « l'exact contraire de l'*evocatio* » (p. 147). Ces observations renforcent l'idée que des règles (parallélisme, inversion) organisent le rituel de l'*evocatio* et ses expressions littéraires. Georges Dumézil l'atteste, les Romains avaient certainement pleine conscience de « tels mécanismes fondés sur l'oubli ou, à l'inverse, sur un souvenir trop vivace ». (p. 143). On aura remarqué, seconde observation, l'extension de la démarche dumézilienne : elle prend appui sur le rituel pour assembler et décrire quelques extraits sélectionnés au sein de textes de natures diverses, historique ou littéraire, sous « l'idée » que présentent les lois de l'*evocatio*, justifiant du même coup la collection de fragments à première vue discordants qu'il examine. Dans une perspective com-

33 — Texte et traduction J. Volpilhac-Lenthéric et M. Martin. Paris : *Les Belles Lettres*, 1984.

34 — Ainsi traduit par G. Dumézil : « Oui, ébranle de ton bouclier les murailles troyennes, fais payer aux Romains la ruine de Capoue qui ne tombera, en fin de compte, que pour te donner en spectacle le Palatin et Jupiter s'exilant de son siège tarpéien ! » (1985, *op. cit.*, p. 147).

35 — 1985, *op. cit.*, p. 146.

parable, nous concevrons les vers choisis dans l'*Enéas* comme des représentations romanesques d'un réseau structuré. Revenons vers notre petit corpus. Romains et Hittites pensent et prononcent l'*evocatio* selon la forme d'un contrat, d'un « échange archaïque : don – contre-don » écrit Basanoff (p. 143). Mais ce n'est pas tout. Car cette convention est dotée d'un contenu original : l'*evocatio* façonne des modes d'expression verbale, des souvenirs et des oublis, disons des traits de nature « mnésique », selon le déploiement :

1. Demande respectueuse (ou insolente) du vainqueur, souhaitant un oubli divin ;
2. Oubli (ou son contraire) des dieux envers les vaincus ;
3. En conséquence, abandon ou protection maintenue (par les dieux) ;
4. Promesses de récompenses ou de rétorsions (qui ne seront pas oubliées).

Ce canevas trouve certaines correspondances, encore approximatives, avec la progression de la plainte maternelle :

1. Attestation de liens respectueux : permanence de sacrifices quotidiens :

que lor feisoie chascun jor
molt hautemant a grant enor ; (vv. 6420-6421)

2. Comme « endormis », ils ont « oublié » leurs devoirs. Incapables de protéger les vies humaines, ils montrent à tous qu'ils sont loin d'être tout-puissants :

ou il ont esté endormi,
que mes prières n'ont oï,
ou ne puent homme sauver,
garantir vie ne tenser.
Il m'ont moustré moult mallement
qu'il se sorpuissent de naient. (vv. 6322-6327)

3. Cette impuissance se traduit dans les vers suivants par la dénonciation du piètre concours apporté à son fils :

Fius, fait vous ont mauvese aïe,
moult vos ont poy tensé la vie. (vv. 6428-6429)

Ils ont abandonné aide et protection à l'égard de Pallas, il en est mort.

4. Ils seront punis : la mère de Pallas va les « oublier » à son tour, elle cessera toute pratique rituelle, tout culte en leur honneur. Le verdict confine à l'insolence : « *jamais nos diex ne priëray* ». (v.

6416). Nous retrouvons ici la deuxième pierre de notre base textuelle.

Mais la leçon n'est pas encore tout à fait limpide. Trois interrogations subsistent. La première concerne le rôle joué par le général vainqueur, Enéas, absent de la plainte maternelle (et, en conséquence, du canevas précédent) ; la deuxième tient à l'inexistence dans ces vers de toute justification de l'« oubli des dieux » : qui les convainc de soustraire leur protection au fils d'Evandre ? Quelle est la cause de cette renonciation ? La réaction particulière de la mère de Pallas (phase 4 de l'enchaînement), son insolence verbale forment la troisième. Ces questions soulèvent celle de la cohésion du corpus. Nous voici donc conduits à intégrer nos récits dans le contexte où ils s'inscrivent. Car, en dépit de leurs apparentes différences, ils n'ont pas été recueillis pêle-mêle. La question religieuse et morale – les dieux peuvent-ils honorablement négliger les vaincus à la demande des vainqueurs ? – prend un tour particulier dans l'*Eneas* puisque les dieux trahissent les vénérables parents du jeune héros, à première vue innocents de tout sacrilège. Comment excuser l'injustice des puissances célestes ? Certains passages recueillis, passés sous silence jusqu'ici, permettent d'y voir plus clair. En se heurtant aux Troyens, Turnus s'élève contre les Immortels. La mère de Pallas elle-même s'oppose à leurs desseins, et, en conséquence, aux décisions de son mari. En effet, contrairement à sa femme, Evandre a respecté le cours du destin. Relisons les paroles maternelles. Les doléances à l'égard des Troyens s'augmentent d'une recherche en responsabilité qui conduit à accuser son mari :

onc Evander ne me voutt croire,
o euz vous ajosta an oirre, (v. 6392-6393)

En somme, dans sa vindicte, la mère de Pallas « oublie » tout autant le respect des sentences célestes, garantie des rapports métaphysiques équilibrés, que celui des liens conjugaux, assurance des rapports sociaux harmonieux. Un double péché, vis-à-vis duquel ses pieux sacrifices passés pèsent peu de poids. On pourrait se demander pourquoi la vengeance suprême épargne la coupable mère de Pallas, et non son fils innocent : il faut qu'elle vive pour exprimer la haine et le ressentiment qui, nés du sort injuste de son fils, la poussent à rompre fougueusement la communication avec les dieux.

Pour compléter le raisonnement il reste à donner toute sa place à Enéas. Tel le général romain, le pieux Troyen prie, avec la plus grande déférence, les dieux locaux virtuellement hostiles.

Ceux-ci sont autorisés en conséquence à ne plus honorer les conventions cultuelles qui les liaient à leurs premiers zélateurs, d'autant que ces derniers s'élèvent contre leurs décisions et ne craignent pas leur courroux. Disons cette logique en d'autres mots : à la suite de son débarquement en Lombardie, Enéas prononce les premiers mots d'une sorte d'*evocatio* (« *si deprient molt humblement/qu'il aient propre avenement* ». [vv. 3178-3179]). Révérencieux, il appelle à lui et adore « *trestous les diex du ciel* » (v. 3176), les siens, et, par deux fois, ceux du pays. Attentives à cet appel déferent, les divinités locales abandonnent ses adversaires menés par Turnus à l'irréductible. Elles négligeront également ceux qui, telle la mère Pallas, considèrent l'arrivée du Troyen comme une malédiction et les décrets divins comme néfastes. Et les deux protagonistes rebelles vont, dans une folle révolte, se dresser, comme Hannibal, contre la Fatalité. Evandre n'y pourra rien, Turnus s'engage dans une folle entreprise, il n'obtiendra ni la terre ni Lavine, Evandre l'aura prévenu³⁶. Une raison supplémentaire montre que nous sommes restés proches du modèle de l'*evocatio*. Parmi les rituels étudiés par Basanoff, on observe en effet la présence d'un passage de Tite-Live « unique texte où l'évocation soit attestée expressément » (p. 42). Il concerne la prise et la destruction de la cité de Véies. L'adresse du futur conquérant, Camille³⁷ offre une certaine similitude avec nos fragments. Car elle évoque la détresse d'humains innocents et pieux, les Véiens, trahis par Junon pour la seule raison que le chef ennemi a été respectueux à son égard, comme Enéas. Mais, différence de taille, les Véiens désespérés ne se sont pas élevés contre leur déesse et ne fulminent pas contre elle, comme le fait la mère de Pallas vis-à-vis de ses dieux. Nous n'irons pas au-delà de Tite-Live, sa lecture sera la dernière étape de notre exploration. Rassemblons les résultats de ces exercices qui mettent en parallèle les formes et les contenus « mnésiques » des pièces romaines et des épisodes de l'*Eneas* :

MACROBE (Scipion) :

Respect - > oubli des dieux - > abandon - > remerciements du vainqueur.

SILIUS (Hannibal) :

36 — « *Quant li dieu veulent que il l'ail,/tu veulz enprendre trop fort plail,/qui combatre t'en veulz o lui* ». (vv. 7865-7867). Ces devins l'avaient éclairé : « *ce nous diënt nostre devin/que ça l'ont li dieu amené/et d'Ithaire l'ont herité* ». (vv. 7862-7864).

37 — « *Te simul, Iuno regina, quae nunc Veios colis, precor ut nos victores in nostram tuamque mox futuram urbem sequare* ». « Et toi aussi, Junon Reine, qui as actuellement Véies pour résidence, daigne après notre victoire nous suivre dans notre ville qui va devenir la tienne ». *Histoire romaine*, V, XXI, trad. G. Baillet. Paris : Les Belles Lettres, 1989, p. 35.

Insolence - > non-oubli - > non-abandon - > remerciements des « protégés ».

TITE-LIVE (Camille) :

Respect - > oubli des dieux - > abandon - > détresse des « oubliés ».

Enéas (Enéas) :

Respect (et offense des « protégés ») - > oubli des dieux - > abandon - > insolence, fin des rituels des « oubliés ».

Rien d'étonnant si ces agencements ne sont que partiellement similaires : chacun d'eux ordonne à sa guise l'éventail de solutions offertes par le système du rapport honorable des dieux avec le vainqueur et les vaincus. L'ensemble est cohérent et non fini. Il présente quelques réponses, comparables dans leur logique et leurs thèmes, mais distinctes dans leur présentation, à une même difficulté, celle des conditions qui assujettissent les humains à leurs divinités protectrices.

D. Armature symbolique de la relation métaphysique. La « bonne distance »

Malgré son intérêt, on ne se satisfera pas de l'esquisse dumézilienne. A un niveau plus profond, on concevra les échanges entre les dieux et les hommes, fondés sur l'« oubli » et le « souvenir vivace », comme des mises en scène de termes propres à la catégorie de la communication symbolique. Il n'est sans doute pas inutile de justifier cette affirmation un peu brutale. Observons que l'étude de l'*evocatio* légitime l'extension de la recherche. Basanoff a montré que ce rituel n'est pas dû à l'invention des ritualistes romains. Des faits hittites analogues prouvent son archaïsme parmi les indo-européens. Ne serait-il pas judicieux d'élargir davantage le champ de la réflexion ? Pour trouver des éléments de réponses, changeons d'horizon méthodologique sans trop nous éloigner toutefois de notre guide de départ.

Ce n'est sans doute pas un hasard si l'« oubli », comme fondation de rituels, a explicitement été étudié par Claude Lévi-Strauss, notamment dans l'article « Mythe et Oubli »³⁸ et l'analyse de la « Geste d'Asdiwal »³⁹. Et, source d'assurance pour nous, d'une part, il en a exposé des témoignages littéraires⁴⁰, notam-

38 — *Le regard éloigné*. Paris : Plon, 1983, pp. 253-261.

39 — *Anthropologie structurale deux*. Paris : Plon ; chap. IX, 1973, pp. 175-233.

40 — Venus, dans « Mythe et Oubli », de Plutarque (*Questions grecques*, 28), et, par deux fois, de Pindare (*VII^e Olympique*, *IV^e Pythique*).

ment dans « les contes et les mythes », où l'on « a trop tendance à le considérer comme une « ficelle » à laquelle le narrateur recourt arbitrairement »⁴¹ ; d'autre part, il a bâti sa démonstration sans se cantonner à la culture indo-européenne, attestant ainsi de l'existence de ces réglages au sein de systèmes culturels variables. Son enquête indique en effet que le sens de certaines fables racontées par des indiens d'Amérique du Nord comme par des auteurs de la Grèce ancienne s'édifie sur des modalités de la communication symbolique, « phénomène en lequel », poursuit l'anthropologue, « nous étions porté à reconnaître une véritable catégorie de la pensée mythique ». Cette voie concerne notre travail puisqu'elle achemine directement vers certains « motifs » propres à la « pathologie de la communication »⁴² qui nous intéressent au premier chef : faux témoignages, avertissements oubliés, excès de paroles, etc. Ces figures ne doivent pas égarer par leur diversité car elles s'organisent selon un dispositif qui, plus profond qu'elles, les unit intimement : « l'oubli prendrait place, dans un même champ sémantique, aux côtés de l'indiscrétion et du malentendu, tout en s'opposant à chacun sous des rapports différents »⁴³. Claude Lévi-Strauss considère l'indiscrétion comme un « excès de communication avec autrui », le malentendu comme un « défaut de communication, également avec autrui ». En déroulant logiquement les virtualités qu'offrent ces relations initiales l'ensemble de l'édifice s'élève :

on voit quelle place revient à l'oubli dans un tel système : il consiste en un défaut de communication, non plus avec autrui, mais avec soi-même ; car oublier, c'est manquer de dire à soi-même ce qu'on aurait dû pouvoir se dire⁴⁴.

Suggéré lors d'une conférence de l'auteur, le terme « nostalgie » nommerait la case pour l'instant vide, définie comme l'« excès de communication avec soi-même ». Finalement, le système de la pathologie de la communication reçoit la représentation suivante :

	excès	défaut de communication
avec autrui	<i>indiscrétion</i>	<i>malentendu</i>
soi	<i>nostalgie</i>	<i>oubli</i>

41 — La « Geste d'Asdiwal », 1973, *op. cit.*, p. 231.

42 — 1983, *op. cit.*, p. 253, pour ces références.

43 — *Ibid.*, p. 255.

44 — 1973, *op. cit.*, p. 230.

Les épisodes tirés de l'*Eneas* en témoignent : les relations entre les humains et les puissances du ciel sont contraintes par ces termes et les nœuds qui les lacent. Trois attitudes en découlent particulièrement dans notre roman. Les deux premières (selon une lecture paradigmatique, et non chronologique) évoquent les figures de la « pathologie » de la communication. L'oubli des dieux et l'abandon de leurs anciens protégés apparaissent tout d'abord comme des ruptures ou des défauts, dans la communication « métaphysique » établie. Le « sommeil » et la « surdité », dont la plaintive mère de Pallas accuse ses divinités (*ou il ont esté endormi/que mes prières n'ont oï, /ou ne puent homme sauver*, (vv. 6422-6424)) illustrent une communication chancelante. Jouant sur la forme du mot, on pourrait dire que l'attitude des dieux représente un vrai « mal-entendu »... Face à cette défaillance, son contraire : un excès. Notre répertoire en offre plusieurs illustrations. Tout d'abord, la véhémence (terme mieux adapté ici qu'« indiscretion ») animant le *planctus* maternel, fol « excès » qui la fait s'élever contre ses propres dieux. Cette opposition, aussi frénétique qu'insensée, n'a d'égale que celle qui anime Turnus arc-bouté contre les décrets divins qu'il récuse alors qu'il n'en ignore pas le caractère irrémédiable. Mais, à côté de ces unités « pathologiques », existe une troisième éventualité. La révèlent l'*evocatio* ainsi que l'instauration des nouveaux sacrifices et la dévotion humble qu'exprime Enéas envers les dieux locaux comme vis-à-vis de ses propres divinités ; soit des relations (« mnésiques », métaphysiques et verbales) mesurées.

A quels enseignements conduisent ces observations ? L'échange des conventions propres à l'*evocatio* peut être conçu plus profondément comme la manifestation, verbale et « mnésique », de trois modalités de la communication : le défaut, l'excès ou la mesure. Les dispositifs particuliers qu'offrait chacune des quatre œuvres comparées ci-dessus ne sont que l'expression de ce triptyque. Si cette hypothèse est valide, l'*evocatio* ne serait finalement qu'une variante combinatoire, juridiquement figée, réellement et historiquement utilisée, des possibilités d'agencement qu'offrent ces trois rouages, actifs dans le répertoire de la mémoire et de l'oubli. La seconde leçon lira sous forme resserrée les jeux des modalités de la communication désignées dans l'*Enéas*. La mise en scène des trois modes de relations qui assurent les traductions entre ces registres peut être comprise à la lumière de la méthode du « c'est quand... » ou du « c'est comme... », qui d'après Claude Lévi-Strauss⁴⁵, et en « simplifiant beaucoup », permet de définir l'exercice des mythes. Dans le

roman médiéval, l'humble respect des injonctions divines fait face à leur coléreuse contestation comme la bienveillance divine à l'égard de l'ennemi vainqueur retourne l'interruption de l'ancienne tutelle des dieux comme l'instauration soumise de nouveaux rituels s'oppose à la cessation des cultes et à l'invective adressée à la providence. Sous un nouvel angle, ces relations ou cette « armature » symboliques établissent la robuste cohésion qui lie les passages choisis et dont l'hétérogénéité apparente ne laissait peut-être pas prévoir l'intime proximité.

Les agencements mis au jour sont porteurs de significations. Ils témoignent de l'effort de la pensée – et de la littérature qui la manifeste – pour envisager des solutions aux difficultés nées de l'éloignement, sur l'échelle des êtres, entre les créatures de ce monde et les puissances célestes. La « bonne distance », seul moyen d'apaiser l'angoisse des humains, est l'enjeu d'une communication respectueuse d'un code de bonnes conduites envers les puissances du ciel. Soumettre ou attirer les dieux hostiles et les valeurs transcendantes dont ils sont les symboles, garantir la vie de la cité et des peuples qui demeurent sous leur protection réclament certaines procédures, finalement, peu nombreuses : observance des rituels, respect des décisions du destin et de ses favoris, mémoire des engagements et acceptation de la condition de chacun des « genres ». Par la prééminence qu'ils accordent à la catégorie de la communication (via les thématiques « mnésique » et verbale), les extraits étudiés forment un tout, témoin du processus dont use la pensée des mythes pour écourter l'infinité distance qui isole les humains des forces transcendantes et, quand menace leur hostilité, prévenir leur colère ou leur violence, la « violence du sacré ». Là où le modèle latin est muet, quand, par conséquent la *translatio* et les ressources mythologiques sont inopérantes, la liberté novatrice du clerc dévoile une inquiétude « métaphysique » ajoutée à ce que lui offrait son origine. Et le récit du XII^e siècle emplit alors le silence virgilien en se conformant aux missions et aux règles les plus universelles de la pensée des mythes. On prétendra alors que si, comme l'écrit Robert Marichal, « tout ce qui est mythologique a disparu de nos romans [antiques] »⁴⁵, c'est au profit du mythique ou, plus simplement, que le roman médiéval est plus mythique que sa source mythologique.

Jean-Jacques VINCENSINI

Université de Corse

45 — *La potière jalouse*. Paris : Plon, 1985, p. 227.

46 — « Naissance du roman », *Entretiens sur la renaissance du 12^e siècle*, Décades du Centre culturel de Cerisy-la-Salle, Nlle série 9 ; dir. M. de Gandillac et E. Jeuneau. Paris/La Haye : Mouton, 1968, pp. 449-492, p. 467.