

Michel Pastoureau

# L'ours

Histoire d'un roi déchu

Éditions du Seuil



# LA LIBRAIRIE DU XXI<sup>e</sup> SIÈCLE

Collection  
dirigée par Maurice Olender

ISBN 978-2-02-100910-1

© ÉDITIONS DU SEUIL, JANVIER 2007

[www.seuil.com](http://www.seuil.com)

*Laurae ursorum amicae omnium*

## Table des matières

[Couverture](#)

[Table des matières](#)

[REMERCIEMENTS](#)

[L'historien face à l'animal](#)

[L'ours vénéré - Du Paléolithique à l'époque féodale](#)

[Le premier dieu ?](#)

[Images peintes et gravées](#)

[Crânes et ossements](#)

[Une religion de l'ours ?](#)

[D'étranges mises en scène](#)

[Artémis, déesse aux ours](#)

[Des mythes grecs aux mythes celtes](#)

[Le roi des animaux](#)

[La force de l'ours](#)

[Le courage du guerrier](#)

[Les « Berserkir »](#)

[Les pouvoirs du nom](#)

[Tabous sur le nom](#)

[Arthur, le roi-ours](#)

[Un animal royal](#)

[Le parent de l'homme](#)

[Le cousinage des apparences](#)

[Expérimentation animale au xiii<sup>e</sup> siècle](#)

[La sexualité de l'ours](#)

[L'ours et les femmes](#)

[Débats sur le sperme](#)

[Fils d'ours](#)

[Les frontières de l'animalité](#)

## [L'ours combattu - De Charlemagne à Saint Louis](#)

### [Le saint plus fort que la bête](#)

[Le lion du Nord](#)

[L'ours compagnon du saint](#)

[Porter les bagages, tirer la charrue](#)

[Garder les moutons, fonder une abbaye](#)

[Les saints successeurs des ours](#)

[Un nouveau calendrier](#)

[De la fête des ours à celle des chandelles](#)

### [L'ours chez le Diable](#)

[Le dossier biblique](#)

[Deux ennemis de l'ours : Pline et Augustin](#)

[Le Diable et son bestiaire](#)

[Rêves d'ours](#)

[Brun et velu](#)

[La peau de la bête](#)

### [Le sacre du lion](#)

[Un triple héritage](#)

[Une symbolique ambivalente](#)

[La naissance des armoiries](#)

[Le bestiaire héraldique](#)

[L'arche de Noé](#)

[Les ménageries princières](#)

[La résurrection de la chair](#)

## [L'ours détrôné - De la fin du Moyen Âge à l'époque contemporaine](#)

### [Un animal humilié](#)

[Un bestiaire nouveau](#)

[Le loup, le lion et le goupil](#)

[La déchéance d'un roi](#)

[La mort de l'ours](#)

[Une bête de cirque](#)

[De la balourdise à la mélancolie](#)

[Une créature vicieuse](#)

[Cinq péchés sur sept](#)

### [Fantaisies de princes, fantômes de dames](#)

[Chasse et psychanalyse au xive siècle](#)

[La gloire du cerf](#)

[Une emblématique nouvelle](#)

[L'ours et le cygne](#)

[Le prince aux ours](#)

[Le feu et le poil](#)

[Orson le Sauvage](#)

### [De la montagne au musée](#)

[Le bestiaire des sorciers](#)

[L'ours amoureux](#)

[Des livres d'emblèmes aux livres de fables](#)

[La cruauté des proverbes](#)

[Une figure parlante](#)

[Perplexités des naturalistes](#)

[Un survivant muséifié](#)

[Le préféré des ethnologues](#)

[Misère et détresse d'un fauve](#)

[La revanche de l'ours](#)

[Notes](#)

[Sources et bibliographie - Principales sources écrites](#)

[Textes antiques](#)

[Textes médiévaux](#)

[Textes modernes](#)

[Bibliographie](#)

[L'OURS ET SON HISTOIRE](#)

[L'HISTORIEN FACE À L'ANIMAL](#)

[4. Moyen Âge](#)

[Index](#)

[Table des illustrations](#)

[L'auteur](#)



## La librairie du XXIe siècle

## REMERCIEMENTS

Avant de prendre la forme d'un livre, cette histoire culturelle de l'ours a constitué le sujet de mes séminaires à l'École pratique des hautes études et à l'École des hautes études en sciences sociales pendant plusieurs années. Je remercie tous mes élèves et auditeurs des fructueux échanges qui furent alors les nôtres. Je remercie également tous ceux qui autour de moi – amis, parents, collègues, étudiants – m'ont accompagné pendant ces années « ursines », m'ont transmis informations et documents et m'ont fait bénéficier de leurs remarques, conseils ou suggestions. Notamment : Emmanuelle Adam, Jacques Berlioz, Michel Boccara, Thierry Buquet, Pierre Bureau, Perrine Canavaggio, Massimo Carassi, Yvonne Cazal, Teresa Dunin-Wasowicz, Anita Guerreau, Éliane Hartmann, François Jacquesson, Laurence Klejman, Jean-Dominique Lajoux, Odile Lépinay, Caroline Masson-Voss, Jean-Michel Mehl, Massimo Montanari, Maurice Olender, Laure Pastoureau, François Poplin, Anne Ritz, Pierre Sineux, Baudouin Van den Abeele, Olga Vassilieva-Codognet, Inès Villela-Petit, Marguerite Wilska.

Enfin, j'adresse un immense merci à Claudia Rabel, qui m'a constamment fait bénéficier de ses conseils avisés, de ses critiques constructives et de ses sévères et efficaces relectures. Ce livre est en partie le sien.

Aucun autre animal n'est plus habile à faire le mal.

PLINE L' ANCIEN,  
*Histoire naturelle*

L'ours c'est le Diable.

SAINT AUGUSTIN,  
*Sermon sur Isaïe*

Mais toutes ces ressemblances grossières avec l'homme ne rendent l'ours que plus difforme et ne lui donnent aucune supériorité sur les autres animaux.

BUFFON,  
*Histoire naturelle*



# L'historien face à l'animal

Charlemagne fut-il le plus grand ennemi de l'ours que l'Europe ait connu ? L'historien est en droit de se le demander, tant les massacres de ce fauve furent nombreux pendant son règne. En Germanie, ils prirent même un tour systématique à deux reprises, en 773 et en 785, chaque fois après une série de campagnes victorieuses contre les Saxons. Certes, le futur empereur n'a probablement jamais tué un ours de ses propres mains, même s'il fut aux dires des chroniqueurs un veneur redoutable, mais ses soldats, agissant sur ses ordres, se livrèrent dans les forêts de Saxe et de Thuringe à des battues destructrices de grande ampleur.

À dire vrai, les ennemis des ours ne sont alors pas tant Charlemagne et ses troupes que les prélats et les clercs qui les entourent. Ce sont eux qui ont déclaré la guerre au plus fort de tous les animaux présents sur le sol européen et décidé son extermination, du moins en terre germanique. À cela, une raison précise : en cette fin du VIII<sup>e</sup> siècle, dans toute la Saxe et les régions circonvoisines, l'ours est parfois vénéré comme un véritable dieu et fait l'objet de cultes qui peuvent prendre des formes frénétiques ou démoniaques, notamment chez les guerriers. Il faut absolument les éradiquer pour convertir ces peuples barbares à la religion du Christ. Tâche difficile, presque impossible, car ces cultes ne sont ni récents ni superficiels. Ils viennent de loin, de très loin, certainement de temps antérieurs à la période romaine – plusieurs auteurs latins y font déjà allusion –, et sont encore bien présents dans la Germanie profonde de l'époque carolingienne.

À la suite de Tacite, les historiens ont beaucoup écrit sur les pratiques religieuses des anciens Germains<sup>1</sup>. Tous ont souligné leur vénération des

forces de la nature et décrit les cérémonies associées aux arbres, aux pierres, aux sources et à la lumière. Certains lieux étaient réservés à la divination ou à l'adoration des idoles ; d'autres servaient à d'immenses rassemblements lors de moments spécifiques (nouvelle lune, solstice, éclipse) ; d'autres encore constituaient des lieux de sépulture remarquables. Partout, des rituels impliquant l'usage du feu et du sang rendaient hommage aux différentes divinités. Danses, trances, mascarades et déguisements étaient fréquents. Pour les évêques et leurs missionnaires, mettre fin à de telles pratiques ne fut pas aisé. Ils y parvinrent progressivement en substituant aux arbres et aux sources sacrés des lieux de culte chrétiens, puis en transformant en saints un grand nombre de héros ou de dieux païens, enfin en bénissant ou sanctifiant la plupart des actes de la vie quotidienne. Mais cette christianisation resta longtemps inégale, et ce ne fut vraiment qu'après l'an mille que disparurent les derniers reliquats de l'ancienne religion<sup>2</sup>.

Bavards sur le culte des arbres et des sources, les historiens modernes ne l'ont guère été sur celui de l'ours, comme s'il avait été négligeable ou limité à certaines tribus. Tel ne fut pas le cas. Ce culte, bien attesté par les chroniques et les capitulaires, était largement répandu, non seulement en Allemagne mais aussi en Scandinavie. Il a de bonne heure été dénoncé par plusieurs missionnaires s'étant aventurés bien au-delà du Rhin. En 742, par exemple, saint Boniface, alors en mission au cœur de la Saxe, dans une longue lettre adressée à son ami Daniel, évêque de Winchester, mentionne parmi les « rituels exécrationnels des païens » le fait de se déguiser en ours et de boire du sang de cet animal avant de partir au combat<sup>3</sup>. Trente ans plus tard, dans une liste officielle, dressée par les prélats, de toutes les superstitions païennes qu'il faut combattre chez les Saxons, ces mêmes pratiques sont encore dénoncées, ainsi que d'autres, plus barbares encore<sup>4</sup>.

De telles coutumes ne sont pas neuves. Depuis des temps immémoriaux, l'ours est dans tout le monde germanique, au nord comme au sud, une créature spécialement admirée. Plus fort qu'aucune autre bête, il est le roi de la forêt et celui de tous les animaux. Les guerriers cherchent à l'imiter et à s'investir de ses forces au cours de rituels particulièrement sauvages. Quant aux chefs et aux rois, ils en font leur attribut préféré et tentent de s'emparer de ses pouvoirs par le biais des armes et des emblèmes. Toutefois, la vénération des Germains pour l'ours ne s'arrête pas

là. À leurs yeux, ce n'est pas seulement un animal invincible ni l'incarnation de la force brutale ; c'est aussi un être à part, une créature intermédiaire entre le monde des bêtes et celui des humains, et même un ancêtre ou un parent de l'homme. À ce titre, il est entouré de nombreuses croyances et fait l'objet de plusieurs tabous, portant notamment sur son nom. En outre, l'ours mâle passe pour être attiré par les jeunes femmes et les désirer charnellement : il les recherche souvent, les enlève parfois, puis les viole et donne naissance à des êtres mi-hommes mi-ours qui sont toujours des guerriers indomptables, voire des fondateurs de lignées prestigieuses. Les frontières de l'animalité sont ici bien plus incertaines que celles qu'enseignent les religions monothéistes.

Aux yeux de l'Église chrétienne, tout cela est absolument effroyable. D'autant que cette vénération pour le grand fauve de la forêt ne concerne pas seulement le monde germanique. Elle s'observe également chez les Slaves et, à un degré moindre, chez les Celtes. Certes, ces derniers sont christianisés depuis plusieurs siècles, et leurs anciens cultes animaliers ont pris peu à peu des formes discrètes, survivant surtout dans la poésie et les traditions orales. Mais les Slaves ne le sont pas et vouent à l'ours une admiration comparable à celle des Germains. En fait, à l'époque carolingienne, dans une large partie de l'Europe non méditerranéenne, l'ours apparaît encore comme une figure divine, un dieu ancestral dont le culte revêt des aspects variés mais demeure solidement ancré et empêche la conversion des peuples païens. Partout, ou presque, des Alpes à la Baltique, l'ours se pose en rival du Christ. Pour l'Église, il convient de lui déclarer la guerre, de le combattre par tous les moyens, de le faire descendre de son trône et de ses autels.

\*\*

C'est à cette lutte de l'Église médiévale contre l'ours qu'est consacrée la partie centrale du présent livre. Entreprise de bonne heure, avant même le règne de Charlemagne, elle dura près d'un millénaire, traversant tout le haut Moyen Âge et l'époque féodale pour ne s'achever qu'au XIII<sup>e</sup> siècle, lorsque disparurent les dernières traces des anciens cultes ursins et que dans toute l'Europe un animal exotique, issu des traditions orientales, le lion, s'empara définitivement du titre de roi des animaux, jusque-là dévolu à

l'ours. Un titre symbolique, certes, mais un titre mettant en jeu des faits culturels de grande portée et les inscrivant dans la longue durée. Par là même, mon étude commencera bien avant le christianisme, au cœur de la Préhistoire, quand les ours et les hommes du Paléolithique partageaient les mêmes territoires et les mêmes proies, parfois les mêmes cavernes et sans doute les mêmes peurs. En aval, elle se prolongera au-delà du Moyen Âge, pour tenter de cerner ce qu'a pu être le destin de l'ours une fois descendu de son trône : privé de tout prestige, transformé en une bête de foire ou de cirque, souvent humilié ou ridiculisé, il continua néanmoins d'occuper une place de premier plan dans l'imaginaire des hommes. Ce faisant, il redevint peu à peu un objet de rêves et de fantasmes et prit sa revanche au XX<sup>e</sup> siècle en se transformant en un véritable fétiche : l'ours en peluche. La boucle sembla alors bouclée et l'ours, être redevenu ce qu'il était déjà quelque 30 000, 50 000 ou 80 000 ans avant l'époque présente : un compagnon de l'homme, un parent, un ancêtre, un double, peut-être un dieu ou une divinité tutélaire.

L'objet de cette histoire de longue durée est donc un animal. Non pas un individu animal mais une espèce – l'ours brun – étudiée au fil du temps dans ses rapports avec les différentes sociétés qui, en Europe, l'ont côtoyée, redoutée, affrontée, pensée ou mise en scène. Un animal sauvage sujet d'un livre d'histoire : cela n'est pas fréquent. Les historiens font en général porter leurs enquêtes et leurs réflexions sur des hommes, des territoires, des époques, ainsi que sur les faits et enjeux les concernant. Jusqu'à une date récente, ils ne s'étaient guère préoccupés de l'animal. Au contraire, ils l'avaient souvent abandonné à la « petite histoire », aux recueils d'anecdotes ou de *curiosa*, comme ils avaient l'habitude de le faire pour tous les sujets qui leur paraissaient futiles ou marginaux. Seuls quelques historiens des religions s'étaient intéressés à tel ou tel dossier spécifique dans l'étude duquel l'animal pouvait être concerné. Mais lui consacrer une véritable thèse ou un livre savant était proprement impensable. J'ai encore en mémoire les difficultés que j'ai rencontrées à la fin des années 1960, à l'École des chartes, pour faire admettre un sujet de thèse sur le bestiaire héraldique médiéval<sup>2</sup>. Non seulement un tel sujet n'était guère recevable, parce qu'il s'articulait autour d'une discipline jugée archaïque – l'héraldique –, mais en outre il semblait puéril puisqu'il portait sur les



animaux, c'est-à-dire sur des acteurs méprisables qui n'avaient rien à faire sur le devant de la recherche historique.

Depuis cette date, heureusement, la situation a changé. Grâce aux travaux de quelques historiens pionniers<sup>6</sup> et à la collaboration de plus en plus fréquente avec des chercheurs venus d'autres horizons (anthropologues, ethnologues, linguistes, zoologues), l'animal est progressivement devenu un objet d'histoire reconnu. Son étude se situe même à la pointe de la recherche et au carrefour de plusieurs disciplines, là où se font les véritables découvertes. Cette étude, en effet, ne peut être que transdocumentaire et transdisciplinaire. Envisagé dans ses rapports avec l'homme, l'animal est concerné par tous les grands dossiers de l'histoire sociale, économique, matérielle, culturelle, religieuse et symbolique. Il est présent partout, à toute époque, en toute circonstance, et il pose constamment au chercheur des questions essentielles et complexes.

\*\*

Après avoir consacré ma thèse puis bon nombre d'articles à l'histoire symbolique des rapports entre l'homme et l'animal, je souhaite donc aujourd'hui réserver à ce dernier un livre spécifique et tenter de montrer comment il est vraiment devenu un objet d'histoire à part entière. Non pas un livre de vulgarisation mais un livre appuyé sur des recherches de longue haleine et précédé par plusieurs années de séminaires à l'École pratique des hautes études et à l'École des hautes études en sciences sociales. J'ai choisi l'ours parce que depuis près de quatre décennies je m'interroge sur le problème du roi des animaux dans les traditions occidentales. Le lion n'a pas toujours été ce roi : l'ours l'a précédé pendant plusieurs millénaires et l'aigle, symbole de tous les empires, lui a plus tard fait concurrence dans ce rôle. Dès 1969, encore étudiant et travaillant sur le bestiaire des armoiries médiévales – pour lequel le lion est déjà le roi –, j'ai constaté que, aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, plusieurs familles allemandes et danoises dont le nom évoquait l'idée de roi ou de chef (Königsbach, Königstein, Kungslena, Herrsching) portaient un ours dans leurs armoiries<sup>7</sup>. Pourquoi un ours et non pas un lion ? Cherchant à en savoir plus, j'ai remonté le temps, étendu mes

enquêtes et fini par acquérir la certitude que, dans une large partie de l'Europe, l'ours avait été, bien avant le lion, le roi des animaux.

Au fil des années, ma recherche sur ce thème, poursuivie en aval et en amont du Moyen Âge, s'est transformée en une véritable histoire symbolique de l'ours dans les sociétés européennes. Les préhistoriens et les ethnologues ayant de leur côté publié différents livres et articles consacrés à cet animal, il m'a semblé que je devais le faire à mon tour. Même si les polémiques ont été (et restent) nombreuses chez les premiers à propos des relations entre l'homme et l'ours au Paléolithique (culte ou pas culte ?), et même si je ne suis pas toujours d'accord avec le rôle que les seconds font jouer au grand fauve dans leurs recherches (l'ours étant parfois réquisitionné au service de causes régionalistes qui me sont étrangères), les travaux que les uns et les autres ont fait paraître sont pour la plupart de qualité. À l'historien désormais de comparer ses réflexions avec les leurs et, surtout, de les inscrire dans la chronologie. Les études consacrées à l'ours et à sa place dans les différentes cultures n'ont en effet jusqu'à présent guère été envisagées dans une perspective diachronique. Il est temps de les réintroduire dans l'histoire, et de rappeler, encore et toujours, que celle-ci n'est jamais immobile.

L'ouvrage qu'on s'apprête à lire ici n'est donc ni un livre de zoologie ni un travail d'ethnologie, même si ces deux disciplines ont largement été mises à contribution. C'est d'abord un livre d'histoire, construit autour d'un plan chronologique et insistant sur les périodes de mutation, notamment le Moyen Âge central (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècle). Mutation des relations entre l'homme et l'ours, mais aussi mutation de tous les systèmes de valeurs et faits de sensibilité articulés autour du monde animal. Même si l'ours est la vedette de cette étude, il est impossible d'en parler isolément. Il faut le replacer dans une problématique plus large dont le point focal, bien évidemment, n'est pas la bête mais l'homme ; non pas l'homme individuel – sur lequel l'historien des époques anciennes a peu de prise – mais l'homme vivant en société, objet premier de toute enquête historique. En outre, l'ours ne joue son rôle et ne prend pleinement son sens que pour autant qu'il est associé ou opposé à un ou plusieurs autres animaux. De ce fait, nombreux sont ceux qui vont l'accompagner au fil des différents chapitres : d'abord le mammoth, le bison et le cheval ; puis le sanglier, le

cerf, le loup, le corbeau et le renard ; plus tard le taureau, l'âne, le porc, le bouc, le chien et le bélier ; enfin le lion, l'aigle, le léopard, l'éléphant, le rhinocéros, le singe et quelques autres, l'ensemble formant non pas une faune mais un véritable bestiaire, celui que l'homme européen s'est forgé au cours du temps et dont il a fait le lieu privilégié de ses pulsions symboliques.

Cette histoire de l'ours dans ses rapports avec l'homme se limite en effet à l'Europe. L'étendre à d'autres continents n'aurait guère été raisonnable. Pour bien parler de la place d'un animal au sein d'une société donnée, il faut connaître cette société dans ses différents aspects, ses différentes structures, ses différents modes de fonctionnement. Pour un chercheur, cela est possible pour une ou deux sociétés, éventuellement envisagées dans la longue durée, mais c'est impossible à l'échelle de la planète entière. En outre, l'historien n'est pas un obsédé des archétypes ni des invariants et il ne croit guère à l'existence d'une symbolique universelle. Au contraire, il sait qu'en ce domaine tout est culturel. Si le comparatisme entre les sociétés est légitime, nécessaire même, et s'il permet de mettre en valeur des traits de similitude ou de ressemblance indéniables (on en trouvera quelques exemples dans le dernier chapitre), il ne peut ni ne doit cacher l'océan des différences, dans l'espace comme dans le temps.

Enfin, de même que cette étude ne concerne que l'Europe, de même elle ne porte que sur l'ours brun. Ce fut du reste pendant des siècles la seule espèce que connurent les différentes sociétés dont il est ici question. Les notions de genre, de famille, d'espèce et de sous-espèce sont en elles-mêmes fortement culturelles et doivent être maniées avec précaution. L'historien des animaux n'est pas un zoologue. Il ne peut pas projeter telles quelles dans le passé nos définitions et nos classifications actuelles. Ce n'étaient pas celles des sociétés qui nous ont précédés, et ce ne seront sans doute pas celles des sociétés qui vont nous suivre. Pour l'historien que je suis, nos savoirs d'aujourd'hui ne sont pas des vérités mais seulement des étapes dans l'évolution mouvante des savoirs. C'est pourquoi, à propos de l'ours, je me suis constamment abstenu de recourir à des termes ou à des concepts modernes, tels ceux de « mammifère » ou de « plantigrade », inconnus avant le XVIII<sup>e</sup> siècle. Ils n'ont au demeurant rien à faire dans

l'histoire symbolique des animaux, dont les taxinomies sont tout à fait autres.

De fait, si surprenants qu'ils puissent nous paraître, les classements et les discours sur les animaux proposés par les sociétés du passé sont toujours d'authentiques documents d'histoire, souvent d'un grand intérêt. Ils doivent être replacés dans leur contexte et interprétés à la lumière des connaissances de leur temps, pas à celle de nos connaissances actuelles. Cela, qui est à la fois une évidence et une nécessité, n'est malheureusement pas admis par tous les zoologues, ni même par tous les historiens des sciences. Ainsi deux d'entre eux, naguère parmi les plus fameux et auteurs d'une *Histoire de la zoologie* très souvent citée, n'hésitent pas à écrire à propos des bestiaires médiévaux :

Le Moyen Âge est une période stérile et décadente, en particulier au point de vue scientifique. Pour ce qui concerne la zoologie, il retient la plupart des fables absurdes de l'Antiquité, en invente d'autres et ne sait aucunement se livrer à des observations positives [...]. Les balivernes que l'on rencontre dans les bestiaires montrent bien la crédulité de ceux qui les écrivaient, les lisaient ou les propageaient [...]. Nous n'insisterons pas sur cette littérature qui relève davantage du folklore que de la Science<sup>8</sup>.

On aimerait savoir ce que sont des « observations positives » et ce qu'il faut entendre par « balivernes »... Le Moyen Âge savait très bien observer les êtres et les choses, mais pour lui l'exact et le vrai ne se situent pas sur le même plan, et ce n'est pas en observant que l'on accède à la connaissance, encore moins à la vérité. De tels propos montrent en tout cas que leurs auteurs n'ont rien compris à ce qu'est l'Histoire. Le passé, notamment le passé lointain, ne peut se comprendre – et encore moins se juger – à l'aune des sensibilités, des valeurs et des savoirs du temps présent. En ce domaine, le « scientifiquement correct » est non seulement haïssable mais aussi source de nombreuses erreurs, confusions ou absurdités. Contrairement à ce que semblent penser nos deux auteurs, les sciences naturelles ou biologiques ne peuvent ni ne doivent imposer leurs certitudes aux sciences humaines. Au reste, qu'est-ce au juste que l'histoire naturelle, sinon une forme d'histoire culturelle d'un type particulier ?

L'ours vénéré

Du Paléolithique à l'époque féodale

## Le premier dieu ?

Le plus ancien vestige des liens symboliques unissant l'homme et l'ours semble se situer quelque part vers 80 000 ans avant le temps présent, en Périgord, dans la grotte du Regourdou : une sépulture humaine néandertalienne y est associée à une sépulture d'ours brun, sous une même dalle, entre deux blocs de pierre, témoignant par là même du statut singulier de cet animal<sup>2</sup>. De ses relations antérieures avec l'homme de Neandertal nous n'avons conservé aucune trace certaine, ni archéologique ni anthropologique ; nous pouvons seulement tenter de les imaginer à partir de quelques accumulations de crânes et d'ossements dans des cavernes alpines, puis timidement poser comme hypothèse que l'ours était peut-être déjà, au Paléolithique moyen, regardé comme un animal à part. Toutefois, rien ne permet d'affirmer que ces dépôts et ces accumulations ont été le fait de l'homme. À partir du Paléolithique supérieur, environ 30 000 ans avant notre époque, les témoignages deviennent plus nombreux et plus solides qui montrent comment, en certaines régions, à certaines périodes, les hommes et les ours ont habité les mêmes territoires, fréquenté les mêmes grottes, chassé les mêmes proies, lutté contre les mêmes dangers et probablement entretenu des relations de nature à la fois économique et symbolique. Tout semble alors confirmer que l'ours n'est pas ou plus un animal comme les autres, qu'il occupe une place originale entre le monde des bêtes et celui des hommes et qu'il sert peut-être de médiateur avec l'au-delà. Faut-il pour autant aller jusqu'à parler d'un culte préhistorique de l'ours, pratiqué dans plusieurs régions de l'hémisphère Nord à l'époque paléolithique ? La

question a suscité – et continue de susciter – des controverses passionnées chez les préhistoriens.

Partisans et adversaires du culte de l'ours débattent, s'agressent ou s'invectivent sur ce sujet avec une violence qui surprend l'observateur extérieur. L'historien médiéviste que je suis, spécialiste d'époques plus récentes et habitué à des controverses plus paisibles, n'est évidemment pas en mesure de donner raison aux uns ou aux autres. Mais à mes yeux cette polémique, qui occupe depuis près d'un siècle une place essentielle au sein des études préhistoriques, constitue en elle-même un document historiographique particulièrement instructif sur le rôle joué par l'ours dans l'imaginaire des hommes vivant en société. D'autant que le débat scientifique semble avoir pris ici des aspects singuliers et passionnés, presque religieux, avec ses dogmes et ses interdits, ses chapelles et ses excommunications.

### *Images peintes et gravées*

Pour nos savoirs d'aujourd'hui, l'ours des cavernes (*Ursus spelaeus*) n'est pas l'ancêtre direct de l'ours brun (*Ursus arctos*), auquel est consacré le présent livre. Mais ils ont peut-être un ancêtre commun, l'*Ursus etruscus*, disparu au Pliocène, et ils sont tous deux abondamment présents dans l'environnement de l'homme de Neandertal et dans celui de Cro-Magnon. C'est bien une sépulture d'ours brun qui a été découverte dans la grotte du Regourdou, mais ce sont surtout des images d'ours des cavernes qui se voient dans l'art pariétal et mobilier du Paléolithique supérieur, à partir des années – 35 000. Entre les deux animaux il existe des différences sensibles, notamment la taille : l'ours des cavernes est nettement plus grand (jusqu'à 3,50 mètres pour un mâle en station debout), plus massif et plus lourd (la moyenne se situant autour de 500-600 kilos) que l'ours brun (2,10-2,30 mètres pour 250-300 kilos). Sa dentition est également différente et présente des molaires à large surface masticatrice, laissant deviner un régime plus végétarien que celui de son cousin. Enfin – et cela s'observe très bien dans l'art pariétal – le dessin de la tête n'est pas le même chez les deux animaux : l'ours des cavernes possède une forte bosse frontale et un

net décrochement entre le front et le museau, deux traits qui sont moins marqués chez l'ours brun (fig. 3 et 3 bis). Jusque vers – 20 000, ce dernier est moins souvent représenté que le premier, peut-être parce qu'il n'hiberne pas dans les grottes. Au contraire, l'ours des cavernes vient s'y réfugier chaque hiver et y laisse de nombreux vestiges. Mais, pour des raisons que nous ignorons, il disparaît assez tôt, vers – 15 000 ou – 12 000<sup>10</sup>.

Cela dit, l'ours n'est pas la vedette du bestiaire artistique du Paléolithique, du moins quantitativement. Sur les parois des grottes, le cheval et le bison sont les deux animaux le plus fréquemment dessinés, peints ou gravés. Viennent ensuite le mammouth, le bouquetin, le cerf, le renne et l'aurochs. Plus rares sont les félins et les rhinocéros, et plus rares encore les oiseaux et les poissons. Sur un ensemble de quarante-quatre sites d'Europe occidentale, les exemples d'ours recensés représentent environ 2 % des animaux identifiables, soit un pourcentage très inférieur à celui des grands herbivores mais à peu près équivalent à celui des lions et des félins<sup>11</sup>. Il n'est du reste pas toujours aisé de distinguer les fauves entre eux, et certains ours attendent encore d'être identifiés comme tels<sup>12</sup>. Pour ce faire, il est indispensable d'aller sur les sites étudier les volumes et les modelés et de ne pas se contenter, comme on le fait trop souvent, de relevés ou de photographies. Par ailleurs, plusieurs grottes riches en images d'ours n'ont pas encore été entièrement étudiées. C'est le cas de la grotte Chauvet, en Ardèche, qui, de toutes les images pariétales d'ours connues à ce jour, abrite à la fois les plus anciennes (vers – 32 000 à – 30 000) et les plus nombreuses (au moins douze exemples repérés). En raison des étranges crânes d'ours qui y ont été disposés – peut-être rituellement –, c'est également cette même grotte qui, plus que toute autre, invite à supposer l'existence d'un culte de l'ours ; ou du moins, plus prudemment, et en reprenant la belle expression de Jean Clottes, celle qui « sent l'ours » le plus fortement<sup>13</sup> (fig. 1 et 3).

Les images d'ours – gravées ou peintes, parfois gravées et peintes – ne sont présentes que dans un dixième des quelque trois cents grottes ornées du Paléolithique européen connues à ce jour. Tantôt elles constituent le sujet central d'un décor<sup>14</sup>, tantôt elles apparaissent dans une salle ou une cavité qui leur est réservée, tantôt encore il semble s'agir d'un motif marginal au milieu d'autres motifs. Il est alors permis de s'interroger sur la présence même d'une seule figure d'ours parmi d'autres espèces représentées en



nombre : cet ours unique, discret, apparemment peu signifiant, joue-t-il vraiment un rôle moins important que les animaux qui l'accompagnent, ou bien, au contraire, est-il mis en valeur par son unicité ? La question mérite d'être posée. Dans l'art mobilier, en revanche, l'ours est le plus souvent figuré seul, gravé sur une plaque de schiste, sur un morceau d'os, sur un fragment de bois de cervidé ou d'ivoire, parfois sculpté dans un galet ou modelé dans de l'argile<sup>15</sup>.

Qu'il s'agisse d'art pariétal ou d'art mobilier, l'ours est en tout cas représenté dans une variété de postures plus grande que n'importe quel autre animal. Il est également toujours celui dont le dessin est le plus stylisé, le plus schématisé ; or l'on sait combien aux époques historiques, dans la représentation d'un animal, la simplification des formes est en général proportionnelle à la place qu'occupe cet animal dans le monde des symboles – en est-il déjà de même au Paléolithique ? L'ours est enfin le seul qui soit figuré de face, et ce, aussi bien par le modelage (qui associe la facialité et le profil) que par la peinture ou la gravure. Le problème est de savoir s'il s'agit bien de l'animal lui-même ou plutôt d'un homme déguisé en ours, comme cela a été avancé à propos de plusieurs témoignages<sup>16</sup>.

Dans certains cas, l'ours n'est pas représenté dans sa totalité mais seulement par une partie spécifique et identifiable de son corps : tantôt il est acéphale, tantôt il n'a pas de pattes, tantôt sa tête ou ses pattes sont peintes ou gravées isolément. Dans d'autres cas, l'ours est criblé de trous ou surchargé de traits, comme si on avait voulu le montrer transpercé de flèches, blessé ou sacrifié<sup>17</sup> ; quelques-uns de ces ours « blessés » paraissent même cracher du sang par la bouche ou par les naseaux. Le problème est de déterminer si le dessin de l'animal et celui des traits qui le surchargent ont été réalisés au même moment. Rien n'est moins sûr. Enfin, et surtout, l'ours est avec l'homme le seul être vivant qui puisse être montré debout, dressé sur ses pattes postérieures. Toutes ces caractéristiques sont remarquables et contribuent indéniablement à donner à cet animal un statut particulier. Elles invitent en outre à s'interroger sur les fonctions du bestiaire figuré au fond des grottes. Car c'est bien d'un bestiaire qu'il s'agit, et celui-ci est loin d'avoir livré tous ses mystères.

Ici n'est pas le lieu de s'attarder sur la ou les significations de l'art des grottes ; cet art pose aux préhistoriens des questions complexes, très

complexes, débattues depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Il vaut néanmoins la peine de résumer les principales positions, car elles aident à mieux comprendre les polémiques entourant le culte de l'ours<sup>18</sup>.

Si la théorie d'une représentation pour le seul plaisir esthétique, de l'art pour l'art en quelque sorte, a sagement et rapidement été abandonnée, celle de créations figurées liées à des rituels de chasse, chère à l'abbé Breuil (1877-1961) et à quelques-uns de ses disciples, a connu une vie beaucoup plus longue : les images d'animaux auraient eu pour fonction d'aider et de protéger les chasseurs, d'influer sur le cours des événements, de capter différentes forces transcendantes ; par là même, l'acte de représentation aurait revêtu plus d'importance que le dessin peint ou gravé qui en résultait. De fait, de nombreux dessins sont superposés sans aucun soin, d'autres sont situés dans des endroits où il est impossible de les voir ou ne semblent absolument pas faits pour être vus. Mais très rares sont les figurations d'animaux chassés ou morts, et pratiquement inconnues les véritables scènes de chasse. Cette hypothèse d'une action magique par l'image a donc, elle aussi, fini par être abandonnée. De même – et probablement ici un peu trop vite – que celle de la représentation de mythes, liés aux origines d'un groupe ou d'un « clan » ; ou bien celle d'une signification totémique, chaque animal constituant l'emblème ou le totem de l'un de ces groupes ou clans ayant fréquenté telle ou telle grotte à tel ou tel moment. On leur a préféré des explications plus sémiologiques, parfois qualifiées de « structuralistes », appuyées sur l'étude des fréquences et des raretés, des associations et des oppositions, des distributions dans la caverne, des rapprochements et des éloignements, des catégorisations animales et des classifications sociales<sup>19</sup>. Hypothèse méthodologiquement exemplaire, ayant mis de l'ordre dans le répertoire des figures et des signes, mais n'ayant le plus souvent abouti – il faut bien le reconnaître – qu'à des impasses. Plus récemment, l'hypothèse de créations figurées liées à des rituels chamaniques a réuni quelques chauds partisans (mais aussi de violents adversaires) : la grotte aurait été un lieu de passage vers l'au-delà et vers le cosmos ; la succession des salles, couloirs et vestibules formerait comme un parcours initiatique ; les images, dont certaines paraissent sortir du fond de la roche et d'autres, au contraire, flotter à sa surface, représenteraient les visions du chaman au cours des différents stades de sa transe. Hypothèse

séduisante, ici aussi, et qui a chez quelques auteurs<sup>20</sup> le mérite de remettre l'ours à sa juste place – au cœur des relations entre les hommes, les dieux et les bêtes –, mais hypothèse tout aussi incertaine que les précédentes.

Dans l'état actuel de nos connaissances, une interprétation globale et univoque de l'art des grottes à l'époque paléolithique est un exercice impossible. Cela ne veut pas dire pour autant que cet art soit dépourvu de fonctions ou de significations.

### *Crânes et ossements*

Les hommes « des cavernes » n'ont jamais vraiment habité les cavernes dont ils ont décoré les parois. Ce sont des lieux obscurs, inquiétants, inhospitaliers, toujours difficiles d'accès : les plafonds sont bas, les sols glissants, les dangers multiples. En outre, ils sont constamment voués au froid, à l'humidité et aux ténèbres. Venir peindre ou graver tout au fond d'une grotte était un acte volontaire, qui répondait à des intentions précises et nécessitait de vaincre des peurs de toutes natures. Les ours, en revanche, ignorant la peur et les dangers, ont régulièrement fréquenté ces lieux pendant plusieurs dizaines de millénaires : l'ours brun en été, pour y trouver fraîcheur et repos ; l'ours des cavernes en hiver, pour y dormir pendant de longues semaines, puis pour y mettre bas ses petits et leur donner les premiers soins. De ces séjours fréquents des animaux au fond des grottes, celles-ci ont conservé de nombreux témoignages : des empreintes de pattes dans l'argile des sols et des parois ; des traces de poils là où l'ours s'est frotté pour se gratter ou pour marquer les murs de son odeur ; des poils mêmes prisonniers de la glaise ; des griffades de toutes sortes sur les parois et sur les sols ; des restes de bauges réemployées de génération en génération. Quelquefois, les artistes ont intégré ces traces et ces empreintes aux figures peintes ou gravées qu'ils ont réalisées dans les cavernes ; sur plusieurs sites, il existe ainsi un lien patent entre la présence physique des ours et les images qui les représentent. Il est possible que certaines grottes ou parties de grottes aient été chargées d'une odeur d'ours tellement forte que celle-ci ait comme envoûté les hommes qui s'y étaient

aventurés et qu'elle les ait incités à mettre en scène l'énorme fauve, tout à la fois redouté, admiré et peut-être vénéré.

Le plus souvent, le passage des ours est antérieur à celui des hommes. Mais il est quelques cas inverses (Bruniquel, par exemple, dans le Tarn-et-Garonne) et d'autres, plus nombreux, où les ours semblent être revenus après l'intervention des artistes et où ils ont ajouté de nouvelles griffades à celles qui s'y trouvaient déjà (c'est le cas dans la grotte Chauvet). En fait, bien des cavernes ont connu, sur une très longue durée, la fréquentation successive et alternée des ours et des hommes. Mais ce que l'on y trouve dans la plus grande abondance, ce ne sont ni des images peintes ou gravées, ni de simples empreintes de pattes ou de griffes, mais des milliers d'ossements. Leur nombre considérable, leur accumulation en certains endroits, leur disposition méthodique dans tel ou tel autre conduisent à s'interroger sur leur origine. S'agit-il de « dépôts » naturels, provenant des cadavres d'ours morts pendant leur hibernation ? S'agit-il de « cimetières » d'ours purement accidentels, ou délibérément choisis par les ours eux-mêmes, ou encore conçus par l'homme ? S'agit-il enfin de véritables sanctuaires où se déroulaient des cérémonies de type cultuel, au cours desquelles l'ours jouait un rôle majeur ? Les préhistoriens se disputent sur ces questions depuis trois ou quatre générations et ne semblent pas près de mettre fin à leurs controverses.

Certes, les ours ne sont pas les seuls animaux qui fréquentent les cavernes, mais ce sont eux qui le font le plus régulièrement et, surtout, en plus grand nombre. Sur les sites les plus anciens, entre 80 et 90 % des ossements retrouvés appartiennent aux ours. Dans certains cas on atteint même les 100 %. Ainsi en Espagne, dans la grotte de Cueva Eiros, et en Slovénie, dans celle de Dijke Babe, deux lieux où, en outre, le nombre des ossements et fragments d'os est considérable<sup>21</sup>. Toutefois, il l'est plus encore en France dans le massif de la Chartreuse, au pied du mont Granier, dans la caverne dite La Balme-à-Collomb, où ont été découverts en 1988 des restes de squelettes appartenant sans doute à plusieurs milliers d'ursidés – l'ensemble du site n'a pas encore été totalement inventorié mais il est possible que ce nombre dépasse les trois mille ou quatre mille. Grâce à la datation par le carbone 14, on a pu établir que les ours avaient fréquenté cette caverne pendant plus de vingt mille ans, entre – 45 000 et – 24 000<sup>22</sup>.

Tous les gisements d'ours des cavernes, malheureusement, ne bénéficient pas d'une datation précise. Or, ici comme ailleurs, le premier problème qui se pose est celui de la datation, essentielle pour déterminer s'il s'agit d'une accumulation naturelle et successive au cours de plusieurs dizaines, voire plusieurs centaines de millénaires depuis le Pléistocène moyen<sup>23</sup>, ou bien d'un dépôt plus récent, plus circonstancié et plus limité dans le temps. Pour la majorité des sites, il est difficile de répondre.

C'est pourquoi, plus que leur nombre, ce sont l'emplacement et la disposition des ossements qui invitent le chercheur à s'interroger sur l'existence de dépôts effectués par l'homme dans un but magico-religieux. Les ossements d'ours se situent généralement au plus profond des grottes. Parfois, pour parvenir à la salle « sanctuaire », ou supposée telle, il faut suivre une galerie où le passage doit se faire entre deux lignes d'ossements, placés en continu au pied des parois ; parfois, au contraire, il faut se frayer un chemin au milieu de fragments d'os formant comme un pavement ou bien disposés en tas, à intervalles réguliers. Dans certaines salles, des os entiers sont arrangés de manière à former un arc de cercle ou un demi-cercle ; dans d'autres, ils sont placés dans une niche ou bien sur une pierre remarquable ; dans d'autres encore, ont été retrouvés des os découpés d'une manière spécifique, imbriqués les uns dans les autres, quelquefois peints ou décorés, comme s'il s'agissait de reliques ou de talismans.

Mais plus encore que les os et les fragments d'os, ce sont les crânes qui font l'objet d'un traitement particulier : crânes volontairement recouverts d'un monticule d'argile ; crânes empilés artistiquement sur des caissons de pierre ; crânes déposés dans des fissures ou des cavités fermées par des pierres sèches et formant des sortes de coffres ou de tabernacles ; crânes privés de mandibules, perforés et traversés par un fémur, par un tibia ou par un « os » pénien ; crânes orientés et disposés en cercle ou demi-cercle sur le sol, autour d'un autre crâne plus gros et surélevé ; enfin, crânes installés au centre d'une salle, sur un promontoire rocheux formant comme un autel (fig. 1). Ici, la plupart des agencements semblent nettement cultuels et poussent le chercheur à les décrire au moyen de termes empruntés au vocabulaire liturgique. Ils l'invitent dans tous les cas à voir dans l'ours un être à part, intermédiaire entre le monde des animaux et celui des dieux. Pour aucun autre animal, en effet, on ne rencontre de témoignages semblables. Certes, ici ou là, ont été trouvés des os de rennes entassés et

brisés en fragments uniformes, des crânes et des défenses de mammoths disposés de manière singulière, des massacres d'aurochs ou de bisons paraissant suspendus sur une paroi<sup>24</sup> ; mais cela est rare, difficile à dater et n'est nullement comparable, quantitativement comme qualitativement, avec les dispositifs concernant les crânes et les ossements d'ours. Ceux-ci n'ont pas vraiment d'équivalents. Faut-il aller plus loin et parler de véritables pratiques religieuses, comme invitent également à le faire les nombreuses amulettes retrouvées dans les sépultures et constituées par des canines, des griffes ou des touffes de poils d'ours ?

### *Une religion de l'ours ?*

Plusieurs chercheurs l'ont fait, certains de bonne heure<sup>25</sup>, en s'appuyant à la fois sur tous les témoignages qui viennent d'être évoqués – images, crânes, ossements, emplacements et agencements – et sur des comparaisons ethnologiques faites avec des sociétés qui, jusqu'à des dates récentes, voire jusqu'à nos jours, ont pratiqué le culte de l'ours. Ainsi les Aïnous du Japon et de Sakhaline ; ou bien différents peuples autochtones de Sibérie comme les Ostiaks, les Toungouses, les Yakoutes ; ou encore les Lapons de Scandinavie et les Inuits du Canada et du Groenland. Aux époques historiques, le culte de l'ours, sous une forme ou sous une autre, est solidement attesté dans plusieurs sociétés de l'hémisphère Nord et a donné lieu à des enquêtes et des publications de qualité<sup>26</sup>. Faut-il pour autant remonter les millénaires et projeter sur les sociétés du Paléolithique des croyances et des rituels documentés beaucoup plus récemment ? Certains préhistoriens ont estimé que cela était légitime et, croisant témoignages et comparaisons, ont confirmé l'existence d'une religion paléolithique de l'ours, peut-être liée à des techniques de chasse spécifiques, au dépôt rituel du crâne et des os de l'animal abattu et à la fabrication d'outils en os d'ours des cavernes. D'autres ont été plus prudents et, comme André Leroi-Gourhan, ont souligné le caractère trop simpliste de telles comparaisons ethnologiques qui consistent à s'extasier devant quelques gouttes de ressemblances et à oublier l'océan des différences. D'autres encore, comme F. E. Koby, se sont acharnés à démontrer la fragilité ou l'inanité de telles

hypothèses : « Les rapports des hommes du Paléolithique et des ours ont été exagérés et sont complètement à réviser à la lumière de constatations objectives [...]. Combien d'erreurs propagées à ce sujet ont été admises sans critique, donnant naissance à des légendes qui deviennent contagieuses dès qu'elles sont entourées d'une auréole mystique assez prononcée pour les rendre attrayantes au grand public<sup>27</sup>. » Certes ! Mais ici encore on aimerait bien savoir ce que sont des « constatations objectives »...

Quelques grands savants ont changé plusieurs fois d'avis. Ainsi encore André Leroi-Gourhan (1911-1986) : jeune fouilleur, il semble avoir été troublé par telle ou telle découverte faite en Bourgogne, à Berzé-la-Ville<sup>28</sup> ou bien à Arcy-sur-Cure ; vers la fin de sa vie, au contraire, il s'est montré hostile à l'idée d'un culte de l'ours et a eu des mots très durs pour dénoncer le « roman archéologique » auquel ce prétendu culte a donné lieu<sup>29</sup>. À sa suite, certains de ses disciples ont également changé d'opinion à plusieurs reprises et finalement ont cru bon, eux aussi, de prononcer des phrases bien senties, niant toute pratique religieuse liée à l'ours. Au fil des décennies, les controverses se sont envenimées, prenant parfois un tour malveillant, voire haineux (notamment dans les comptes rendus d'ouvrages). Aujourd'hui, les adversaires du culte de l'ours semblent être majoritaires<sup>30</sup>. Dans un colloque ou dans un article, il faut beaucoup de courage pour défendre le point de vue inverse ; pour un jeune préhistorien, émettre l'idée que l'homme préhistorique a peut-être, à un moment ou à un autre, connu une religion de l'ours, c'est s'opposer à la position dominante, s'attirer les foudres de ses aînés et par là même, inmanquablement, briser ses espoirs de carrière. Seuls quelques historiens ou ethnologues, étrangers au petit monde cruel des préhistoriens, osent donc encore avancer – prudemment – une telle hypothèse<sup>31</sup>.

Certes, les adversaires du culte de l'ours ne nient pas la présence abondante et étonnante de crânes ou d'ossements dans telle ou telle caverne, mais ils refusent d'y voir un sanctuaire – tout juste un ossuaire. Tantôt ils soulignent que les allées et venues et les piétinements des ours en ces lieux ont été incessants et notent que ce sont les fauves eux-mêmes qui ont accumulé des os en tas, en ont repoussé d'autres vers les parois, en ont introduit d'autres encore dans telle ou telle niche ou cavité, le travail des sédiments et celui des conditions physico-chimiques de conservation faisant le reste : détruisant les ossements ici, les conservant là, les recouvrant

ailleurs. Tantôt ils insistent sur les mouvements tectoniques postérieurs à l'occupation des grottes par les hommes et par les animaux, ou bien mettent en cause une montée des eaux ayant entraîné, après transport ou flottement, le dépôt accidentel de tel ou tel ensemble d'os ou de crânes à tel ou tel emplacement. Tantôt enfin ils pointent les datations incertaines ou controversées et invitent à voir dans certains dépôts peut-être intentionnels le fait non pas des hommes du Paléolithique mais de ceux de l'Antiquité, du Moyen Âge ou même de l'époque moderne<sup>32</sup>.

Qu'opposer à de tels arguments ? Il est vrai que les ours savent saisir et déplacer des objets, faire des tas, façonner ingénieusement leur habitat. Il est vrai également que des événements géologiques, des catastrophes naturelles et des variations climatiques ont modifié la structure de certaines grottes et l'emplacement du matériel archéologique qui pouvait s'y trouver. Il est vrai encore que plusieurs sites fouillés anciennement ne l'ont pas été avec toute la rigueur que l'on exige aujourd'hui : stratigraphies rudimentaires, absence de photographies, croquis imprécis, affirmations contradictoires. Il est vrai enfin que nous ne savons pas si les hommes de Neandertal, au Paléolithique moyen, ont réellement chassé l'ours des cavernes ni, s'ils l'ont fait, au moyen de quelles techniques<sup>33</sup>. L'homme et l'ours étaient alors rivaux pour la quête du gibier, pour la pêche et pour la cueillette, pour l'occupation des abris sous roche. Le premier a-t-il pour autant chassé ou combattu le second – qui venait sans doute aussi lui voler dans ses abris ses réserves de nourriture (grains, racines, viandes et poissons séchés) ? Même pour le Paléolithique supérieur et l'époque de l'homme de Cro-Magnon, nos informations sur la chasse à l'ours sont fragiles : elles s'appuient d'une part sur d'hypothétiques scènes de chasse représentées dans l'art pariétal et mobilier<sup>34</sup>, d'autre part sur la transposition, quelques millénaires en arrière, de pratiques connues pour le Néolithique ou la Protohistoire. À ces dates, assurément, l'homme chasse l'ours – l'ours brun – et en retire de nombreux produits : de la viande pour se nourrir, de la graisse pour s'éclairer (40 ou 50 grammes de graisse animale permettent de s'éclairer pendant une heure), des os non seulement pour fabriquer différents outils, armes ou instruments mais aussi pour servir de combustible, enfin des peaux et des fourrures (les plus belles sont celles de la fin du printemps et du début de l'hiver) pour se vêtir et se protéger. Œtzi, le célèbre chasseur protohistorique retrouvé en 1991 dans les Alpes du



Tyrol italien, à plus de 3 200 mètres d'altitude, avec ses vêtements, ses armes et tout son équipement, portait un bonnet en poils d'ours ; mais il vivait quelque 3 300 ans avant notre ère, pas au Paléolithique.

Tous ces arguments suffisent-ils pour considérer l'hypothèse du culte de l'ours comme une « voie sans issue<sup>35</sup> », une « pure chimère<sup>36</sup> » ? Peut-être pas si l'on tient compte de découvertes récentes et si l'on reconsidère le décor et le mobilier de certaines grottes à la lumière de ces nouveaux témoignages. Probablement pas non plus si, au lieu de se limiter aux comparaisons ethnologiques, pour l'essentiel appuyées sur une documentation des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles et sur des sociétés très éloignées de l'Europe, on prenait enfin en considération l'histoire européenne des rapports entre l'homme et l'ours dans l'Antiquité et au Moyen Âge. Après avoir légitimement donné la parole aux ethnologues, le temps n'est-il pas venu de la transmettre aux historiens ?

### *D'étranges mises en scène*

Attardons-nous auparavant sur une de ces découvertes récentes et sur quelques lieux du Paléolithique qui, plus que de simples cavernes fréquentées par les ours et par les hommes, ont peut-être été d'authentiques sanctuaires.

Le premier de ces lieux est la grotte Chauvet, dont la découverte en 1994, à Vallon-Pont-d'Arc, en Ardèche, a suscité un choc, tant chez les spécialistes que dans le grand public, bouleversant une partie des idées jusque-là admises sur les origines de l'art pariétal. Son bestiaire peint et gravé, riche d'environ trois cent cinquante ou quatre cents animaux (tous n'ont pas encore été recensés), parmi lesquels dominent – cas exceptionnel – les bêtes dangereuses (lions, panthères, ours, rhinocéros) et non pas les grands herbivores chassés pour être consommés, est en effet le plus ancien connu : les datations fines réalisées au carbone 14 à partir de micro-échantillons proposent une fourchette de dates comprises entre – 32 410 et – 30 240, soit plus de quinze mille ans avant les bestiaires de Lascaux et d'Altamira<sup>37</sup>. C'est aussi l'ensemble animalier le plus original, le plus varié, le plus spectaculaire, avec ses différentes techniques et son style homogène,

ses dessins vigoureux et maîtrisés, tracés en à-plat dans différentes couleurs (rouges, noirs, bruns, jaunes), utilisant le modelé des murs pour exprimer les volumes et se livrant à quelques effets de superposition proches de ce que nous appellerions aujourd'hui la perspective. Sa découverte conduit à revoir tous les ouvrages écrits sur l'art rupestre, voire tous les manuels de préhistoire, publiés avant 1995. Doit notamment être révisée, sinon abandonnée, l'idée d'un « progrès » dans la maîtrise de la représentation au fil des millénaires, idée jusqu'à présent généralement admise et qui voyait dans les peintures et gravures les plus frustes les plus anciennes, et dans les plus maîtrisées ou les plus « réalistes » les plus récentes<sup>38</sup>. Il n'en est rien.

L'animal le plus abondamment représenté dans la grotte Chauvet n'est pas l'ours mais le rhinocéros : 47 exemplaires dénombrés à ce jour ; viennent ensuite les félins (36) et les mammouths (36 également). Cependant, les douze images d'ours qui se voient sur différentes parois sont les plus nombreuses jamais découvertes dans une grotte. Elles sont remarquables par leur taille imposante, leur tracé ferme, leur couleur rouge ou noire (fig. 3 et 3 bis). Mais, surtout, elles semblent faire écho aux nombreux vestiges laissés par les ours ayant vécu en ces lieux : griffades, traces de poils et de frottements, empreintes de pattes sur les murs et sur le sol (dont celles d'une ourse et de son ourson), pistes, creux et bauges pris dans la glaise, restes d'ossements très nombreux et collection d'au moins cent cinquante crânes. Oui, cette caverne « sent l'ours » peut-être plus fortement qu'aucune autre<sup>39</sup>.

Mais elle ne fait pas que le sentir. Elle le met en scène et semble en faire, plus que nulle part ailleurs, un animal digne de vénération : au centre d'une salle en rotonde, soigneusement débarrassée de tout mobilier et de tous les os et fragments d'os ayant traîné sur les sols, un grand crâne a été installé sur un bloc rocheux à surface plane, semblable à un autel ; autour de lui, par terre, plusieurs dizaines d'autres crânes ont été disposés en cercle (fig. 1). Il y a manifestement là une mise en scène, qui est non pas le fait des ours ni la conséquence des accidents géologiques ou climatiques, mais bien due à la volonté des hommes<sup>40</sup>. S'agit-il des hommes de Cro-Magnon ou bien de populations plus récentes ? Le dispositif quasi liturgique de cette « salle du crâne » est-il contemporain du bestiaire peint sur les murs tout autour<sup>41</sup> ? Dans l'état actuel de nos connaissances, il est impossible de répondre ; la grotte Chauvet est en cours d'étude et, sagement, cette étude

avance lentement. Ce qui paraît certain, cependant, c'est que les ours ont habité ce lieu avant et après l'intervention des hommes.

Quelles que soient les découvertes à venir, la grotte Chauvet oblige à revoir bien des opinions. Ainsi le refus *a priori* de toute forme de pratiques cultuelles liées à l'ours chez les hommes du Paléolithique, ou bien l'existence possible d'un culte de l'ours chez l'homme de Neandertal mais disparu avec ce dernier. Elle nous conduit également à revisiter d'autres sites, à reconsidérer d'autres témoignages.

Par exemple la grotte du Regourdou, évoquée au début de ce chapitre. La présence côte à côte, dans une fosse artificielle, sous une grande dalle rocheuse, d'une sépulture d'homme de Neandertal et d'une sépulture d'ours brun, séparées par un simple mur en pierres sèches, ne peut pas être le fruit du hasard<sup>42</sup>. Elle est intentionnelle et traduit, qu'on le veuille ou non, une forme de pensée religieuse. Pourquoi les autorités contemporaines ont-elles laissé mutiler ce site et disparaître une grande partie des ossements ? Pourquoi Le Regourdou, si important pour notre connaissance des pratiques funéraires de l'homme de Neandertal, n'a-t-il pas été acheté par l'État français ? Pourquoi faut-il aller jusqu'à Chicago, au Field Museum, pour voir une reconstitution (médiocre) des deux sépultures saccagées ? Est-ce parce que l'ensemble a été découvert en 1957 par un amateur peu avenant, le propriétaire du terrain, Roger Constant<sup>43</sup> ? Ou bien parce que cette découverte remettait en cause la sacro-sainte négation des liens culturels ayant pu, à une époque ou à une autre, exister entre l'homme préhistorique et le grand fauve ? Pourquoi ce refus officiel et obstiné d'un tel culte ? Pourquoi, d'une manière plus générale, cette méfiance envers tous les sites à ours ?

Car la situation n'est guère différente ailleurs. Ainsi dans la grotte du Pas de Joulié, sur la commune de Trèves (Gard), site presque totalement pillé qui présentait un ensemble de crânes d'ours entourant des crânes humains ; ou encore dans la grotte des Combarelles (Dordogne), dont les parois abritent dix représentations d'ours gravées, au dessin très schématique, qui se sont abîmées depuis la découverte du site, au tout début du XX<sup>e</sup> siècle ; ou même dans celle des Trois-Frères (Ariège), qui associe de nombreux vestiges ursins et plusieurs images du fauve, notamment deux images gravées où l'ours semble être mis à mort, ainsi que l'image célèbre

et controversée d'un « dieu-sorcier » cornu, dont les mains sont indéniablement ursines. Espérons que le sort de la grotte Chauvet et de son extraordinaire salle du crâne sera différent et suscitera de vrais débats scientifiques, sans idée préconçue ni rejet des témoignages.

En attendant, descendons un peu le temps, jusqu'à l'époque magdalénienne, et entrons dans la grotte-couloir de Montespan (Haute-Garonne), découverte dès 1881 mais explorée systématiquement par Norbert Casteret seulement en 1922-1923. Là, dans une salle de petite taille mais en tout point saisissante, se trouve la plus ancienne statue jamais façonnée par l'homme. Elle date de quelque 15 000 ou 20 000 ans avant l'époque présente. Et c'est une statue d'ours<sup>44</sup> !

Celle-ci est modelée en ronde bosse dans de l'argile et placée à environ un mètre de la paroi, sur une sorte de plate-forme qui paraît avoir été spécialement conçue pour la porter. Longue de 110 centimètres, haute de 60 centimètres, la statue représente un gros animal sans tête, accroupi, les pattes antérieures allongées, celle de gauche mutilée, celle de droite intacte. Les doigts et les griffes bien visibles sont à coup sûr ceux d'un ours, comme le laissent deviner la silhouette générale, la croupe arrondie et la posture, impossible à un autre fauve. La question de la tête a fait couler beaucoup d'encre. Pourquoi est-elle absente ? L'animal a-t-il été rituellement décapité ou bien cette tête n'a-t-elle jamais existé ? Aujourd'hui, c'est cette dernière hypothèse qui paraît recueillir le plus de suffrages : la section du cou est lisse et patinée, comme le reste du corps ; elle n'est ni brisée ni endommagée. En revanche, vers le milieu, on relève un trou triangulaire, comme s'il avait été prévu d'installer une cheville pour y accrocher quelque chose. Sur le sol ont été retrouvés des fragments de modelages en argile représentant des lions et des chevaux. Mais alors que l'ours constitue une véritable statue, dont on peut faire le tour, ces autres figures animales, symboliquement détruites, faisaient corps avec le mur et avaient l'aspect de bas-reliefs. Dans cette même salle, les parois et le plafond montrent un décor peint et gravé de bisons, de chevaux, de cervidés, ainsi que de différents signes et taches difficiles à décrire – encore plus à interpréter. Mais c'est l'ours qui attire tous les regards.

S'il n'a pas perdu sa tête modelée, qui n'a peut-être jamais existé, il a perdu le crâne que Norbert Casteret avait trouvé au sol, entre les pattes antérieures, et qui a été volé quelques jours après la découverte. Malgré sa

disparition, il aide à mieux comprendre la fonction d'une telle statue et permet sinon de reconstituer, du moins de deviner les rituels qui se déroulaient à cet endroit, des rituels magico-religieux peut-être liés à la chasse. La statue était sans doute recouverte d'une peau d'ours fraîchement dépecée et à laquelle adhérait encore la tête ; elle servait à des simulacres de capture et de mise à mort : dans l'argile se voit encore la trace des coups reçus par l'animal au cours de ces cérémonies. Celles-ci devaient être accompagnées de danses, de cris et de gestes propitiatoires, ayant pour fonction de rendre fructueuse une véritable chasse à venir<sup>45</sup>.

Soixante millénaires au moins séparent les sépultures du Regourdou et la statue de Montespan. Entre ces deux sites exceptionnels, de nombreux témoignages s'intercalent qui attestent et mettent en scène les relations symboliques privilégiées qui unissent l'homme et l'ours – l'homme de Cro-Magnon comme l'homme de Neandertal, l'ours brun comme l'ours des cavernes. Parler de « culte » pour qualifier ces relations peut prêter à débat entre spécialistes. Voir des arrière-pensées magiques ou religieuses dans chaque figuration d'ours, dans chaque reste d'os ou de crâne placé dans un endroit inattendu est sans doute exagéré. Mais nier que l'ours ait été considéré par les hommes du Paléolithique comme un être à part, un animal possédant des pouvoirs que les autres animaux n'avaient pas, c'est nier l'évidence et faire preuve de mauvaise foi.

Car si ce ne sont pas des hommes qui ont rituellement disposé les restes de l'ours brun du Regourdou ou bien symboliquement agencé la salle du crâne de la grotte Chauvet, les seuls qui aient pu le faire, ce sont les ours eux-mêmes. Faut-il de ce fait conclure que les ours préhistoriques enterraient leurs morts ? Qu'ils connaissaient une certaine forme de sentiment religieux ? Qu'ils pratiquaient au fond des grottes différents cultes que les hommes, plus tard, bien plus tard, ont fini par imiter ? Faut-il aller jusqu'à imaginer que ce sont les ours qui ont transmis aux hommes l'idée de religion, ainsi que toutes les croyances et tous les rites qui s'y rattachent ? Faut-il aller jusque-là ?

Pour ma part je ne le ferai pas, même si je sais qu'un chercheur russe pense avoir retrouvé des vestiges d'un tel culte – celui de l'ours par les ours eux-mêmes – dans des cavernes sibériennes du Paléolithique, là où l'homme n'a jamais pénétré à cette période, ni même n'a jamais été présent avant l'âge du fer<sup>46</sup>. Je préfère rester en Europe et redescendre le cours des

millénaires afin de rejoindre les époques historiques : dans la mythologie gréco-romaine, dans les mythologies germanique et celtique, dans l'Occident antique et médiéval, nombreux sont les témoignages qui attestent l'existence d'un culte de l'ours, prenant des formes diverses mais certainement venu de fort loin. Quand on observe, par exemple, les efforts considérables déployés par l'Église chrétienne médiévale pendant près de mille ans pour éradiquer les cultes païens liés à l'ours, on sent bien qu'ils ont des racines profondes, très profondes, antérieures à l'Antiquité la plus lointaine et même au Néolithique. Pourquoi les préhistoriens ont-ils montré si peu d'intérêt pour de tels cultes, solidement documentés aux époques historiques ? Pourquoi n'ont-ils jamais vraiment regardé du côté du Moyen Âge européen ? Les comparaisons ethnologiques avec les pratiques récentes de sociétés asiatiques ou amérindiennes sont certes légitimes et parfois fructueuses, mais de vraies enquêtes historiques du côté de l'Antiquité et du Moyen Âge ne le seraient-elles pas tout autant, sinon plus ?

### *Artémis, déesse aux ours*

Les mythes, en effet, viennent toujours de loin, des époques archaïques, des « âges d'or », voire de plus loin encore, là où l'historien s'aventure rarement parce qu'il ne dispose plus que de son flair pour le guider – ce dernier fait cependant partie de sa recherche, il en est même un outil indispensable. Les mythes grecs n'échappent pas à cette règle et constituent la seule voie pour reconstituer ou imaginer les maillons ayant existé, du point de vue culturel ou religieux, entre l'ours préhistorique et l'ours historique. Certes, dans les mythes grecs, l'ours n'est pas lui-même une divinité, mais seulement l'attribut de plusieurs d'entre elles. Cependant, certains des récits qui le mettent en scène semblent avoir gardé quelques traces du rôle qui fut peut-être le sien en des temps très anciens. D'autant que dans la plupart de ces mythes les cavernes jouent un rôle important, souvent ambivalent : ce sont des endroits obscurs et inquiétants où habitent des monstres et des esprits mauvais, des lieux d'ignorance, de souffrance et de punition, comme ceux que décrit Platon dans la *République*. Mais ce sont aussi des sanctuaires où les hommes viennent faire alliance avec les

dieux, capter des forces magiques, puiser des énergies nouvelles. Ce sont également des lieux où sont nés de nombreux héros et où d'autres ont été initiés, fortifiés, libérés ou métamorphosés. Entrer dans une grotte, c'est toujours passer d'un état dans un autre.

L'ours grec n'est cependant plus l'ours des cavernes, disparu entre 12 000 et 15 000 ans avant notre ère. C'est toujours l'ours brun, le plus fort de tous les animaux indigènes européens et, avec le porc, celui qui est pensé comme étant, biologiquement et symboliquement, le plus proche de l'homme<sup>47</sup>. Il est l'attribut de plusieurs divinités, principalement de la grande déesse de la chasse : Artémis, sœur jumelle d'Apollon, fille de Zeus, déesse de la lune, des bois et des montagnes, et par là même protectrice des bêtes sauvages. Farouche et vindicative, Artémis a fait le vœu de rester éternellement vierge et ne se plaît qu'à la chasse : armée de son arc, elle pourchasse et frappe à mort tous ceux qui la défient, la trahissent ou bien agissent contre ses volontés. Parmi ses nombreuses victimes, Orion et Actéon sont les plus célèbres. Le premier, bien qu'aimée de la déesse, l'aurait défiée au disque, ou même aurait tenté de la violer : elle le fit piquer par un scorpion. Le second non seulement se vantait d'être meilleur chasseur qu'elle, mais surtout il la surprit nue un jour qu'elle se baignait dans une fontaine : elle le changea en cerf et le fit dévorer par ses propres chiens. Toutefois, c'est surtout l'histoire tragique de la nymphe Callisto qui attire l'attention sur les liens entre la déesse et les ours.

Fille de Lycaon, roi d'Arcadie, Callisto était d'une beauté extraordinaire mais fuyait tous les hommes. Elle préférait chasser en compagnie d'Artémis, car, comme la déesse elle-même et comme toutes ses suivantes, elle avait fait vœu de chasteté. Un jour, Zeus la vit et en tomba amoureux ; pour s'en approcher, il prit l'apparence d'Artémis et s'unit à elle. La jeune fille tomba enceinte et vint un moment où elle ne put plus cacher sa grossesse. Entrée dans une violente colère, Artémis lui décocha une flèche qui aussitôt la délivra de son enfant mais également la transforma en ourse<sup>48</sup>. Elle erra désormais dans les montagnes sous une forme animale tandis que son fils, Arcas, grandissait puis devenait roi d'Arcadie. Un jour qu'il chassait, il rencontra sa mère, toujours métamorphosée en ourse. Il s'apprêtait à la tuer lorsque Zeus, pour éviter un tel crime, le changea lui aussi en ours, ou plutôt en ourson ; puis il les fit monter tous deux sur la voûte céleste, où ils devinrent deux constellations :

la Grande et la Petite Ourse<sup>49</sup>. Selon d'autres versions, Callisto n'aurait pas tant été victime de la colère d'Artémis que de celle d'Héra, l'épouse de Zeus. C'est cette dernière qui l'aurait changée en ourse et qui, une fois l'animal sauvé par Zeus puis transformé en constellation boréale, aurait demandé à Poséidon qu'elle ne puisse jamais se coucher dans l'Océan – voilà pourquoi, parmi toutes les constellations, la Grande et la Petite Ourse sont les seules à toujours demeurer au-dessus de l'horizon<sup>50</sup>.

La légende de Callisto et d'Arcas met en valeur un des trois principaux thèmes mythologiques associant l'être humain et l'ours : celui de la métamorphose. Nous évoquerons plus loin les deux autres : celui de l'ourse maternelle et protectrice qui recueille et nourrit un enfant humain ; et celui des amours monstrueuses, charnelles et parfois fécondes entre une femme et un ours mâle. Pour ce qui est de la métamorphose, Callisto n'est pas la seule figure de la mythologie grecque liée à Artémis qui ait été changée en ourse ; il en est une autre, plus célèbre encore : Iphigénie, sacrifiée par son père Agamemnon alors que la flotte grecque, s'appêtant à faire voile vers Troie, était bloquée à Aulis, faute de vent. C'est Artémis qui retenait les vents, et le devin Calchas avait expliqué que, pour apaiser la colère de la déesse, Agamemnon, chef de l'expédition, devait lui sacrifier sa fille. Dans un premier temps, le fougueux roi d'Argos refusa. Mais, sous la pression de son frère Ménélas, il fit chercher Iphigénie, avec comme prétexte de la fiancer à Achille ; puis il la conduisit jusqu'à l'autel de la déesse, non pour la marier mais pour l'immoler. Artémis eut finalement pitié de la jeune fille et, au dernier moment, la changea en ourse. C'est sous cette forme qu'elle échappa au couteau du prêtre et disparut. En fait, Artémis l'avait conduite en Tauride (Crimée), où elle en fit sa principale prêtresse, jusqu'à ce qu'Oreste, frère d'Iphigénie, vînt un jour délivrer sa sœur. Dans quelques versions, ce n'est pas en ourse mais en biche ou en génisse que la jeune fille aurait été transformée puis enlevée. Mais la version ursine semble la plus ancienne, la plus fréquente et la plus conforme aux pouvoirs d'Artémis<sup>51</sup>.

Celle-ci, en effet, est non seulement la déesse des bêtes sauvages mais aussi et surtout celle des ours, dont elle prend parfois l'apparence. Son nom même est construit sur la racine indo-européenne de la plupart des mots qui désignent cet animal (*art-*, *arct-*, *ars-*, *ors-*, *urs-*, etc.), notamment le mot grec *arktos*<sup>52</sup>. La légende de Callisto et de son fils Arcas se rattache également à ce dossier étymologique : Arcas porte un nom qui évoque



directement le fauve, et son royaume, la riche Arcadie, située au centre du Péloponnèse, est étymologiquement « la terre des ours »<sup>53</sup>. Dans sa description de la Grèce, compilée au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, le grand voyageur Pausanias raconte comment « autrefois » les hommes d'Arcadie, en guerre contre Sparte, revêtaient des peaux d'ours pour partir au combat<sup>54</sup>.

Toutefois, l'Arcadie n'a pas le monopole des ours. Ceux-ci se rencontrent un peu partout dans la toponymie de la Grèce antique, surtout en pays de montagne, en particulier là où se trouvent des sanctuaires dédiés à Artémis, dont les prêtresses étaient parfois appelées « petites ourses » (*arktoi*)<sup>55</sup>. Le plus ancien de ces sanctuaires ne se trouvait pas en Arcadie mais en Attique, à Brauronia (aujourd'hui Vraona, non loin d'Athènes). Là, du VI<sup>e</sup> siècle jusqu'à l'époque hellénistique, tous les cinq ans se déroulait au printemps un étrange rituel : des fillettes âgées de moins de 10 ans, vêtues de jaune et de blanc, faisaient office de prêtresses et participaient aux grandes fêtes données en l'honneur de la déesse. Ces fêtes s'achevaient par le sacrifice d'une ourse. Il est probable qu'il s'agissait là de la forme édulcorée d'un rituel plus ancien où ces mêmes fillettes étaient peut-être violées puis sacrifiées. La légende expliquait que le sanctuaire de Brauronia avait été créé pour apaiser la colère d'Artémis à la suite de la mise à mort par les habitants du village d'un ours qui avait dévoré une enfant. Par un oracle, la déesse avait fait savoir qu'elle exigeait que les villageois lui consacrent rituellement leurs filles : d'abord comme victimes immolées, puis comme prêtresses dévouées<sup>56</sup>.

Il est probable que l'histoire tragique d'Iphigénie, sacrifiée en Aulide, se rattache à cette tradition et participe d'un même mythe ursin très ancien, lié à la grande déesse chaste et chasseresse, protectrice des bêtes sauvages. Euripide, du reste, affirme que c'est Iphigénie elle-même, de retour de Tauride, qui aurait fondé le sanctuaire de Brauronia et en aurait fait un des lieux de pèlerinage les plus fréquentés de l'Antiquité<sup>57</sup>.

### *Des mythes grecs aux mythes celtes*

Le motif du jeune enfant recueilli et nourri par un animal sauvage est présent dans la plupart des mythologies et des légendes liées aux origines

des héros. La louve romaine en est restée l'exemple le plus célèbre, mais l'Antiquité classique en a produit plusieurs autres, tout aussi mémorables : ainsi, dans la mythologie grecque, deux récits qui intéressent au plus près notre sujet parce qu'ils mettent en scène non pas une louve mais une ourse. Le premier concerne Atalante, une héroïne aux qualités physiques exceptionnelles qui lui valurent, aux dires de certains auteurs, d'être la seule femme admise par Jason dans l'expédition des Argonautes, partis conquérir la Toison d'or. L'histoire d'Atalante avait pourtant mal commencé ; et elle finit plus mal encore. Son père Iasos, roi d'Arcadie – toujours l'Arcadie, le pays des ours –, ne voulait pour postérité que des garçons, pas de filles. Lorsque Atalante naquit, il la fit abandonner au cœur d'une forêt, sur le mont Parthénion. Là, elle fut trouvée par une ourse qui la nourrit, la protégea et lui fit faire ses premiers pas (fig. 2). Puis des chasseurs la recueillirent et lui donnèrent une éducation rude et virile. Atalante se transforma en une chasseresse redoutable et, comme toutes les disciples d'Artémis, fit vœu de résister aux tentations de l'amour et de demeurer toujours vierge. Devenue une belle et forte jeune femme, elle dut subir les assauts des hommes. Plusieurs tentèrent de lui faire violence : elle les mit tous à mort. Célèbre pour son caractère farouche et ses vertus viriles, elle finit par être reconnue par son père, qui se mit en tête de la marier afin qu'elle ait une descendance. Après avoir longtemps refusé, Atalante accepta, à une condition : son futur mari serait celui qui l'emporterait sur elle à la course ; les hommes qui perdraient, en revanche, seraient aussitôt décapités. Malgré ce sort peu enviable, un grand nombre de jeunes gens concoururent. Tous perdirent et moururent. C'est alors que se présenta un superbe prétendant, Hippoménès, protégé d'Aphrodite. La déesse lui avait remis trois pommes d'or provenant du jardin des Hespérides. Pendant la course, il les lança à terre et, à la surprise générale, Atalante s'arrêta pour les ramasser ; elle perdit du temps et ne put rattraper Hippoménès. Vainqueur, ce dernier épousa donc la fière jeune femme (qui sans doute avait souhaité cette union). Mais les jeunes mariés oublièrent de remercier Aphrodite ; la déesse se vengea en les changeant en lions. Dans certaines versions, ce n'est pas Aphrodite qui opère cette métamorphose mais Zeus, irrité que les deux jeunes gens aient connu leur première relation amoureuse dans l'un de ses temples. Dans d'autres encore, c'est bien Artémis, furieuse

d'avoir perdu une de ses protégées, qui transforma les deux époux en animaux ; mais non pas en lions, bien sûr, mais en ours<sup>58</sup>.

Le second récit concerne l'un des plus célèbres héros de la mythologie grecque : Pâris, fils cadet de Priam, roi de Troie. Avant sa naissance, Hécube, sa mère, avait rêvé qu'elle donnerait le jour non pas à un enfant mais à une sorte de torche enflammée qui allait mettre le feu à toute la ville – rêve prémonitoire qui annonçait la destruction de Troie. Effrayé, Priam décida de se débarrasser du nouveau-né et envoya l'un de ses serviteurs le tuer dans la forêt. Mais ce dernier eut pitié de l'enfant et l'abandonna vivant sur le mont Ida, où il faillit mourir de faim et de froid. Une ourse le découvrit, le réchauffa, l'allaita et lui donna les premiers soins<sup>59</sup>. Pâris fut ensuite recueilli par des bergers et devint un magnifique jeune homme. C'est sur ce même mont Ida qu'un jour, alors qu'il gardait ses troupeaux, Hermès vint le trouver et lui demanda, au nom de Zeus, de juger de la beauté de trois déesses : Héra, Athéna et Aphrodite, chacune prétendant être la plus belle. Pâris devait remettre à celle qu'il aurait choisie une pomme d'or. Chaque déesse chercha à le séduire et lui promit un don particulier : Héra, la souveraineté de toute l'Asie ; Athéna, la victoire dans tous les combats ; Aphrodite, l'amour de la plus belle femme du monde, Hélène, femme du roi de Sparte Ménélas. Pâris choisit Aphrodite et lui remit la pomme, s'attirant par là même l'inimitié des deux autres déesses. Puis il revint à Troie, fut reconnu et fêté par ses parents et ses frères. Il partit peu de temps après pour le Péloponnèse, rencontra la belle Hélène, en tomba violemment amoureux, s'en fit aimer et l'enleva. Ce fut le début de la guerre de Troie.

Innombrables sont depuis Homère les auteurs qui ont raconté ou commenté le jugement de Pâris, le rapt d'Hélène et les événements dramatiques qui s'ensuivirent. Très peu, en revanche, ont souligné que cet enlèvement de la femme la plus belle du monde était le fait non pas d'un homme ordinaire mais d'un homme qui pendant quelque temps avait été nourri et élevé par une ourse, c'est-à-dire d'un humain qui, en raison de sa première éducation, gardait quelques traces d'une certaine nature ursine<sup>60</sup>. Or, comme nous le verrons plus loin, dans les traditions orales européennes, l'ours mâle est le principal animal qui passe pour être attiré par les femmes, pour les enlever, puis pour s'unir à elles charnellement et engendrer des êtres mi-hommes mi-ours. Par là même, l'histoire tragique de Pâris semble

bien se rattacher à un mythe ursin, venu du fond des âges pour faire s'accoupler la femme et le fauve, la belle et la bête. Elle constitue la plus ancienne version documentée des nombreuses histoires d'ours voleurs et violeurs de femmes présentes dans les contes et les légendes de l'Europe entière, de l'Antiquité jusqu'à l'époque contemporaine.

Si dans l'histoire de Pâris la nature ursine du héros est plus ou moins dissimulée, il est un autre récit de la mythologie grecque, moins célèbre, où l'union charnelle d'une femme et d'un ours est expressément mentionnée. Il s'agit de la triste histoire de Polyphonté, jeune fille qui elle aussi avait, en l'honneur d'Artémis, fait vœu de chasteté. Ce vœu irritait Aphrodite, déesse de l'amour, pour qui il constituait comme un défi. Elle tenta Polyphonté de mille manières, lui fit des présents magnifiques, puis, devant la résistance de la jeune fille, elle entra dans une colère vindicative et finit par lui inspirer une passion monstrueuse pour un ours. Polyphonté accoucha de deux enfants, Agrios (le Sauvage) et Orios (le Montagnard), êtres d'une force prodigieuse qui ne craignaient ni les hommes ni les dieux. Zeus les prit en horreur et demanda à Hermès de les mettre à mort. Celui-ci n'eut pas le temps d'agir : le dieu Arès, aïeul de Polyphonté, eut pitié de la mère et de ses deux fils et les changea tous les trois en oiseaux ; mais des oiseaux redoutables : un hibou et deux vautours<sup>61</sup>.

Une autre figure de la mythologie grecque a entretenu un commerce charnel avec une créature ursine. Ce n'est pas une femme mais un homme, Céphale, jeune chasseur d'une beauté remarquable et héros de différents mythes assez disparates. Après diverses aventures et n'ayant pas eu d'enfant avec Procris, la femme qu'il aimait et qu'il avait perdue tragiquement par sa faute, Céphale, qui souhaitait avoir des fils, alla consulter l'oracle de Delphes. Celui-ci lui conseilla de s'unir au premier être de sexe féminin qui croiserait sa route au retour. Ce qu'il fit : il rencontra une ourse, s'unit à elle et en eut un fils, Arcisios – encore un nom construit sur celui de l'ours –, lequel compta parmi ses descendants un personnage hors du commun : Ulysse<sup>62</sup>.

La mythologie celtique connaît elle aussi des unions d'humains et d'animaux. Mais le plus souvent il s'agit de chevaux : le roi Marc, par exemple, qui règne sur la Cornouaille insulaire, a pour ancêtre une femme qui s'est unie à un cheval ; il en a hérité une crinière et des oreilles de cheval qu'il s'efforce en vain de dissimuler. Et si certains héros ont un

caractère ursin, c'est pour une autre raison : ils ont été élevés par une déesse ou par une fée protectrice des ours. Le panthéon celtique est en effet riche de figures féminines proches de l'Artémis grecque ; plusieurs d'entre elles portent même un nom qui les apparente directement à la sœur jumelle d'Apollon. Ainsi la déesse Arduina, dont le culte est localisé dans la région des Ardennes, auquel elle a donné son nom ; ainsi encore son équivalente alpine Andarta, protectrice à la fois des chasseurs et des bêtes sauvages. Ainsi, surtout, la grande déesse Artio, véritable décalque d'Artémis chez les Celtes d'Allemagne méridionale et de Suisse<sup>63</sup>. Elle a pour attribut principal un ours, comme le montre une statuette votive trouvée – parmi d'autres – en 1832, à Muri, près de Berne : celle-ci représente la déesse nourricière, porteuse de fruits, assise face à un ours et accompagnée de l'inscription DEAE ARTIONI / LICINIA SABINILLA (À la déesse Artio de la part de Licinia Sabinilla). L'ensemble date de la fin du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, époque où cette région de la Suisse était pourtant déjà fortement romanisée<sup>64</sup> (fig. 4). Mais les anciens cultes ursins ont souvent résisté à la romanisation et traversé les siècles.

Le cas du roi Arthur, dont le nom est directement construit sur celui de l'ours et sur lequel nous nous attarderons plus loin, est différent. Ce n'est pas une divinité mais un souverain, le plus célèbre de la littérature médiévale. Son histoire se rattache en partie à un ancien mythe ursin dont plusieurs légendes celtiques ont gardé différentes traces. La figure du roi y est associée à celle de l'ours parce que, chez les Celtes – comme chez les Germains, chez les Baltes et chez les Slaves –, l'ours est le roi de tous les animaux et, ce faisant, l'animal royal par excellence. Il le restera dans une large partie de l'Europe chrétienne pendant tout le haut Moyen Âge, et même encore au lendemain de l'an mille, jusqu'à ce que l'Église, adversaire déclarée de l'ours, réussisse enfin à installer sur ce trône symbolique un autre fauve : le lion.

# Le roi des animaux

Chaque culture, à un moment ou à un autre de son histoire, élit un « roi des animaux » et en fait la vedette de son bestiaire symbolique. Les faits de langue, les traditions orales, les créations poétiques, le monde des insignes et des représentations accordent dès lors à cet animal une supériorité sur tous les autres ainsi qu'une place centrale dans les systèmes de croyance, dans les cultes et dans les rituels. Malgré l'extrême diversité des sociétés, on peut observer que ce choix répond presque toujours à l'origine au même critère : l'animal désigné doit son « élection » à sa réputation – justifiée ou non, peu importe – d'invincibilité. Le roi des animaux, toujours et partout, c'est celui qui ne peut être vaincu par aucun autre animal. Les quelques exceptions sont circonstancielles ou bien relèvent de systèmes d'inversion qui ne font que confirmer ce critère : choisir comme roi le plus faible ou le plus fragile de tous les animaux, c'est encore s'appuyer sur ces notions essentielles de force et de victoire. En outre, cela reste anecdotique. La règle générale, rarement enfreinte, veut que le roi soit toujours le plus fort<sup>65</sup>.

De ce fait, les choix sont restreints. Il s'agit en Afrique tantôt du lion, tantôt de l'éléphant, parfois, mais plus rarement, du rhinocéros. En Asie, du lion, du tigre ou de l'éléphant. En Amérique, de l'aigle ou de l'ours, voire, dans les régions où il est présent, du jaguar. En Europe, longtemps de l'ours, plus tard du lion. Certes, ici ou là on observe quelques variantes, mais elles sont limitées dans l'espace ou dans le temps ; or un « vrai » roi des animaux doit l'être dans la longue durée et sur plusieurs aires culturelles différentes. Par là même, à l'heure d'un bilan à l'échelle de la planète, il n'existe pour ainsi dire que quatre rois des animaux : le lion,

l'aigle, l'ours et l'éléphant. Chacun d'eux est ou a été le roi des animaux non seulement dans son aire d'origine mais également parfois dans d'autres cultures et sur plusieurs continents. C'est notamment le cas du lion, qui, déjà roi en Asie et en Afrique, lentement, a pris en Europe la place de l'ours.

La force herculéenne de ce dernier, le fait qu'aucun animal ne puisse le vaincre (l'homme est son seul prédateur) et sa présence ancienne, admirée et redoutée, sur tous les terroirs européens n'ont pas suffi à lui conserver son trône : le lion, venu d'ailleurs et préféré par l'Église médiévale, l'en a progressivement chassé. Preuve qu'en ce domaine, malgré les critères de choix énoncés plus haut, l'histoire culturelle finit toujours par l'emporter sur l'histoire naturelle. Ou, plus justement, comme je l'ai souligné au début de ce livre, que l'histoire naturelle n'est qu'une branche parmi d'autres de l'histoire culturelle.

### *La force de l'ours*

Parmi les animaux indigènes en Europe, aucun ne dégage une impression de force comparable à celle de l'ours. Celle-ci a été mise en valeur par tous les auteurs anciens qui ont écrit sur l'animal, et elle a donné lieu à la création de nombreux proverbes, images ou métaphores. L'expression « fort comme un ours » existe dans toutes les langues européennes et correspond à une réalité déjà décrite par Aristote dans son *Histoire des animaux* puis reprise par tous ses imitateurs et continuateurs, notamment par Pline<sup>66</sup> et par toute la tradition médiévale plinienne. L'ours est en Europe le plus fort de tous les animaux. Par la suite, les naturalistes modernes, de Gesner à Buffon, ont précisé en quoi consistait cette force, où elle prenait sa source et comment elle se manifestait. Et si les zoologues des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles ont apporté quelques compléments sur tel ou tel point, ils n'ont guère modifié un tableau déjà bien en place depuis la Renaissance.

L'ours brun apparaît d'abord comme une créature puissante et massive, dont la taille peut atteindre 2,50 ou 2,80 mètres et le poids, 300, 400, voire 500 kilos. Certes, ce sont là aujourd'hui des chiffres records, du moins en Europe, mais il est probable que les ours antiques et médiévaux étaient plus

grands et plus lourds que leurs descendants actuels. C'est à la fin de l'automne, au moment d'entrer en hibernation, que l'ours est le plus gras. Son allure pesante et son aspect lourdaud sont accentués par un cou épais et court, d'une robustesse à toute épreuve, et par un poitrail très développé. Ils font contraste avec une tête relativement petite et un arrière-train modeste. C'est en effet dans les muscles de la nuque, des épaules, des bras et de la poitrine que se situe l'essentiel de la force de l'animal. Il ressemble à un lutteur trapu dont la partie antérieure du corps serait surdimensionnée. Ce que confirme l'étude anatomique de sa musculature, qui met au jour des muscles brachiaux, dorsaux et pectoraux surpuissants. Ce sont eux qui permettent à l'ours de porter ou de halier des charges plus lourdes que lui, de déplacer des blocs de pierre gigantesques, de briser d'énormes troncs d'arbres, de tuer d'un simple coup de patte un homme ou un gros animal, bétail ou gibier.

Malgré la petite taille de sa tête, disproportionnée par rapport à celle de son buste, l'ours possède des muscles masticateurs et temporaux très développés. Ils sont associés à un système dentaire polyvalent et efficace, adapté à son régime omnivore : en premier lieu, des incisives qui sont de véritables pinces permettant à l'animal non seulement de couper à peu près n'importe quoi mais aussi de saisir et de transporter dans sa gueule des animaux d'élevage (mouton, chèvre, porc) ; puis des canines redoutables, aiguisées, avec lesquelles il lacère et déchire ses proies ; enfin des molaires énormes qui l'autorisent à broyer tous les végétaux et à extraire les fruits de leur coque. Cependant, l'ouverture réduite de sa gueule fait qu'il se sert moins de ses crocs pour attaquer et tuer que de ses pattes antérieures, notamment la gauche, qu'il utilise parfois comme une massue. Deux auteurs, l'un médiéval l'autre moderne<sup>67</sup>, ont en effet remarqué que l'ours se servait plus fréquemment de sa patte gauche que de la droite et en ont conclu – un peu rapidement – qu'il était « gaucher » ; particularité qui, ajoutée à de nombreuses autres, semblait renforcer son caractère inquiétant, sinon malfaisant. Pour les cultures anciennes, en effet, notamment pour la culture chrétienne du Moyen Âge, être gaucher est le signe d'une nature mauvaise, voire d'une contre-nature<sup>68</sup>.

À sa force musculaire exceptionnelle l'ours ajoute une résistance à la fatigue et aux intempéries qu'aucune autre espèce européenne ne possède. L'ours paraît insensible au froid, à la pluie, à la neige, au vent, à l'orage ;



seules les fortes chaleurs diminuent son activité et le poussent au repos. Mais, d'une manière générale, il semble venir à bout de toutes les forces hostiles de la nature et mépriser toute forme de danger. Aucun animal ne lui fait peur, pas même les plus gros sangliers qu'il rencontre dans les bois et qui engagent parfois un combat contre lui pour s'emparer d'une proie ; encore moins les meutes de loups affamés qui, l'hiver, l'attaquent à quinze ou vingt et tentent de le déchiqueter<sup>69</sup>. L'ours n'a peur de rien et est, de fait, pratiquement invincible.

Dès lors, il n'est guère étonnant qu'un tel animal ait fasciné les hommes depuis des époques très anciennes et soit devenu l'incarnation de la force brutale, du courage insatiable et de la supériorité sur toutes les autres bêtes. Dans l'Antiquité, pour la plupart des peuples européens du Nord et du Nord-Ouest, qui n'avaient jamais l'occasion de voir des éléphants ni les grands fauves d'Afrique ou d'Asie, l'ours, présent dans toutes les forêts, est devenu, presque naturellement, le roi de la faune sauvage et l'attribut des chefs et des guerriers. Tour à tour, les Germains, les Celtes, les Slaves, les Baltes et les Lapons l'ont regardé comme un animal à part, en ont fait la vedette de leur bestiaire et, sous une forme ou sous une autre, lui ont rendu différents cultes. Pour l'historien, nous l'avons vu, le problème reste de savoir quels liens ont pu exister entre les éventuels cultes voués à l'ours par les hommes du Paléolithique et ces cultes de l'Antiquité et du haut Moyen Âge, déjà bien attestés au I<sup>er</sup> millénaire avant notre ère et solidement documentés aux époques qui ont précédé la christianisation. Les récits mythologiques ouvrent quelques pistes séduisantes, mais ils ne permettent évidemment pas de combler les trois ou quatre dizaines de milliers d'années qui séparent les premiers des seconds.

Si les Celtes et les Germains n'avaient vu des images de lions ou d'éléphants qu'à des dates relativement récentes, précédant ou suivant de peu les conquêtes romaines, pour les peuples de l'Europe méditerranéenne il en était allé autrement. Depuis longtemps ils connaissaient l'existence du grand félin à crinière, de l'énorme pachyderme et de quelques autres animaux exotiques, remarquables par leur taille, leur puissance ou leur aspect. Les Romains notamment avaient l'occasion d'admirer en chair et en os, dans les jeux du cirque, différentes espèces plus grandes et plus sauvages que l'ours européen. Même s'ils faisaient s'affronter dans l'arène

des ours et des taureaux (les premiers étant presque toujours vainqueurs des seconds), ce sont surtout des fauves importés d'Afrique ou d'Asie qu'ils aimaient voir combattre, soit entre eux, soit contre des hommes. Parfois, cependant, la curiosité les poussait à s'interroger sur la force de l'ours ou du taureau comparée à celle de ces animaux venus de loin, d'où des combats opposant des ours et des lions, des ours et des panthères, des taureaux et des lions, des taureaux et un éléphant, et même un ours et un rhinocéros<sup>70</sup>. Si le taureau, seul ou en nombre, ne semble jamais avoir été victorieux, l'ours, en revanche, est toujours sorti vainqueur de tel ou tel combat singulier contre un lion ou plusieurs panthères. Mais cela n'a pas suffi à en faire aux yeux des Romains le roi des animaux. Comme les Grecs – qui n'aimaient guère les combats d'animaux –, ils ont préféré installer sur ce trône soit le lion, soit, peut-être plus fréquemment, l'éléphant<sup>71</sup>. L'ours ne semble jamais avoir lutté contre ce dernier ; mais le poète Martial a conservé pour nous le souvenir d'un combat ayant opposé à Rome, à la fin du I<sup>er</sup> siècle de notre ère, un ours et un rhinocéros : ce dernier l'emporta facilement, crevant avec sa corne le ventre de l'ours puis soulevant de terre avec son museau son adversaire blessé et le lançant en l'air à plusieurs reprises<sup>72</sup>. Cruelle humiliation pour le champion d'Europe !

Ce combat mis à part, les ours, généralement, se couvraient de gloire dans les jeux du cirque. Ils ne combattaient jamais entre eux mais contre des taureaux, des lions ou des *venatores* (chasseurs-gladiateurs) aidés de chiens<sup>73</sup>. Les plus forts venaient semble-t-il de Calédonie (Écosse) et de Dalmatie. Un pavement de mosaïque du III<sup>e</sup> siècle, trouvé dans un faubourg de Rodez et représentant des ours calédoniens s'étant illustrés aux jeux du cirque, nous a conservé le nom de six d'entre eux : deux femelles (Fedra et Alecsandria) et quatre mâles (Nilus, Simplicius, Braciatius et le champion Gloriosus)<sup>74</sup>. À la fin du siècle suivant, plusieurs lettres du consul Symnaque, préfet de Rome en 381 et 384, nous apprennent comment ce magistrat riche et puissant, défenseur des traditions romaines, recherche des ours pour les jeux du cirque : il s'approvisionne en Dalmatie auprès de « recruteurs » spécialisés, les *ursorum negotiatores*. Mais il s'inquiète d'un arrivage qui tarde, craignant que pendant le transport on ne substitue des ours ordinaires aux fauves remarquables qu'on lui a promis et qu'il a payés

fort cher ; finalement il se fâche avec ses négociants et renonce, pour cette année-là, aux énormes et splendides ours de Dalmatie<sup>25</sup>.

### *Le courage du guerrier*

Les guerriers germaines n'ont jamais entendu parler de la défaite de l'ours devant le rhinocéros chantée par le poète Martial. Pendant plusieurs siècles encore, comme ils le font depuis des temps immémoriaux, ils continuent de vouer à l'ours une admiration extrême. Pour eux, plus que tout autre être vivant, cet animal presque invincible incarne la vigueur et la puissance. C'est pourquoi ils cherchent à se comparer à lui, à l'affronter, à le vaincre, à s'investir de ses forces, à en faire tout à la fois leur emblème et leur ancêtre. Chez les Germains, l'ours est bien plus que le roi de la forêt ou du bestiaire : c'est l'animal totémique par excellence<sup>26</sup>.

Pour les jeunes gens, par exemple, combattre et tuer un ours représente le passage obligé pour accéder au monde des guerriers adultes. Plus qu'une cérémonie liée à la chasse, c'est un rituel initiatique qui se termine par un corps à corps entre l'homme et la bête. Le premier ne dispose que de son poignard pour venir à bout de l'animal qui cherche à l'écraser contre son poitrail au moyen de ses pattes antérieures, dont il se sert comme d'un étau. Le jeune guerrier doit éviter d'être étouffé, assommé ou lacéré, mais c'est néanmoins en se laissant enserrer au plus près du fauve qu'il parviendra à enfoncer son arme dans le ventre de son adversaire. L'ours contribue ainsi à sa propre mort en serrant contre lui le jeune guerrier précédé de son poignard. Mais bien souvent ce dernier meurt suffoqué avant même d'avoir pu faire pénétrer la pointe de son arme sous la peau de l'énorme bête (fig. 5).

Tacite ne parle pas de ce rituel dans son célèbre essai consacré aux peuples de Germanie, achevé à la fin du I<sup>er</sup> siècle de notre ère<sup>27</sup>. Mais trois siècles plus tard, dans ses *Histoires*, compilées à l'horizon des années 370-380, l'historien et sénateur romain Ammien Marcellin rapporte comment chez les Goths les jeunes gens doivent pareillement affronter et vaincre un ours (et un sanglier) avant d'intégrer la communauté des hommes adultes<sup>28</sup>. Plus tard, différentes sagas et quelques textes narratifs rédigés en Islande ou

en Scandinavie font allusion à des rituels semblables. Dans ses *Gesta Danorum*, par exemple, qui retracent l'histoire du peuple danois des origines à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, le grand érudit Saxo Grammaticus (vers 1150-vers 1215 / 1220) raconte comment un tout jeune homme nommé Skioldius, au cours d'une chasse à l'ours, dut ainsi affronter à mains nues, sans arme aucune, un ours gigantesque ; malgré ce handicap, il parvint à immobiliser l'animal, à le lier avec sa seule ceinture puis à le conduire vers les autres chasseurs qui le mirent à mort. Cette prouesse fit de lui un guerrier adulte et respecté, et le souvenir de cet événement glorieux l'aida plus tard à monter sur le trône pour devenir le quatrième roi du Danemark<sup>79</sup>.

Réel ou légendaire, l'exploit du jeune Skioldius se situe avant l'an mille, lorsque la Scandinavie était encore païenne. Toutefois, longtemps encore après la christianisation vaincre un ours en combat singulier demeura chez les jeunes nobles d'Allemagne du Nord et de Norvège une marque de courage et un signe de qualités guerrières hors du commun. Une victoire sur le fauve promettait souvent au vainqueur un destin de chef ou de roi. Nombre de chroniques et textes littéraires nous ont transmis l'exemple de tel ou tel héros qui, après avoir vaincu un ours, a pris en main l'avenir de son peuple ou de son lignage et l'a conduit vers la gloire. Mais tous ne sont pas des personnages de fiction : quelques grandes figures bien réelles de l'époque féodale passent ainsi pour avoir vaincu un ours dans leur jeunesse et, par ce fait d'armes, avoir été remarquées de leurs aînés ou de leurs pairs. De tels récits, hérités des sociétés germano-scandinaves de l'Antiquité et du haut Moyen Âge, ne se rencontrent pas seulement en Allemagne, au Danemark ou en Islande ; ils circulent aussi en Écosse, en Angleterre, en France et même en Terre sainte, montrant de ce fait combien la culture médiévale chrétienne, fille de la Bible et du monde gréco-romain, est également longtemps restée imprégnée des traditions « barbares »<sup>80</sup>. Un exemple souvent cité est celui de Baudouin Bras-de-Fer, premier « comte » de Flandre (mort vers 878) : tout jeune encore, vers le milieu du IX<sup>e</sup> siècle, il fut victorieux d'un ours qui terrifiait la région de Bruges, exploit qui le fit remarquer du roi Charles le Chauve, dont il devint à la fois le gendre et le vassal<sup>81</sup>. Cependant, l'exemple médiéval le plus célèbre n'est pas celui de Baudouin Bras-de-Fer mais celui, plus récent, de Godefroi de Bouillon.

L'épisode se situe pendant la première croisade, au printemps 1099, quelques semaines avant la prise de Jérusalem par les croisés. Godefroi, duc de Basse-Lorraine puis de Bouillon, n'est encore qu'un chef de la croisade parmi d'autres. Il est venu en Terre sainte avec ses deux frères, Eustache et Baudouin de Boulogne, à la tête d'un important contingent de croisés originaires de Flandre, du Hainaut, du Brabant et des régions mosanes. Depuis deux ans, dans la lutte des Francs contre les musulmans, il s'est signalé par de nombreux exploits, notamment lors de la prise de Nicée en juin 1097. Mais, plus que ses succès contre les ennemis de la foi chrétienne, c'est sa victoire contre un ours qui fit définitivement de lui le chef unique de la croisade, puis l'avoué du Saint-Sépulcre de Jérusalem et enfin, après sa mort, un véritable personnage de légende, presque un saint. Le chroniqueur Albert d'Aix, chanoine d'Aix-la-Chapelle, est le premier à nous avoir laissé un récit détaillé du combat entre le duc et le fauve. Godefroi chevauchait solitaire dans un bois lorsqu'il vit un ours d'une taille démesurée, aux dents et aux griffes acérées d'une longueur exceptionnelle, qui était en train d'agresser un pèlerin. Il porta aussitôt secours au malheureux et affronta l'énorme bête. L'ours s'attaqua d'abord au cheval, qui fut rapidement tué et déchiqueté ; puis il se jeta sur le cavalier tombé à terre et armé de sa seule épée. Un violent corps à corps s'engagea qui dura un temps considérable : tour à tour le fauve et le duc prirent l'avantage. Finalement, Godefroi réussit à blesser mortellement l'ours à la tête et au cou ; mais il sentait ses forces décliner et allait périr étouffé par le monstre agonisant, qui le serrait dans ses pattes antérieures, lorsqu'un de ses compagnons nommé Huschin, attiré par l'épouvantable fracas, arriva et délivra le duc des membres meurtriers de la bête. Les deux hommes achevèrent l'ours, « le plus grand, le plus féroce et le plus redoutable » qu'on eut jamais vu<sup>82</sup>.

Le récit d'Albert d'Aix, rédigé vers 1120-1130 puis repris par plusieurs chroniqueurs des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, notamment par Guillaume de Tyr<sup>83</sup>, n'est évidemment qu'une suite de clichés visant à mettre en valeur le courage et la prouesse de Godefroi. Qu'il ne soit pas complètement parvenu à vaincre seul l'énorme animal ajoute une touche de vérité et d'humanité à l'histoire et rend encore plus crédible l'exploit du héros, mais cela ne modifie guère la longue accumulation de poncifs que constitue la

minutieuse description du combat, destinée à souligner les qualités hors du commun du vainqueur. Quelques semaines plus tard, en effet, au lendemain de la prise de Jérusalem, le 15 juillet 1099, Godefroi est élu par les principaux chefs de la croisade roi du nouvel État franc de Terre sainte. Mais il s'estime indigne d'un tel titre et prend celui de simple « avoué du Saint-Sépulcre ». Il meurt peu après, au printemps 1100. Dès lors, historiens et chroniqueurs multiplient ses faits d'armes, avant et pendant la croisade, et mettent en valeur sa vaillance, sa générosité et son extrême piété afin d'en faire l'image du parfait chevalier chrétien. Ce qui lui vaut, au XIV<sup>e</sup> siècle, de prendre place dans la série exemplaire des « Neuf Preux » et de devenir, aux côtés de Charlemagne et du roi Arthur, l'un des trois preux chrétiens<sup>84</sup>. Étonnante postérité pour un prince qui n'était qu'un cadet dans son lignage mais que la légende a mis sur un pied d'égalité avec le grand empereur d'Occident et avec le prestigieux souverain des littératures médiévales.

La réalité historique est évidemment quelque peu différente des traditions légendaires et littéraires. Le vrai Godefroi de Bouillon était peut-être un homme d'une piété sincère et d'une force physique remarquable, mais c'était aussi et surtout un chef hésitant, un guerrier brutal et un médiocre politique. En outre, le combat victorieux contre l'ours, sur lequel insistent ses premiers biographes et la plupart des historiens de la croisade, n'a sans doute jamais eu lieu. Mais l'épisode était nécessaire pour distinguer le duc de Bouillon des autres chefs francs afin d'en faire le premier « roi » de Jérusalem. Son exploit, en effet, ne s'inscrit pas seulement dans la tradition germanique du combat singulier entre le chef et l'ours ; il fait aussi écho au célèbre passage biblique qui raconte comment le jeune David, encore berger, a victorieusement défendu ses brebis contre un ours et un lion redoutables qui cherchaient à décimer son troupeau (1 Samuel 17,34). Victorieux du fauve, Godefroi apparaissait comme un nouveau David. On peut du reste observer que dans certaines chroniques tardives, compilées aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, à une époque où la victoire sur un ours n'était plus guère un fait d'armes remarquable pour un roi ou un chevalier chrétien, le récit de l'épisode n'opposait plus Godefroi à un ours mais à un lion.

## *Les « Berserkir »*

L'exploit de Godefroi de Bouillon, même s'il n'est pas le plus ancien, constitue une sorte de modèle que l'on retrouve pendant plusieurs décennies dans les chroniques, les chansons de geste et les romans de chevalerie. La liste est longue des héros littéraires ou légendaires qui, tout au long du XII<sup>e</sup> siècle, ont affronté et vaincu un ours ou un monstre ursin, à commencer par les plus grands : Roland, Tristan, Lancelot, Yvain, le roi Arthur lui-même<sup>85</sup>. Mais ce rituel obligé est désormais christianisé et il n'a presque rien conservé de la transe sauvage qui, dans les traditions germaniques païennes, habitait les guerriers affrontant le fauve. Plusieurs sagas ou poèmes épiques, certains textes narratifs et mythologiques et quelques témoignages iconographiques nous ont transmis le souvenir des différentes pratiques par lesquelles ces guerriers, avant ou après le combat, cherchaient à s'investir des forces de la bête. Elles ne pouvaient en effet que terrifier les évêques et les clercs qui, dès la christianisation des régions concernées, ont tout fait pour y mettre fin<sup>86</sup>.

La plus sauvage de ces pratiques consistait à boire le sang de l'animal et à manger sa chair, sorte de repas rituel, d'essence fortement totémique (au sens que les anthropologues donnent à ce terme), qui contribuait symboliquement à transformer le guerrier en ours, à le doter des forces du fauve et, par là même, à le rendre invincible<sup>87</sup>. Une version ancienne du *Landnámabok*, ou « Livre de la colonisation de l'Islande »<sup>88</sup>, raconte par exemple comment un certain Odd s'attaqua à un ours colossal qui avait tué son père et son frère, l'abattit, le dépeça, mangea toute sa chair et, ce faisant, se transforma lui-même en une sorte d'être indomptable, mi-homme mi-animal ; par esprit de vengeance, il chercha jusqu'à sa mort à tuer le plus grand nombre d'ours<sup>89</sup>. Plus tard, à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, Saxo Grammaticus, compilant des extraits de différentes sagas, explique comment « certains anciens guerriers danois » avaient coutume de boire le sang des ours qu'ils avaient vaincus pour devenir aussi redoutables que les fauves ; il précise même qu'un bain dans le sang de l'animal pouvait accompagner ou remplacer la boisson sanglante<sup>90</sup>. Dans la *Chanson des Nibelungen*, rédigée dans sa forme définitive dans les années 1200, Siegfried ne procède guère

autrement lorsqu'il se baigne dans le sang du dragon qu'il vient de tuer, et recouvre ainsi son corps d'une sorte d'enveloppe le rendant invulnérable ; malheureusement, pendant le bain, une feuille de tilleul tombe entre ses épaules, et c'est là que le traître Hagen parvient à le tuer d'un coup d'épée.

Dès l'époque carolingienne, les prélats de Germanie interdirent la consommation de viande d'ours, qui relevait par trop des usages païens<sup>21</sup>. Mais la répétition de ces interdits, qui après l'an mille s'étendirent au monde scandinave, prouve qu'ils n'étaient guère respectés. Vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle encore, la grande abbesse Hildegarde de Bingen, dont les préoccupations étaient à la fois mystiques, morales et médicales, notait combien il était dangereux de consommer la chair de l'ours : « c'est une viande impure qui échauffe les sens, conduit au péché et peut entraîner la mort<sup>22</sup> ». On peut cependant imaginer que, progressivement, l'absorption rituelle de sang d'ours finit par ne plus avoir cours en terre chrétienne et qu'à l'époque féodale, en Allemagne comme au Danemark, le fait de manger la viande de l'animal n'était plus qu'une simple coutume, débarrassée de toute dimension totémique, sauvage ou sanguinaire. À la table des seigneurs, à la fin du Moyen Âge, manger de l'ours restait en plusieurs régions, pas seulement septentrionales, une habitude aristocratique (fig. 9). Dans plusieurs vallées du Tyrol et du Piémont, par exemple, les communautés villageoises devaient fournir chaque année à leur seigneur un certain nombre de pattes d'ours (le meilleur morceau), que celui-ci, dans une sorte de repas symbolique, mangeait publiquement<sup>23</sup>. Il s'agit là du dernier reliquat de pratiques ancestrales plus ou moins vidées de leur sens, mais aussi d'un témoignage important sur la lutte qui, à cette date encore, en pays de montagne, continuait d'être menée contre l'ours et d'associer pour ce faire seigneurs et paysans.

Revenons cependant en arrière, chez les anciens Scandinaves, dont le rituel ursin le plus célèbre, et sans doute le plus fréquent, n'est pas la consommation de la chair ou du sang de l'animal mais le déguisement au moyen de sa peau. Les sagas et les récits de la mythologie nordique mettent en effet en scène des guerriers qui partent au combat revêtus de la peau du fauve qu'ils ont tué. C'est ce vêtement pileux qui les investit des pouvoirs de la bête, les protège de l'adversité et leur donne une vigueur incomparable. Parmi ces guerriers, les plus redoutables sont les fameux



*Berserkir*, soldats d'Odin, principale divinité du panthéon nordique, dieu cruel, fourbe, cynique, secret mais omniscient. Le grand écrivain islandais Snorri Sturluson, dans son *Ynglinga Saga*, rédigée vers 1220-1230 et constituant la première partie de son immense *Heimskringla Saga*, est sans doute l'auteur qui a le mieux décrit ces *Berserkir* : « Ils partent nus au combat, sans armure ni cuirasse, simplement revêtus d'une chemise d'ours, enragés comme des fauves, mordant leur bouclier, tuant tout sur leur passage, massacrant bêtes et hommes ; ni le fer ni le feu ne peuvent rien contre eux, ils sont invincibles<sup>94</sup>. »

Snorri Sturluson n'est pas le seul à peindre la fureur combative de ces jeunes guerriers odiniques. Leur existence est mentionnée dès le IX<sup>e</sup> siècle et, jusqu'au XIII<sup>e</sup>, plusieurs textes insistent sur leur nature semi-bestiale et sur la transe sauvage qui les habite. Quelques documents figurés les représentent. On peut ainsi reconnaître trois *Berserkir* parmi les célèbres pièces d'échecs en ivoire de morse, taillées en Norvège vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, trouvées dans le sable des dunes de l'île de Lewis, au large de la côte occidentale écossaise, et aujourd'hui conservées au British Museum : il s'agit de trois pions-soldats, vêtus d'une longue tunique pileuse et représentés dans un tel état de rage qu'ils mordent leur écu<sup>95</sup> (fig. 6). Comme tous les *Berserkir*, ce sont des *garous* ; non pas des loups-garous, comme on en rencontrera plus tard quelques-uns dans la littérature courtoise, mais des « ours-garous », propres au monde nordique et germanique<sup>96</sup>. Plusieurs auteurs précisent que les *Berserkir* partent au combat en imitant la marche et les grognements de l'ours ; d'autres, qu'ils mangent de la chair humaine ; d'autres encore, qu'ils se sont métamorphosés en ours au cours d'une cérémonie magico-religieuse : cris, chants, danses, potions, drogues les ont placés dans un état d'excitation frénétique, proche de la possession. Ils se sentent transformés en fauves, perdent toute notion sociale, atteignent un degré extrême de sauvagerie et d'agressivité et ne connaissent plus ni la peur ni la pitié. Comme l'ours, ils sont ou se sentent invulnérables. Parfois, dans cet état de transe, ils s'imaginent avoir pour ancêtre un ours dont ils invoquent la mémoire et à qui ils demandent courage et protection<sup>97</sup>. Pour décrire ce même état, quelques auteurs qualifient les jeunes guerriers odiniques non pas de « chemises d'ours » (*Berserkir*) mais de « pelisses de loup » (*Ulfhednir*),

car c'est revêtus de la peau de cet animal qu'ils entrent en transe et partent au combat<sup>98</sup>. Toutefois, cela est plus rare, le loup étant dans les cultures païennes de l'Europe du Nord un animal particulièrement négatif, à la fois lâche, immonde et impitoyable<sup>99</sup>.

De tels rituels guerriers doivent être rapprochés des pratiques chamaniques qui, pour des périodes plus récentes, sont bien attestées chez plusieurs peuples chasseurs des régions septentrionales de l'Asie et de l'Amérique. Ces peuples croient aux esprits animaux, notamment à l'ours, à la fois ancêtre et totem. Afin d'entrer en contact avec ces esprits et d'en obtenir protection et faveurs, les chamans se livrent à différents rituels incluant l'extase et la transe : ils revêtent notamment la peau de l'animal concerné, se comportent et crient comme lui, entament des danses frénétiques, entrent dans un état voisin de la possession, quittent leur nature humaine et finissent par atteindre le monde des esprits<sup>100</sup>. Au cours de ce voyage dans l'au-delà, ils se libèrent presque totalement des contingences physiques, exactement comme le faisaient les *Berserker*.

### *Les pouvoirs du nom*

Il existe chez les anciens Germains et Scandinaves d'autres usages, plus paisibles et mieux documentés, qui mettent en valeur les liens unissant l'ours et le guerrier. Ainsi celui qui consiste à porter sur soi des canines ou des griffes d'ours, talismans dont se servaient déjà les hommes du Paléolithique. Ou bien – et surtout – l'habitude d'utiliser au combat des enseignes, des armes et des armures ornées d'une image d'ours, dont la fonction n'est évidemment pas décorative mais tutélaire, à la fois emblématique et prophylactique. Certes, l'ours n'est pas le seul animal sollicité pour ce faire. D'autres figures animales disent l'identité du groupe ou du clan, parfois celle du guerrier ; elles évoquent l'animal-totem, suscitent sa protection, captent ses forces, effraient l'adversaire. Le bestiaire en est restreint : corbeau, aigle, cerf, sanglier, ours ; plus rarement : loup, cheval, taureau, faucon, lion, panthère, dragon et griffon<sup>101</sup>. La présence de ces quatre derniers animaux ainsi que la stylisation extrême des motifs ou des scènes montrent combien cette insignologie guerrière de l'Europe du

Nord a de bonne heure été influencée par l'art des steppes, venu d'Asie centrale et de Sibérie jusqu'en Occident sans passer par le moule réducteur des arts romain ou byzantin.

L'ours occupe dans ce bestiaire la place centrale. Il se rencontre aussi bien sur les enseignes, les casques et les épées que sur les boucles de ceinture et les plaques métalliques renforçant la cuirasse ou l'armure. Il est en revanche plus rare sur les fibules et absent des broches et des bijoux. Son rôle est nettement militaire. Au reste, l'archéologie n'a jamais mis au jour un bijou de femme ou un accessoire du costume féminin orné d'un ours. Pour les époques antérieures à la christianisation, l'essentiel de notre information vient de l'abondant matériel funéraire retrouvé dans les tombes. Le décor des différents objets montre des ours entiers ou à mi-corps : tantôt ils sont représentés seuls, tantôt ils accompagnent ou encadrent un guerrier, comme sur la célèbre plaque de Torslunda, trouvée dans l'île de Öland, au cœur de la mer Baltique, et datant probablement de la fin du VI<sup>e</sup> siècle de notre ère<sup>102</sup>. Les deux ours sont bien reconnaissables. Au reste, ce sont toujours les mêmes attributs qui permettent d'identifier l'animal : pilosité bien marquée, queue courte, oreilles petites et arrondies, attitude agressive, pattes énormes. L'ours est l'image du guerrier. Mieux : il est le guerrier lui-même, qui a décoré ses armes et son armure de l'image du fauve afin de s'emparer de son nom, de son apparence, de son courage et de sa vigueur<sup>103</sup>. Dans les sagas, où les récits de rêve sont fréquents, il n'est pas rare qu'un chef ou un héros voie en songe un ours qui l'avertit des dangers le menaçant ; ou bien que cet ours soit l'image d'un ancêtre disparu et protecteur ; ou encore que ce soit le héros lui-même qui prenne dans le rêve l'aspect d'un ours pour affronter ses ennemis, en général figurés par un loup. Témoignages narratifs et pratiques insignologiques se rejoignent ici pour souligner l'osmose parfaite entre l'ours et le guerrier.

L'anthroponymie n'est pas en reste qui, peut-être plus encore que l'archéologie, l'iconographie ou la littérature, nous fait sentir la dimension magique de cette osmose. Porter un nom construit sur celui de l'ours, c'est se métamorphoser en cet animal et bénéficier de tous les pouvoirs qui l'habitent. Toutefois, ici encore, il faut préciser que l'ours n'est pas le seul animal sollicité : chez les peuples germano-scandinaves, les noms de personnes empruntés à la faune sont nombreux, peut-être plus que dans

toute autre société européenne. Six animaux sont particulièrement concernés : d'abord le corbeau, attribut d'Odin, premier dieu du panthéon nordique ; puis l'ours et le sanglier, modèles de courage et de force indomptables ; enfin, pour des raisons diverses, le cerf, l'aigle et le loup. Toutefois, en Allemagne du Nord et en Scandinavie, c'est probablement l'ours qui est le plus fréquent<sup>104</sup>. Innombrables sont en effet les noms simples ou composés articulés autour des racines *Ber*, *Bern*, *Bero*, *Bera*, *Born*, *Beorn*, *Per*, *Pern*, *Björn*, etc., toutes formes qui renvoient au nom de l'ours – à quelques exceptions près, ce sont tous des noms masculins. Au reste, le dieu de la guerre lui-même, Thor, a reçu de bonne heure pour surnom le nom commun donné à l'ours en vieux norrois : *björn* (*Thorbjörn*) ; dans l'Europe du Nord, le dieu des guerriers, de la foudre et du tonnerre est un dieu pleinement ursin<sup>105</sup>.

Après la christianisation, certains de ces noms païens deviennent des noms de baptême et prennent une forme latine : *Adalbero*, *Ansperus*, *Asbornus*, *Bernardus*, *Bernwardus*, *Bernhelmis*, *Gerbernus*, *Osbernus*, *Perngerus*, *Reinbernus*, *Torbiornus* ; et ce, malgré l'opposition de nombreux évêques, qui, jusqu'à la fin de l'époque carolingienne en Allemagne, jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle en Scandinavie, souhaitent que les nouveaux baptisés adoptent un nom d'apôtre ou de grand saint plutôt que de conserver un nom « qui évoque les animaux féroces, la violence, le sang et la guerre »<sup>106</sup>. Peine perdue. La plupart de ces noms se maintiendront et deviendront même parfois ceux de très grands personnages au service de l'Église, comme l'archevêque de Reims Adalbéron († 988) ou l'évêque d'Hildesheim Bernward († 1022). Sans parler de l'immense saint Bernard (1091-1153), qui dénonça à plusieurs reprises la présence des bêtes fauves – peintes ou sculptées – dans les églises monastiques alors que lui-même portait un nom signifiant « fort comme un ours ». Un nom guerrier peut-être trop difficile à assumer pour l'austère, savant et vététaire abbé de Clairvaux ?

Dans les langues germaniques, en effet, le nom de l'ours (en allemand *Bär*, longtemps écrit *Beer*) sonne comme un nom plein de force et de violence. Il doit être rapproché de celui du sanglier (*Eber*), son cousin et rival dans la symbolique animale<sup>107</sup>, mais aussi du mot qui désigne le seigneur ou le chef de guerre, *Baro*, *Bero*, qui a donné l'ancien français *ber*,

conservé en français moderne sous la forme du cas régime : *baron*. Ces différents mots ont sans doute une étymologie commune, à chercher autour d'une racine \**ghwer* ou \**bher*, qui en germanique commun signifierait « le fort », « le violent », « celui qui frappe et qui tue ». Mais certains philologues proposent une autre piste, plus simple et tout aussi intéressante : l'ours germanique tiendrait son nom de son pelage sombre, *der Bär* signifiant « le brun », « le foncé », « celui qui brille d'une lumière nocturne » ; le mot serait alors à rattacher à la grande famille des termes indo-européens construits sur la racine sanscrite \**par* ou \**bar*, qui signifie à la fois « brun » et « brillant ». À cette famille appartient l'adjectif *barun* (*braun*), attesté dans plusieurs langues germaniques anciennes et ayant pour sens, lui aussi, à la fois « brun » et « brillant ». Ce mot est de bonne heure passé en latin (*brunnus*) puis dans les langues romanes (*brun*, *bruno*) pour enrichir la palette lexicale latine – longtemps pauvre, terne et imprécise – des tons situés entre le roux et le noir. L'ours est sombre, certes, mais il est aussi luisant et lustré. Pour les sociétés anciennes, qui distinguent bien plus subtilement que nous le clair du lumineux et le lumineux du brillant, le pelage de l'ours peut être à la fois foncé et rutilant ; en outre, dans les sociétés anciennes, c'est un animal lunaire et de ce fait, souvent, un être de lumière. Une lumière froide et nocturne.

### *Tabous sur le nom*

Quoi qu'il en soit de ces hypothèses étymologiques, elles ont le mérite d'attirer l'attention sur un problème essentiel : celui du nom de l'ours. Ce problème montre combien cet animal possède un statut à part dans les cultures de l'Europe du Nord, où dire son nom ne peut pas se faire à la légère, avec négligence ou indifférence, comme on le ferait pour n'importe quelle autre espèce. Au contraire, il faut user de ce nom avec la plus grande prudence, le prononcer avec respect ou même, si possible, éviter de le prononcer et le remplacer par des expressions imagées, voire par des périphrases. Chez les peuples chasseurs, nous l'avons dit et redit, l'ours n'est en rien un animal comme les autres. C'est non seulement le roi de la forêt mais aussi une créature intermédiaire entre le monde des bêtes, celui

des hommes et celui des dieux. Par là même, son nom a de bonne heure été entouré de certains tabous, ce qui a conduit à la création de différentes formules nominales pour le désigner<sup>108</sup>.

Dans les langues germaniques, en effet, mais aussi dans les langues baltes et slaves, l'ours est nommé par un mot qui n'appartient pas à la grande famille indo-européenne des noms de l'ours. Cette famille s'est construite autour d'une racine \**rks-*, \**arks-* ou \**orks-*, qui évoque peut-être sous forme d'onomatopée le grognement de l'animal, mais qui renvoie aussi à l'idée de lumière, l'ours ayant à voir avec la lune et avec la constellation qui porte son nom. Dans de nombreuses langues, depuis l'Inde du Nord jusqu'à l'Atlantique, les termes qui désignent l'ours se déclinent à partir de cette racine ; citons pour les langues anciennes : le sanscrit *rksah*, le persan *khers*, l'arménien *ardch*, l'ossète *ars*, le grec *arktos*, le latin *ursus*, le vieil irlandais *art*, le moyen gallois *arth* ; pour les langues modernes : l'italien *orso*, le français *ours*, le castillan *oso*, le portugais *urso*, le catalan *òs*, le grec moderne *arkouda*, le breton *arzh*.

Rien de tel dans les langues germaniques, baltes et slaves. Certes, il a peut-être existé dans ces langues un terme apparenté à cette famille lexicale indo-européenne, mais ce terme a très tôt disparu, le respect dû à l'ours, voire la crainte ou la vénération qu'il suscitait, interdisant de le prononcer. D'autres mots ou expressions l'ont donc remplacé : des surnoms, des sobriquets, des circonlocutions allusives ou qualificatives. Chez les Germains, comme je viens de le souligner, on a choisi de mettre en valeur le pelage de l'animal et de le nommer « brun » : *bher* ou *berun* en germanique commun, *bëro* en moyen haut allemand, *bera* en anglo-saxon, *björn* en norrois et en islandais, *Bär* en allemand moderne, *bear* en anglais, *beer* en néerlandais, *björn* en suédois, etc. Ce terme est même parfois devenu un nom propre, comme dans les plus anciennes branches et versions du *Roman de Renart*, où l'ours porte le nom de *Brun*.

Chez les Slaves, les termes choisis sont encore plus imagés : l'ours est devenu « le mangeur de miel », « le voleur de miel », voire « le maître du miel » : *medvèdi* en vieux slave, *medved'* en russe, *medvèd* en tchèque, *medvjed* en serbe, *mêdved* en slovène, *vedmid'* en ukrainien, *niedzwiedz* en polonais. De même chez les Baltes, où l'ours est désigné comme « le lécheur », « celui qui passe sa langue » : *loki* en vieux lituanien, *lokys* en lituanien moderne, *clokis* en vieux prussien, *lacis* en letton. S'agit-il là

encore d'une allusion à l'ours mangeur de miel ou bien d'une croyance, très ancienne et très répandue, faisant écho à l'ourse qui lécherait ses petits mort-nés pour leur donner forme et vie ?

Ces différentes langues ne sont pas les seules à avoir taboué le nom de l'ours. D'autres langues, indo-européennes ou non, ont évolué pareillement et rejeté le nom originel de l'animal pour le doter d'un surnom. Dans les différents dialectes employés par les Lapons, par exemple, chez qui la chasse à l'ours est un rituel fondamental au sein du système social, le fauve répond à plusieurs appellations, toutes fort imagées : « le grand-père », « l'ancêtre », « le vieux de la forêt », « le vieux à la fourrure », « celui qui dort l'hiver », « celui qui marche d'un pas léger », « celui qui entend tout »<sup>109</sup>. De tels évitements et remplacements se retrouvent dans les langues de tous les peuples chasseurs d'ours, en Sibérie comme en Amérique du Nord : « le vieil oncle », « la patte à miel », « le pied large », « le pied léger », « la gloire de la forêt ». Chez les Lapons non plus le nom véritable de l'ours ne doit pas être prononcé mais remplacé par des périphrases ou des sobriquets, faute de quoi l'animal entrerait dans une violente colère, refuserait de se laisser tuer et les chasseurs reviendraient bredouilles, ce qui serait une catastrophe pour le groupe ou le clan<sup>110</sup>.

Linguistes et philologues s'intéressent depuis longtemps aux animaux et aux végétaux dont le nom, dans telle ou telle société, ne devait pas être prononcé, soit de façon générale, soit par telle ou telle personne, soit à un moment particulier de l'année ou en une circonstance précise. Ce sont toujours des animaux et des végétaux (surtout des arbres) chargés d'un fort pouvoir symbolique et jouant un rôle important dans les croyances, les traditions et les pratiques culturelles. Dans les sociétés de l'hémisphère Nord, les animaux dont le nom est le plus fréquemment taboué sont l'ours et le serpent. L'ours, parce qu'il représente bien plus qu'un animal : un ancien dieu ou un ancêtre de l'homme ; le serpent, parce qu'il incarne toutes les forces du Mal : prononcer son nom contribue à le faire venir ou bien porte malheur – on préfère donc dire « le rampant », « le répugnant », « le visqueux », « le verdâtre ». Parfois, ces interdits lexicaux s'étendent au nom de quelques objets (par exemple, chez les Lapons et les Samoyèdes, les armes de chasse et les outils utilisés pour tuer puis dépecer l'ours), voire à certains noms propres de lieux, de personnes ou de divinités, qui doivent pareillement être remplacés par des surnoms ou des circonlocutions<sup>111</sup>.

## *Arthur, le roi-ours*

Chez les anciens Celtes, l'ours occupe une place symbolique de premier plan, comparable à celle qu'il occupe chez les Germains et chez les Slaves. Toutefois, il semble y être moins fréquemment associé à l'idée de force, de guerre ou de violence et davantage à celle de pouvoir et de souveraineté. Certes, ici aussi les guerriers portent parfois au combat des canines ou des griffes d'ours leur servant d'amulettes, ainsi que des armes et des emblèmes ornés de l'image du fauve. Mais, s'ils adoptent parfois son nom – moins souvent cependant que dans le monde germano-scandinave –, ils n'ont pas cette capacité à se transformer en ours, à se métamorphoser en une bête furieuse et indomptable, comme le font les *Berserker* à l'occasion d'un rêve, d'un accès de rage ou d'un état de transe. Si fougueux qu'ils soient, les guerriers celtes n'accèdent jamais à cet état intermédiaire entre la nature humaine et la nature ursine, état que plusieurs chercheurs de langue allemande ont désigné par ces deux mots en tout point exceptionnels (et presque intraduisibles en français) : *Bärenhaftigkeit*, « oursitude », et *Bärenfähigkeit*, « capacité à devenir ours »<sup>12</sup>.

Dans les anciennes langues celtiques, quelques interdits ou contournements de vocabulaire nous font néanmoins sentir combien chez les Celtes aussi l'ours est un animal particulier, tout ensemble redouté, admiré et respecté. Au lieu de prononcer ou d'écrire son nom, on préfère parfois utiliser son surnom : *math* ou *matu*, mot qui, en irlandais comme en gallois, signifie à la fois « mâle », « viril » et « bienveillant ». Ici comme dans d'autres cultures, l'ours est l'animal viril par excellence – la *masle beste*, comme dira plus tard le moyen français. Il vaut mieux s'attirer ses faveurs en le qualifiant de « bienveillant » plutôt que d'endurer son courroux en le nommant par un mot qu'il ne veut pas entendre. À l'image du dieu gaulois Matugenos, dont le nom est construit sur la même racine (mot à mot : « né d'un ours ») et qui est un dieu guerrier fort comme un ours : il est préférable de l'avoir avec soi que contre soi. Outre ces termes *math* ou *matu*, l'irlandais et le gallois anciens emploient aussi des tournures imagées pour désigner indirectement l'animal : par exemple le mot composé *mêlfochyn* (mot à mot : « porc à miel »), qui souligne à la fois



l'amour immodéré de l'ours pour le miel et, comme dans les traditions germaniques, son cousinage étroit avec le porc<sup>113</sup>.

Cependant, à la différence de l'ours des Germains et des Vikings, l'ours celtique est plus un seigneur qu'un guerrier. C'est même souvent un roi, parfois un dieu. Nous avons évoqué au chapitre précédent plusieurs déesses celtiques, parentes de l'Artémis grecque, qui portaient un nom directement lié à l'ours : Artio, Arduina, Andarta<sup>114</sup>. Ce sont des divinités ursines très anciennes dont le culte a suivi les migrations des Celtes, de l'Europe centrale vers l'extrême Occident ; sous des formes variées, on en trouve les traces aussi bien en Bohême et en Suisse qu'en Irlande et au pays de Galles<sup>115</sup>.

Mais attardons-nous à présent sur la légende du roi Arthur, qui est avec Charlemagne le principal souverain mis en scène par les littératures médiévales. Son origine est indéniablement celtique et son nom, identique à celui de l'ours, désigné, nous l'avons vu, par les mots *art* en irlandais, *artos* en gaulois, *arth* en gallois, *arzh* en breton<sup>116</sup>. Dans la mythologie galloise et irlandaise, l'Arthur primitif semble bien avoir été un roi-ours, peut-être même, comme la déesse Artio, une divinité ursine qui se serait ensuite transformée en un souverain légendaire, puis qui aurait progressivement perdu l'essentiel de sa nature originelle<sup>117</sup>. Dans les textes narratifs latins du haut Moyen Âge chrétien, cette nature animale n'affleure pratiquement plus. Et elle est encore plus discrète dans les romans courtois écrits en langue vernaculaire aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles : la plupart des auteurs ne comprennent plus les schèmes et les thèmes mythologiques autour desquels s'est autrefois construite l'histoire du roi Arthur et de ses compagnons ; dans leur travail d'écriture ou de réécriture romanesque, ils les réduisent, les altèrent et les transforment en de simples motifs littéraires.

De fait, les grands romans arthuriens classiques ne présentent jamais Arthur comme un roi-ours, encore moins comme un dieu-ours. En outre, dans ces romans, les quelques épisodes qui font intervenir un ours ne le concernent pas directement, mais mettent plutôt en scène son entourage féminin ou ses principaux chevaliers. C'est donc essentiellement son nom qui l'apparente à l'animal. Ce que pointe du reste fort bien un clerc anglais anonyme du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle lorsqu'il écrit sur le feuillet d'un manuscrit de l'*Historia Britonum* de Geoffroi de Monmouth, dans une glose

marginale, en face du mot « Artur » : « [Le nom] Artur, formulé en latin, résonne comme celui d'un ours redoutable<sup>118</sup>. » Preuve qu'à cette époque encore la parenté étymologique, ou simplement phonique, entre le nom du roi et celui de l'animal était parfaitement comprise dans les milieux savants anglais<sup>119</sup>.

Si dans les romans de chevalerie Arthur ne se transforme jamais en ours, s'il n'affronte jamais lui-même le fauve en combat singulier<sup>120</sup>, les textes littéraires laissent néanmoins percer ici ou là, peut-être involontairement, quelques discrets témoignages sur son ancienne nature animale. Tout en s'appauvrissant, cette origine mythologique a en effet laissé des traces dans les traditions orales et dans le folklore. Or, comme l'ont montré depuis longtemps les travaux de R. S. Loomis et de ses disciples<sup>121</sup>, le folklore a souvent influencé la mise en forme de tel ou tel passage ou motif littéraire, à première vue difficile à comprendre mais plus aisé à interpréter si l'on en fait l'exégèse en tenant compte de l'identité première du roi Arthur et de ses principaux compagnons dans les anciens mythes celtes.

L'exemple le plus patent s'en trouve dans un épisode lié à la mort du roi, raconté par plusieurs romans, notamment par le plus célèbre d'entre eux, la *Mort le roi Artu*, texte admirable rédigé par un auteur anonyme dans les années 1220 – c'est le plus beau roman du Moyen Âge écrit en français. L'épisode en question se situe presque à la fin : le roi est allongé et grièvement blessé ; l'un de ses fidèles compagnons, Lucan le Bouteiller, s'approche de lui en pleurant pour lui dire un dernier adieu. Arthur se redresse, embrasse Lucan, l'enlace et « le serre si fort contre sa poitrine qu'il l'étouffe, lui écrase le cœur et le tue<sup>122</sup> ». Événement étrange et dramatique, inattendu, inutile à l'évolution du récit, mais événement qui rappelle qu'Arthur est à l'origine un roi-ours doté d'une force surhumaine : comme le fauve, il peut tuer son adversaire dans un corps à corps, simplement en le serrant contre sa poitrine. Le roi ne connaît pas sa force animale, mais, même mourant, il conserve ce pouvoir de donner la mort, par simple embrassement ; c'est là un pouvoir qu'aucun être humain ne possède<sup>123</sup>.

L'historien est en droit de se demander comment le public du XIII<sup>e</sup> siècle qui entendait ou lisait ce passage pouvait le comprendre ou

l'interpréter. La mort du bouteiller du roi est particulièrement énigmatique, comme l'est quelques lignes plus loin, dans le même roman, son épitaphe : « Ci-gît Lucan le Bouteiller que le roi Arthur broya dans ses bras<sup>124</sup>. » Ce public connaissait-il ou devinait-il l'ancienne nature ursine d'Arthur ? Quelque clerc érudit lui fournissait-il les explications nécessaires ? Cela est peu probable. Il faut donc admettre que la littérature est la littérature, pas un commentaire savant sur tel ou tel mythe, et que ce passage, comme beaucoup d'autres, était pour ce public aristocratique du XIII<sup>e</sup> siècle d'autant plus séduisant qu'il conservait une forte part d'étrangeté.

Dans l'immense corpus des textes arthuriens, l'érudition a relevé d'autres indices – souvent discrets – de l'ancienne origine animale du roi Arthur, qui ont surtout trait au calendrier. Ainsi la date de la « mort » du roi. Elle se situe quelques jours après la grande bataille de Salesbières, qui constitue le crépuscule de la chevalerie arthurienne et la fin des aventures de la Table Ronde. Or, aux dires de l'auteur de la *Mort le roi Artu* et de plusieurs autres textes<sup>125</sup>, cette bataille a eu lieu le jour de la Toussaint. Arthur a donc disparu dans la première moitié de novembre, c'est-à-dire à un moment du calendrier païen où se situaient, un peu partout en Europe, différentes fêtes venues du fond des âges pour célébrer l'ours s'appêtant à entrer en hibernation. L'Église chrétienne, effrayée par les rituels barbares qui accompagnaient ces fêtes, a de bonne heure cherché à les éradiquer. Pour ce faire, elle a placé à ces dates les fêtes de saints ou de saintes ayant tous un nom ou une histoire en rapport avec l'ours (Ursule, Ursin, Mathurin, etc.). Et le jour de la plus importante de ces fêtes idolâtres, le 11 novembre, elle a placé la fête chrétienne de l'un de ses saints les plus prestigieux : Martin, dont le nom, du reste, deviendra peu à peu dans le folklore l'un des noms propres donnés à l'ours<sup>126</sup>.

Dans les traditions littéraires, la disparition du roi se situe donc autour du 11 novembre, au moment de la grande fête d'automne de l'ours. Toutefois, selon ces mêmes traditions, Arthur n'est pas vraiment mort : il n'est que grièvement blessé, et sa demi-sœur la fée Morgane est venue le chercher pour le soigner et l'emmener dans l'île d'Avalon, lieu d'attente et de repos situé dans l'Autre Monde. Comme l'ours entré en hibernation, le roi-ours s'est endormi dans les brumes de l'automne ; et, comme tout héros

messianique, il attend son retour parmi les vivants pour régner de nouveau et conduire son peuple sur le chemin du salut<sup>127</sup>.

Dans l'histoire d'Arthur, un autre événement essentiel trouve sa place le jour d'une grande fête consacrée à l'ours : l'épreuve de l'épée magique, symbole de souveraineté. Fichée dans une enclume, celui qui saura la retirer deviendra le roi légitime. En réussissant à extraire l'arme de son socle, ce qu'aucun autre seigneur ou chevalier n'avait pu faire, le jeune Arthur accomplit ce rite de passage, se fait reconnaître comme fils du roi Uter Pendragon et devient le souverain du royaume de Logres (c'est-à-dire de Grande-Bretagne). Plusieurs auteurs médiévaux situent cet épisode le jour de Noël ; d'autres, quarante jours plus tard, au moment de la Chandeleur. D'autres encore racontent qu'Arthur a accompli son exploit deux fois : à Noël et à la Chandeleur, le 2 février<sup>128</sup>. Or, dans le calendrier rural traditionnel, le 2 février était le jour où l'on célébrait la fin supposée de l'hibernation de l'ours ; c'était une fête qui s'accompagnait de rites particulièrement sauvages et transgressifs. Pour y mettre fin, l'Église du haut Moyen Âge avait dû frapper fort et placer ce jour-là une grande fête du Christ (la Présentation au Temple), une grande fête de la Vierge (les Relevailles) et christianiser une fête folklorique, celle des chandelles (la Chandeleur). Nous reviendrons plus loin sur ces questions calendaires et sur les difficultés rencontrées par l'Église pour éradiquer les différents cultes ursins survivant en terre chrétienne. Mais, avec Philippe Walter, soulignons le lien symbolique exemplaire qui existe entre le moment où l'ours cesse d'hiberner et celui où le jeune Arthur, le roi-ours, sort de l'ombre, se fait reconnaître et peut commencer son règne en pleine lumière<sup>129</sup>.

### *Un animal royal*

Ancienne divinité, créature vénérée, fauve invincible, maître de la forêt, incarnation de la force et du courage, l'ours est non seulement le roi des animaux mais aussi l'animal attribut de tous les rois. Même si le cas d'Arthur, en qui l'ours et le roi ne font qu'un, est unique dans toutes les sociétés de l'Europe du Nord, qu'elles soient celtes, germaniques, scandinaves, baltes ou slaves, l'ours septentrional est partout un emblème

de chef, un attribut du pouvoir, une image de la souveraineté. Et cette image a la vie longue. Bien après la christianisation de ces différents peuples on en trouve encore des vestiges dans la plupart des royaumes d'Occident. Ainsi à Aix-la-Chapelle, où, parmi différents objets antiques ayant trait au pouvoir, se trouvait une grande ourse en bronze, sans doute rapportée de Gaule sous le règne de Charles le Chauve<sup>130</sup>. Au IX<sup>e</sup> siècle, l'ours restait un animal royal, malgré la guerre que lui avaient faite Charlemagne et l'Église. Et il le demeura pendant plus de trois siècles.

Nous avons évoqué comment chez les Germains la victoire sur un ours faisait du jeune homme un guerrier adulte, souvent un chef, parfois un roi. À la fin du XI<sup>e</sup> siècle encore, au cœur même de la Terre sainte, c'est un combat semblable qui contribua à faire monter Godefroi de Bouillon sur le trône de Jérusalem<sup>131</sup>. Ailleurs, à la même époque, les pratiques de chasse prolongent ces rituels sous des formes moins païennes mais tout aussi périlleuses : l'ours reste, avec le sanglier, le gibier noble par excellence.

Il l'est déjà pleinement dans l'Antiquité, tant chez les Celtes et les Germains que chez les Romains. Au Bas-Empire, notamment, les empereurs et leur entourage aiment chasser l'ours. Il s'agit d'un animal redoutable et admiré, un adversaire dangereux qui se bat jusqu'au bout et meurt sans fuir ni renoncer. Pour cette raison, il est respecté et recherché. D'autant que la chasse à l'ours se pratique le plus souvent à pied et se termine par un corps à corps, face contre face, souffle contre souffle. Le travail de rabattage se fait avec des chiens, mais c'est un homme seul qui doit supporter le dernier assaut de la bête furieuse : faisant fi de ses coups, de ses cris, de son odeur, le chasseur tente de l'achever à l'épieu (fig. 7) ou au couteau, en frappant à la gorge, à la poitrine ou bien entre les yeux. Aux derniers siècles de l'Empire et pendant tout le haut Moyen Âge, être vainqueur d'un ours est toujours considéré comme un exploit digne d'un roi. Au contraire, la chasse au cerf est délaissée (et celle du chevreuil plus encore) : l'animal passe pour lâche, il fuit devant les chiens, puis renonce et se laisse tuer. À son image, on qualifie de *cervi* les soldats sans courage qui fuient devant l'ennemi<sup>132</sup>. Par ailleurs, la viande du cerf passe longtemps pour molle et peu hygiénique ; contrairement à celle de l'ours, elle ne figure ni à la table des empereurs ni à celle des rois<sup>133</sup>. Enfin, les cervidés habitent sur des terres que les chasses aristocratiques ne fréquentent guère, leur

préférant des zones plus sombres ou plus accidentées. Courir ou forcer le cerf est donc une activité qui ne procure ni gloire ni plaisir. Elle le restera jusqu'aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, c'est-à-dire jusqu'au moment où l'Église médiévale, après avoir échoué dans ses efforts pour faire interdire toutes les pratiques de vénerie, réussira à imposer la chasse au cerf comme chasse royale et, inversement, à dévaloriser celle de l'ours et celle du sanglier<sup>134</sup>.

Pour l'heure, avant et après l'an mille, chasser l'ours, l'affronter et le tuer en combat singulier reste un acte de bravoure propre au chef et au héros. Les rois, nous l'avons vu, se doivent d'accomplir un tel exploit. Mais cela ne suffit pas : ils doivent aussi s'entourer d'une ménagerie et, dans celle-ci, posséder un ou plusieurs ours, attributs obligés du pouvoir. Ce faisant, ils s'inscrivent dans la continuité des chefs barbares et des empereurs romains des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, qui aimaient exhiber ces fauves et les voir combattre contre d'autres animaux. Plusieurs auteurs romains ont signalé l'intérêt singulier et morbide de l'empereur Valentinien I<sup>er</sup> (364-375) pour des ours qui lui avaient été offerts par un roitelet de Germanie, Macrien chef des Alamans. Il dépensait « des sommes considérables » pour les faire garder et nourrir ; il les faisait dormir dans sa chambre, en guise de sentinelles ; parfois il s'amusait à les voir déchiqueter des condamnés à mort<sup>135</sup>.

Comme celles de l'Antiquité, les ménageries médiévales<sup>136</sup> sont des instruments politiques<sup>137</sup>. Longtemps, seuls les rois, les princes et les grands seigneurs, laïques ou ecclésiastiques, étaient suffisamment riches pour en posséder. À partir du XIII<sup>e</sup> siècle, certaines villes et même quelques grandes abbayes les imitent. Il ne s'agit nullement de satisfaire la curiosité d'un public avide de voir des bêtes féroces ou insolites, mais bien de mettre en scène des attributs vivants du pouvoir que seuls les plus puissants peuvent acheter, offrir ou échanger. En ce sens, toute ménagerie est un « trésor », c'est-à-dire un outil de gouvernement.

La typologie de ces ménageries médiévales est malheureusement difficile à établir : les quelques documents qui en parlent sont avares d'informations<sup>138</sup> et le vocabulaire qui les désigne est instable et ambigu<sup>139</sup>. Nous manquent notamment de véritables inventaires ou dénombremens qui nous donneraient la composition de la ménagerie de tel ou tel prince, en tel

endroit, à tel moment. On aimerait ainsi mieux connaître la répartition entre animaux indigènes et animaux exotiques, animaux sauvages et animaux « domestiques » (une notion à manier avec précaution pour ce qui concerne le Moyen Âge<sup>140</sup>), animaux dangereux et animaux inoffensifs, animaux présents en un seul exemplaire et animaux possédés en nombre. On aimerait mieux connaître aussi l'organisation de ces ménageries (ainsi que celle des nombreuses volières), les pratiques d'acquisition, d'échange, de nomination (certains animaux reçoivent des noms propres<sup>141</sup>). Quelques ménageries sont fixes, d'autres, plus nombreuses, itinérantes ; certaines ne sont visibles que par le prince et son entourage, tandis que d'autres, en diverses circonstances, sont accessibles au public. Dans les ménageries du haut Moyen Âge prédominent les ours, suivis des sangliers et des lions. À l'époque féodale, les sangliers n'y trouvent plus guère leur place, mais les ours restent nombreux et la présence des lions augmente, ainsi que celle des léopards et des panthères. À la fin du Moyen Âge, les animaux exotiques, qu'ils soient nordiques (morses, rennes, élans), asiatiques (éléphants, chameaux) ou africains (éléphants, dromadaires, singes, antilopes, onagres et même girafes) sont de plus en plus recherchés<sup>142</sup>.

Mais, pour l'heure, n'allons pas trop avant. Jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, toute ménagerie royale ou princière se doit d'abriter un ou plusieurs ours. Cet animal représente en Europe occidentale le plus beau cadeau qu'un roi puisse faire à un autre roi. Il faut évidemment que l'ours offert soit remarquable à un titre ou à un autre, par exemple par sa taille, son pelage ou son origine. Ainsi, exceptionnellement, le roi de Norvège offre un ours blanc, merveille des merveilles dont Aristote lui-même ne disait mot<sup>143</sup>. Le plus ancien que l'on ait vu dans l'Europe tempérée est sans doute celui qui fut envoyé au roi d'Angleterre par Haakon IV en 1251. Cet ours polaire a frappé les contemporains et laissé quelques traces dans les documents : un chroniqueur nous raconte comment il fallait le baigner chaque jour dans la Tamise, un autre nous apprend qu'il avait reçu le surnom de *Piscator* (le Pêcheur), tandis qu'une mention comptable nous fait connaître le salaire journalier de son gardien et même le prix de la muselière et de la longue chaîne que l'on fit fabriquer pour l'empêcher de s'enfuir à la nage<sup>144</sup>.

Tout au long du Moyen Âge, il n'est pas rare qu'une paix ou une alliance conclue entre deux seigneurs s'accompagne ainsi de cadeaux

destinés à leur ménagerie<sup>145</sup>. Jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, quand il s'agit de souverains, ce cadeau se doit en général d'être un ours. Dans la *Chanson de Roland*, par exemple, le roi sarrasin Marsile fait envoyer à Charlemagne, avec qui il souhaite faire la paix, un ensemble de cadeaux somptueux que l'auteur énumère à trois reprises : en tête de liste viennent toujours les ours<sup>146</sup>. Mais c'est là un texte littéraire, probablement rédigé vers la fin du XI<sup>e</sup> siècle ou au début du XII<sup>e</sup>. Dans la réalité, les princes orientaux offrent aussi des lions, des léopards, des panthères ou même des éléphants, tel le célèbre Aboul-Abas envoyé en 801 à ce même Charlemagne par le calife de Bagdad Haroun al-Rachid<sup>147</sup>.

Cependant, deux siècles et demi plus tard, en 1051, lorsque Anna Jaroslava, fille du grand prince de Kiev, arrive à Reims pour épouser le roi de France Henri I<sup>er</sup>, ce n'est pas un éléphant qui l'accompagne mais deux ours mâles, d'une taille gigantesque, inconnue en Occident. Aux dires des chroniqueurs, ils viennent de « Grande Tartarie »<sup>148</sup>, origine prodigieuse qui fait d'eux de véritables *mirabilia* et leur confère un pedigree incomparable. Il est possible que l'on ait aussitôt cherché à les accoupler avec des ourses de la ménagerie royale – dont nous ignorons tout pour cette époque – afin d'obtenir une ou plusieurs lignées ursines hors du commun, comme cela semble avoir été fait quelques années plus tôt lorsque la sœur aînée de la même Anna avait épousé le roi Harald de Norvège<sup>149</sup>. Au Moyen Âge, en effet, et encore sous l'Ancien Régime, en même temps que l'on célèbre le mariage d'un prince et d'une princesse, on procède parfois aussi à l'accouplement de plusieurs individus animaux offerts par chacun des deux partis (chevaux, chiens, et même bovins ou porcins remarquables). Mariages au second degré, en quelque sorte, qui renforcent l'union de deux lignages ou de deux dynasties et qui mettent en valeur la parenté symbolique existant entre l'être humain et certains animaux.

À l'époque féodale, au premier rang de ces animaux ancêtres, parents ou « cousins » supposés de l'être humain, figure l'ours.



## Le parent de l'homme

Quel est l'animal le plus semblable à l'homme ? Les réponses à cette question ont beaucoup varié dans le temps et dans l'espace, chaque société possédant son bestiaire, ses taxinomies et ses propres conceptions des rapports entre l'homme et la bête. En Europe, cependant, aux époques historiques, seuls trois animaux sont vraiment pensés comme entretenant avec l'être humain des liens de ressemblance, de proximité ou de parenté : l'ours, le cochon et le singe.

Pour Aristote et pour Pline, ce dernier est le plus proche<sup>150</sup>. Cette idée est reprise par une partie du savoir zoologique du haut Moyen Âge, mais elle gêne considérablement les valeurs chrétiennes. Non seulement parce que l'homme a été créé à l'image de Dieu et que l'animal, quel qu'il soit, est une créature imparfaite qui ne peut lui ressembler. Mais aussi parce que, pour la sensibilité médiévale, le singe représente sans doute ce qu'il y a de plus laid, de plus vil, de plus diabolique<sup>151</sup> ; c'est un être obscène et répugnant qu'il est impossible de rapprocher de l'espèce humaine. Dès lors, comment concilier le savoir aristotélicien, redécouvert peu à peu et de plus en plus admiré, avec les valeurs ou les certitudes du christianisme ? La scolastique finit par trouver une solution au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle : le singe ne ressemble pas à l'homme *per naturam* (par nature) mais *per imitationem* (par imitation) ; il fait semblant de ressembler à l'homme alors qu'en réalité il ne lui ressemble pas du tout<sup>152</sup>. Il « simule », comme l'indique son nom latin : *simius*. Ce faisant, il apparaît comme encore plus démoniaque puisqu'il triche et qu'il trompe. Il est l'image même du Diable (*figura diaboli*) qui cherche à « singer » Dieu ; et il le restera jusque fort avant dans

l'époque moderne. C'est seulement au XVIII<sup>e</sup> siècle que l'on peut de nouveau concevoir l'hypothèse d'une parenté anatomique entre l'homme et le singe et par là même préparer le terrain à Darwin, qui, en 1859, publie la première édition de son essai *On the Origins of Species (De l'origine des espèces)*, bouleversant toutes les théories concernant le transformisme et les relations entre les êtres vivants.

### *Le cousinage des apparences*

Mais revenons au Moyen Âge, où l'imitation est considérée comme un péché, un grand péché, parce que c'est une atteinte portée à l'ordre voulu par le Créateur. Tous ceux qui, comme les jongleurs ou les comédiens, sont conduits à pratiquer l'imitation ou le déguisement sont moralement condamnables et socialement proches de l'exclusion. Dans les images, le singe devient peu à peu leur attribut, comme il sera, à partir du milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, celui de ces autres imitateurs – désormais un peu mieux tolérés – que sont les peintres et les sculpteurs.

Le cas du porc est plus ambigu que celui du singe. La médecine grecque considère que le cochon est l'animal le plus proche de l'homme par son organisation interne, notamment pour ce qui concerne l'anatomie des principaux organes et le fonctionnement de l'appareil digestif. Ce que confirme pleinement la médecine contemporaine, qui emprunte bien plus au cochon qu'au singe (greffes d'organes et de peau, tissus, pansements, produits essentiels comme l'insuline ou les anticoagulants)<sup>153</sup>. Il est possible que les tabous anciens et durables portant sur le porc dans plusieurs cultures aient leurs racines dans cette parenté biologique trop grande avec l'être humain. Sur ce sujet, en effet, la médecine arabe ne se différencie guère de la médecine grecque : le porc et l'homme présentent bien une anatomie voisine. Et la médecine médiévale chrétienne, héritière de ces deux savoirs, enseigne elle aussi que le porc est « intérieurement » l'animal le plus semblable à l'homme. Au reste, l'Église interdisant dans les écoles de médecine la dissection du corps humain, au moins jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle, c'est bien souvent à partir de la dissection du cadavre de la truie ou du

verrat que s'apprend l'anatomie humaine<sup>154</sup>. Mais cela ne se fait pas sans réticence : le porc en effet n'est en rien un animal admirable. C'est une créature impure, un attribut de la saleté (*sorditas*) et de la goinfrerie (*gula*), parfois de la paresse (*pigritia*) et de la débauche (*luxuria*) ; comme le singe, il prend place dans le bestiaire du Diable. C'est pourquoi, si les médecins savent que le cochon est anatomiquement le cousin de l'homme, ils ne le proclament pas trop fort et laissent les clercs affirmer que l'animal qui ressemble le plus à l'être humain n'est ni le porc ni le singe, mais l'ours<sup>155</sup>.

De fait, au premier regard, aucun autre animal ne présente un aspect plus nettement anthropomorphe. Bien que plus massif, l'ours est bâti comme l'homme : il possède la même stature et la même silhouette puisqu'il peut, ce qui est rare chez les quadrupèdes, se tenir en station verticale ; en outre, il marche en posant au sol la totalité du pied, jusqu'au talon. Les auteurs médiévaux ne le qualifient certes pas de « plantigrade », terme qu'ils ignorent, mais ils savent qu'il s'agit là d'une particularité qu'il est le seul à partager avec l'espèce humaine. Ces mêmes auteurs remarquent par ailleurs que, une fois privé de ses poils, le corps de l'ours est identique à celui de l'homme<sup>156</sup>. Ce qui facilite les rituels de déguisement. « Faire l'ours » – *ursum facere*, comme disent les prélats qui tout au long du Moyen Âge dénoncent une telle pratique – est un exercice aisé, plus aisé que de « faire » le cerf, l'âne ou le taureau, trois autres animaux également visés par ces interdictions. Pour se transformer en ours, il suffit d'enfiler un vêtement pileux, de rentrer les épaules et de marcher en écartant les jambes.

Mais l'ours n'apparaît pas seulement comme un homme déguisé, il se comporte aussi physiquement comme lui. Il peut ainsi se tenir debout, s'asseoir, se coucher sur le côté ou sur le ventre, courir, nager, plonger, rouler, grimper, sauter et même danser. Un auteur anonyme du XII<sup>e</sup> siècle note le contraste entre la lourdeur apparente de l'animal et son agilité, sa rapidité, son aptitude à se faufiler et à éviter les obstacles. Un autre observe avec admiration que l'ours est le seul animal qui lève fréquemment la tête pour contempler le ciel et les étoiles. Un autre encore attire l'attention sur la diversité des couleurs de son pelage et fait un rapprochement avec la diversité des nuances concernant la barbe et les cheveux des hommes : noir, brun, fauve, roux, blond, gris<sup>157</sup>. Tous, surtout, notent comment l'ours se sert de ses pattes antérieures pour saisir, tenir ou lancer un objet, cueillir

délicatement des baies, pêcher habilement un poisson dans une eau vive ou, au contraire, massacrer sauvagement des ruches pour s'emparer du miel<sup>158</sup>. Sa gourmandise est proverbiale et lui fait commettre des imprudences, alors qu'il passe généralement pour avisé. Dans le *Roman de Renart*, en maintes occasions, Brun l'ours est ainsi victime de son amour immodéré pour le miel et se trouve piégé par le goupil, tondu ou battu par les paysans, moqué par la lionne, ridiculisé devant tous les autres animaux.

À ce tableau par trop anthropomorphe dressé par les auteurs antiques et médiévaux les zoologues modernes ont apporté quelques nuances et précisions. Si l'ours peut se tenir en station verticale (surtout pour voir et humer), il ne se déplace pour ainsi dire jamais de manière bipède. En revanche, il est vrai qu'il sait grimper aux arbres, qu'il est excellent nageur et pêcheur, qu'il pratique souvent la position assise (notamment pour attendre), qu'il peut marcher en arrière, descendre une échelle à la manière de l'homme, le dos dans le vide (ce qu'aucun autre animal n'est capable de faire), et surtout qu'il est d'une habileté manuelle remarquable : il sait ouvrir une porte, défaire un nœud, se servir d'une pierre comme d'un marteau ; malgré ses énormes pattes, il cueille des framboises et dépece soigneusement le poisson qu'il vient de pêcher, un peu comme un singe sait éplucher une banane. Mais tous les naturalistes ne s'extasient pas sur ces rapprochements entre l'ours et l'homme. Certains préfèrent mettre en valeur les différences plutôt que les ressemblances ; d'autres insistent sur le caractère fruste, exagéré ou inquiétant de ces dernières. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, par exemple, Buffon, qui n'aime pas l'ours (probablement parce qu'il ne parvient pas à le faire entrer dans son système zoologique), refuse de se laisser entraîner trop loin par des comparaisons qu'il juge abusives : après avoir décrit en détail les similitudes anatomiques semblant faire de l'ours un cousin de l'homme, il conclut en proclamant que « ces ressemblances grossières ne le rendent que plus difforme et ne lui donnent aucune supériorité sur les autres animaux<sup>159</sup> ». Supériorité que beaucoup d'auteurs antiques et médiévaux ont pourtant reconnue, du moins jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle.

Le régime alimentaire constitue un autre domaine établissant une parenté entre l'ours et l'être humain. Les auteurs médiévaux en parlent peu<sup>160</sup> – il s'en trouve cependant un pour affirmer que la chair de l'ours

possède le même goût que la chair de l'homme<sup>161</sup> –, mais les savoirs modernes lui accordent une attention précise. Rares sont en effet les animaux vraiment omnivores ; l'ours et l'homme sont de ceux-là. Pour le fauve, cependant, il faut apporter quelques nuances. Non seulement son alimentation varie selon les lieux et les saisons mais aussi, et surtout, elle a évolué au fil des siècles : l'ours brun préhistorique était nettement carnassier ; l'ours brun actuel est majoritairement végétarien. La guerre de longue durée que l'homme a menée contre l'ours l'a chassé de nombreux terroirs, en a fait un fauve de la montagne et a progressivement modifié son alimentation, le forçant à remplacer la chair des animaux sauvages ou domestiques par des végétaux de plus en plus variés<sup>162</sup>.

### *Expérimentation animale au XII<sup>e</sup> siècle*

Aujourd'hui, l'ours n'est plus pensé comme l'animal le plus proche de l'homme ; dans ce rôle, le singe et le porc le devancent nettement et présentent pour l'expérimentation et pour la recherche médicale un intérêt chaque jour grandissant. Le cochon, du reste, plus que le singe : non seulement parce qu'il s'agit d'une espèce abondante et peu coûteuse, nullement menacée de disparition, mais aussi parce que le savoir contemporain lui reconnaît « sur de nombreux points » une utilité biologique et pharmacologique plus grande, même si le pourcentage d'ADN commun entre l'homme et le singe (chimpanzé) est légèrement plus élevé qu'entre l'homme et le porc<sup>163</sup>.

Au XII<sup>e</sup> siècle il en allait autrement. La pharmacopée n'empruntait aucun de ses produits au singe – cela était impensable –, mais elle en retirait un certain nombre du porc et de l'ours. La graisse de ce dernier était particulièrement recherchée pour soulager les maux des yeux, soigner les brûlures, guérir les ulcères et différentes maladies de peau, et même pour faire repousser les cheveux<sup>164</sup>. De ces deux animaux, c'était probablement l'ours qui était considéré comme le plus proche de l'espèce humaine ; car même si les médecins, à Byzance, à Salerne ou ailleurs, disséquaient le cadavre de la truie pour étudier l'anatomie interne de la femme, c'était plus

fréquemment sur le grand fauve que sur l'animal domestique qu'ils se livraient à des expérimentations audacieuses<sup>165</sup>.

L'histoire de l'ours du roi Baudouin de Jérusalem en fournit un témoignage singulier<sup>166</sup>. Elle nous est connue par plusieurs chroniqueurs et fait pendant à l'histoire de l'ours de Godefroi de Bouillon, exposée plus haut<sup>167</sup>. Baudouin, en effet, est le frère puîné de Godefroi. À la mort de ce dernier, en juillet 1100, il devient le premier souverain franc du royaume de Jérusalem et consacre les dix-huit années de son règne (1100-1118) à poursuivre la guerre contre les musulmans et à étendre ses possessions. C'est un roi conquérant, un preux chevalier, un chrétien exemplaire<sup>168</sup>. Les chroniqueurs l'admirent et cherchent à le doter du même prestige que son frère, principal héros de la première croisade. Godefroi ayant triomphé d'un ours monstrueux, Baudouin, pour être pleinement son successeur et son égal, se doit d'avoir lui aussi sa légende ursine. Toutefois, s'appuyant sans doute sur un fait véritable, celle-ci n'a pas pris la forme d'un combat victorieux contre une bête féroce mais celle d'une expérience médicale édifiante.

Pendant l'été 1103, dans sa guerre contre le sultan d'Égypte, Baudouin est grièvement blessé alors qu'au mépris du danger, comme son frère quelques années plus tôt, il porte secours à l'un de ses soldats. La blessure paraît mortelle, un morceau d'épée impossible à extraire étant resté au plus profond de la plaie. Le roi sent qu'il va mourir. Il interroge ses médecins. Aucun n'envisage une issue favorable ; tous, au contraire, pronostiquent une mort prochaine, le roi ayant perdu trop de sang et l'infection continuant sa progression. L'un d'eux, cependant, lui demande l'autorisation de tenter une expérience de la dernière chance. Pour ce faire, il a besoin d'utiliser des remèdes inhabituels et dangereux et d'étudier pendant quelques jours l'évolution de la plaie. Mais les risques de mort sont importants. C'est pourquoi il propose au roi de faire d'abord un essai sur un prisonnier musulman qui serait blessé au même endroit et de la même façon, avec un morceau d'acier placé dans les entrailles, qu'on laisserait s'envenimer. Le roi refuse, ne voulant pas mettre en danger de mort un innocent, fût-il un captif infidèle. Le médecin offre alors de remplacer le prisonnier par l'ours de la ménagerie royale, arguant qu'il s'agit là d'un animal très proche de l'homme et d'une « créature peu utile si ce n'est pour danser et se donner en spectacle ». Baudouin accepte. On fait au fauve une blessure identique à

celle du roi puis on la laisse s'infecter. Le médecin, dont nous ignorons le nom, observe l'évolution de la plaie, y applique différents baumes et poudres de sa fabrication, consulte d'autres médecins, fait faire d'autres baumes et potions. Finalement, l'ours meurt après avoir beaucoup souffert et hurlé. Mais le médecin du roi en sait suffisamment pour faire composer un remède efficace et l'appliquer sans trop de risques à son seigneur. Le roi est sauvé. Certes, la plaie ne guérira jamais complètement, mais Baudouin vivra encore quinze ans avant qu'elle ne se rouvre, en 1118, au cours d'une bataille en Égypte, provoquant cette fois une mort rapide<sup>169</sup>.

Cette histoire est instructive à plus d'un titre. D'abord elle met en valeur la charité exemplaire de Baudouin, pour qui la vie d'un prisonnier musulman est plus précieuse que la sienne. Ensuite elle décrit un cas de médecine expérimentale, prouvant par là même combien la médecine médiévale, contrairement à une idée reçue, cherche à faire progresser ses connaissances et s'appuie pour ce faire sur l'expérimentation et sur l'observation. Certes, nous sommes en Orient, où le poids de l'Église freine moins qu'en Occident les expériences médicales et l'étude du corps humain. Il est du reste probable que le médecin du roi ne venait pas du nord de la France, comme Baudouin fils du comte de Boulogne, mais qu'il était grec, juif, syrien ou arménien. Il n'empêche : partout, en ce début du XII<sup>e</sup> siècle, les médecins ne se contentent plus du savoir hérité de Galien ou d'Avicenne, ni des différentes pharmacopées antiques et orientales ; ils cherchent de nouveaux remèdes, les éprouvent, prennent des risques, doutent, font des progrès. Ce ne sont pas encore les médecins sentencieux du Moyen Âge finissant, encore moins ceux de Molière, pédants et ignorants. Enfin, l'histoire édifiante de cette guérison souligne avec force la parenté supposée entre l'homme et l'ours. Ce n'est pas sur un horrible singe ni sur un vulgaire cochon que l'expérience a été tentée ; c'est sur un ours, le roi du bestiaire, le fauve obligé et admiré de toute ménagerie. Même si le médecin voit en lui une créature inutile, il sait qu'aucun autre animal ne peut remplir les conditions biologiques et symboliques nécessaires à son ultime tentative pour guérir le souverain. Seul l'ours peut dans ce rôle être substitué à l'être humain. Seul le roi des animaux peut sauver le roi de Jérusalem.

Un même auteur a raconté le combat victorieux de Godefroi de Bouillon contre un ours gigantesque et l'expérience tentée par le médecin du roi Baudouin sur le fauve de la ménagerie royale : Guibert de Nogent, dans ses *Gesta Dei per Francos*, compilées dans les années 1104-1108 pour célébrer la croisade et la création des premiers États francs de Terre sainte<sup>170</sup>. Ses deux passages « ursins » seront repris, glosés, amplifiés puis traduits par plusieurs chroniqueurs des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. Mais nous ignorons quelle a été la source de Guibert. Lui-même est un personnage étonnant. Dernier-né (vers 1053) d'une famille picarde de haut rang, très tôt orphelin de père, il entre encore adolescent à l'abbaye de Saint-Germer, près de Beauvais, y devient moine et y demeure pendant près de quarante ans, s'adonnant à l'étude, visitant de nombreuses bibliothèques et entretenant des contacts réguliers avec les intellectuels des milieux monastiques du nord de la France et de l'Angleterre méridionale. Puis, tardivement, en 1104, il devient abbé du petit monastère de Nogent-sous-Coucy et le reste jusqu'à sa mort, en 1124. Son œuvre abondante, écrite dans un latin ampoulé, comporte, outre son histoire de la première croisade, des sermons, des livres d'exégèse, des traités de théologie ; cela est relativement banal. Mais elle comporte aussi deux ouvrages inhabituels chez un moine de ce temps : un pamphlet contre le culte excessif des reliques (*De pignoribus sanctorum*) et une sorte d'autobiographie (*De vita sua*), inspirée des *Confessions* de saint Augustin<sup>171</sup>. Dans ce dernier livre, Guibert nous raconte comment sa mère a fortement marqué son enfance et sa vie de moine (elle s'était en effet établie aux portes du monastère, et Guibert ne l'a vraiment quittée qu'à 50 ans passés, lorsqu'il devint abbé de Nogent). Il nous décrit les rêves de cette mère envahissante et trop aimée ; il nous rapporte aussi les siens, nous fait part de ses doutes, de ses peurs (celle du Diable), de ses phobies (celle du sang). À différentes reprises, il mentionne des événements contemporains : la prédication de la première croisade, qui reste pour lui un souvenir très fort ; la révolte odieuse de la commune de Laon contre son évêque ; la scandaleuse diffusion de nouvelles modes vestimentaires, dotant les hommes d'un habit long, comme celui des femmes<sup>172</sup>. Enfin, il fait allusion à un fait divers, qu'il évoque par ailleurs dans un sermon : l'histoire cruelle de l'ours offert par Guillaume le Conquérant, roi



d'Angleterre et duc de Normandie, à son protégé le seigneur Arnoul d'Ardres.

Cette histoire se situe dans les années 1080. Revenu d'Angleterre avec l'énorme fauve, Arnoul n'eut pas le temps de l'installer dans sa ménagerie. Les habitants d'Ardres, curieux de voir la bête, vinrent à sa rencontre, certains accompagnés de leurs chiens. Profitant de ce que l'ours était enchaîné, ces derniers se ruèrent sur lui, l'attaquèrent « à plus de quarante », le mordirent cruellement sur tout le corps et finirent par le tuer. Le spectacle de cette mise à mort avait tant plu aux habitants d'Ardres que leur seigneur Arnoul n'avait rien fait pour l'empêcher. Plus tard, il fit même l'acquisition d'un autre ours qui, plusieurs fois par an, sur la place du champ de foire, dansait, faisait des tours et affrontait des chiens – victorieusement cette fois. En échange, les habitants d'Ardres acceptèrent la levée d'une taxe destinée à payer l'entretien et la nourriture de l'animal<sup>173</sup>.

L'histoire de l'ours seigneurial lâchement mis à mort par des chiens roturiers semble avoir impressionné Guibert, dont la sensibilité fragile était également troublée par les récits circulant dans les monastères de sa région. Ces récits racontaient comment, la nuit, tel ou tel moine ou novice avait vu le Diable apparaître sous la forme d'un ours et en avait été terrorisé. Nul doute que se trouvent là les racines de l'intérêt de Guibert pour les ours et celui des deux récits exemplaires qu'il a ensuite inclus dans ses *Gesta Dei per Francos* pour glorifier les deux fils prestigieux du comte de Boulogne : Godefroi de Bouillon et Baudouin de Jérusalem.

### *La sexualité de l'ours*

Les chroniques ne sont pas les seuls textes de l'époque féodale qui soulignent la parenté entre l'homme et l'ours. Les bestiaires et les encyclopédies font de même et se plaisent à mettre en valeur tout ou partie des caractères anthropomorphes de l'animal évoqués plus haut, la plupart déjà connus des Anciens et parfois confirmés par les savoirs d'aujourd'hui. Cependant les bestiaires médiévaux y ajoutent une particularité remarquable, que la zoologie moderne n'a pas conservée : les ours ne s'accouplent pas comme les autres quadrupèdes mais à la manière des

hommes et des femmes, couchés et enlacés, face contre face, ventre contre ventre ; ce sont les seuls animaux qui procèdent ainsi. La plus ancienne mention d'une telle pratique, *more hominum*, se trouve dans l'*Histoire naturelle* de Pline, au livre VIII, celui des quadrupèdes. C'est même par l'énoncé de cette conduite insolite que le naturaliste introduit le long chapitre qu'il consacre à l'ours :

Les ours s'accouplent au commencement de l'hiver, non pas à la façon ordinaire des quadrupèdes mais tous deux allongés, enlacés et s'embrassant ; puis ils se séparent et chacun se retire dans une caverne. Là, la femelle met bas au bout de trente jours, le plus souvent cinq petits<sup>174</sup>.

Ce passage, pour une fois, ne semble pas avoir été emprunté à Aristote, qui se contente d'affirmer que « les ours s'accouplent couchés au sol, le ventre des mâles sur le dos des femelles<sup>175</sup> ». La source de Pline se trouve ailleurs, peut-être chez un auteur grec dont le texte ne nous est pas parvenu ; à moins qu'il n'ait suivi ici certaines traditions orales, qui depuis des temps immémoriaux, nous l'avons vu, prêtaient à l'ours des comportements humains ; ou encore, plus probablement, qu'il ait mal lu Aristote<sup>176</sup>. Quoi qu'il en soit, Pline représente pour le savoir médiéval une autorité indiscutable, de même que son abrégiateur et remanieur du III<sup>e</sup> siècle, Solin. Aussi tous les auteurs qui dissertent sur l'ours reprennent-ils sa phrase, tantôt mot pour mot, tantôt en y ajoutant quelque remarque ou précision renforçant l'idée de mœurs sexuelles comparables à celles des humains. Voici par exemple ce qu'écrit l'auteur anonyme d'un bestiaire latin, rédigé dans le sud de l'Angleterre au début du XIII<sup>e</sup> siècle :

Les ours ne s'unissent pas comme les autres animaux mais en se regardant, s'étreignant et s'embrassant comme le font hommes et femmes. Le temps du plaisir est chez eux plus long que chez n'importe quelle autre espèce et s'accompagne de caresses et de jeux semblables à ceux de deux amants<sup>177</sup>.

Pour la mentalité commune, cet accouplement des ours à la manière des humains est un prodige de la nature, une « merveille » comme dit l'ancien français. Il éloigne le fauve du monde animal et le rapproche de celui des hommes, favorisant ainsi un grand nombre de croyances, de légendes et d'images. À la fin du Moyen Âge, par exemple, quelques

enlumineurs aiment montrer comment les ours se livrent à des ébats amoureux qui ne sont pas ceux des autres fauves, ni du reste d'aucune bête<sup>178</sup> (fig. 11). Mais pour les clercs et les théologiens de tels ébats ont quelque chose d'inquiétant, de monstrueux même ; loin de valoriser l'ours, ils contribuent à le desservir et à l'inclure dans le bestiaire infernal. De telles pratiques sexuelles paraissent en effet contraires à l'ordre naturel voulu et créé par Dieu ; elles ne peuvent qu'être la conséquence d'une nature viciée et la cause de très grands péchés. Notamment celui de luxure, constamment associé à l'ours lorsque se met en place le système scolastique des sept péchés capitaux. Certes, il n'est pas le seul animal servant d'attribut à la luxure (le bouc, l'âne, le singe, le chien et quelques autres lui tiennent compagnie dans ce rôle), et quatre autres des sept péchés lui sont également attribués (la colère, la goinfrerie, l'envie et la paresse). Mais, peut-être plus que tout, ce sont sa lubricité, son goût pour la débauche et sa sexualité hors norme – ou supposée telle – qui contribuent à le diaboliser<sup>179</sup>.

La culture médiévale chrétienne n'a du reste pas tout inventé à ce sujet. Au III<sup>e</sup> siècle de notre ère, Oppien, dans son traité de vénerie écrit en grec et dédié à l'empereur Caracalla, soulignait déjà l'appétit sexuel des ours, spécialement celui des femelles : « Les ours sont obsédés par la passion amoureuse et s'y livrent sans retenue ; les femelles, ne pouvant refréner leur désir, poursuivent les mâles jour et nuit et refusent d'interrompre leurs ébats une fois qu'ils ont commencé<sup>180</sup>. » Lui fait écho, à la fin du XV<sup>e</sup> siècle, la remarque d'un bestiaire armorié anonyme : « Les ours sont de chaude complexion et recherchent constamment le plaisir amoureux. Quand ils font leur besogne, rien ne les arrête, pas même les cris des chiens ni la menace des chasseurs<sup>181</sup>. » Entre ces deux dates, de nombreux auteurs rivalisent pour mettre en exergue le caractère lubrique des ours. La femelle surtout est visée. Plusieurs encyclopédistes expliquent que si les oursons naissent petits et informes, sans yeux, sans poils, presque sans vie, la faute en incombe à la mère, qui n'a pas la patience d'attendre le temps normal de la gestation. Or pourquoi est-elle si pressée de mettre bas ? Parce que le mâle refuse de s'accoupler avec elle tant qu'elle est grosse. Les plaisirs de la chair étant pour elle plus importants que les joies de la maternité, elle se dépêche d'accoucher, produisant des oursons quasi mort-

nés, puis s'empresse de rejoindre le mâle pour forniquer de nouveau avec lui<sup>182</sup>.

Cette image de mauvaise mère est cependant corrigée par d'autres auteurs, plus nombreux et plus fidèles aux traditions antiques. Reprenant différents passages d'Aristote, de Pline, d'Ovide et de Solin<sup>183</sup> et s'appuyant sur un verset biblique célèbre (« comme une ourse en colère protégeant ses petits<sup>184</sup> »), ils expliquent au contraire comment c'est en léchant longuement ses oursons moribonds que l'ourse les ramène à la vie (fig. 10), les réchauffe, leur donne forme et vigueur ; ensuite elle les garde auprès d'elle pendant de longs mois et les défend courageusement contre les prédateurs. Chez quelques Pères de l'Église, un tel acte de résurrection vaut à cette mère exemplaire une place dans le bestiaire divin<sup>185</sup>. Pour d'autres, tel saint Ambroise<sup>186</sup>, le comportement de l'ourse s'apparente à un repentir, voire à une conversion : ayant pris conscience de ses fautes, elle quitte sa nature vicieuse et devient un exemple qu'il faut chercher à imiter. Pour d'autres encore, le retour à la vie des oursons mort-nés équivaut à un baptême : leur chair prend forme, leur souffle s'anime, leurs yeux s'entrouvrent, comme les enfants de Dieu lorsqu'ils reçoivent l'onction baptismale<sup>187</sup>. Quelques auteurs attirent même l'attention sur le rôle fécondant de la langue, un organe qui dans les sensibilités anciennes est souvent considéré comme source de vie et instrument de connaissance. Pour le christianisme primitif, la langue a à voir avec le Verbe et avec la Création, parfois avec le feu de l'Esprit-Saint. C'est surtout la morale scolastique qui, plus tard, inventera la notion de « péché de langue » et verra dans cet organe un outil perfide, au service du mensonge ou de l'arrogance<sup>188</sup>. Isidore de Séville, au début du VII<sup>e</sup> siècle, ne s'aventure pas encore dans cette voie. Comme saint Ambroise, il considère le léchage des oursons par leur mère comme une seconde naissance ; jouant sur les mots *orsus* (« né ») et *ursus* (« ours »), il décèle même dans cette ressemblance phonique l'origine du terme qui désigne l'animal : « *ursus fertur dictus quod ore suo formet fetus, quasi orsus* » (« l'ours est ainsi nommé, dit-on, parce qu'il façonne ses petits avec sa gueule »)<sup>189</sup>. Cette étymologie phonique est à sa suite reprise par tous les bestiaires et tous les traités de zoologie jusqu'à la Renaissance.

Nous reviendrons sur la symbolique ambivalente de l'ours. Notons en revanche ici combien la croyance en un accouplement du mâle et de la

femelle à la manière des humains, face contre face, ventre contre ventre, a eu la vie longue. Elle ne commence à être vraiment remise en cause qu'au XVII<sup>e</sup> siècle, mais est encore rapportée par Buffon au siècle suivant, même si lui-même n'y croit guère : « Les ours se recherchent en automne, la femelle est dit-on plus ardente que le mâle : on prétend qu'elle se couche sur le dos pour le recevoir, qu'elle l'embrasse étroitement, qu'elle le retient longtemps. Mais il est plus certain qu'ils s'accouplent à la manière des quadrupèdes<sup>190</sup>. » Par la suite, les zoologues rejeteront définitivement l'idée d'un coït *ad modum hominum* et mettront fin à la réputation de débauche ou de lubricité entourant la sexualité des ourses. Au contraire, ils établiront que la femelle n'entre en chaleur qu'une seule fois par an, à la fin du printemps ou au début de l'été, qu'elle est souvent monogame, recherchant chaque année le même mâle (ce qui n'est pas toujours possible), et que tous deux s'accouplent bien à la manière des mammifères terrestres. Ce qui diffère, en revanche, c'est la durée de la copulation, plus longue que chez les autres fauves. Quant aux oursons, ils ne naissent pas au bout de trente jours, comme l'affirme Pline et comme le supposait déjà Aristote<sup>191</sup>, mais au bout de huit ou neuf mois. Ils sont certes de très petite taille, proportionnellement à celle de l'ours adulte, mais grâce aux soins prodigués par leur mère ils atteignent rapidement une stature leur permettant toutes les activités des jeunes animaux sauvages<sup>192</sup>.

### *L'ours et les femmes*

Les vices qui viennent d'être associés à l'ours concernent surtout la femelle. Mais le mâle n'est pas exempt de reproches, tant s'en faut. Pour de nombreux auteurs du Moyen Âge, il est l'image même de la colère incontrôlée, de la violence aveugle et du désir brutal ; c'est pourquoi il constitue un grand danger pour l'être humain. Et plus encore pour la femme que pour l'homme. Une croyance ancienne, dont le Moyen Âge a hérité de différents côtés et que lui-même transmettra à l'époque moderne, fait de l'ours mâle un amateur de jeunes filles et de jeunes femmes. Parfois amoureux ou séducteur, plus souvent voleur et violeur, il les enlève, les conduit dans sa caverne et entretient avec elles un monstrueux commerce

charnel donnant parfois naissance à des êtres mi-hommes mi-ours. La mythologie grecque connaissait ces rapt de femmes par des ours mais n'était guère bavarde à leur sujet. Elle préférait les contourner, comme dans les rituels de Brauron où des fillettes sacrifiaient à Artémis, déesse aux ours, ou bien les dissimuler, comme dans l'histoire de l'enlèvement d'Hélène par Pâris. Certes, le fier et beau jeune homme, fils de Priam et d'Hécube, ne ressemblait aucunement à un ours ; mais on se souvient qu'à sa naissance il avait été abandonné dans la forêt, sur le mont Ida, et nourri du lait d'une ourse. Ce lait animal lui conféra une nature plus ou moins ursine et, devenu adulte, comme le font la plupart des ours mâles dans les récits mythologiques, il enleva une jeune femme, la plus belle du monde, et en fit sa compagne. Le rapt d'Hélène se déroula sans violence, mais il s'agissait bien d'un rapt, qui provoqua la ruine de Troie.

Les mythologies celte et germanique sont moins discrètes. Elles n'hésitent pas à mettre sur le devant de la scène des histoires d'ours violeurs de femmes, ainsi que les exploits des héros ou les méfaits des monstres nés de ces unions contre nature. Malgré le filtre vigilant du christianisme, ces histoires ont laissé des traces relativement nombreuses jusqu'à l'époque féodale, principalement dans les sagas, dans les épopées, dans les romans de chevalerie et même dans les généalogies des dynasties royales les plus prestigieuses.

Prenons pour exemple un roman arthurien en vers peu connu, composé par un auteur anonyme, anglais ou normand, à la fin du XII<sup>e</sup> siècle ou au tout début du XIII<sup>e</sup> : *Yder*<sup>193</sup>. Ce nom est celui d'un jeune noble qui, comme Perceval dans le *Conte du Graal* de Chrétien de Troyes, composé quelques années plus tôt, ne sait pas qui est son père et se rend à la cour du roi Arthur pour y être armé chevalier. L'intérêt trop chaleureux que lui manifeste la reine Guenièvre suscite la jalousie d'Arthur et de plusieurs chevaliers de la Table Ronde, notamment de Gauvain, neveu du roi, et de l'affreux sénéchal Keu. Arthur refuse d'adouber Yder tant qu'il n'aura pas fait ses preuves. Ce dernier est déçu, mais un événement dramatique lui donne bientôt l'occasion de montrer sa force et son courage. Un jour qu'il se trouvait dans la « chambre des dames », au sommet d'une tour, en compagnie de Guenièvre, de Gauvain et de quelques jeunes femmes nobles constituant l'entourage de la reine, voici que surgit un ours immense, « l'un des plus

grands qu'on ait jamais vus » : c'est en fait l'ours de la ménagerie royale qui a brisé ses chaînes et s'est échappé de son enclos. Les dames sont terrifiées. Gauvain s'interpose, cherche une arme pour affronter l'ours mais n'en trouve pas dans la chambre. C'est alors qu'intervient Yder. À mains nues il attaque le fauve écumant de fureur, s'engage avec lui dans un corps à corps effroyable. Les deux lutteurs occupent le centre de la pièce ; les dames sont plaquées contre les murs ; Guenièvre hurle, Gauvain reste paralysé. Le combat est long et incertain. Finalement, Yder réussit à échapper aux bras et aux griffes de l'animal, à le saisir par la tête et par la peau du cou, puis à le conduire auprès d'une fenêtre. Là, faisant preuve d'une force herculéenne, il le soulève et le précipite dans le vide. L'ours va s'écraser contre le rocher du fossé, où les chiens se jettent sur lui ; le roman ne dit pas quel fut son sort<sup>194</sup>. Mais il insiste sur l'exploit du jeune Yder et relève comment à la cour il fut « molt prisiez » (grandement admiré), spécialement par les dames et par Guenièvre. Cependant le cœur d'Yder battait pour une autre reine, Guenloie, qu'il finit par épouser, après avoir accompli d'autres prouesses, conquis l'amitié de Gauvain et réussi à être armé chevalier. Mais jusqu'au bout Arthur – le roi-ours ! – lui resta hostile.

L'épisode de l'ours forme le cœur du roman et comme le réceptacle de différents thèmes et motifs hérités de traditions fort anciennes. La lutte du jeune Yder contre le fauve redoutable représente évidemment un rite de passage, l'exploit obligé pour devenir chevalier. Il fait écho, à plusieurs siècles de distance, à ces combats que, dans la Germanie païenne, les jeunes gens devaient livrer contre un ours ou un sanglier pour devenir des guerriers adultes<sup>195</sup>. Il rappelle également, pour le public chrétien, les versets bibliques racontant comment David, encore berger, a défendu ses brebis contre un ours (1 Samuel 17,34-35 ; ici fig. 16). Par ailleurs, l'ours de la ménagerie est l'attribut animal que tout roi se doit de posséder pour affirmer son pouvoir et mettre en scène sa majesté. En cette fin du XII<sup>e</sup> siècle, le roi Arthur n'échappe pas à cette coutume et, comme tous les souverains d'Occident, il possède un ours. Cela ne sera sans doute plus nécessaire quelques décennies plus tard, lorsque le lion aura définitivement remplacé l'ours dans le rôle symbolique de roi des animaux. Cependant, dans cet épisode dramatique, l'élément le plus remarquable ne s'observe ni dans la présence d'un ours dans la ménagerie royale, ni dans la victoire du jeune

Yder sur le fauve, mais bien dans le fait que l'animal, après avoir brisé ses chaînes et s'être enfui de sa prison, ne se précipite pas vers la forêt pour retrouver sa liberté et la vie sauvage ; non : il grimpe directement dans la tour et se rue vers la chambre des dames. L'ours d'*Yder*, comme bien d'autres, est un dangereux amateur de femmes. Plus que sa liberté, c'est la chair féminine qui lui importe. Le texte du roman précise même que l'ours est âgé, qu'il a perdu la vue et que c'est avec son odorat qu'il a repéré le lieu où se trouvaient les dames<sup>196</sup>. Précision inquiétante, presque diabolique, et en même temps très moderne. *L'odor di femina* l'obsède et le guide.

Même s'ils ne comportent pas d'épisode semblable, et même s'ils ne prononcent pas le nom de l'ours, plusieurs autres romans arthuriens du XII<sup>e</sup> siècle semblent, comme *Yder*, marqués par une obscure et tenace atmosphère « ursine »<sup>197</sup>. Cela tient sans doute à la mythologie originelle du roi Arthur, pas encore totalement christianisée mais déjà fortement occultée, ainsi qu'à son nom, directement construit sur celui de l'ours, comme nous l'avons vu au chapitre précédent. Arthur, homme et roi, reste plus ou moins un ours. C'est pourquoi il n'aime pas Yder, le vainqueur du fauve et le champion des dames. Mais il ne l'affronte pas directement : le combat de ce dernier contre un animal véritable constitue un déplacement nécessaire, presque un transfert, au sens psychanalytique. Yder a cru voir dans Arthur un père de substitution, pouvant remplacer celui qu'il n'a jamais connu ; mais, comme tous les héros des romans de la Table Ronde – et c'est en cela que cette littérature est admirable –, Yder se trompe, sur lui-même et sur les autres : Arthur n'a pas et ne veut pas d'enfant ; c'est un ours, un rival, un jaloux, un ennemi<sup>198</sup>.

Le personnage de Tristan est tout aussi ambigu que celui d'Arthur, du moins dans les versions les plus anciennes de sa légende. Celles-ci sont discrètes sur sa parenté : on lui connaît un oncle, le roi Marc de Cornouaille, frère de sa mère, mais on ne sait pas encore qui est son père<sup>199</sup>. Un texte difficile à dater lui en donne cependant un : Urgan le Velu, sorte de géant hirsute que Tristan finit par tuer, ignorant leur parenté<sup>200</sup>. Le héros préféré du public médiéval, le prince fou d'amour au point d'en mourir, l'homme sauvage qui part « s'enforester », tantôt seul, tantôt avec la reine Yseut, pour échapper au roi Marc, serait ainsi le fils d'un homme couvert de poils, peut-être d'un homme-ours, né de l'accouplement d'un fauve et d'une



femme. Et, petit-fils d'un ours, Tristan aurait conservé quelque chose de cette nature animale, spécialement lorsqu'il se réfugie au fond des bois, parmi les bêtes sauvages. Certes, la plupart des textes littéraires ont gommé toute allusion à cet ancien caractère ursin d'origine mythique, mais dans les premiers romans ou fragments en vers, ceux du XII<sup>e</sup> siècle, il en reste encore quelques traces<sup>201</sup>.

Autour de ces années 1170-1200, les textes littéraires ne sont pas les seuls documents qui évoquent l'attraction de l'ours mâle pour les reines ou les jeunes filles – attraction du reste peut-être pensée comme réciproque. Les chroniques fournissent elles aussi plusieurs témoignages sur différents liens qui unissent la femme et le fauve. Dans la chronique du célèbre moine et enlumineur anglais Matthieu Paris, compilée quelques décennies plus tard, il est ainsi fait mention d'un tournoi qui a eu lieu près de Londres, au début de l'été 1215. Nous sommes alors en pleine guerre civile. Les grands barons d'Angleterre se sont révoltés contre le roi Jean sans Terre, défait l'année précédente à la bataille de Bouvines. Ils l'ont destitué et ont appelé sur le trône le prince Louis, fils du roi de France. En attendant son arrivée et la reprise des hostilités contre les partisans de Jean, ces barons organisent dans les faubourgs de Londres, au lieu-dit Hounslow, un immense tournoi qui doit durer une semaine. Les hérauts d'armes sont chargés de le crier dans toute la région et de préciser que celui qui aura le mieux combattu recevra une récompense exceptionnelle, d'un très grand prix : un ours qu'une dame généreuse enverra au vainqueur<sup>202</sup>.

Nous ignorons qui était cette dame (« *quaedam domina* », « une certaine dame », dit la chronique). Nous ignorons également si le tournoi a réellement eu lieu. Nous ignorons enfin si le prix remis au vainqueur devait être un ours véritable, en chair et en os, bien vivant, ou plutôt une *semblance d'ours*, comme dit quelquefois l'ancien français, c'est-à-dire un mannequin de paille ou de cire, voire un objet de bois, représentant l'animal et constituant un cadeau symbolique (fig. 14). Il n'est pas rare en effet à cette époque que le chevalier ayant le mieux combattu dans un tournoi reçoive pour récompense un faucon ou un brochet, deux animaux guerriers ; mais ce sont des *semblances*, des animaux taillés, modelés ou sculptés, pas des animaux véritables<sup>203</sup>. En allait-il de même de cet ours ? Il est impossible de répondre. Matthieu Paris écrit trente ou quarante ans après les

événements qu'il rapporte. Il ne s'attarde pas sur le tournoi lui-même mais ironise et annonce un retournement de situation : « Telles étaient les occupations oiseuses et frivoles des barons, qui ignoraient qu'au même moment, des pièges subtils leur étaient tendus par le roi Jean et les siens. » Sa notation sur l'éventuel prix remis au vainqueur présente néanmoins un double intérêt. D'une part, elle montre qu'un ours, à cette date encore, reste un cadeau de grand prix, un attribut de la force et du courage, une image de la victoire ; d'autre part, elle laisse entendre que les dames ont symboliquement pouvoir sur les ours, qu'elles en sont les maîtresses ou les reines et qu'elles en disposent « librement<sup>204</sup> ». Nous aimerions savoir qui était cette dame, cette mystérieuse « *quaedam domina* » dont parle le texte. Mais nous ne le saurons jamais.

### *Débats sur le sperme*

Une femme peut-elle procréer avec un ours ? Les mythologies, les contes et légendes, les textes littéraires et les traditions orales l'affirment sans hésiter : oui, une telle union est féconde et produit des êtres mi-humains mi-animaux dont le destin est toujours hors du commun ; les exemples antiques et médiévaux en sont relativement nombreux. La médecine du Moyen Âge, en revanche, est peu bavarde sur le sujet, du moins la médecine savante. Mais, lorsqu'elle disserte sur la sexualité et sur la procréation, elle laisse entendre que, sauf dans de rares exceptions (cas des monstres), l'accouplement d'un humain et d'une bête est infertile. Curieusement, la position de certains théologiens est plus nuancée.

Restons dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle et écoutons le point de vue de l'un des intellectuels les plus remarquables de cette époque : Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249)<sup>205</sup>. Son œuvre est abondante et d'un grand intérêt pour étudier la rencontre, dans les années 1230-1250, de la pensée théologique, encore fortement augustinienne, et de la philosophie naturelle aristotélicienne, récemment traduite ou retraduite<sup>206</sup>. Un ouvrage de Guillaume pose directement la question de l'union d'un humain et d'un animal : le *De universo creaturarum*, mis en forme vers 1240. Il s'agit d'un traité sur le monde créé, articulé autour de deux grandes

parties : le monde corporel et le monde spirituel. Les animaux y occupent une place importante, l'auteur s'interrogeant non seulement sur les différences de nature entre le corps animal et le corps humain, mais aussi sur l'âme des bêtes, sur leur éventuelle aptitude à distinguer le Bien du Mal. C'est pour lui l'occasion de rapporter plusieurs croyances et pratiques – que l'on qualifierait aujourd'hui de « folkloriques » – et, ce faisant, de fournir à l'historien un matériel documentaire inconnu par ailleurs. À plusieurs reprises il rappelle que les animaux ont été créés parfaits pour être au service de l'homme ; de ce fait, le péché leur est inconnu. L'homme, en revanche, est pécheur et, en péchant, il a perdu une partie de son pouvoir sur les animaux<sup>207</sup>.

La dernière partie du livre est entièrement consacrée aux démons. Guillaume revient sur une question théologique débattue depuis longtemps : les démons peuvent-ils s'accoupler avec des humains ? Si oui, le fruit de cet accouplement est-il ou non de nature humaine ? Est-il concerné par la notion de péché ? par la résurrection de la chair ? À ces trois dernières questions l'évêque de Paris répond par la négative. Mais il va plus loin et se demande ce qui se passe lorsqu'un démon vole de la semence animale pour s'unir à une femme, ou bien – et c'est ici pour nous le propos le plus intéressant – lorsqu'un animal lui-même, nullement démon, s'unit à un être humain<sup>208</sup>. À ce sujet, il rapporte un *exemplum notissimum*, c'est-à-dire une histoire exemplaire bien connue :

Un jour, en Saxe, un ours d'une force prodigieuse enleva la femme d'un chevalier et l'enferma dans la caverne où il avait l'habitude d'hiberner. C'était une femme d'une très grande beauté, si bien qu'au bout de quelque temps son corps éveilla la concupiscence de l'ours. Celui-ci la viola et, dans son antre infernale, entretint avec elle des relations sexuelles pendant plusieurs années. Trois fils naquirent de cette union. Un jour, heureusement, des charbonniers délivrèrent la femme et ses fils ; elle retrouva son mari et installa ses enfants près du château où ils grandirent au vu de tous ; plus tard ils furent même adoubés en présence des grands barons saxons. Ils ne se distinguaient pas des autres chevaliers si ce n'est par leur abondante pilosité et par l'habitude de légèrement incliner la tête sur la gauche, à la manière des ours. Ils reçurent du reste pour nom celui de leur père et furent appelés *Ursini*, les fils de l'ours<sup>209</sup>.

Cet *exemplum*, relativement banal par rapport à d'autres histoires semblables rapportées par des textes littéraires ou narratifs, antérieurs ou contemporains, fournit néanmoins à Guillaume d'Auvergne l'occasion de

dissserter sur la nature animale, puis, dans une conclusion saisissante et inattendue, de souligner que l'ours n'est en rien une bête ordinaire. Après avoir rappelé tout ce qui physiquement l'apparente à l'être humain (silhouette, station verticale, capacité de préhension, pratiques d'accouplement, etc.), il affirme que la chair de l'ours a le même goût que la chair humaine et que pour cette raison bien des personnes refusent d'en manger : ce serait de l'anthropophagie ; inversement, pour un homme, être dévoré par un ours, c'est être victime de pratiques cannibales.

Allant plus loin dans ses spéculations vertigineuses, et revenant sur l'histoire de la femme saxonne enlevée et violée par un fauve, Guillaume d'Auvergne reconnaît que le sperme de l'ours est presque identique à celui de l'homme, que l'ours et la femme sont interféconds, et que les fruits de leur accouplement ne sont nullement des monstres (« *monstri* ») mais des humains à part entière (« *veri homines* ») qu'il faut reconnaître et accepter comme tels, puis baptiser et élever comme de jeunes enfants. Contrairement aux animaux, ces êtres connaissent le Bien et le Mal, sont concernés par le péché originel et par la résurrection de la chair ; ils ont des sentiments, des peurs, des joies. À l'inverse de ce qui se passe pour les mulets, issus d'un croisement d'espèces différentes, ces enfants nés d'une femme et d'un ours peuvent à leur tour procréer et avoir une descendance. Enfin, se livrant à une casuistique subtile, l'évêque de Paris distingue nettement le cas d'une femme violée par un ours de celui d'un homme s'accouplant avec une ourse. Dans le premier cas il n'y a pas totalement crime contre nature, car l'ours mâle est sexuellement très proche de l'homme ; dans le second cas, en revanche, c'est bien un acte de bestialité qui est commis, car l'ourse ne se distingue guère des autres femelles animales et ne ressemble nullement à la femme<sup>210</sup>.

### *Fils d'ours*

Malgré ce discours en tout point extraordinaire, que l'on ne retrouve sous la plume d'aucun autre théologien, Guillaume d'Auvergne n'est pas le seul à penser que les êtres nés de l'accouplement d'une femme et d'un ours puissent être fertiles et avoir une descendance. Plusieurs textes de l'époque

féodale vont dans le même sens. Le document le plus étonnant est sans doute la chronique de Saxo Grammaticus, déjà évoquée au chapitre précédent. Dans ses *Gesta Danorum*, le grand érudit scandinave évoque comment l'arrière-grand-père du prestigieux roi de Danemark Sven II Estridsen (1047-1076) était le fils d'un ours. Le fauve avait en effet enlevé une jeune fille et l'avait « épousée » dans sa caverne. Au bout de quelque temps, un chasseur réussit à la délivrer et à tuer le fauve. Mais la jeune femme était enceinte et accoucha bientôt d'un fils qui reçut le nom de Torgils Sprakeleg (« *Thurgillus dictus Sprakeleg* »). Il ne se différenciait pas des autres enfants, sinon par son caractère agressif et féroce. Devenu adulte, il vengea son père en tuant le chasseur qui l'avait abattu ; puis il mena une vie semblable à celle de tous les jeunes gens nobles. Il prit femme, eut un fils, puis un petit-fils ; ce dernier, le comte Ulfo, *jarl* de Roskilde, épousa la sœur du roi de Danemark et fut le père du roi Sven<sup>211</sup>.

Saxo Grammaticus n'a pas inventé cette légende dynastique mais l'a reprise de plusieurs sources antérieures ; à son tour, il l'a transmise à ses successeurs : annalistes, chroniqueurs ou historiens. Dans les généalogies officielles compilées à la cour de Danemark tout au long du XIII<sup>e</sup> siècle – le grand siècle des généalogies en Scandinavie –, l'ours ancêtre du roi a une existence reconnue. Personne ne met en doute qu'il fut une des souches de la dynastie danoise ; certains auteurs suppriment même une génération et font du fils du fauve le père du comte Ulfo, et donc le grand-père du roi Sven<sup>212</sup>. Loin de lui nuire, cette ascendance animale sembla apporter à la dynastie danoise un prestige mythique dont finirent par être jaloux les rois de Suède et ceux de Norvège. Au point qu'à partir des années 1260-1280 les rois de Norvège, eux aussi, prétendirent descendre de cet ours fondateur, rappelant qu'une des nièces du comte Ulfo épousa le roi Harald III de Norvège (1047-1066). En Suède, où l'on ne pouvait pas produire de généalogies remontant au-delà de quatre générations, on préféra souligner que plusieurs rois de Danemark avaient également régné sur la Suède, que les deux dynasties étaient étroitement unies et qu'elles avaient des ancêtres communs. Ce qui était vrai<sup>213</sup>.

Étrangement, jusqu'à la fin du Moyen Âge, aucun clerc, aucun prélat ne semble avoir dénoncé cette prétendue origine ursine des rois de Danemark, de Norvège et peut-être de Suède. Au XVI<sup>e</sup> siècle, Olaus

Magnus, dernier archevêque d'Uppsala, chassé par la Réforme et réfugié à Rome, s'en fait encore l'écho dans sa grande et passionnante histoire des peuples du Nord, *Historia de gentibus septentrionalibus*. Il fournit même plusieurs détails que ne rapportait pas Saxo Grammaticus, notamment sur l'appétit sexuel de l'ours, sur la façon dont il a fécondé la jeune femme et sur le rôle des chiens dans sa capture<sup>214</sup>. Saxo et ses sources n'avaient du reste rien inventé : dès le XI<sup>e</sup> siècle circulaient des textes, littéraires ou narratifs, incluant un ours parmi les ancêtres de tel ou tel personnage célèbre. Ainsi dans la geste latine consacrée aux exploits du duc danois Sivard, compagnon du roi Kanut le Grand et victorieux des Anglo-Saxons dans le nord de l'Angleterre au cours des années 1020-1030 : l'auteur (anonyme) explique que le père du duc avait des oreilles d'ours, dernier héritage corporel d'un ancêtre qui était un ours véritable ayant procréé avec une femme<sup>215</sup>. Ce père aux oreilles d'ours se nommait Beorn Beresun, et il est probable que c'est autour de son nom (Beorn) ou bien de celui de son père (Bero) – deux noms évoquant directement l'ours – que s'est construite cette légende d'un ancêtre animal. Au demeurant, dans les chroniques comme dans les sagas, c'est presque toujours un personnage portant un nom ursin qui passe pour descendre d'un ours. Symboliquement, ce nom est censé être la conséquence ou la marque de ce lien de parenté, mais, historiquement, il en est presque toujours la cause. Ce n'est pas la généalogie qui crée le nom mais l'inverse<sup>216</sup>.

Ce phénomène n'est du reste pas propre à la Scandinavie. En Italie, dès la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, une légende semblable se met en place autour du nom de la prestigieuse famille romaine des Orsini, qui fournira à l'Église trois papes et de nombreux cardinaux. Ce nom rappelant clairement celui de l'ours, on commence à raconter, dans les années 1280, qu'un ancêtre des Orsini a entretenu des liens étroits avec une ourse. Sur la nature de ces liens, deux versions circulent : l'une, abominable, parle d'une procréation entre l'homme et le fauve ; l'autre, plus acceptable et calquée sur la mythologie romaine, met en scène un jeune enfant abandonné dans la forêt puis recueilli et nourri de son lait par une ourse. À la fin du Moyen Âge, les Colonna, ennemis héréditaires des Orsini, font circuler des pamphlets qui insistent sur la première version et proclament que les Orsini, « *figli dell'orsa* », sont des êtres monstrueux, issus de l'accouplement d'un

humain et d'un animal. Les Orsini, quant à eux, préfèrent évidemment la seconde version, qui les fait ressembler aux rois de Rome, descendants de Romulus. C'est donc cette légende qu'ils font copier et représenter, en même temps qu'ils font de la figure de l'ourse leur animal emblématique, omniprésente pour porter, accompagner ou remplacer leurs armoiries<sup>217</sup> (fig. 32). En fait, il semble bien que le véritable ancêtre éponyme des Orsini soit un certain Orso, neveu agité et ambitieux du pape Célestin III (1191-1198). Avant la fin du XII<sup>e</sup> siècle, la famille à laquelle il appartenait n'était qu'une branche, sans nom spécifique, de l'immense clan des Boboni-Boveschi<sup>218</sup>. En outre, à l'époque féodale, à Rome et en Italie centrale, le nom de baptême Orso n'était pas exceptionnel. Mais il a en l'occurrence permis de créer un mythe, une légende, des images et des emblèmes.

En remontant plus haut, en amont de l'an mille, et en repartant vers le nord de l'Europe, nous rencontrons des histoires semblables dans plusieurs textes littéraires nés des traditions orales. Ainsi dans le plus ancien texte épique européen rédigé dans une langue vernaculaire : *Beowulf*. L'épopée est écrite en anglo-saxon mais l'Angleterre est totalement absente du récit. Celui-ci nous conte les exploits d'un prince, d'une force herculéenne, qui tue successivement deux monstres et un dragon. Son nom, *Beowulf*, c'est-à-dire « le loup des abeilles » ou « l'ennemi des abeilles », est l'un des surnoms parfois donnés à l'ours chez les Germains, pour lesquels prononcer le nom véritable du fauve est tabou. Beowulf est un ours, ou plutôt le fils d'un ours et d'une femme. D'où sa force exceptionnelle, sa nature sauvage et en même temps son sens du Bien et ses sentiments déjà chrétiens. L'histoire se déroule au Danemark et dans la Suède méridionale ; probablement le récit s'est-il transporté oralement dans le nord de l'Angleterre à l'époque des invasions germaniques en Grande-Bretagne<sup>219</sup>. Le poète qui l'a mis par écrit en anglo-saxon semble en effet originaire du Yorkshire ou du Northumberland. C'est un auteur cultivé, sans doute un clerc, au style majestueux et imagé, qui connaît aussi bien les légendes germaniques que les épopées antiques. Nous ignorons son nom et ses dates. Peut-être écrit-il à la fin du VII<sup>e</sup> siècle, plus probablement dans le courant du VIII<sup>e</sup> ou au début du IX<sup>e</sup><sup>220</sup>.

Plus récentes, les sagas relatent elles aussi quelques exploits (ou méfaits) d'êtres mi-hommes mi-ours. Parfois, ce ne sont pas les fils d'un

fauve et d'une femme mais des héros transformés en ours par un maléfice : ainsi Bjarki (« le petit ours »), transformé en ours par sa belle-mère dont il a repoussé les avances ; ou encore Bodvar, jeune chasseur doté de pieds d'ours parce qu'il a transgressé un interdit et mangé l'arrière-train d'un ours injustement abattu. Parfois, au contraire, ce sont des défunts qui se réincarnent dans le corps d'un ours et reviennent sur terre tourmenter leurs anciens ennemis<sup>221</sup>.

### *Les frontières de l'animalité*

Comment les clercs du Moyen Âge féodal ont-ils pu laisser circuler en terre chrétienne de telles histoires, qui font de l'homme et de l'ours des êtres ressemblants, apparentés, interféconds ? Cela va à l'encontre du discours des Pères de l'Église et de toute la théologie qui en est issue. Celle-ci, nous l'avons souligné, oppose constamment l'homme, créé à l'image de Dieu, et l'animal, créature inférieure et soumise ; ils ne peuvent être ni parents ni cousins. Au reste, l'Église condamne sévèrement tous les comportements qui pourraient entretenir la confusion. D'où, par exemple, ces interdictions, sans cesse répétées – car sans effet véritable –, de se déguiser en animal<sup>222</sup>, d'imiter le comportement animal, de fêter ou célébrer l'animal et, plus encore, d'entretenir avec lui des relations coupables, depuis l'affection excessive portée à certains individus (chevaux, faucons, chiens) jusqu'aux crimes les plus infâmes comme ceux de sorcellerie ou de bestialité.

Telle est la position dominante. Mais il existe aussi chez quelques théologiens un autre courant, plus discret mais peut-être plus riche de modernité. Il est à la fois aristotélicien et paulinien. D'Aristote, en effet, vient l'idée d'une communauté des êtres vivants, idée dispersée dans plusieurs de ses œuvres, réaffirmée dans le *De anima*, et dont le Moyen Âge a hérité en plusieurs étapes, la dernière – au XIII<sup>e</sup> siècle – étant la plus importante<sup>223</sup>. Toutefois, en ce domaine, l'assimilation de l'héritage aristotélicien a été facilitée par l'existence, au sein même de la tradition chrétienne, d'une attitude envers le monde animal qui allait plus ou moins dans le même sens (mais pour des raisons bien différentes). Cette attitude,



dont l'exemple le plus célèbre se trouve dans la légende de François d'Assise<sup>224</sup>, a son origine dans plusieurs versets de saint Paul, particulièrement dans un passage de l'épître aux Romains : « La créature elle aussi sera libérée de la servitude et entrera librement dans la gloire des enfants de Dieu » (Romains 8,21)<sup>225</sup>. Cette phrase a fortement marqué les théologiens qui l'ont commentée<sup>226</sup>. Les uns s'interrogent sur le sens de ces paroles : ils se demandent si le Christ est vraiment venu sauver *toutes* les créatures et si *tous* les animaux sont vraiment « enfants de Dieu ». Que Jésus soit né dans une étable semble à plusieurs auteurs la preuve que le Sauveur est descendu sur terre pour sauver *aussi* les animaux<sup>227</sup>. D'autres théologiens, épris de casuistique, se posent des questions qui sont débattues à l'université de Paris au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle. Ainsi à propos de la vie future des animaux : ressuscitent-ils après la mort ? vont-ils au ciel ? dans un lieu qui leur est spécialement réservé ? tous les animaux ou bien un seul individu de chaque espèce ? Ou encore à propos de leur vie terrestre : peuvent-ils travailler le dimanche ? faut-il leur imposer des jours de jeûne ? et, surtout, faut-il les traiter ici-bas comme des êtres moralement responsables<sup>228</sup> ?

Cela dit, tous les prélats et les théologiens ne se posent pas ces questions. Pour la plupart, les animaux sont des êtres serviles, n'entretenant aucune parenté, ni biologique ni spirituelle, avec l'être humain. Il faut faire la guerre à tout ce qui pourrait le laisser croire, notamment lorsqu'il s'agit d'un animal qui, comme l'ours, présente une dangereuse ressemblance avec l'homme. Sont ainsi visés, de l'époque carolingienne jusqu'au début des temps modernes, tous les rituels ludiques ou festifs qui impliquent le contact physique avec un ours ou le déguisement d'un homme en ours. L'archevêque de Reims Hincmar (845-882), dans un capitulaire fameux des années 852-853, dénonce ainsi avec vigueur, parmi d'autres pratiques, « les jeux immondes avec un ours » (« *turpia joca cum urso* ») et demande aux évêques de sa province de ne tolérer en aucun cas de telles turpitudes<sup>229</sup>. Il ne donne pas de détails sur ces « jeux immondes », mais on peut supposer qu'il s'agit de danses ou de mimes pratiqués à l'occasion du carnaval et comportant encore, en cette fin du IX<sup>e</sup> siècle, de forts relents de paganisme, peut-être même des simulations d'accouplement. Quelques décennies plus tard, Adalbéron, évêque de Laon, dénonce lui aussi – malgré son nom

fortement ursin – les jeux et les mascarades où des hommes se déguisent en ours ou dansent avec des ours<sup>230</sup>. Peine perdue. L'ours est par excellence l'animal des déguisements – lui-même ne ressemble-t-il pas à un homme déguisé ? –, et jusqu'à la fin du Moyen Âge, voire plus avant encore, de nombreux prélats répéteront, sans être vraiment obéis, qu'un bon chrétien ne doit pas « faire l'ours »<sup>231</sup>.

Certes, l'ours n'est pas le seul animal concerné par ces interdictions, mais il est celui qui vient toujours en tête de liste lorsque ces mêmes prélats citent des exemples d'animaux dans lesquels il est particulièrement infâme et dangereux de se travestir. Les animaux les plus souvent mentionnés, nous l'avons dit, sont le cerf, le taureau, l'âne et le sanglier. Pourquoi ceux-là ? Il ne s'agit pas d'une opposition entre le monde domestique et le monde sauvage puisque la liste comporte trois animaux sauvages et deux animaux domestiques. En revanche, on remarque que ces cinq animaux mâles passent pour avoir une sexualité exacerbée, voire, comme l'ours ou l'âne, une sexualité hors norme ; ils représentent pour la femme des partenaires sexuels potentiels, comme le racontent plusieurs histoires héritées de l'Antiquité, dans la tradition des *Métamorphoses* d'Ovide et de *L'Âne d'or* d'Apulée. En outre, ces cinq animaux présentent tous un corps qui n'est ni lisse ni homogène mais au contraire hérissé, agressif, doté d'appendices et de protubérances : poils et griffes pour l'ours (fig. 18), ramure et sexe pour le cerf, cornes et queue pour le taureau, oreilles et sexe pour l'âne, soies et défenses pour le sanglier. Là se situent sans doute les attributs premiers de l'animalité pour les valeurs et la sensibilité médiévales : un animal pleinement animal, c'est-à-dire dangereux pour l'être humain, spécialement pour la femme, c'est un être qui possède non seulement une sexualité frénétique mais aussi des protubérances bien marquées : poils, cornes, griffes, dents, queue. Tous ces attributs, faciles à imiter avec de simples morceaux de bois, de métal ou de tissu, permettent à l'homme de se déguiser aisément et rapidement puis, le temps d'un jeu ou d'un rituel, de devenir ours, cerf, taureau, âne ou sanglier.

Ces jeux et rituels, qui prennent place à des moments calendaires spécifiques (carnaval, solstices d'hiver et d'été), ne sont ni neutres ni innocents. Au contraire, ils sont toujours fortement transgressifs. « Faire l'ours » ou « faire le cerf », ce n'est pas seulement se déguiser en ours ou en cerf ; c'est aussi manifester un désir sexuel incontrôlé et, comme dans les

lupercals de la Rome antique<sup>232</sup>, se ruer sur les jeunes femmes ou les jeunes filles, les enlever pour les conduire à l'abri des regards et, là, les violer ou bien se livrer avec elles à un plaisir partagé mais interdit. La femme est toujours la victime, réelle ou symbolique, de ces mascarades mettant en scène des animaux trop fortement sexués. Il faut donc s'efforcer de l'en éloigner, de la tenir à l'écart, exactement comme on cherche à la tenir à l'écart des pratiques de vénerie, où le gros gibier présente pour elle un danger qui n'est pas seulement vital mais aussi sexuel. Pour bon nombre de prélats et de clercs du haut Moyen Âge, il faut même aller plus loin : interdire purement et simplement tous ces rituels païens, hérités des sociétés barbares et contraires à toutes les valeurs chrétiennes.

L'Église va s'y essayer à partir de l'époque carolingienne et d'abord s'attaquer à l'animal jugé le plus dangereux parce que le plus proche de l'espèce humaine : l'ours.

L'ours combattu

De Charlemagne à Saint Louis

# Le saint plus fort que la bête

Roi des animaux, présent sur tous les terroirs, redoutable et redouté, attribut des chefs et des guerriers, symbole de sauvagerie et de sexualité exacerbées, cousin ou ancêtre supposé de l'homme, objet de vénération et de cérémonies païennes dans toute l'Europe du Nord, amateur de jeunes filles et de jeunes femmes avec qui il passait pour s'accoupler, l'ours ne pouvait que terrifier l'Église chrétienne du haut Moyen Âge. Il lui apparaissait comme le plus dangereux de tous les animaux indigènes, et même comme une créature du Diable. Non pas tant parce qu'il était doté d'une force prodigieuse et qu'aucune autre bête ne pouvait le vaincre, mais surtout parce qu'il ressemblait étrangement à l'homme, au point qu'on lui prêtait des comportements humains, et aussi parce qu'il était par excellence l'animal des traditions orales, des croyances incontrôlables, des superstitions les plus difficiles à éradiquer.

De bonne heure l'Église partit donc en guerre contre une telle créature, qu'elle s'efforça de faire descendre de son trône pour y installer un autre fauve, plus lointain et donc plus maîtrisable : le lion, roi du bestiaire de l'Orient et vedette de toutes les traditions écrites, qu'elles soient bibliques, grecques ou romaines. Cette guerre faite à l'ours, qui aboutit à un changement de roi des animaux dans les sociétés européennes, dura non pas quelques décennies mais plusieurs siècles, presque un millénaire. Pour la mener à bien, les prélats et les théologiens eurent recours à plusieurs moyens, soit successivement soit simultanément.

Le premier consista à éliminer l'ours physiquement en organisant battues et destructions massives, principalement dans les pays germaniques.

Dans le même temps, une deuxième stratégie fut employée : présenter l'ours comme un animal soumis, dompté, presque « domestiqué » (au sens médiéval du mot<sup>233</sup>). Là, ce fut l'hagiographie qui, à partir des VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles, fut utilisée : de nombreuses vies de saints racontèrent comment tel ou tel homme de Dieu, par son exemple, ses vertus ou son pouvoir, avait réussi à vaincre la bête sauvage et l'avait forcée à lui obéir. Par la suite, en s'appuyant sur la Bible, où l'ours est toujours pris en mauvaise part, et sur une phrase de saint Augustin commentant le combat du jeune David contre un ours qui menaçait ses brebis (fig. 16), les théologiens et les prédicateurs firent de cet animal l'incarnation de nombreux vices et lui accordèrent une place privilégiée au sein du bestiaire satanique. Du reste, à les en croire, le Diable prenait souvent la forme d'un ours menaçant pour venir tourmenter les hommes pécheurs ou ceux qui doutaient de Dieu, spécialement les moines que Satan cherchait à faire renoncer à leurs vœux. Enfin, après avoir dompté puis diabolisé l'ours, les prélats et les clercs cherchèrent à l'humilier, à le ridiculiser. Cela se fit en général après l'an mille. Les autorités ecclésiastiques, d'ordinaire hostiles à tous les spectacles d'animaux, firent une exception pour le fauve honni et ne s'opposèrent plus aux exhibitions des montreurs d'ours. Capturé, muselé et enchaîné, l'animal accompagna les jongleurs et les bateleurs de château en château, de foire en foire, de marché en marché, et perdit peu à peu son rang d'animal royal, admiré et craint, pour devenir une simple bête de cirque, dansant, faisant des tours, amusant le public.

Au tournant du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle, la partie semblait enfin gagnée : l'ours ne conservait pratiquement plus rien de son ancien rôle de roi des animaux. Tout était prêt pour le sacre d'un autre fauve et pour le remplacement du « lion du Nord » par celui du Sud.

### *Le lion du Nord*

Mais revenons plusieurs siècles en arrière et évoquons de nouveau les grands massacres d'ours que Charlemagne organisa en Germanie pendant les campagnes des années 772-773, 782-785 et 794-799. Ces carnages

s'inscrivaient dans une politique générale d'éradication des cultes païens, spécialement ceux qui se tournaient vers les forces de la nature. Partout la religion chrétienne s'imposa aux anciens cultes, ou du moins s'y superposa. De même que des milliers d'arbres furent abattus en Saxe et en Westphalie, des pierres déplacées ou maçonnées, des sources détournées ou transformées en fontaines, des lieux sacrés convertis en chapelles, de même des milliers d'ours furent massacrés. Le fauve trop vénéré des Germains apparaissait comme un ennemi du Christ. Ainsi, victimes d'une politique d'évangélisation à grande échelle, les ours d'Allemagne du Nord virent leur nombre décroître de manière significative en une trentaine d'années. D'autant que, parallèlement, la lutte contre l'arbre et la forêt les obligea à se déplacer, à changer de territoire, à se réfugier dans les collines restées boisées, puis à émigrer vers les montagnes du Sud.

Charlemagne et ses missionnaires furent imités quelques décennies plus tard par d'autres évangélisateurs, conquérants ou défricheurs. À l'est, ce furent les ours slaves et borusses qui furent pareillement victimes des avancées du christianisme. Au nord, la conversion des pays scandinaves fut moins brutale mais les ours souffrirent du recul de la forêt, lié à l'intense consommation de bois. Après l'an mille, en effet, partout en Occident les grands défrichements, conséquence de l'expansion démographique, modifièrent le paysage forestier, la couverture végétale et les habitudes des populations animales. L'ours disparut peu à peu des pays de plaine pour devenir un animal de la montagne, uniquement de la montagne, ne descendant que lorsque la nourriture venait par trop à manquer<sup>234</sup>. Dans le même temps, son régime alimentaire, tout en restant omnivore, se modifia : carnivore à 80 % pendant l'Antiquité, l'ours brun européen ne l'était sans doute plus qu'à 40 % à la fin du Moyen Âge. Cette évolution, du reste, continua à l'époque moderne puisque aujourd'hui on évalue à 85 ou 90 % la part des végétaux dans l'alimentation des rares ours bruns vivant encore à l'état sauvage sur le vieux continent<sup>235</sup>.

Le cas de la France est exemplaire de ce recul puis de cette disparition progressive des ours de certaines régions au cours du Moyen Âge. Dans la Gaule indépendante, ces animaux sont présents partout, y compris dans les grandes plaines forestières des bords de mer. Dans la Gaule romaine, ce n'est déjà plus le cas : l'ours ne se rencontre plus guère dans la France du Nord-Ouest ni le long des côtes atlantiques. À la fin de l'époque

carolingienne, il semble avoir disparu à l'ouest d'une ligne allant de la Flandre à Bordeaux, tendance qui va en s'accroissant après l'an mille : les ours du royaume de France fréquentent surtout les marches de l'Est et du Nord-Est ainsi que les régions montagneuses. Les défrichements de l'époque féodale et la déforestation qui s'ensuit les font reculer un peu plus encore vers les pays d'Empire et la péninsule Ibérique, si bien qu'à la fin du Moyen Âge il n'y a pratiquement plus d'ours à l'ouest d'une ligne allant des Ardennes aux Pyrénées. Même là où l'on reboise, comme dans différentes régions de Normandie, du Berry ou d'Île-de-France, l'ours ne revient pas. À l'époque moderne, il monte encore un peu plus vers les forêts d'altitude ; puis il disparaît du Massif central, sans doute au XVII<sup>e</sup> siècle, et ne fréquente plus que les Vosges, le Jura, les Alpes et les Pyrénées<sup>236</sup>. Son souvenir reste néanmoins présent partout. Ce n'est pas parce que l'ours a disparu, parfois très anciennement, de tel ou tel terroir qu'il cesse de jouer un rôle dans l'imaginaire, les rituels ou la symbolique sociale. Bien au contraire, on observe que, dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle, les pratiques folkloriques mettant en scène le plantigrade sont restées très vives dans plusieurs régions qu'il a quittées depuis longtemps (Bretagne, Berry, Artois), parfois même plus vivaces que dans les zones montagneuses où il est encore physiquement présent<sup>237</sup>.

Mais restons au Moyen Âge. Les abattages systématiques et les grands défrichements ne sont pas les seules causes de la diminution du nombre des ours en Europe occidentale depuis la fin de l'Antiquité. La chasse aussi joue son rôle, du moins jusqu'aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, lorsque le cerf devient définitivement le gibier royal en lieu et place de l'ours et du sanglier. Avant cette date, chasser l'ours est un rituel aristocratique obligé qui, comme dans la Germanie païenne, se termine parfois en corps à corps sauvage entre l'homme et la bête. Mais c'est aussi un moyen d'éliminer le grand fauve, nuisible, dangereux et trop abondant sur certains terroirs, puis d'en retirer différents produits utiles à la culture matérielle. Non pas tant la chair, certes comestible mais très grasse et se conservant mal, que la peau, le cuir, la graisse, la bile, les poils, les dents et les griffes. La médecine est particulièrement friande de matières tirées de l'ours, auxquelles elle prête des vertus prophylactiques ou thérapeutiques variées, notamment la bile, qui passe pour être efficace contre la stérilité, la calvitie, l'épilepsie, la rage



et la goutte<sup>238</sup>. De même, mais sur un plan plus symbolique, dents et griffes d'ours, portées au cou ou sur certaines parties du corps, restent pendant tout le haut Moyen Âge, et pas seulement dans le monde germanique, des amulettes censées éloigner le mal ou le danger. Guerriers et chasseurs du Nord en font une consommation abondante. Ils portent en outre des bonnets, des gants ou des chaussures faits, pour tout ou partie, de poils d'ours, moins drus et moins rêches que les soies du sanglier, et qui les protègent plus efficacement du froid et de l'humidité.

C'est donc surtout la peau dont on tire le plus grand bénéfice et que parfois l'on conserve telle quelle dans les trésors princiers ou ecclésiastiques<sup>239</sup>. Certes, il faut attendre l'époque romantique pour que l'on en fasse un trophée accroché au mur ou bien posé au sol comme un tapis – d'où l'anachronisme de toutes ces images produites par le cinéma ou la bande dessinée mettant en scène la grande salle d'un château médiéval ornée d'une peau d'ours déployée devant la cheminée –, mais c'est aussi un vrai produit utilitaire, surtout si l'on sépare le poil du cuir. Avec ce dernier, épais et ferme, on fabrique des chaussures et des bottes de grande qualité, solides et imperméables. C'est toutefois un cuir difficile à travailler, qui demande à être longuement ramolli et assoupli avant d'être façonné.

La viande de l'ours, au contraire, se conserve mal, même salée (fig. 9). Elle est molle, assez fade et très huileuse, le gras et le maigre n'étant pour ainsi dire pas distincts. Au XIX<sup>e</sup> siècle, Alexandre Dumas en fait un mets étrange – et donc pour lui succulent – dans son dictionnaire de cuisine, mais il est possible qu'il n'en ait jamais goûté, même lors de ses voyages en Suisse et en Russie, et que l'idée de manger de l'ours lui ait plu davantage que la viande elle-même<sup>240</sup>. Quoi qu'il en soit, au Moyen Âge, seigneurs et braconniers lui préfèrent de beaucoup la chair du sanglier. Manger de l'ours est un acte plus symbolique que culinaire, plus viril que goûteux : il s'agit de s'investir des forces de l'animal et non pas de se délecter de sa viande. Le meilleur morceau semble être la cuisse, transformée parfois en jambon. Le reste est donné aux chiens des veneurs, qui souvent n'en veulent pas (alors qu'ils raffolent de tout ce qui vient du cerf) et l'abandonnent aux porcs, sauvages ou domestiques, lesquels mangent toutes les chairs<sup>241</sup>. Nous avons vu comment, à la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne, dans certaines vallées alpines, la patte de l'ours reste une

redevance féodale que les communautés villageoises doivent fournir en plusieurs exemplaires à leurs seigneurs<sup>242</sup>. Ce n'est évidemment en rien une nécessité alimentaire, mais un geste symbolique hérité d'époques anciennes : le seigneur ne mange pas vraiment cette patte mais fait semblant de le faire dans une sorte de repas rituel, ou bien il l'expose quelques jours comme un trophée à l'entrée de sa demeure. Ailleurs, cette pratique est inconnue<sup>243</sup>, et les produits tirés de l'ours semblent avoir disparu assez tôt de la liste des redevances féodales. D'autant que dans une large partie de l'Europe orientale, chez les Slaves et même à Byzance, l'ours demeure un animal tout à la fois admiré et taboué dont il est impensable de consommer la chair<sup>244</sup>.

Une des stratégies utilisées par l'Église pour faire descendre l'ours de son trône consista, nous l'avons dit, à lui faire perdre symboliquement sa force et sa superbe en le présentant comme un animal dont l'homme ne devait pas avoir peur et dont il pouvait facilement venir à bout. Non pas n'importe quel homme, bien sûr, ni même le roi, le guerrier ou le simple chasseur, mais l'homme exemplaire, « l'homme de Dieu » (*vir Dei*), le modèle parfait de toute vie chrétienne : le saint. Ce furent donc les récits hagiographiques qui, au moment même où les armées de Charlemagne exterminaient des milliers d'ours dans les forêts saxonnes, furent chargés de mettre en scène des histoires où le roi des animaux était vaincu, dompté ou humilié par un saint, plus admirable et plus fort que lui. À dire vrai, les plus anciennes de ces histoires se lisent dans plusieurs vies de saints bien antérieures aux campagnes de Germanie, dès le VI<sup>e</sup> ou le VII<sup>e</sup> siècle, et elles se rencontrent encore après l'an mille, parfois jusqu'en plein XII<sup>e</sup> siècle. Mais c'est à l'époque carolingienne que se constitue le noyau typologique de base autour duquel la plupart de ces récits s'articulent.

L'ours n'est du reste pas seul en cause. L'hagiographie du haut Moyen Âge est remplie d'épisodes faisant intervenir, à des titres divers, des animaux qui deviendront souvent par la suite les attributs iconographiques des saints : le corbeau de saint Benoît, le dragon de sainte Marthe et de sainte Marguerite, le cerf de saint Eustache, le cheval de saint Éloi, le mouton de sainte Geneviève et bien d'autres – la liste en est longue, presque infinie<sup>245</sup>. Or, quel que soit le sort qui leur est réservé, ces animaux mis en scène par les vies de saints et les recueils de miracles sont toujours

source d'enseignement et semblent traduire, ici encore, deux courants de pensée et de sensibilité apparemment contradictoires. D'une part, l'hagiographie doit opposer le plus nettement possible l'homme, qui a été créé à l'image de Dieu, et la créature animale, soumise et imparfaite, sinon impure. Mais d'autre part il existe dans certains textes le sentiment, plus ou moins diffus, d'une véritable unité du monde vivant et d'une parenté – pas seulement biologique – entre l'homme et l'animal.

Le premier courant est dominant et explique pourquoi l'animal est si souvent sollicité et raconté. Opposer systématiquement l'homme à l'animal et faire de ce dernier une créature inférieure ou un repoussoir conduit, par la force des choses, à en parler constamment, à le faire intervenir à tout propos, à en faire le lieu privilégié de toutes les métaphores et de toutes les comparaisons. Bref, à le « penser symboliquement », pour reprendre la formule célèbre de Claude Lévi-Strauss<sup>246</sup>. Cela pousse également à réprimer sévèrement tout comportement qui pourrait entretenir la confusion entre l'être humain et l'espèce animale. Le second courant est plus discret mais invite à se poser de nombreuses questions sur les rapports entre l'animal et l'être humain et à débattre, par exemple, de l'âme des bêtes ou des crimes de bestialité.

En fait, les interrogations et les curiosités nombreuses que la théologie médiévale expose à propos de l'animal montrent bien comme le christianisme a été pour ce dernier l'occasion d'une remarquable promotion. L'Antiquité biblique et gréco-romaine le négligeait ou le méprisait ; le Moyen Âge chrétien le place sur le devant de la scène. L'hagiographie est même particulièrement bavarde à son sujet, notamment l'hagiographie carolingienne et celle des environs de l'an mille, qui se plaisent à réécrire des récits antérieurs et à multiplier les épisodes faisant intervenir des animaux afin de mettre en valeur les différents pouvoirs des saints : protection contre les bêtes sauvages, guérison des maux qu'elles ont occasionnés, ordres qui leur sont donnés, soins qui leur sont apportés, charités mutuelles entre le saint et l'animal, miracles et conversions de toutes sortes. Le modèle du saint ermite se faisant obéir de telle ou telle bête redoutable est ici particulièrement récurrent.

*L'ours compagnon du saint*

Plus que l'évêque ou l'abbé, c'est en effet l'ermite qui entretient avec les animaux les rapports les plus étroits, spécialement avec l'ours, qui par certains aspects peut lui aussi être considéré comme une sorte d'ermite : ne vit-il pas dans la solitude, au cœur de la forêt, loin du monde, de ses dangers et de ses tentations ? Les deux saints qui incarnent le mieux cette figure de l'ermite retiré au désert parmi les bêtes sauvages et vivant en communauté avec elles sont le grand saint Antoine (vers 251-352), fondateur du monachisme chrétien, et son épigone saint Blaise, mort en 316. Avant d'être reçu évêque de Sébaste, en Arménie, Blaise avait élu domicile dans la forêt « au milieu des ours, des lions, des tigres et des panthères<sup>247</sup> ». C'est du moins ce que racontent ses biographes et c'est souvent ainsi que les images le représentent dans la première partie de sa vie, avant qu'il ne soit découvert par des chasseurs et ramené en ville. Parmi ses compagnons animaux, qui sont variés, les textes et les images accordent souvent à l'ours la première place<sup>248</sup>.

Toutefois, l'exemple de Blaise n'est pas isolé. Nombreux sont les saints, réels ou légendaires, qui au cours de leur vie ont eu affaire à l'ours. En établir la liste est un exercice presque impossible, car à côté des « grands » saints, honorés en différentes régions, prend place une foule de saints locaux dont le nom, la vie et les miracles sont peu connus, incertains ou bien le résultat d'erreurs, de dédoublements, d'imprécisions ou de confusions. Cependant, grands ou petits, ces « saints à l'ours » ne sont pas tous des ermites vivant solitaires dans la forêt, cet équivalent occidental du « désert » des premiers temps du christianisme. Certains voyagent beaucoup. Ainsi, parmi les plus anciennes *vitae* comportant un ou plusieurs épisodes ursins, se trouvent celles de saint Colomban et de son disciple saint Gall, deux moines irlandais venus en mission sur le continent pour évangéliser des régions mal gagnées au christianisme et y fonder des monastères.

Né vers 540 en Irlande, longtemps moine à Bangor, dans le nord de l'île, Colomban ressentit vers l'âge de 40 ans l'appel de la « pérégrination de Dieu » (*peregrinatio Dei*), c'est-à-dire de l'exil pour aller prêcher l'Évangile. Il partit donc vers la Gaule avec douze disciples. Accueilli favorablement par le roi des Burgondes, il fonda dans les Vosges trois monastères dont celui de Luxeuil, qui devint un grand foyer de renouveau monastique. Mais il se fâcha bientôt avec la reine d'Austrasie, la terrible

Brunehaut, et dut reprendre ses voyages. Colomban se dirigea alors vers le lac de Constance, où il convertit les derniers Alamans restés païens, puis vers la Lombardie où, avec l'accord du roi Agilulf, il fonda le monastère de Bobbio, près de Pavie. Il y mourut l'année suivante, en 615, après avoir compilé une règle de vie monastique empreinte d'une si grande sévérité qu'elle fut partout supplantée par celle de saint Benoît<sup>249</sup>.

C'est sur le chemin de la Suisse, alors qu'il traversait le Jura, que Colomban fut surpris par un violent orage et chercha refuge dans une grotte. Celle-ci était habitée par un ours qui n'entendait pas du tout partager son logis. L'animal se fit menaçant et s'efforça de chasser le saint moine. Mais ce dernier, nullement effrayé par la bête querelleuse, lui répliqua sur un ton tout aussi combatif ; puis, avec l'aide de Dieu, et en employant des mots plus doux, il parvint à dominer l'ours et le força à lui céder une place dans la caverne. Par la suite, les relations entre l'homme et le fauve devinrent plus paisibles, et Colomban, qui séjourna quelque temps en ce lieu, fit de l'ours son compagnon, cohabita avec lui et réussit même à faire surgir une source au cœur de la grotte<sup>250</sup>.

Cet épisode, rapporté par la plus ancienne version de la *vita* de Colomban, compilée par Jonas de Bobbio peu après la mort du saint<sup>251</sup>, constitua de bonne heure un *topos* de l'hagiographie du haut Moyen Âge : le moine domptant l'ours devint l'image archétypale du saint plus fort que la bête la plus forte, s'en faisant obéir, parfois s'en faisant aider, non pas par la puissance des armes ou du corps mais par celle de la parole. Plusieurs autres « hommes de Dieu », comme nous allons le voir, à commencer par saint Gall, principal disciple de Colomban, obtiendront des résultats comparables et transformeront des ours terrifiants en compagnons débonnaires et serviables. Cependant, notons ici comment, si l'on remonte très en amont, cet épisode de la caverne semble constituer l'écho inconscient d'un temps ancestral : celui où les ours et les hommes du Paléolithique fréquentaient les mêmes grottes, luttaient pour s'y réfugier ou même, plus rarement et plus brièvement, y séjournaient ensemble, faisant en quelque sorte front commun contre les rigueurs du climat et les dangers du moment.

C'est également cet épisode que, dans la longue et tumultueuse vie de Colomban, l'iconographie a retenu pour en faire l'image obligée du saint ermite – alors qu'il fut un moine particulièrement nomade – et pour faire de

l'ours son attribut privilégié<sup>252</sup>. Colomban apparaît ainsi comme l'un des plus anciens « saints à l'ours ». Il est vrai qu'un autre épisode de sa *vita*, également rapporté par Jonas de Bobbio mais négligé par la plupart des auteurs ultérieurs, mettait en scène un second ours, moins célèbre que le premier. Un jour de très grand froid dans la forêt vosgienne, alors qu'il était abbé de Luxeuil, Colomban vit une meute de loups qui s'attaquaient à un cerf. Ils le tuèrent mais ne purent s'en repaître car un ours les mit en fuite (témoignage important : un ours est plus fort qu'une meute de loups), s'empara du cadavre de l'animal et commença à le dévorer. Le saint abbé s'approcha alors du fauve et lui demanda d'épargner la peau du cerf, qui serait, dit-il, très utile à ses moines pour couvrir des livres et fabriquer des chaussures. Il se montra si convaincant que l'ours obéit et se contenta de manger la chair, s'efforçant de ne pas abîmer la peau<sup>253</sup>. Histoire édifiante, prouvant une fois de plus la supériorité de l'homme de Dieu sur la bête brute.

Dans ce rôle, saint Gall (vers 560-vers 645), fondateur et patron de l'une des plus riches et des plus glorieuses abbayes de la chrétienté romaine – celle qui porte son nom, en Suisse orientale –, a dépassé son maître. Parti d'Irlande avec Colomban et ses compagnons, Gall séjourna un moment à Luxeuil puis, suivi par un seul disciple, il quitta l'abbaye vosgienne pour se diriger vers les Alpes. Non loin du lac de Constance, alors que les deux hommes s'étaient arrêtés pour partager un frugal repas, un ours boiteux et affamé, descendu des montagnes, tenta de s'emparer de leur nourriture. Nullement effrayé, contrairement à son compagnon, saint Gall parla au fauve et lui commanda d'aller chercher du bois et de ranimer le feu. Contre toute attente, l'ours obtempéra. L'homme de Dieu le récompensa en lui donnant du pain et en le soulageant d'une grosse épine qui lui blessait le pied. Dès lors, l'ours partagea la vie du saint, lui obéit docilement puis l'aida à construire un ermitage, qui devint plus tard l'immense et florissante abbaye de Saint-Gall<sup>254</sup>. Une légende tardive affirme même que l'ours en devint le premier moine.

Plusieurs de ces épisodes merveilleux sont des clichés empruntés à d'autres vies de saints ; ils auront la vie longue et accompagneront différents textes hagiographiques jusqu'à l'époque moderne. Ainsi, le compagnonnage entre l'ours et le saint est manifestement décalqué sur l'histoire de Colomban, maître et modèle de Gall. L'épine retirée du pied<sup>255</sup>,

quant à elle, fait écho à celle que saint Jérôme avait ôtée de la patte d'un lion, devenu son principal commensal. Le thème de l'animal bâtisseur est plus répandu : on le trouve dans différentes vies de saints ou recueils de miracles (Gerold, Ghislain, Séverin). Quant à l'ours moine ou clerc, il se rencontre jusque dans certaines branches du *Roman de Renart*, au tournant du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle, lorsque Brun, victime des mauvais tours du goupil, entre au monastère ou bien devient le chapelain du roi Noble<sup>256</sup>. En revanche, l'ours qui descend des montagnes pour chercher de la nourriture est peut-être une notation réaliste, attestant déjà, au très haut Moyen Âge, la disparition du fauve des régions de plaine.

Cependant ce sont là des détails narratifs. L'idée principale est celle de la rencontre entre l'homme de Dieu et le roi des animaux, entre l'ordre divin et l'ordre naturel et sauvage. Idée que l'on retrouve dans toutes les histoires mettant en contact l'ours et le saint, depuis l'époque mérovingienne jusqu'au cœur du Moyen Âge : le saint domine le fauve ; il dompte sa violence, lui donne des ordres, s'en fait obéir, le fait travailler, le transforme en animal domestique, voire en véritable compagnon ; parfois il le convertit à la religion du Christ. Tous ces thèmes, diffusés par l'hagiographie, l'iconographie et la prédication, ont en fait pour fonction première de lutter contre les cultes païens rendus à l'ours, spécialement dans le monde germanique et dans les pays de montagne<sup>257</sup>.

C'est pourquoi on les remarque de bonne heure dans l'iconographie de saint Gall, fondateur d'une abbaye influente non seulement dans toute la Suisse mais aussi dans toute la chrétienté occidentale. Là aussi le saint se montre plus fort que la bête. De la vie primitive, anonyme, compilée au monastère de Saint-Gall dans les années 770, puis de l'immense *vita* rédigée par le moine Walafriid Strabo en 833-834<sup>258</sup>, les images ne retiennent pendant plusieurs siècles que l'épisode de l'ours et le montrent obéissant au saint et travaillant sous ses ordres. C'est par exemple cette scène que l'on voit sur une fameuse plaque de reliure en ivoire, réalisée à Saint-Gall même, au début du X<sup>e</sup> siècle, et recouvrant un livre d'évangiles<sup>259</sup> (fig. 20). Et c'est cette scène qui par la suite devint l'image emblématique de la puissante abbaye, prenant place sur son grand sceau, dont la matrice, gravée vers 1320, représente le saint assis, vêtu en abbé, tendant une miche de pain

à un ours au travail, debout et portant un tronc d'arbre, première « pierre » symbolique du futur monastère<sup>260</sup>.

### *Porter les bagages, tirer la charrue*

L'hagiographie et l'iconographie mettent en scène d'autres ours qui travaillent, mais ceux-ci le font plutôt contre leur gré : nullement familiers ou compagnons d'un saint, ils ont été contraints de lui obéir et de lui rendre service. Le thème le plus fréquent est celui de l'ours qui porte les bagages de l'homme de Dieu en voyage. L'archétype s'en trouve dans l'histoire de Corbinien, apôtre de la Bavière et saint prestigieux, honoré dans tout le monde alpin. Né vers 675 en France, près de Melun, Corbinien reçut du pape Grégoire II la mission d'évangéliser la Bavière, ce dont il s'acquitta parfaitement. Il devint le premier évêque de Freising et fonda dans son immense diocèse plusieurs monastères avant de mourir, vers 725. Un jour qu'il se rendait à Rome accompagné d'une mule portant ses bagages, Corbinien rencontra non loin du col du Brenner un ours colossal qui, dédaignant le prélat, s'attaqua à la mule et la dévora. Furieux, le saint força le fauve à se substituer à sa victime et à porter les bagages jusqu'à Rome<sup>261</sup>. L'indomptable roi des animaux se trouvait ainsi dégradé en une misérable bête de somme : l'admirer ou lui rendre un culte, comme on le faisait encore dans la plupart des vallées alpines mal christianisées, n'avait désormais plus guère de sens.

Ce thème de l'ours redoutable transformé en animal bête se lit également dans quelques autres vies de saints, plus ou moins diffusées. La trame de l'histoire est presque toujours la même : le saint part en voyage, un animal domestique (âne, mule, bœuf) porte son attirail ; survient un ours affamé qui dévore cet animal, le saint oblige l'ours à le remplacer et à porter ses bagages. Dans la vie de saint Amand, par exemple, apôtre de la Flandre, du Hainaut et du Limbourg, évêque de Maastricht (647-675), c'est un âne que l'ours dévore alors que le voyageur s'est endormi (fig. 21). Il en est de même dans celle de saint Humbert († vers 680), abbé de Marolles dans le Hainaut ; de saint Remacle († vers 670), fondateur de l'abbaye de Stavelot dans les Ardennes ; de saint Sylvestre, pape du IV<sup>e</sup> siècle ; de saint



Valier, son contemporain, évêque de Saint-Lizier dans les Pyrénées. La *vita* de ce dernier ajoute cependant une précision intéressante : l'âne avait été offert à Valier (Valerius) par son ami Martin, l'immense et prestigieux archevêque de Tours, et, en témoignage de gratitude, le modeste prélat pyrénéen avait donné à l'animal le nom de Martin et s'en servait comme monture pour visiter ses paroisses d'altitude. C'est au cours de l'une de ces visites pastorales que l'âne, une nuit, fut dévoré par un ours ; au matin, le saint évêque obligea le fauve à remplacer la monture qu'il avait tuée<sup>262</sup>.

Une histoire voisine se lit dans la vie d'un autre prélat, lui aussi ami légendaire de saint Martin : saint Maximin, archevêque de Trèves au IV<sup>e</sup> siècle. Les deux saints partent en pèlerinage à Rome, deux ânes portent leurs bagages ; survient un ours qui dévore l'âne de Maximin ; celui-ci ne sait que faire, mais Martin intervient et, avec toute son autorité, oblige l'ours à porter les bagages de son compagnon. Il n'est pas exclu que cet épisode, qui prend place dans la plus ancienne version de la *vita* de saint Maximin, compilée au V<sup>e</sup> siècle<sup>263</sup> (mais pas dans la vie de saint Martin rédigée par Sulpice Sévère), soit à l'origine du *topos* que l'on retrouvera ensuite dans de nombreuses vies de saints. Cette légende peut en outre aider à comprendre pourquoi, dans les traditions médiévales, beaucoup d'ours ont reçu pour nom *Martin*<sup>264</sup>. Même si les raisons du choix d'un tel nom peuvent aussi être cherchées ailleurs : d'une part, le nom propre *Martinus* comprend la racine *art-*, dont nous avons vu qu'elle constituait le nom de l'ours dans la plupart des langues indo-européennes, notamment en grec et dans les langues celtiques<sup>265</sup> ; d'autre part, en automne, la grande fête de l'ours s'appêtant à hiberner tombe le même jour que la Saint-Martin : le 11 novembre<sup>266</sup>.

Porter les bagages du saint est donc une activité relativement fréquente pour les ours du haut Moyen Âge, du moins dans les récits hagiographiques. Mais tirer la charrue l'est presque autant. Ici, c'est un épisode de la vie et des miracles du grand saint Éloi qui sert de modèle. Éloi (vers 588-660), évêque de Noyon, conseiller du roi Dagobert, forgeron habile, orfèvre réputé, pratiquait aussi les travaux des champs. Un jour qu'il labourait, un ours surgit qui s'empara de l'un des deux bœufs attelés à la charrue et partit le dévorer au fond de sa caverne. Suivant ses traces, le saint évêque retrouva le fauve dans son refuge et lui ordonna de venir remplacer

le bœuf défunt ; l'ours obéit et se mit au travail : au côté du bœuf survivant, il se fit laboureur et mena jusqu'à sa mort une vie exemplaire<sup>267</sup>. Dans le champ où eut lieu le miracle, on fonda quelque temps plus tard l'abbaye d'Ourscamp, dont le nom même conservait le souvenir de l'événement (*ursus/campus*, ours/camp).

Une histoire voisine est rapportée dans les vies de saint Claude, archevêque de Besançon (vers 680-690), patron de la Franche-Comté<sup>268</sup>, de saint Jacques, premier évêque de Tarentaise, et de quelques autres saints moines, abbés ou évêques. Le cas de saint Arige est sans doute le plus original, car sa légende associe plusieurs thèmes ursins mettant en scène un char, une charrue ou une charrette. Arige, premier évêque plus ou moins légendaire de Gap, rentra de Rome et avait placé ses lourds bagages sur un chariot tiré par deux bœufs. Survint un ours qui mangea l'un des deux animaux ; aussitôt le saint l'obligea à remplacer sa victime. Ce que fit le fauve : de bonne grâce, avec l'aide du bœuf survivant, il tira le chariot jusqu'à Gap (fig. 25). Par la suite, il s'attacha au prélat, l'aida dans les travaux des champs, conduisit la charrue, garda les moutons. Lorsque Arige mourut, l'ours, dit-on, se rendit à l'église, assista à la messe de funérailles et marcha en tête du cortège, devant le char funéraire, jusqu'au cimetière. Il y revint chaque année jusqu'à sa mort, le jour de la fête de l'évêque, le premier jour de mai<sup>269</sup>.

### *Garder les moutons, fonder une abbaye*

Un autre saint fut pareillement conduit jusqu'à sa dernière demeure par un ours : saint Viance (vers 623-vers 700) ; mais ici l'animal dut agir contre sa volonté. Ermite dans une forêt du Limousin, Viance mourut à un âge avancé et fut pleuré dans toute la région. Saint Rustique, évêque de Limoges, fit placer son corps sur un char funéraire tiré par deux énormes bœufs. Sur la route du cimetière, l'un d'eux fut emporté et mangé par un ours. Saint Rustique et son vicaire saint Savinien allèrent trouver le fauve dans sa tanière et lui commandèrent de s'atteler au char, à la place du bœuf. Vaincu par la parole des hommes de Dieu, l'animal s'exécuta, non sans grogner. Deux peintures murales ont partiellement conservé le souvenir de

cette histoire dans deux églises paroissiales des diocèses de Tulle et de Limoges. Le trésor de celle de Saint-Viance, en Corrèze, abrite en outre une belle chasse émaillée du début du XIII<sup>e</sup> siècle où l'on peut voir, dans un médaillon, le char tiré par un bœuf et un ours<sup>270</sup>.

Les ours transformés en bergers ne sont pas rares non plus. Dans la vie de saint Florent de Saumur, par exemple, racontée par le pape Grégoire le Grand dans ses admirables *Dialogues*, le fauve non seulement garde les moutons mais suscite même la jalousie des compagnons du saint. Florent, en effet, était venu d'Autriche en Anjou avec un disciple nommé Eutiche. Tous deux se firent ermites au bord de la Loire, non loin de Saumur. Mais Eutiche fut appelé comme abbé d'un monastère voisin et Florent se retrouva seul. Il se lia d'amitié avec un ours qui lui rendait différents services, gardant l'ermitage, surveillant et protégeant les brebis, sans songer le moins du monde à en faire sa nourriture. Jaloux d'un tel prodige, Eutiche et ses moines tuèrent l'ours. Florent le pleura et lui donna une sépulture chrétienne ; puis il maudit les moines et attira sur eux la lèpre<sup>271</sup>.

Cette image de l'ours qui, à la demande de l'homme de Dieu, garde les moutons est une image particulièrement instructive. Elle met en valeur les pouvoirs miraculeux du saint : lui seul peut rapprocher et unir les contraires. La même idée est présente dans d'autres récits où l'on voit l'animal renoncer à suivre ses penchants naturels et à se comporter en bête sauvage : tel ou tel saint empêche ainsi un ours de tuer, de dévorer, de menacer, voire simplement de voler ou de chaparder. Dans la vie et les miracles de Magnus, saint du VI<sup>e</sup> siècle particulièrement vénéré en Bavière et au Tyrol, ce sont ses pommes que le saint interdit à un ours de manger ; au contraire, il le fait travailler avec lui au verger et le transforme en jardinier. Notons au passage que ce saint Magnus (il en existe plusieurs autres) est un compagnon de Colomban et de Gall et que, comme les leurs, sa légende et son iconographie font intervenir un ours. Les douze moines partis de Bangor, en Irlande, vers la Gaule et les Alpes à l'horizon des années 580 semblent bien avoir eu pour tâches – du moins si l'on en croit les récits hagiographiques – non seulement l'évangélisation des campagnes, la fondation de monastères, la réforme du clergé, mais aussi l'éradication des derniers cultes voués à l'ours.

Pour les recueils de miracles, un cas particulier est constitué par les ours qui épargnent leur victime dans les jeux du cirque ou dans la fosse des condamnés. Plusieurs jeunes filles chrétiennes promises au supplice de la dévoration ont ainsi été ménagées ou sauvées par un ours qui aurait dû être leur bourreau<sup>272</sup> : citons pour exemples Euphémie, Landrada, Thècle. On peut leur adjoindre Colombe, qui fut non pas épargnée par un ours mais protégée par une ourse, d'abord de la prostitution à laquelle l'avait condamnée l'empereur Aurélien, puis d'un incendie qui détruisit sa prison ; elle eut finalement la tête tranchée. Remarquons ici la presque homonymie entre deux saints qui ont un ours pour attribut : Colombe et Colomban. On pourrait du reste y ajouter Colomba (vers 521-597), autre missionnaire irlandais, fondateur du monastère d'Iona en Écosse : lui aussi possède un ours parmi ses attributs, sans que la raison en soit très claire. Peut-être est-ce dû à un jeu de mots – mais dans quelle langue ? – entre le nom propre du saint et le nom commun de l'animal... À moins qu'il ne s'agisse d'une rencontre des contraires : un nom latin évoquant l'oiseau pur et pacifique d'un côté, une bête sauvage et cruelle de l'autre ?

Si l'ours de saint Gall l'a aidé à construire son ermitage<sup>273</sup>, à l'emplacement de la future abbaye de Suisse orientale, il est d'autres fauves qui, sans devenir maçons ou charpentiers, ont contribué à la fondation d'une église ou d'un monastère. Ainsi l'ours de saint Séverin (V<sup>e</sup> siècle), qui accepte qu'un ermitage prenne la place de sa modeste tanière, sous un abri rocheux ; ou encore celui de saint Ghislain (VIII<sup>e</sup> siècle), patron de Mons et du Hainaut : l'animal indique au saint l'endroit où il doit fonder un monastère, la future abbaye d'Ursidongue ; un aigle, envoyé par Dieu, confirme ce choix. Mais plus célèbre encore est l'ourse de sainte Richarde. Fille d'un puissant comte alsacien, Richarde épousa l'empereur Charles le Gros (881-887) ; plus tard, accusée d'adultère, elle se soumit au jugement de Dieu et subit victorieusement l'épreuve du bûcher. Retirée du monde, elle vit en songe sainte Odile, sa parente, qui lui demanda de fonder un monastère à l'endroit où elle verrait un prodige. Peu de temps après, Richarde rencontra une ourse, accompagnée de ses petits, qui semblait tracer sur le sol avec ses griffes les limites d'une enceinte. Ce fut à cet endroit que l'impératrice fonda l'abbaye d'Andlau, où elle se retira puis mourut en 896.

Dans une autre version de la légende, moins ancienne mais plus répandue, l'ourse ne trace pas une enceinte mais gratte le sol en geignant ; Richarde découvre qu'elle s'apprête à ensevelir son petit mort à côté d'elle. Prise de pitié, la sainte entre en prières et obtient la résurrection de l'ourson. En remerciement, elle fait bâtir sur le lieu même une église, puis un monastère. Dans la crypte de l'église Saint-Pierre-et-Saint-Paul d'Andlau, achevée dès la fin du IX<sup>e</sup> siècle, on peut encore voir une grande ourse de pierre, gardant mémoire de l'événement ; elle semble avoir été sculptée à l'époque romane et constitué l'animal emblématique de l'abbaye. Par ailleurs, plusieurs documents d'archives nous apprennent qu'à la fin du Moyen Âge celle-ci abritait une ourse vivante et que, chaque semaine, les boulangers de la ville d'Andlau devaient livrer un certain nombre de pains destinés à sa nourriture<sup>274</sup>. Les archéologues, qui ne croient guère à la vision de sainte Richarde ni à la légende de l'ourse, ont mis au jour, sous les fondations de l'église, les restes d'un sanctuaire celtique : il est possible que celui-ci ait été consacré à la déesse Artio<sup>275</sup>.

### *Les saints successeurs des ours*

Mettre en scène des hommes de Dieu plus forts que les animaux sauvages (ours, mais aussi loups, sangliers, aigles ou même corbeaux) et réussissant à s'en faire obéir ou bien à employer utilement leur force ou leur ruse naturelle a certainement contribué à affaiblir la vénération portée à ces animaux par des populations récemment et superficiellement converties à la religion chrétienne. Toutefois, pour l'ours cela ne pouvait guère suffire, et l'Église du haut Moyen Âge dut aller plus loin dans ses stratégies hagiographiques pour éliminer les derniers reliquats des anciens cultes qui lui étaient consacrés. Pour ce faire, nous l'avons vu, certains prélats eurent de bonne heure l'idée d'utiliser le calendrier : aux différents moments de l'année où se déroulaient des jeux et des rituels païens liés à l'admiration portée au fauve invincible, ils placèrent soit les fêtes de très grands saints, soit celles de saints plus locaux ou régionaux mais ayant tous, à un titre ou à un autre, un rapport avec l'ours.

Exemplaire est à cet égard le cas de saint Martin, dont la fête principale, d'abord quelque peu flottante, fut définitivement fixée au 11 novembre, jour supposé de la mort du saint archevêque de Tours, en 397. Cette date n'était en rien due au hasard. Ce jour-là, en effet, dans une large partie de l'Europe tempérée, les paysans fêtaient le moment où l'ours passait pour ressentir les premiers froids de l'hiver, rentrer dans sa tanière et commencer sa longue période de sommeil : deux fois quarante jours d'hibernation. La date était par ailleurs celle où, dans le monde rural, les activités extérieures commençaient progressivement à cesser et où chaque paysan rentrait son bétail, son grain, ses outils, avant de se mettre lui-même à l'abri avec sa famille. Le comportement de l'ours partant hiberner était en quelque sorte l'image symbolique de ce temps fort du calendrier : le passage du dehors vers le dedans, voire le passage de la vie à la mort<sup>276</sup>. C'est pourquoi de nombreux rites et cérémonies associaient l'ours à différentes fêtes d'automne. Rites païens, bien sûr, bruyants, violents, transgressifs, quelquefois dangereux ou sexuels, faits de danses, de déguisements ou de mascarades qui ne pouvaient qu'effrayer les clercs et les prélats.

En Gaule, dans plusieurs diocèses, les évêques, plutôt que de célébrer la fête de l'ours, proposèrent dès le V<sup>e</sup> siècle de célébrer celle de Martin, immense saint, parfois qualifié de treizième apôtre, évangéliste des campagnes, fondateur de nombreuses paroisses, futur patron de la monarchie française (à la fin du Moyen Âge, quatre mille églises du royaume de France lui étaient consacrées). Il fallait en effet tout le prestige de Martin, de ses miracles et de sa légende pour venir à bout d'une fête ursine particulièrement résistante. Ce choix fut d'autant plus pertinent que le saint entretenait avec l'animal plusieurs liens : nous avons évoqué comment Martin, partant à Rome, obligea un ours à porter les bagages de saint Maximin à la place d'un âne que le fauve avait dévoré ; nous avons également souligné comment le nom *Martin* fait un écho sonore aux mots qui désignent l'ours dans plusieurs langues indo-européennes (racine *art-*), notamment dans les langues celtiques. Progressivement, l'exemple de la Gaule fut imité dans une bonne partie de l'Europe de l'Ouest : le 11 novembre, ancienne fête célébrant l'hibernation de l'ours, devint presque partout la Saint-Martin, date clé du calendrier hagiographique, économique

et populaire. Ce jour-là, qui marquait symboliquement le début de la saison froide, avaient lieu de grandes foires et toutes sortes de réjouissances : on payait ses dettes, on engrangeait des provisions, on faisait ripaille, on mangeait de l'oie, on buvait beaucoup – en moyen français, le verbe *martiner* signifie « se livrer à des excès de boisson »<sup>277</sup> – et, comme pour la Saint-Jean, on allumait des feux de joie<sup>278</sup>.

Le succès de cette substitution pacifique et relativement rapide – l'affaire semble entendue dès l'époque carolingienne – invita à faire de même pour ce qui concernait d'autres fêtes ou cérémonies locales rendant un culte à l'ours. Ces cérémonies prenaient place à des moments variés du calendrier mais elles étaient surtout nombreuses au mois de septembre ainsi que pendant toute la période où l'ours était supposé hiberner, de novembre à février. Ce fut donc à ces dates que l'Église plaça les fêtes des saints ayant dompté ou apprivoisé un ours ou bien ayant entretenu avec cet animal des rapports privilégiés, qu'ils fussent hostiles ou bienveillants. Non seulement tous les saints dont il vient d'être parlé, mais aussi de nombreux saints locaux dont le culte ou le souvenir ne dépassait pas le cadre d'un diocèse, voire de quelques paroisses. Mentionnons pour exemples, dans l'ordre du calendrier, du mois de septembre à celui de février, les fêtes de quelques saints « ursins », petits ou grands : Remacle (3 septembre), Magnus (6 septembre), Corbinien (8 septembre), Euphémie (16 septembre), Lambert (17 septembre), Richarde (18 septembre), Florent (22 septembre), Thècle (23 septembre), Ghislain (9 octobre), Gall (16 octobre), Martin (11 novembre), Colomban (23 novembre), Éloi (1<sup>er</sup> décembre), Colombe (31 décembre), Viance (2 janvier), Romedius (15 janvier), Vallier (29 janvier), Blaise (3 février), Aventin (4 février), Amand et Vaast (6 février), Valentin (14 février).

À cette liste il faut ajouter les saints dont le nom est directement construit sur celui qui en latin désigne l'ours : *ursus*. Ce sont pour la plupart des saints purement légendaires, créés de toutes pièces par l'Église pour se substituer, dans tel ou tel diocèse, au souvenir d'un ours particulièrement admiré : saint Ours de Soleure, soldat de la légion thébaine, compagnon de Maurice, vénéré dans toute la Suisse du Nord (30 septembre) ; saint Urcissin de Merano, protecteur du bétail au Tyrol (2 octobre) ; saint Ursin, premier évêque de Bourges et patron du Berry (9 novembre) ; saint

Ursicène, apôtre du Frioul (1<sup>er</sup> décembre) ; saint Urcissin, évêque légendaire de Ravenne (13 décembre) ; saint Ursanne, disciple de Colomban et peut-être moine à Luxeuil (28 décembre) ; saint Ursmer, patron de la Thiérarche (30 janvier) ; saint Ours d'Aoste, dont le culte s'est étendu des deux côtés des Alpes (1<sup>er</sup> février) ; ainsi que divers Ours, Ursin et Urcissin, sans oublier la grande sainte Ursule (21 octobre), vierge et martyre, patronne de Cologne, vénérée dans toute la vallée du Rhin, les Pays-Bas, le nord de la France et jusqu'à Venise.

### *Un nouveau calendrier*

De fait, dès les premiers temps du christianisme, l'Église avait pris l'habitude de manipuler ou de modifier le calendrier. Il s'agissait pour elle de faire disparaître les fêtes romaines et d'y substituer des fêtes chrétiennes<sup>279</sup>. En ville, cela se fit peu à peu, sans trop de difficultés, entre le III<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle. Dans le monde des campagnes, en revanche, il en alla autrement. À côté des fêtes officielles, religieuses ou civiques, survivaient de nombreuses fêtes païennes liées au rythme des saisons, aux cycles de la nature, à la position des astres (solstices, équinoxes), voire à des coutumes ou des croyances issues des traditions mythologiques. Les éliminer était moins aisé, d'autant qu'elles correspondaient à des mythologies diverses (celte, germanique, slave) et qu'elles se répartissaient sur toute l'année. En outre, il ne s'agissait pas toujours de dates précises mais plutôt de moments calendaires variant avec la latitude et les cycles de la Lune. D'où, pour les nouvelles fêtes chrétiennes, des choix différents selon les diocèses, avant que ne se fixent, parfois tardivement, des dates communes à toute la chrétienté romaine.

À partir du V<sup>e</sup> siècle, cependant, l'essor du culte des saints et la mise en place progressive d'un grand nombre de fêtes destinées à les honorer apportèrent des solutions efficaces à ces problèmes calendaires. Certains saints particulièrement vénérés bénéficiaient en effet de plusieurs fêtes : on célébrait leur conversion, leur passion, leur déposition, leurs principaux miracles, la translation de leurs reliques ; quant aux petits, beaucoup avaient



dans les paroisses dont ils étaient les patrons une fête d'été et une fête d'hiver. En outre, un même saint n'était pas toujours fêté aux mêmes dates d'un diocèse à l'autre et, pour donner plus de solennité aux rituels et plus de liberté aux réjouissances, il n'était pas rare que telle fête tombant telle année un jour de semaine soit déplacée au dimanche suivant. Peu à peu se mit ainsi en place un immense réseau de fêtes chrétiennes qui recouvrit en totalité les anciens calendriers romains et barbares. Cela permit à l'Église d'étouffer – sinon d'éradiquer vraiment – la plupart des cultes rendus aux divinités païennes, aux créatures mythologiques, aux astres, aux forces de la nature et, surtout, aux animaux. Peu à peu, dans chaque diocèse, dans chaque paroisse, une fête décidée et consacrée par l'Église fut superposée à une ancienne fête barbare et finit par s'y substituer.

Ce nouveau calendrier chrétien, renforcé par des récits hagiographiques soulignant combien les hommes de Dieu étaient plus forts que les bêtes sauvages, permit de lutter avec succès contre les derniers cultes rendus à l'ours. Aux anciennes cérémonies ursines succédèrent des fêtes glorifiant des saints qui avaient su se faire obéir, respecter, aider ou aimer de cet animal. Le héros du jour n'était donc plus l'ours mais le saint. L'étude attentive du nouveau calendrier montre du reste comment toutes les périodes de l'année n'étaient pas concernées avec la même intensité par les anciens cultes. Trois moments semblent avoir été particulièrement importants : le mois de septembre dans son ensemble, la mi-novembre, la fin de janvier et le début de février. C'est à ces moments-là que l'Église dut placer le plus grand nombre de fêtes de saints « ursins ».

Nous avons évoqué plus haut les fêtes païennes de l'ours liées au mois de novembre et le choix du 11 de ce mois pour y substituer celle de saint Martin. Nous parlerons plus loin de ce temps plus important encore que constitue le début du mois de février. Reste le cas du mois de septembre. Pourquoi tant de fêtes ursines pendant cette période ? Pourquoi a-t-il fallu solliciter un si grand nombre de saints – presque un par jour – pour éliminer ou remplacer le fauve ? Septembre était-il, comme novembre et février, un « mois aux ours » ? La totalité du mois ou bien seulement les environs de l'équinoxe ? Voire la fin du mois, si riche en fêtes païennes que l'Église dut y fixer l'une des plus grandes fêtes chrétiennes de l'année : celle de l'archange Michel, chef de la milice céleste, le 29 ? Dans l'état actuel de nos connaissances, il est difficile de répondre à ces questions, les

spécialistes des anciens calendriers mythologiques et de leurs prolongements « folkloriques » ne s'y étant guère intéressés<sup>280</sup>.

La géographie, en revanche, pose moins de problèmes que la chronologie. Si on se limite aux saints locaux et régionaux dont la vie ou les miracles font intervenir un ou plusieurs ours, on observe qu'ils sont surtout nombreux dans quelques régions d'Europe : d'une part les massifs montagneux, spécialement la partie centrale du croissant alpin ; d'autre part, un territoire assez vaste correspondant aux Ardennes actuelles et à leurs marches. Soit deux zones où avant la christianisation étaient vénérées deux déesses celtiques, cousines de l'Artémis grecque : Artio (Suisse, Vorarlberg, Tyrol) et Arduina (Ardennes). Les divinités aux ours des Celtes auraient-elles mieux résisté à la christianisation que celles des Germains et des Slaves ?

### *De la fête des ours à celle des chandelles*

Le calendrier rural traditionnel, que l'Église médiévale s'efforçait de remplacer par un calendrier chrétien, situait vers la mi-novembre le moment où l'ours entrait en hibernation. Cet événement, nous venons de le voir, fut peu à peu remplacé par la Saint-Martin. Cependant, plus vivaces encore étaient les fêtes célébrant le moment où l'ours se réveillait et sortait de sa tanière pour voir si l'hiver était fini. Cela se passait, selon les régions et les latitudes, une quarantaine de jours après le solstice d'hiver, vers l'extrême fin du mois de janvier ou au début de février, et durait parfois une semaine. C'est dans cette période calendaire que se déroulaient, dans toute l'Europe, les principales cérémonies ursines héritées des anciens cultes ; elles annonçaient les débordements futurs du carnaval<sup>281</sup>. À ces dates, l'Église du haut Moyen Âge dut donc intervenir avec plus de vigueur encore et placer un grand nombre de fêtes de saints « à l'ours » : quelques saints dont le culte était largement répandu, comme Blaise (3 février) ou Valentin (14 février), mais aussi et surtout des saints régionaux, comme par exemple, pour les pays mosans et artésiens, Amand (6 février) ou Vaast (6 février également) ; et plus encore d'innombrables saints locaux, tels Vallier (29 janvier), Urcissin (31 janvier), Agrève (1<sup>er</sup> février), Ours d'Aoste

(1<sup>er</sup> février), Aventin de Troyes (4 février) et quantité d'autres, notamment dans les vallées alpines et les pays de montagne.

Cela ne fut pas suffisant. Il restait dans cette tranche du calendrier une date à nulle autre pareille, celle où l'ours, ayant terminé son sommeil hivernal, sortait de sa tanière, observait le ciel, les nuages et les vents, et était censé prendre une décision quant à la suite de son hibernation. Si le ciel était clair et si le soleil brillait, il estimait que l'hiver n'était pas terminé : après s'être léché la patte gauche, avoir tourné sur lui-même, brisé quelques branches, grogné plusieurs fois, il regagnait son antre et se replongeait dans un nouveau sommeil de quarante jours. Si au contraire le ciel était gris ou couvert de nuages, s'il pleuvait ou s'il neigeait, l'ours jugeait que la fin de l'hiver était proche ; il ne retournait pas se coucher mais au contraire restait dehors, allait se baigner pour se purifier, commençait sa quête de nourriture et attendait placidement les beaux jours.

Dans beaucoup de régions de l'Europe tempérée, cet événement majeur de la vie animale passait pour avoir lieu le 2 février, quelquefois le 3. Ce jour-là, dans les sociétés rurales, fêtes et réjouissances commémoraient la sortie de l'ours. Les chants, les danses, les jeux et les mascarades ursines y tenaient une grande place. Mais ce qui effrayait les clercs et les prélats au plus haut degré, c'étaient les simulacres de rapt et de viols. Des hommes se couvraient de poils, se transformaient en ours mâles et faisaient semblant d'enlever des jeunes filles ou des jeunes femmes puis de s'accoupler avec elles. Attestés dans l'archidiocèse de Reims dès l'époque carolingienne<sup>282</sup>, documentés dans les vallées alpines à partir des XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles<sup>283</sup>, ces jeux et simulacres avaient encore lieu – sous une forme folklorisée – dans plusieurs régions pyrénéennes à la fin du XX<sup>e</sup> siècle et y faisaient le bonheur des ethnologues<sup>284</sup>. Le problème reste évidemment d'évaluer ce qui peut avoir survécu des pratiques médiévales dans ces jeux modernes, plus ou moins artificiels et par trop médiatisés. Rien, probablement<sup>285</sup>.

Très tôt – dès le V<sup>e</sup> siècle –, l'Église chercha donc à christianiser cette date du 2 février, où les rituels païens semblaient encore plus vivaces et plus transgressifs qu'à n'importe quel autre moment de l'année. D'autant que la déshibernation de l'ours n'était pas seule en cause. Le souvenir des

lupercales romaines et des rites de fécondité qui les accompagnaient, au milieu du mois de février, n'avait pas totalement disparu, du moins dans les traditions savantes ; ni peut-être celui de la grande fête de Proserpine, déesse romaine des enfers, au début du même mois<sup>286</sup>. Mais surtout, dans toute l'Europe du Nord et du Nord-Ouest, différents rituels de purification célébraient la fin de l'hiver et le retour de la lumière. Chez les Celtes, par exemple, une grande fête, celle d'Imbolc, avait lieu le 1<sup>er</sup> février et glorifiait une déesse-mère au nom variable<sup>287</sup> ; l'Église fixa ce jour-là la fête de sainte Brigitte, patronne de l'Irlande et figure christianisée de plusieurs divinités du panthéon celtique. Le lendemain, le 2 février, pour étouffer tous les cultes et rites païens, liés ou non à l'ours, elle plaça deux fêtes chrétiennes, associées à la vie du Christ et à celle de la Vierge : la Présentation de Jésus au Temple et la Purification de Marie. Deux grandes fêtes pour un seul jour : liturgistes et théologiens avaient frappé fort<sup>288</sup>.

Pourtant, une fois encore, cela ne suffit pas. Non seulement les pratiques et croyances populaires liées à la déshibernation de l'ours ne disparurent pas complètement – tant s'en faut –, mais les fêtes célébrant le retour du soleil et de la lumière restèrent bien présentes dans les campagnes septentrionales. Elles s'accompagnaient en général de feux de joie et de processions escortées de flambeaux. Au V<sup>e</sup> siècle, pour y mettre fin, le pape Gélase institua la fête chrétienne des chandelles (*festā candelarum*). Plusieurs de ses successeurs des VI<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> siècles précisèrent le sens de cette nouvelle fête et cherchèrent à en souligner la dimension chrétienne, pas toujours évidente, en la rattachant à la Présentation de l'Enfant Jésus au Temple. Les processions avec chandelles, torches ou flambeaux – désormais bénits solennellement – n'étaient pas supprimées mais réorientées : au sortir de l'église paroissiale, elles devaient se diriger vers chacune des maisons du village, et elles avaient pour mission de dissiper les ténèbres, d'éloigner les esprits du Mal, de protéger des intempéries. Une troisième fête chrétienne trouvait ainsi sa place le 2 février : la Chandeleur.

Toutefois, dans la plupart des campagnes de Gaule puis de France, où le souvenir de l'ours demeurait très vivant, cette fête fut souvent appelée, du XII<sup>e</sup> siècle jusqu'au XVIII<sup>e</sup>, non pas la « Chandeleur » mais la « Chandelours », terme populaire associant sous un même vocable le

souvenir des anciens cultes rendus vers cette date au feu et à la lumière, au retour de la fertilité et surtout à l'ours, sorti de son hibernation. Bien que christianisée, la fête des chandelles restait, dans bien des régions, une fête plus ou moins ursine<sup>289</sup>.

# L'ours chez le Diable

La longue guerre faite à l'ours, qui avait occupé l'Église latine pendant près d'un millénaire, avait commencé par l'élimination physique de l'animal, puis s'était continuée par sa défaite symbolique devant le saint. À partir de l'époque carolingienne, elle se poursuivit par une constante et tenace diabolisation. En fait, dès les premiers siècles du christianisme, plusieurs auteurs avaient rangé l'ours au nombre des animaux nuisibles et, reprenant une phrase énigmatique de Pline, avaient vu en lui une créature particulièrement malfaisante. Plus tard, quelques Pères de l'Église, commentant tel ou tel passage des Écritures où l'ours était concerné, n'avaient pas hésité à l'inclure dans le bestiaire infernal, où il voisinait désormais avec le loup, le serpent, le dragon et d'autres créatures redoutables. Mais ce fut au tournant du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle que le pas décisif fut franchi, et, comme souvent, ce fut saint Augustin qui prononça la sentence définitive, celle autour de laquelle allait se construire pendant plusieurs siècles toute la symbolique chrétienne de cet animal : « *ursus est diabolus* », « l'ours, c'est le Diable ».

Ce dernier n'est pas une véritable création du christianisme, mais il est pratiquement inconnu de la religion juive et n'apparaît guère dans l'Ancien Testament, du moins sous la forme que les traditions chrétiennes lui ont donnée. Dans la Bible, ce sont surtout les Évangiles qui révèlent son existence, et l'Apocalypse qui lui accorde une place de premier plan. Par la suite, les Pères en font une force démoniaque, osant défier Dieu. L'Ancien Testament était totalement étranger à une conception dualiste de l'univers, faisant s'affronter un principe du Bien et un principe du Mal. La théologie

médiévale est sur ce point plus ambiguë. Certes, Dieu reste tout-puissant, mais pour le christianisme il existe bien un être maléfique qui est inférieur à Dieu tout en jouissant d'une certaine liberté : Satan.

Celui-ci ne mène pas une existence isolée : il est escorté d'un cortège de démons, de monstres et d'animaux sortis des gouffres infernaux pour séduire, pervertir ou tourmenter les hommes. Faibles et pécheurs, ces derniers les voient partout se dresser devant eux, surtout à la fin de l'époque carolingienne et autour de l'an mille, lorsque Satan et ses acolytes deviennent omniprésents, tant dans le monde des clercs et des moines que dans celui des laïques. Ils représentent alors les menaces de la damnation éternelle et poussent le chrétien à se convertir. Or, à partir de cette date, parmi les créatures qui accompagnent le Diable ou, plus souvent encore, qui lui servent d'attributs ou de masques, l'ours occupe la première place. Il incarne presque tous les vices et toutes les forces du Mal.

### *Le dossier biblique*

Pour faire de l'ours un animal diabolique, les Pères de l'Église et leurs successeurs de l'époque féodale ne disposent cependant que d'un maigre dossier biblique. L'ours n'est pas une vedette des Écritures, et les passages sur lesquels pourraient s'appuyer l'exégèse et la symbolique sont peu nombreux. Il est vrai qu'en ce domaine se posent de difficiles problèmes de lexique et de traduction, surtout pour ce qui concerne l'Ancien Testament. Les versions hébraïques des différents livres, et même la version grecque de la Septante, ne nomment en effet avec précision qu'un petit nombre d'espèces animales sauvages. Fréquemment, elles s'en tiennent à des expressions vagues ou métaphoriques, du type « un animal vivant dans les bois », « une bête rampante très cruelle », « un fauve ennemi de l'homme ». Le lion lui-même n'est pas toujours désigné par un terme unique – comme le sont le plus souvent les animaux domestiques – mais par des mots variés, certains génériques, d'autres au contraire précis et distinguant soigneusement le lion de la lionne ou du lionceau<sup>290</sup>. Dans bien des cas, ce sont les premières traductions latines, puis la Vulgate, qui introduisent de véritables noms d'espèces et qui, au lieu de dire « une bête effroyable »,

« une créature gigantesque », « un monstre des eaux », préfèrent écrire « un crocodile », « un éléphant », « un hippopotame ». L'historien doit donc toujours s'efforcer de cerner les différentes versions et traductions utilisées par tel ou tel théologien qui, au Moyen Âge, commente un passage biblique et en tire un commentaire intéressant la symbolique animale : par rapport aux versions plus anciennes, son discours peut être fortement infléchi par le choix d'un mot trop explicite ou par l'interprétation erronée d'une formule incertaine<sup>291</sup>. L'ours, semble-t-il, n'est cependant guère concerné par ces problèmes. Les passages bibliques où il intervient sont peu nombreux et ne prêtent ni à confusion ni à interrogation. Le mot hébreu qui le désigne, *doḇ*, lui appartient en propre et correspond toujours au grec *arktos* puis au latin *ursus*. Il n'y a ici aucune ambiguïté de vocabulaire, contrairement à ce qui se passe pour le loup, le chacal, l'hyène, le serpent, la baleine, le faucon et d'autres animaux dangereux et redoutés.

Parmi les passages qui parlent de l'ours, le plus célèbre et le plus souvent glosé par les Pères est celui qui raconte comment le jeune David, encore berger, a lutté vaillamment contre un ours et un lion qui lui volaient ses brebis et décimaient son troupeau (1 Samuel 17,34-37). L'ours fait ici couple avec le lion, comme si les deux rois des animaux des traditions orientale et occidentale avaient uni leurs forces destructrices pour s'attaquer au jeune pasteur et à ses ouailles, préfigures typologiques du Christ et de ses fidèles (fig. 16). Au reste, à plusieurs reprises dans l'Ancien Testament l'ours et le lion constituent ainsi un couple indissociable ou bien sont nommés l'un à la suite de l'autre pour signifier un grand danger ou l'intervention des forces du Mal. Il vaudrait la peine de se livrer à une scrupuleuse analyse heuristique et philologique des textes, de leurs différents états, versions et traductions, pour recenser les passages où l'on a affaire au syntagme *ours / lion* et ceux où il s'agit du syntagme inverse *lion / ours*. L'ordre des mots et les structures de liste ne sont jamais neutres, surtout lorsqu'il s'agit, comme pour le problème qui nous occupe, de déterminer quel est le plus fort, et donc ici le plus démoniaque, de tous les animaux.

L'autre passage biblique où il est question d'un ours a lui aussi été commenté au Moyen Âge, mais moins souvent : il met en scène non pas le mâle mais la femelle, tout aussi redoutable. Ce passage prend place dans l'histoire du prophète Élisée, disciple d'Élie. Un jour qu'Élisée se rendait à



Béthel, près du mont Carmel, il rencontra en chemin de jeunes garçons qui se moquèrent de sa calvitie et l'insultèrent en le traitant de « tondu » (chauve). Le prophète les maudit au nom de Yahvé et proclama qu'on ne devait pas se moquer impunément de l'homme de Dieu ; aussitôt deux ourses sortirent des bois et dévorèrent les enfants, sous les yeux d'Élisée qui ne fit rien pour les en empêcher (2 Rois 2,23-24)<sup>292</sup> (fig. 17). Les Pères expliquent comment cet épisode annonce les insultes et les outrages que subira le Christ lors de sa Passion, et ils n'hésitent pas à mettre en valeur le lien phonique et étymologique – donc fortement symbolique – qui existe en latin entre les mots *calvus* (chauve) et *Calvaria* (Calvaire). Certains exégètes fort savants soulignent même que chez les Hébreux la calvitie passait pour honteuse, et que traiter un homme de « tondu » ou de « chauve » constituait une insulte grave<sup>293</sup>. Nous verrons plus loin, à propos de la pilosité de l'ours, comment ce passage doit aussi s'interpréter comme une rencontre des extrêmes : d'une part, l'homme de Dieu au crâne nu et lisse ; de l'autre, la bête sauvage au corps couvert de poils denses et hérissés. Notons toutefois dès maintenant combien l'ourse est dangereuse, tout autant que le mâle, comment elle peut être cause de péril, de punition ou de vengeance, comment elle est un instrument de mort.

À plusieurs reprises des versets bibliques mettent en avant, sous forme d'images ou de comparaisons, ce caractère dangereux de l'ours, animal sauvage, féroce, cruel (Daniel 7,5 ; Proverbes 28,15 ; Osée 13,8), imprévisible comme le serpent, impitoyable comme le lion (Amos 5,19), particulièrement redoutable lorsqu'il est affamé (Lamentations 3,10) ou, pour ce qui concerne la femelle, lorsqu'elle a été privée de ses petits (Proverbes 17,12). De fait, à l'époque biblique, ce fauve tant redouté était physiquement bien présent en Palestine et en Syrie ; et il l'était encore à la fin du XI<sup>e</sup> siècle, au moment de la première croisade. Plus petit que l'ours brun actuel, il s'attaquait parfois à l'homme et constamment aux brebis, aux chèvres et aux ruches. D'où sa présence obligée dans tout bestiaire maléfique. Dans l'un de ses songes, le prophète Daniel voit ainsi venir de la mer quatre animaux terrifiants qui incarnent quatre royaumes ennemis d'Israël : le lion symbolise celui des Babyloniens ; le léopard, celui des Perses ; la « bête » monstrueuse aux dix cornes, celui des Grecs ; et l'ours, celui des Mèdes (Daniel 7,1-8 et 15-22). Lui fait écho, dans l'Apocalypse,

la vision de Jean, qui lui aussi voit venir de la mer une bête effroyable, qui possède non seulement sept têtes et dix cornes, mais aussi l'énorme gueule du lion, les taches inquiétantes du léopard et les pattes surpuissantes de l'ours (Apocalypse 13,1-2).

Pour les théologiens médiévaux, ces quelques passages bibliques, même s'ils ne sont pas nombreux, constituent des points d'ancrage efficaces pour construire, organiser et commenter l'image diabolique de l'ours.

### *Deux ennemis de l'ours : Pline et Augustin*

Pour ce faire, ces mêmes théologiens disposent également d'un ensemble de textes empruntés aux auteurs païens, lesquels ne sont guère plus favorables à l'ours que les textes bibliques. Aristote ne porte pas de jugement moral sur l'animal mais il décrit à plusieurs reprises ses étranges pratiques d'hibernation ainsi que ses mœurs alimentaires, qu'il juge étonnantes pour un quadrupède<sup>294</sup> ; tous traits qui seront interprétés par le Moyen Âge chrétien comme inquiétants ou diaboliques.

Mais plus qu'Aristote, dont l'œuvre zoologique complète n'a été redécouverte que tardivement, en plusieurs étapes<sup>295</sup>, c'est surtout Pline l'Ancien (mort en 79 dans l'éruption du Vésuve) qui a contribué à forger pour plus d'un millénaire la symbolique négative de l'ours. Son *Histoire naturelle*, compilée à partir de la fin des années 40 du I<sup>er</sup> siècle de notre ère et dont trente-sept livres ont survécu, est en effet un des textes fondateurs du savoir médiéval. Il constitue une « autorité » qui ne sera guère remise en cause avant le XVII<sup>e</sup> siècle. Or Pline est particulièrement bavard sur les animaux, que ce soit dans la partie proprement zoologique<sup>296</sup> ou dans la partie médicinale<sup>297</sup>, plus abondante mais plus confuse, ou encore au travers des innombrables exemples, anecdotes, remarques, récits et comparaisons qu'il distribue tout au long de son œuvre. Les auteurs du haut Moyen Âge et du Moyen Âge central lui font de nombreux emprunts, notamment les auteurs de bestiaires et d'encyclopédies. Ils le font parfois directement, mais ils recourent plus fréquemment à l'un de ses « abrégiateurs », Solin, auteur dont nous ne savons rien sauf qu'il a mis en forme, au III<sup>e</sup> siècle, une

curieuse *Polyhistor* qui abrège le texte de Pline et qui classe géographiquement les matériaux qu'elle lui emprunte<sup>298</sup>.

Le livre VIII de l'*Histoire naturelle*, consacré aux « animaux terrestres », ne commence pas par l'ours mais par l'éléphant, « le plus grand de tous les animaux et le plus proche de l'homme par les sentiments ». Suivent, selon un plan assez lâche, les dragons et les serpents, les lions et les panthères, différents quadrupèdes d'Afrique et d'Asie, puis, dans une seconde partie, les animaux sauvages et domestiques qui se rencontrent en Europe. Parmi ces animaux sauvages, le premier chapitre est consacré au cerf<sup>299</sup>, le deuxième, à l'ours. Sur ce dernier, Pline livre une information abondante, en grande partie tirée d'Aristote mais aussi de Théophraste, de Virgile, de Varron, d'Ovide et de différents traités de chasse.

Contrairement à d'autres chapitres, celui qui traite de l'ours est relativement bien construit. Pline suit l'animal au fil des saisons : l'automne lui permet de parler de l'accouplement et de la gestation ; l'hiver, de l'hibernation et de tous les prodiges qui y sont liés ; le printemps, des habitudes alimentaires de l'animal et de son goût immodéré pour le miel ; l'été, de sa capture, de sa place dans les jeux du cirque et de sa ressemblance avec l'homme. L'ours apparaît comme un être calendaire, étroitement lié au cycle des saisons, et surtout comme un animal fortement anthropomorphe. Son « portrait » est ainsi tracé pour une quinzaine de siècles. Mais en guise de conclusion, et d'une manière quelque peu inattendue par rapport à ce qui a précédé, Pline émet brutalement une opinion très négative : « dans sa sottise, aucun autre animal n'est plus habile à faire le mal<sup>300</sup> ». Cette phrase terrible, qui semble n'être empruntée à aucun prédécesseur mais bien due à Pline lui-même, va décider à elle seule, ou presque, du sort de l'ours dans le bestiaire médiéval chrétien.

L'*Histoire naturelle* est en effet un texte que les Pères de l'Église et leurs continuateurs ont lu attentivement et que, jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle, ils ont beaucoup copié. Le nombre des manuscrits médiévaux qui en ont été conservés – plus de trois cents – témoigne de ce succès et de cette influence<sup>301</sup> ; et même si les plus anciens ne transmettent pas l'intégralité des trente-sept livres, tous copient le fameux huitième livre, consacré aux animaux terrestres, et donc son long chapitre sur l'ours, celui qui ici nous intéresse au premier chef. Parmi les Pères, Jérôme et Augustin semblent

avoir été des lecteurs très assidus de Pline. Le premier, qui qualifie l'*Histoire naturelle* d'œuvre « admirable » (« *opus mirandum et pulcherrimum*<sup>302</sup> »), y cherche des informations ou des gloses pour interpréter les passages de la Bible où il est question d'animaux, de plantes, de pierres précieuses<sup>303</sup>. Il le fait surtout en philologue mais, par là même, il établit un lien solide et durable entre le savoir encyclopédique païen et les textes sacrés. Au reste, pour Jérôme comme pour d'autres auteurs chrétiens, la Bible est une immense encyclopédie ; il est donc légitime d'établir des comparaisons entre les deux discours. Augustin pense différemment. Il n'est pas philologue, ignore l'hébreu, connaît mal le grec. Contrairement à Jérôme, il ne s'attarde guère sur le sens littéral du texte biblique<sup>304</sup> mais en recherche constamment le sens allégorique et mystique. Son exégèse vise toujours à montrer comment ce texte est « inspiré », comment il faut y chercher – là et non pas ailleurs – la vérité des êtres et des choses. Plus que Jérôme, il s'efforce de cerner les limites du savoir profane et, en l'occurrence, de montrer combien Pline est un auteur sceptique et pessimiste<sup>305</sup>, qui nie l'existence de toute divinité<sup>306</sup>.

Mais Augustin se distingue de Jérôme – et aussi d'Ambroise – par un autre trait : son regard personnel sur les animaux, qu'il semble considérer avec méfiance, voire pour certains tenir en horreur. En tant que théologien, il est étranger au courant chrétien issu de saint Paul qui, au-delà du discours obligé sur l'œuvre hiérarchisée du Créateur, tend parfois, timidement, à considérer qu'il existe aussi une communauté des êtres vivants<sup>307</sup>. Pour Augustin, il ne faut pas confondre l'homme, créé à l'image de Dieu, et l'animal, créature soumise et imparfaite, sinon impure ; entretenir la confusion entre la nature humaine et la nature animale est une abomination<sup>308</sup>. D'autant que, à titre individuel, les animaux paraissent le dégoûter ou l'effrayer. À quel épisode de l'enfance ou de la jeunesse renvoient ce rejet et cette peur de l'animal ? Les *Confessions*, pourtant si riches d'informations autobiographiques, n'en parlent pas. Mais il est permis de s'interroger sur cette zoophobie augustiniennne, récurrente dans presque toute l'œuvre et qui marquera fortement la pensée et la symbolique médiévales. Elle détonne chez un auteur qui répète à l'envi que « le monde créé est infiniment bon car il est l'œuvre de Dieu ».

Deux animaux sont spécialement victimes de l'hostilité du grand Augustin : le lion et l'ours, que du reste il ne dissocie guère. Ainsi, dans un

sermon sur Isaïe, rédigé en 414 ou 415 et commentant le combat victorieux de David contre l'ours et le lion dont nous venons de parler (1 Samuel 17,34-37), les deux fauves sont pareillement malfaisants : ce sont des ennemis de Dieu et des justes, des instruments du Diable ; la force du premier réside dans ses pattes, celle du second dans sa gueule. Pour Augustin, l'exploit de David délivrant son troupeau doit être rapproché de la descente du Christ aux enfers, car « dans ces deux animaux c'est le Diable lui-même qui s'est incarné<sup>309</sup> ». Cette affirmation revient à plusieurs reprises dans l'exégèse augustinienne et imprégnera pendant longtemps le discours médiéval. L'ours en sera la principale victime, mais le lion en souffrira aussi : être assimilé au Diable par Augustin l'obligera à patienter encore près de huit siècles avant d'être définitivement reconnu comme le roi des animaux dans toute l'Europe chrétienne.

Le sort réservé au lion fera l'objet du chapitre suivant. Attardons-nous ici sur l'ours et sur la haine que lui voue l'évêque d'Hippone. Il est certes possible qu'Augustin ait vu des ours en Afrique du Nord et que lui-même ou quelqu'un de son entourage en ait été victime. Aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, en effet, les ours sont encore nombreux dans les territoires correspondant à l'actuelle Tunisie et à ses confins. Solin, par exemple, consacre un long chapitre aux « ours de Numidie », une espèce aujourd'hui disparue et qui semble avoir été plus petite mais plus dangereuse pour l'homme que l'ours brun que nous connaissons<sup>310</sup>. Cependant, l'aversion d'Augustin pour cet animal n'est pas à chercher dans les forêts et les bois qui entourent la ville d'Hippone. Elle se trouve dans les livres, à commencer par la Bible, qui, nous l'avons dit, dresse un portrait négatif du fauve, et à continuer par l'*Histoire naturelle* de Pline, qu'Augustin, en savant, lit assidûment. La phrase finale prononcée par Pline dans son chapitre consacré à l'ours, et que nous venons de citer – « aucun autre animal n'est plus habile à faire le mal<sup>311</sup> » –, l'a certainement marqué et convaincu que cette bête était vraiment très nuisible. Mais d'autres passages ont dû le frapper tout autant, notamment ceux où l'auteur romain souligne les ressemblances physiques entre l'ours et l'homme et décrit la façon dont le mâle et la femelle s'accouplent : couchés face contre face, ventre contre ventre, s'embrassant *more hominum*<sup>312</sup>. Assurément, les ours ne s'accouplent pas ainsi : Pline se trompe, nous l'avons dit<sup>313</sup>, probablement parce qu'il a mal compris un

passage confus d'Aristote. Mais Augustin ne le sait pas ; il lui fait confiance, comme lui feront confiance tous les auteurs qui, jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle, parleront du coït des ours. Or, pour un théologien qui ne cesse de rappeler que l'homme et la bête ne peuvent en rien être confondus, que la nature humaine et la nature animale sont totalement différentes, il y a là comme un scandale, un crime, une transgression de l'ordre voulu par le Créateur, quelque chose de véritablement démoniaque : « *ursus est diabolus* », « l'ours, c'est le Diable »<sup>314</sup>.

Nombreux sont à partir de l'époque carolingienne les auteurs qui reprennent cette phrase d'Augustin et qui, par là même, contribuent à la diabolisation de l'ours. Le plus influent est peut-être Raban Maur, abbé de Fulda puis archevêque de Mayence. Dans les années 840, il compile un grand traité encyclopédique et symbolique, le *De universo* ou *De rerum naturis*, qui aura une longue et abondante descendance. L'ouvrage est dépourvu d'originalité mais il présente la particularité de fusionner en un texte unique le discours encyclopédique de Pline, le discours étymologique d'Isidore de Séville<sup>315</sup> et le discours exégétique, allégorique ou moral des principaux Pères de l'Église latine<sup>316</sup>. Ce faisant, il livre à la postérité un matériau très riche qui sera maintes fois réemployé, notamment par les auteurs des bestiaires latins en prose des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles. La place réservée aux animaux dans le *De universo* est en effet considérable. Pour Raban Maur, et pour tous ceux qui l'imiteront pendant quatre siècles, les animaux sont des supports de signification privilégiés : il faut donc étudier leurs « propriétés » (aspects physiques, mœurs, comportements, qualités et défauts supposés) afin d'en tirer des interprétations morales et théologiques et ainsi accéder aux vérités cachées de la nature et du monde.

Comme Augustin, Raban Maur voit dans l'ours une image du Diable, qui cherche à tromper les hommes et à les détourner de Dieu. Mais, comme Pline, il voit aussi en lui un animal cruel et sans pitié, particulièrement enclin à faire le mal, et dont la méchanceté n'est pas sans rappeler celle « des princes féroces et sanguinaires<sup>317</sup> ». Commentant le passage de l'Écriture cité ci-dessus (2 Rois 2,23-24), où deux ourses dévorent des enfants qui s'étaient moqués de la calvitie du prophète Élisée, Raban Maur assimile les deux fauves aux empereurs romains Vespasien et Titus, ennemis respectifs du peuple chrétien et du peuple juif<sup>318</sup>. C'est ici l'homme

d'Église qui parle et qui, à l'aube de l'époque féodale, défend déjà le fragile troupeau des fidèles contre la rapacité et la brutalité des puissants. Pour les clercs, l'ours c'est l'image de Satan, le prince des démons ; mais ce sera aussi, quelques décennies plus tard, lorsque l'empire carolingien se désagrègera pour laisser place à une multitude de pouvoirs locaux particulièrement cupides et féroces, celle du duc félon, du comte pillard, du seigneur sans foi ni loi.

### *Le Diable et son bestiaire*

À l'époque féodale, le Diable devient omniprésent. Partout il exerce ses méfaits et étend son empire. Certes, le christianisme médiéval n'est pas manichéen, tant s'en faut. Pour la théologie, c'est même une véritable hérésie, peut-être la plus grande, de croire à l'existence de deux divinités et de mettre sur le même pied Satan et Dieu. Le premier n'est en rien l'égal du second : c'est une créature déchue, le chef des anges rebelles, qui occupe dans la hiérarchie infernale une place comparable à celle de saint Michel dans la hiérarchie céleste. L'Apocalypse annonce son règne éphémère qui précédera la fin des temps. Mais dans la vie quotidienne du clerc et du moine comme dans celle des hommes et des femmes ordinaires, il en va autrement : le Diable, doté de pouvoirs considérables, presque aussi grands que ceux de Dieu lui-même, rôde sans cesse et utilise toutes les ruses pour attirer à lui les hommes faibles et pécheurs. C'est pourquoi tout le domaine de la vie morale voit s'affronter, sans nuance aucune, le Bien et le Mal ; au jour du Jugement dernier, il y aura d'un côté les élus, qui iront au paradis, et de l'autre les damnés, qui seront précipités en enfer.

Le nom même de Satan est d'origine biblique. Il dérive d'un mot hébreu signifiant « l'adversaire » et qualifiant dans le livre de Job l'ange chargé de tenter ce dernier pour le mettre à l'épreuve. Ce sont les Pères de l'Église qui en font le nom propre du chef des anges rebelles, s'opposant à Dieu et incarnant les forces du Mal. Toutefois, c'est un terme savant et rare ; dans les textes latins et vernaculaires de l'époque féodale, le mot « Diable » (*diabolus*) est beaucoup plus fréquent. Il est d'origine grecque (*diabolos*) et fut un adjectif avant de devenir un substantif. En grec ancien,

il qualifiait toute personne inspirant la haine, le désordre ou l'envie et, par extension, l'homme trompeur ou calomniateur. C'est du reste à l'iconographie grecque du satyre (sorte de génie rustique, compagnon de Dionysos, ayant des oreilles velues, des cornes de faune, des pieds et une queue de bouc) que l'art chrétien a emprunté plusieurs traits de la figuration du Diable.

Celle-ci émerge peu à peu entre le VI<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle mais reste longtemps instable et polymorphe. Avec l'art roman, cependant, l'image du Diable prend définitivement un aspect hideux et bestial. Son corps est le plus souvent maigre et desséché, pour souligner qu'il vient du royaume des morts ; il est nu, couvert de poils comme l'ours ou de pustules comme le dragon, parfois tacheté ou rayé comme le léopard, toujours repoussant ; dans son dos sont accrochées une queue (de singe ou de bouc) et deux ailes (de chauve-souris) rappelant sa condition d'ange déchu ; ses pieds ressemblent tantôt à ceux d'un bouc, tantôt à ceux d'un ours. Sa tête est sombre et massive, dotée de cornes pointues et hérissée de cheveux dressés qui évoquent les flammes de l'enfer ; son visage, parfois orné d'un groin ursin ou porcin, est grimaçant, avec une bouche fendue jusqu'aux oreilles et un air convulsé et cruel (fig. 19).

Comme le Diable, les démons, « qui sont légion », de taille plus petite et placés sous ses ordres, sont figurés nus, velus et hideux. Comme lui, ils ont des traits bestiaux et peuvent présenter sur telle ou telle partie de leur corps, en général la plus obscène, un deuxième ou un troisième visage en forme de masque tout aussi repoussant que celui de la tête. Ils tourmentent les hommes, entrent en eux pour les posséder, répandent les vices et les sévices, allument les incendies, déchaînent les tempêtes, propagent les épidémies. Surtout, ils guettent les défaillances des faibles ou des malades et cherchent à s'emparer de l'âme pécheresse des mourants au moment où elle va s'échapper de leur corps. On en vient à bout par la prière et la foi dans le Christ. On se défend de leurs attaques grâce à la lumière des cierges, au son des cloches, à l'aspersion d'eau bénite. Les exorcismes – gestes effectués et formules apotropaïques prononcées par l'évêque ou par son représentant – sont également un moyen de les chasser ou de les expulser du corps des possédés, comme l'a fait le Christ à plusieurs reprises.



Pour parvenir à ses fins, c'est-à-dire détourner les moines et les fidèles des chemins qui conduisent vers le Bien et le salut dans le Christ, le Diable utilise toutes les feintes, tous les déguisements, toutes les tentations. Célèbres sont celles qu'ont dû affronter plusieurs grands saints, comme Antoine ou Marguerite. Le Christ lui-même lui a résisté par trois fois au désert puis, lors de sa descente aux Limbes, il l'a foulé au pied et a renversé les portes de l'enfer. Mais tout le monde n'est pas saint Antoine ou sainte Marguerite, et chaque homme, chaque femme, chaque clerc ou moine vit dans la terreur permanente de voir apparaître le Malin et de ne pas avoir la force de lui résister.

D'autant que bien souvent le Diable se déguise pour mieux tromper les hommes et les femmes. Soit il prend l'aspect d'une séduisante jeune fille ou d'un très beau jeune homme (voire du Christ lui-même), soit, plus fréquemment, il prend les formes d'un animal, en général effrayant ou répugnant. La liste est longue de ceux en lesquels il peut s'incarner ou se déguiser. Ces animaux sont ceux que l'on attend, ceux qui, à un titre ou à un autre, sont réprouvés ou honnis par la culture et la sensibilité médiévales. Animaux véritables, comme le serpent, le bouc, le singe, la baleine, le chat ou le crapaud ; mais aussi animaux chimériques, comme la manticore, le basilic ou le dragon, ou bien monstres semi-humains, comme le satyre, le centaure et la sirène, ou encore créatures tellement composites qu'il est impossible de leur donner un nom. Le bestiaire de Satan, en effet, ne renvoie pas tant à l'animal qu'à l'animalité. Un bras, un pied, une bouche, des poils ou des cornes suffisent pour créer cette animalité, de même que n'importe quel écart par rapport à l'anatomie « ordinaire » de telle ou telle créature.

Cependant, quelle que soit la diversité de ce bestiaire, à l'époque féodale la vedette en est incontestablement l'ours. Non seulement dans les images matérielles, peintes ou sculptées, le Diable prend souvent des traits ursins, spécialement pour ce qui concerne son mufle, sa pilosité et ses pieds ; mais aussi et surtout, dans les images « fantasmées » – celles que produisent les rêves et les visions –, c'est presque toujours sous l'aspect d'un ours que Satan fait son apparition et vient menacer ou tourmenter les hommes (fig. 19). La frontière est du reste floue qui sépare ces images immatérielles des images matérielles, et le Diable-ours n'éprouve aucune difficulté pour passer des unes aux autres<sup>319</sup>.

## *Rêves d'ours*

On rêve en effet beaucoup en Occident à l'époque féodale, et le milieu monastique semble être un terrain particulièrement fertile pour ce faire. Les moines rêvent davantage que les clercs séculiers ou que le commun des mortels. Seuls les rois, surtout dans les chroniques et dans les textes littéraires, leur font en ce domaine une certaine concurrence. Il est vrai que le rêve n'est pas encore considéré comme une manifestation individuelle, liée au corps et relevant de la médecine ou de la psychologie. C'est surtout un phénomène collectif, presque un système culturel, qui s'inscrit dans un milieu donné où il remplit des fonctions précises. Les rêves des saints sont d'origine divine et ne diffèrent guère des visions prophétiques ; ceux des rois sont prémonitoires et doivent être interprétés avec soin ; ceux des moines – les plus nombreux – ne sont au contraire que de noires illusions, inspirées par le Diable<sup>320</sup>.

De fait, celui-ci y est toujours présent, soit qu'il intervienne directement, soit, plus fréquemment, qu'il se déguise pour mieux tromper ou terrifier. L'ours est son déguisement favori. Nous avons conservé plusieurs récits de rêves monastiques qui mettent en scène le Diable ainsi travesti. Le plus remarquable est peut-être celui que raconte le grand abbé de Cluny, Pierre le Vénérable, à l'horizon des années 1130, dans son *Liber de miraculis*, vaste recueil de miracles rassemblés à des fins d'édification destiné à montrer comment le Diable, grand ennemi des moines, s'est attaqué en vain à ceux de la prestigieuse abbaye bourguignonne. Dans ce recueil, Pierre relate différentes apparitions ou manifestations qui ont frappé les moines de Cluny, soit en songe, alors qu'ils étaient endormis, soit sous forme de visions, alors qu'ils étaient éveillés, soit sous les deux modes. La veille de la Saint-Jean d'hiver, un novice nommé Hermann vit ainsi en rêve un ours d'une taille colossale, aux griffes acérées, au poil hirsute, qui était assis sur sa poitrine et qui l'étouffait. Il s'éveilla avec le sentiment que cette image effrayante n'était qu'un songe, mais en ouvrant les yeux, terrifié, il vit devant lui l'ours qui était comme suspendu dans les airs et le menaçait en grondant. Ses hurlements réveillèrent les autres novices, puis les moines et, finalement, l'abbé lui-même. Une grande foule accourut qui entourait le

jeune Hermann et, ce faisant, contribua à mettre en fuite le fauve diabolique<sup>321</sup>.

Ici, le rêve et la vision font couple, et le novice ne semble pas être le seul à avoir vu le Diable déguisé en ours ; beaucoup l'ont vu aussi qui ont aidé à le chasser. À Cluny, au XII<sup>e</sup> siècle, on sait mettre le Diable en fuite, même lorsqu'il prend l'apparence monstrueuse d'un fauve. C'est du moins ce que veut montrer Pierre le Vénérable ; il y réussit parfaitement, et son exemple est peu à peu imité dans d'autres abbayes.

Quelques décennies plus tard, en milieu cistercien cette fois, un autre Hermann est pareillement mis en présence du Diable travesti en ours ; toutefois, ce n'est pas lui la victime du Malin mais un frère répondant au nom de Henri et surnommé par les autres moines « le Tricheur ». Le récit de cette étrange histoire nous a été conservé par Césaire de Heisterbach (vers 1180-1240), moine cistercien, maître d'un couvent de novices situé près de Bonn et auteur, dans les années 1220-1223, d'un volumineux *Dialogus miraculorum*, inspiré du recueil de Pierre le Vénérable. Ici encore, il s'agit d'un traité d'édification, présenté sous la forme d'un dialogue entre un moine et un novice et destiné à enseigner comment lutter efficacement contre le Diable. Mais ce qui fait son intérêt, c'est le recours à environ huit cents petites histoires, tenant lieu d'*exempla* et embrassant tous les aspects de la vie des moines et des fidèles ; certaines sont tirées de l'expérience même de Césaire et fournissent à l'historien une documentation originale<sup>322</sup>.

Césaire raconte ainsi comment un certain Hermann, moine pieux et discipliné, « mort récemment », avait le don de vision. Dans son abbaye de Hemmenroda, en Thuringe, il avait pour voisin, tant dans le chœur de l'église qu'au réfectoire, un certain Henri, de sinistre réputation. À plusieurs reprises il vit ainsi, flottant dans les airs, des amphores pleines de vin qui entouraient ledit Henri et soulignaient par là même son penchant pour la boisson. Mais une nuit Hermann eut une vision bien plus funeste : alors que Henri dormait, un ours gigantesque se tenait debout près de son lit, posait ses pattes antérieures sur sa poitrine et approchait le museau de son oreille. Hermann ne put entendre ce que l'ours disait à Henri. Peu de temps après Henri dénonça ses vœux, jeta sa coule et se fit jongleur. Hermann comprit que c'était le Diable, déguisé en ours, qui était venu plusieurs nuits de suite parler à Henri et qui l'avait détourné de la sainte vie monastique. Ce Henri,

il est vrai, n'était pas un modèle de vertu : non seulement il buvait à l'excès, mais il était instable, menteur, simulateur, vicieux et lascif. C'était un ancien moine bénédictin, passé à Cîteaux après un court séjour chez les Prémontrés : un tel cursus ne pouvait qu'être le signe d'une foi fragile et d'une grande instabilité. On racontait même que, déguisé en nonne, il s'était introduit dans un monastère de femmes, en avait déshonoré plusieurs et engrossé quelques-unes. Un tel être, habitué au déguisement, à la tromperie et à la perversion, ne pouvait qu'être à son tour victime du plus grand des simulateurs et des corrupteurs : Satan lui-même, pour l'occasion transformé en ours<sup>323</sup>.

Ces deux récits ne sont en rien isolés. Le XII<sup>e</sup> siècle et les premières décennies du XIII<sup>e</sup> nous ont laissé plusieurs témoignages de « rêves d'ours » articulés autour des mêmes schémas : le Diable prend cette forme animale pour mieux tromper, menacer et détourner des voies du Christ de jeunes moines vulnérables ou bien des hommes et des femmes à la foi chancelante. Parfois, il n'agit pas en songe mais le temps d'une vision ; il prend alors tour à tour différentes formes animales, passant du répugnant au redoutable et du redoutable au mortifère<sup>324</sup>. Depuis le grand saint Antoine assailli au Désert, la liste est longue des animaux qui prennent place dans ce bestiaire infernal des visions et des apparitions. Mais à l'époque féodale, lorsque le Malin prend successivement plusieurs apparences animales pour tourmenter un humain, la plus dangereuse et la plus effroyable est toujours celle d'un ours. L'ours est devenu l'animal diabolique par excellence.

Les rêves de rois confirment pleinement cette diabolisation de celui qui fut autrefois un animal vénéré, seigneur de la forêt et de toutes les bêtes sauvages. L'exemple le plus frappant s'en trouve dans les rêves de Charlemagne ; non pas ceux du Charlemagne historique, qui nous sont inconnus, mais ceux du Charlemagne légendaire et littéraire. On rêve en effet souvent dans les chansons de geste du XII<sup>e</sup> siècle, plus souvent que dans les romans courtois, et ces rêves ont presque toujours une signification prémonitoire : ils annoncent ou font sentir ce qui va se passer ; mais en même temps ils ne permettent en rien d'empêcher ces événements futurs de se dérouler. Ce sont des rêves sombres et inquiétants, à l'image de ceux des épopées antiques, et des rêves où les animaux sataniques tiennent une place importante<sup>325</sup>. Charlemagne n'est certes pas le seul à rêver, mais ses songes

ont une force symbolique plus grande que ceux de ses compagnons ou de ses ennemis. Dans la *Chanson de Roland*, par exemple, l'empereur rêve à quatre reprises<sup>326</sup>, et chacun de ses rêves met en scène un ou plusieurs animaux figurant soit le traître Ganelon, soit ses alliés sarrasins : ours, lions, léopards, sangliers, dragons, griffons, serpents<sup>327</sup>. L'ours est l'animal qui revient le plus fréquemment et, dans une liste, c'est toujours lui qui est cité en premier. Dans le dernier songe de Charlemagne, après la dramatique bataille de Roncevaux, il symbolise expressément le sinistre Ganelon, représenté sous la forme d'un ours enchaîné sur un perron en attendant d'être jugé à Aix-la-Chapelle ; trente autres ours accourent des Ardennes pour lui porter secours : ce sont trente des parents de Ganelon, qui finalement seront condamnés avec lui et pendus<sup>328</sup>. L'ours est ici non seulement la figure de l'ennemi félon mais aussi celle de tout un lignage<sup>329</sup>, dressé contre le suzerain. Il est devenu, dans les années 1100, un animal en tout point haïssable.

### *Brun et velu*

Si Satan et ses créatures s'incarnent aussi aisément dans la figure de l'ours, ils le doivent d'abord à Augustin et aux Pères de l'Église, qui, les premiers, ont diabolisé l'animal et l'ont placé pour plusieurs siècles au centre du bestiaire infernal. Mais ils le doivent aussi au fauve lui-même, présent sur tous les terroirs plantés de bois et de forêts, partout dangereux, toujours maléfisant. Il ne s'agit plus ici de l'ours biblique ou patristique, mais bien de l'ours véritable, l'ours brun, le seul qu'aient connu les campagnes de l'Occident chrétien pendant le haut Moyen Âge et l'époque féodale : un ours de chair et de poils, plus grand et plus sauvage que celui qui habite encore, en petit nombre, quelques massifs forestiers du vieux continent. De fait, cet ours médiéval a un régime alimentaire plus carnivore que l'ours brun actuel ; sa taille est plus haute, sa silhouette plus massive, son pelage plus sombre, ses poils sont plus drus et plus mordants, ses griffes plus acérées<sup>330</sup>. Avec le Diable, ou du moins avec l'image que l'on s'en fait, cet ours-là partage plusieurs attributs physiques qui facilitent aussi bien le déguisement de Satan en ours que la transformation du fauve en créature

démoniaque, notamment la couleur sombre et la pilosité surabondante<sup>331</sup>. L'ours apparaît au premier regard comme un énorme animal brun et velu ; dès lors, il ne peut être que diabolique.

Dans le bestiaire médiéval, en effet, tous les animaux à pelage ou à plumage sombre sont, à un titre ou à un autre, inquiétants et funestes. Ils passent pour entretenir des relations privilégiées avec le monde de la nuit et de la mort, et souvent les animaux bruns sont jugés pires que les noirs, car ils semblent réunir la couleur des ténèbres et celle des flammes de l'enfer. Sur l'axe médiéval des couleurs, en effet, le brun se situe à mi-chemin entre le rouge et le noir. Ce n'est pas une « vraie » couleur, une couleur « de base » comme nous dirions aujourd'hui<sup>332</sup>, c'est une couleur qui résulte du mélange de deux autres. À ce titre, elle ne peut être que dépréciée et, symboliquement, elle semble associer en elle les mauvais aspects du rouge (la colère, la violence, la luxure) et les mauvais aspects du noir (le péché, l'obscurité, la mort)<sup>333</sup>. Elle est en outre désagréable à l'œil, car elle paraît sale, terne, impure, les peintres comme les teinturiers éprouvant de grandes difficultés à fabriquer des tons bruns monochromes, solides et saturés. Dans la sensibilité médiévale, le brun a totalement perdu le caractère brillant et lumineux qu'il possédait parfois dans la sensibilité antique et qui, dans les langues germaniques, se trouve à l'origine du mot le désignant : *braun*.

Étymologiquement, en effet, le terme *braun* – ou du moins celui qui le précédait en germanique commun – signifie à la fois « brûlé », « brillant » et « sombre »<sup>334</sup>. Rien de tel dans le vocabulaire médiéval des bruns, ni en latin, ni dans les langues vernaculaires : le brun n'y brille pas ; au contraire, il dénote ou connote toujours quelque chose d'éteint, de terne, d'obscur et de souillé. Au reste, même en latin, nommer la couleur brune n'est pas un exercice facile, l'abondance et l'imprécision des termes utilisés confirmant cette difficulté. Tous renvoient aux nuances sombres et tristes du brun, jamais à ses aspects plus clairs ou plus séduisants<sup>335</sup> ; ce qui correspondrait pour nous au marron clair, à l'ocre ou au beige n'est jamais nommé, ni en latin classique, ni en latin médiéval, ni dans les langues vernaculaires avant le XV<sup>e</sup> siècle. Problème de lexique, de perception ou de sensibilité ? Dans la société aristocratique, personne ne s'habille en brun ; c'est une couleur jugée très laide, réservée aux vilains et adoptée, par humilité, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, par plusieurs ordres monastiques puis religieux voulant rompre

avec le noir bénédictin ou le blanc cistercien et, ce faisant, tenter de retrouver la pauvreté de la vie évangélique primitive<sup>336</sup>.

L'ours, l'animal brun par excellence, est donc ici victime de sa couleur. L'adjectif latin dont on le dote le plus souvent pour qualifier la nuance de son pelage – *fuscus* – est aussi celui que l'on applique le plus fréquemment au Diable, aux démons et aux païens d'Afrique et d'Asie pour décrire l'aspect sombre de leur peau. C'est un terme péjoratif – plus péjoratif que *niger* (« noir ») – qui autorise un jeu de mots avec le verbe *suffocare* (« étrangler », « étouffer ») et qui permet de mettre en valeur le caractère nuisible de tous ceux qui par nature sont liés à cette couleur. L'ours l'est plus que toute autre créature. Non seulement, comme nous l'avons vu précédemment, il doit à sa couleur brune son nom commun dans les langues germaniques (*Bär*, *bear*, *bern*, *brern*, *björn*), mais il lui doit aussi, à partir des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, son nom propre dans les contes d'animaux, dans les fables et dans le *Roman de Renart* : *Braun* ou *Bruno* en allemand, *Bruin* en néerlandais, *Brun* en français et en anglo-normand, *Bruno* en italien. Désormais, partout en Europe occidentale, *Brun* devient le nom propre ordinaire de l'ours dans les traditions orales et dans les textes littéraires ; un nom tellement répandu que de nom propre il tend parfois à se transformer de nouveau en un nom commun dans les langues romanes : en français par exemple, certains auteurs du XV<sup>e</sup> siècle ne disent pas « un ours » mais « un brun »<sup>337</sup>. Ce n'est pas un nom particulièrement valorisant. Il n'évoque nullement l'ancien roi des animaux et son pelage de lumière, mais au contraire une bête lourde et pataude, souvent ridicule et maltraitée, victime de sa gourmandise et des tours que lui jouent le goupil, le loup, les chiens et les paysans. S'appeler *Brun* n'a donc rien de royal ni d'admirable, ni chez les bêtes ni chez les hommes. Dans les romans arthuriens des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, par exemple, tous les chevaliers – et ils sont relativement nombreux – qui, tel l'ours du *Roman de Renart*, se nomment *Brun* sont des personnages négatifs, comme le précise du reste parfois le qualificatif qui accompagne leur nom : Brun le Noir, Brun le Sauvage, Brun l'Orgueilleux, Brun sans Pitié, Brun sans Joie<sup>338</sup>.

Pour quelques auteurs, le pelage sombre de l'ours doit également être mis en relation avec son sommeil hivernal. Car que fait-il vraiment entre le

mois de novembre et celui de février ? « Nul ne le sait », affirme au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle le dominicain Vincent de Beauvais, dont le *Speculum naturale* résume, dans plusieurs chapitres compilatoires, tout ce que l'on connaît ou croit savoir de l'ours à cette époque<sup>339</sup>. En revanche, un auteur contemporain, malheureusement resté anonyme, doute que l'ours dorme vraiment lors de ce prétendu sommeil. Pour lui, l'ours ne reste pas dans sa tanière mais se rend... en enfer. C'est là qu'il fait commerce avec le Diable et qu'il acquiert cette couleur mortifère dont il s'habille, une couleur faite de rouge et de noir, à l'image des flammes infernales qui dans les ténèbres brûlent sans produire de lumière<sup>340</sup>.

### *La peau de la bête*

Toutefois, l'ours n'est pas seulement sombre comme le Diable et l'enfer, il est aussi pileux, comme toutes les créatures sauvages, ennemies de l'homme et de l'Église (fig. 8 et 18). Il en constitue même l'archétype, l'expression « velu comme un ours » se rencontrant dans plusieurs langues et trouvant dans un célèbre passage biblique l'origine des différents développements que la symbolique médiévale a consacrés à la pilosité. Le texte de la Genèse raconte en effet comment Rébecca, femme d'Isaac, accoucha de jumeaux et comment celui qui était considéré comme l'aîné, parce que sorti le premier du ventre de sa mère, était « roux et velu comme un ours ». Il avait pour nom Ésaü et ne brillait ni par son intelligence ni par sa sagesse. Ainsi, un soir qu'il rentrait affamé de la chasse, il échangea son prestigieux droit d'aînesse contre un vulgaire plat de lentilles, que son frère Jacob s'apprêtait à manger (Genèse 25,29-34). C'était là un véritable sacrilège<sup>341</sup>. Ce même Jacob, jeune homme habile et ambitieux, fils préféré de Rébecca, supplanta également son frère dans l'affection paternelle en se faisant passer pour lui. Isaac, en effet, était aveugle et c'est en touchant Ésaü, son fils aîné « velu comme un ours », qu'il avait l'habitude de l'identifier et de le distinguer de Jacob. Mais un jour, conseillé par Rébecca, ce dernier revêtit une tunique en poils de chèvre, trompa son père en se faisant passer pour Ésaü et reçut, à la place de son frère, la bénédiction d'Isaac et tout l'héritage qui en découlait (Genèse 27, 1-45). Dès lors, Ésaü



voua à Jacob une haine mortelle, au point que ce dernier dut s'enfuir et se réfugier chez son oncle Laban, au pays des Araméens.

Pour les Pères de l'Église et les commentateurs de la Genèse, Ésaü est un personnage négatif. Il est sot, goinfre, brutal et vindicatif, comme si sa pilosité corporelle et son apparence ursine l'avaient doté de tous les vices de la bête. Jacob, malgré son esprit rusé, est regardé sous un jour plus favorable. Dans l'histoire des deux frères, il semble bien qu'Ésaü doive cette mauvaise réputation non pas à son comportement détestable, ni même à son statut de chasseur (comme tous les chasseurs, il porte en lui quelque chose de sauvage et de déréglé), mais bien à son aspect physique : pour la sensibilité médiévale, être roux et velu dès la naissance ne peut être que le signe d'une nature mauvaise et d'un destin tragique<sup>342</sup>. La rousseur traduit un caractère faux et violent, et la pilosité, un tempérament grossier, impur, presque bestial. Certes, il y a poil et poil : les soies drues et hérissées du sanglier ne peuvent être comparées à la laine douce et souple de l'agneau. Mais au Moyen Âge, sur le corps humain, le poil a toujours à voir avec l'animalité, et celle-ci ne peut être que diabolique.

En témoignent les interdictions, maintes fois répétées depuis l'époque carolingienne jusqu'au début des temps modernes, de se déguiser en animal ou d'imiter le comportement des animaux. Nous en avons déjà parlé : évêques, conciles et théologiens ne cessent de condamner toutes les pratiques qui consistent à prendre une apparence animale le temps d'un spectacle, d'une mascarade ou d'une fête calendaire. Ils y voient d'abord – non sans raison – le reliquat de rituels idolâtriques qu'il faut absolument éradiquer. Mais ils y voient aussi une confusion dangereuse entre la nature humaine et la nature animale, c'est-à-dire une atteinte insupportable portée à l'ordre voulu par le Créateur. Pour le christianisme médiéval, l'homme n'est pas un animal : il a été créé à l'image de Dieu et n'entretient que des rapports lointains avec la bête, créature imparfaite qui lui est soumise. Tout ce qui dans l'apparence de l'être humain semble par trop le rapprocher de la bête est abominable. Notamment les poils, la queue et les cornes<sup>343</sup>.

En ce domaine, l'animal le plus souvent condamné par les évêques, la vedette de ce bestiaire du déguisement interdit, reste, jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle, l'ours. Se déguiser en ours, « faire l'ours » (*ursum facere*) comme disent les textes latins, est pour les clercs encore plus condamnable que se déguiser en

âne, en cerf ou en taureau parce que, une fois encore, « l'ours c'est le Diable ». C'est aussi une pratique plus fréquente, l'ours étant l'animal en lequel on se déguise le plus facilement en raison de son aspect fortement anthropomorphe. C'est enfin un comportement plus dangereux, car nombreuses demeurent à l'époque féodale les croyances qui font de l'ours un parent ou un « cousin » de l'homme, ou bien qui voient en lui un être humain transformé en bête sauvage : sous le manteau de poils se cache peut-être le corps nu d'un damné ou bien celui d'un malheureux, victime d'un mauvais sort, qui ne peut plus reprendre son apparence humaine. Mieux vaut ne pas jouer inconsidérément à « faire l'ours », mieux vaut ne pas trop tenter le Diable et ses maléfices<sup>344</sup>.

Dans l'iconographie, ce dernier n'est jamais glabre. Certes, il peut être lisse ou visqueux, mais son corps ou sa tête présente toujours, ici ou là, quelques touffes de poils qui traduisent sa bestialité. Celle-ci, en effet, trouve son expression première non pas dans les dents ou dans les griffes, ni même dans les cornes agressives ou dans le masque convulsé, mais bien dans les poils. Le poil « fait » la bête dans la culture du Moyen Âge chrétien. Par là même, l'ours est l'animal le plus bestial que les images – matérielles ou fantasmées – puissent mettre en scène, bien plus que le lion, le loup ou le léopard. Dessiner un ours, rêver d'un ours, se déguiser en ours, c'est d'abord révéler une forme sombre et velue, d'autant plus inquiétante dans le cas du déguisement qu'elle se situe au croisement de l'animal et de l'humain et qu'elle se réduit à une simple peau, apparemment – mais apparemment seulement – vide de toute vie.

L'ours est en effet, dans les traditions anciennes, l'animal qui entretient les rapports les plus étroits avec le thème de la peau et du poil. Nous avons déjà parlé des *Berserkir*, ces farouches guerriers d'Odin qui partaient au combat nus sous une « chemise d'ours », c'est-à-dire revêtus d'une peau d'ours qui leur communiquait les forces de l'animal. En Scandinavie et en Laponie, jusqu'à l'époque moderne, certains chasseurs continuent de faire de même et s'habillent d'une peau d'ours avant d'aller traquer le grand fauve des forêts<sup>345</sup>. Le Moyen Âge a gardé le souvenir de cette figure de l'ours invincible, venue du Nord et liée aux métamorphoses du guerrier ou du chasseur ; mais, sous l'influence de l'Église, il l'a progressivement tournée en dérision. Ainsi, dans la version alsacienne du *Roman de Renart*,

composée à la fin du XII<sup>e</sup> siècle par le chevalier poète Henri le Glichezâre, l'ours Brun, chapelain du roi Noble, est envoyé en ambassade auprès de Renart afin de conclure une paix. Plus rusé que jamais, le goupil propose à l'ours un « bon repas de miel » et l'attire vers un arbre fourchu où Brun, victime de sa gourmandise et de sa corpulence, se retrouve coincé entre les deux parties du tronc. Renart se moque de lui et le laisse prisonnier de l'arbre. Brun pousse des hurlements qui finissent par attirer une troupe de paysans. Ravis de l'aubaine, ceux-ci assomment l'ours, le dépouillent de sa peau et le scalpent. L'animal pileux, le roi de la forêt, est laissé nu, glabre et chauve. Femmes et enfants se moquent de lui et lui coupent les oreilles<sup>346</sup>.

Nous avons évoqué comment la Bible, au livre des Rois, racontait déjà une histoire cruelle qui associait pareillement l'ours au thème de la calvitie : l'histoire du prophète Élisée rencontrant sur le chemin de Béthel des enfants qui se moquent de sa calvitie<sup>347</sup>. Mais, comme toujours dans les traditions anciennes, l'ours n'y était pas la victime mais le bourreau : deux ours dévorent les enfants. À partir du XII<sup>e</sup> siècle, l'iconographie se plaît à mettre en scène cet épisode et à souligner le contraste entre la toison pileuse des deux fauves et le crâne chauve du prophète, tandis que les théologiens, pour des raisons quelque peu obscures, y voient une préfiguration de la scène du Christ aux outrages<sup>348</sup>.

Inquiétante sur la bête vivante, la toison de l'ours constitue, une fois prélevée sur l'animal mort, une source de richesse. Tout au long du Moyen Âge, en effet, la peau de l'ours est recherchée et fait l'objet d'un commerce actif entre les pays slaves ou scandinaves et l'Occident. Lübeck, Bergen, Trondheim et Novgorod sont les grands centres de redistribution de ces peaux vers l'Allemagne, la Flandre et l'Angleterre. Même s'il est difficile à travailler, le cuir de l'ours, épais et résistant, fait d'excellentes bottes et chaussures, tandis que son poil, dense, chaud et imperméable, sert à confectionner des vêtements et des couvre-chefs<sup>349</sup>. Il est plus doux que ne le disent les textes littéraires ou les traités de chasse, qui confondent dans une même répulsion les soies drues et acérées du sanglier et les poils plus souples et plus fins du roi de la forêt. Parfois, la peau d'un ours remarquable par sa taille ou par sa couleur devient objet d'histoire ou de légende et est conservée à ce titre, parmi différents *curiosa*, dans le trésor d'une église ou d'un palais, entre un œuf d'autruche, un os de géant, une

griffe de dragon et une corne de licorne<sup>350</sup>. Mais cela se fait rare après le XIV<sup>e</sup> siècle : d'autres « merveilles », plus exotiques ou plus spectaculaires, séduisent désormais les prélats et les princes, tels les prestigieux crocodiles « bouillis en huile » (c'est-à-dire naturalisés), vedettes des premiers cabinets de curiosités aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Dans certaines régions de montagne, en revanche, la peau d'un ou de plusieurs ours reste, jusque fort avant dans l'époque moderne, une redevance féodale due par les villageois à leur seigneur : c'est encore et toujours un moyen de lutter contre une bête jugée nuisible et une façon de se procurer sans bourse délier un certain nombre de produits utiles pour l'habillement et l'alimentation<sup>351</sup>.

Au demeurant, c'est peut-être au cours de ces battues paysannes d'origine féodale qu'est née l'expression « vendre la peau de l'ours avant de l'avoir tué ». Elle est inconnue du latin antique et médiéval et n'est solidement attestée dans la langue vernaculaire qu'à partir du XV<sup>e</sup> siècle, sous la forme « marchander la peau de l'ours jusques ad ce que la bête fust morte »<sup>352</sup>. Ici encore, les hommes, trompés dans leurs espérances, semblent victimes des ruses de l'ours et de celles du Diable.

## Le sacre du lion

Après l'an mille, la longue guerre faite à l'ours par l'Église depuis l'époque mérovingienne commença vraiment à porter ses fruits. Éliminé physiquement par des battues systématiques, vaincu symboliquement par un grand nombre de saints, diabolisé par les textes, les images et la prédication, l'ours du haut Moyen Âge finit par descendre de son trône pour rejoindre le cortège des animaux ordinaires et prendre simplement place parmi le gros gibier, aux côtés du cerf et du sanglier. Certes, cette désacralisation se fit lentement et ne fut jamais complète : à l'époque féodale, l'ours gardait encore, par certains aspects, son ancien rang d'animal royal, à la fois admiré et redouté. Mais il n'était plus tout à fait le grand fauve vénéré des forêts européennes, le dieu des guerriers, l'ancêtre fondateur de plusieurs dynasties sauvages et prestigieuses, comme celles des rois de Danemark et de Norvège, des margraves de Brandebourg, des comtes de Toulouse, voire du roi Arthur lui-même. Son trône vacillait de plus en plus, au point que, au tournant du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle, il dut définitivement l'abandonner. L'Église était parvenue à ses fins.

Toutefois, ce trône, tout symbolique qu'il fût, ne pouvait rester vacant. Les croyances populaires et la mentalité commune y auraient inmanquablement installé un autre animal, peut-être tout aussi dangereux que l'ours, voire plus pernicieux, comme le goupil, autre incarnation du Malin, ou bien plus venimeux encore, tel le serpent perfide et immonde. Prélats et clercs prirent donc l'affaire au sérieux et choisirent d'installer sur ce trône imaginaire un autre fauve, invincible comme l'ours et donc

légitimement objet de crainte, d'admiration et de respect, mais nullement présent dans les forêts européennes : le lion.

À dire vrai, le terrain était préparé depuis plusieurs siècles. Ce ne fut pas subitement, dans les années 1150-1200, que l'Église décida de remplacer l'ours par le lion. Au contraire, ce fut de sa part une manœuvre de longue durée, commencée dès l'époque carolingienne et conduite parallèlement aux trois autres stratégies évoquées dans les chapitres précédents : combattre l'ours, le dompter, le diaboliser. Cependant, là encore, ce ne fut pas une tâche facile. Le lion appartenait certes aux traditions écrites et semblait donc plus maîtrisable ou plus manipulable que l'ours. Mais, comme ce dernier, il jouait dans la symbolique animale, notamment celle que l'Occident chrétien avait héritée de la Bible, un rôle ambivalent : il y avait un bon et un mauvais lion. Comment installer sur le trône animal, dans une Europe désormais pleinement chrétienne, un fauve qui, pour une bonne part, appartenait encore au bestiaire du Diable ? Comment le débarrasser de ses caractères négatifs ? Il fallut transgresser les codes, multiplier les expériences, vaincre les résistances, parler du lion en toute occasion, puis distinguer soigneusement les bons lions des mauvais lions et, finalement, changer la nature véritable de ces derniers.

De fait, tout chercheur familier des documents médiévaux constate que, de l'époque de Charlemagne jusqu'à celle de Saint Louis, en France mais aussi dans les pays voisins, les lions se rencontrent partout, en tout lieu, en toute circonstance : lions véritables, faits de chair et de poils, mais aussi et surtout lions peints, sculptés, modelés, brodés, tissés, décrits, racontés, pensés, rêvés. Avant et après l'an mille, l'Occident vit au rythme du lion tout autant qu'au rythme de l'ours, et l'ascension continue du premier est à la fois la cause et le reflet du déclin inexorable du second.

### *Un triple héritage*

Avant d'étudier par le détail cette promotion du lion et de mettre en valeur les grandes lignes de sa symbolique dans les traditions médiévales, il convient d'évoquer sa place dans les trois cultures dont l'Occident chrétien a été l'héritier : biblique, gréco-romaine, « barbare ».

Aux époques bibliques, le lion vit encore à l'état sauvage en Palestine et dans tout le Proche-Orient. Il s'agit d'un lion plus petit que celui d'Afrique et qui s'attaque surtout au bétail, plus rarement aux hommes<sup>353</sup>. Abondant pendant plusieurs millénaires, il l'est moins au moment de la conquête romaine et a pratiquement disparu à l'époque des croisades. La Bible en parle souvent et souligne sa force : vaincre un lion est un exploit, et tous les rois ou héros dotés d'une force remarquable sont comparés à des lions. Cependant, du point de vue symbolique, il s'agit d'un animal équivoque : il peut être bienveillant ou nuisible. Ce dernier cas est le plus fréquent. Cruel, brutal, rusé, impie, le lion incarne alors les forces du Mal, les ennemis d'Israël, les tyrans et les mauvais rois, les hommes vivant dans le péché. Les Psaumes et les prophètes lui accordent une place importante et en font une créature dangereuse qu'il faut fuir en implorant la protection divine : « Sauve-moi de la gueule du lion », supplie le psalmiste (Psaumes 21) ; sa prière sera reprise par bien des auteurs du haut Moyen Âge. Le Nouveau Testament n'est pas en reste qui fait du lion une figure du Diable : « Soyez vigilants, car le Diable, votre ennemi, rôde alentour tel un lion rugissant et cherche qui il va dévorer » (1 Pierre 5,8-9). Cependant, il existe aussi dans la Bible un bon lion, plus discret, qui met sa force au service du bien commun et dont le rugissement exprime la parole de Dieu. C'est le plus courageux de tous les animaux (Proverbes 30,30) et l'emblème de la tribu de Juda, la plus puissante d'Israël (Genèse 49,9). À ce titre, il est associé à David, à sa descendance et même au Christ : « Ne pleure pas ; voici le lion de la tribu de Juda, le rejeton de David ; il ouvrira le livre et brisera ses sept sceaux » (Apocalypse 5,5).

À l'état sauvage, les lions ont disparu d'Europe depuis longtemps, sans doute depuis plusieurs millénaires avant notre ère. Pour les jeux du cirque, les Romains les font venir en grande quantité d'Afrique du Nord ou d'Asie Mineure, parfois de plus loin encore. C'est sans doute pourquoi, comme la Bible, les auteurs latins sont bavards sur le lion : ils le connaissent bien et beaucoup lui accordent une sorte de primauté sur tous les autres animaux. Aucun cependant, pas même Aristote, ne proclame expressément que le lion est le « roi des animaux ». Pline semble même lui préférer dans ce rôle l'éléphant, par lequel il commence le livre VIII de son *Histoire naturelle* consacré aux quadrupèdes<sup>354</sup>. Isidore de Séville, en revanche, lorsqu'il disserte sur les bêtes sauvages dans ses *Étymologies*, compilées cinq siècles

plus tard, commence par le lion. Il le qualifie de « prince de toutes bêtes féroces » et lui décerne expressément le titre de « roi » (*rex*)<sup>355</sup>. Il s'agit là d'une tradition orientale, peut-être plus iranienne qu'indienne<sup>356</sup>. Elle est pratiquement inconnue des auteurs grecs et romains de l'Antiquité classique, à peine présente dans les textes bibliques, mais elle pénètre en Occident à partir du Bas-Empire. Isidore semble avoir été le premier auteur chrétien à l'énoncer aussi clairement.

Rien de comparable chez les Celtes, dont la mythologie est longtemps restée imperméable aux traditions méditerranéennes et orientales. Jusqu'à la christianisation, le lion y est ignoré et ne joue donc aucun rôle dans la symbolique animale. Le premier rang est occupé par l'ours (le roi Arthur lui-même, nous l'avons vu, porte un nom qui évoque l'ours, animal royal), mais plusieurs autres animaux lui font une forte concurrence au sein du bestiaire mythologique : le sanglier, le cerf, le corbeau et même le saumon<sup>357</sup>.

Chez les Germains, les traditions sont plus complexes et plus nuancées. Dans les strates les plus anciennes de la mythologie germano-scandinave, il n'est nulle part question du lion. Cependant, de bonne heure, bien avant la christianisation, les Germains qui, dans les régions de la mer Noire, ont des contacts commerciaux et culturels avec les sociétés du Moyen-Orient et de l'Asie centrale importent en Occident les figures du lion et du griffon, incisées dans le métal, taillées dans l'ivoire, brodées sur les tissus. Ces figures se chargent rapidement d'une dimension symbolique compatible avec les traditions germaniques. La crinière, notamment, valorise le lion parce que chez les Germains la chevelure longue et abondante est toujours signe de force et de pouvoir. Ainsi, lorsque les premiers missionnaires chrétiens pénètrent en Germanie, apportant avec eux la Bible et son long cortège de lions, l'animal est déjà bien connu des indigènes païens, même s'il occupe une place modeste dans l'emblématique et l'insignologie animales, comparée à celles de l'ours et du sanglier, et même à celles du loup, du corbeau ou du cerf.

### *Une symbolique ambivalente*



La dimension ambivalente du lion biblique se retrouve dans la symbolique chrétienne du haut Moyen Âge. À la suite d'Augustin, ennemi déclaré du lion et de toutes les bêtes féroces, la plupart des Pères de l'Église en font un animal diabolique : il est violent, féroce, sanguinaire ; sa force est rarement mise au service du Bien, sa gueule ressemble au gouffre de l'enfer ; tout combat contre un lion est un combat contre Satan, et vaincre un lion, comme l'ont fait David et Samson, est un rite de passage qui consacre les héros et les saints. Toutefois, quelques auteurs – Ambroise, Origène, Raban Maur<sup>358</sup> – adoptent un point de vue différent : s'appuyant surtout sur le Nouveau Testament, ils voient dans le lion le « seigneur des bêtes sauvages » (« *dominus bestiarum* »), voire une figure plus ou moins christologique. Ce faisant, ils préparent le terrain à la valorisation chrétienne du lion dès la fin de l'époque carolingienne, puis, surtout, à partir du XI<sup>e</sup> siècle<sup>359</sup>.

Cette valorisation subit la forte influence des bestiaires latins, dérivés du *Physiologus* grec compilé à Alexandrie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère<sup>360</sup>. Suivant les traditions orientales, notamment celle des fables, le lion y est presque toujours présenté comme le « roi de toutes les bêtes fauves » (« *rex omnium bestiarum* »), mais pas encore comme le « roi de tous les animaux »<sup>361</sup>. Pour cela, il faudra attendre les grandes encyclopédies du XIII<sup>e</sup> siècle, celles de Thomas de Cantimpré, de Barthélemy l'Anglais et de Vincent de Beauvais<sup>362</sup>, compilées entre 1240 et 1260. Tous trois qualifient le lion de « roi des animaux » (« *rex animalium* ») et lui consacrent de longs développements, plus longs que pour n'importe quel autre animal. Ils insistent sur sa force, son courage, sa largesse et sa magnanimité : toutes qualités qui sont le propre des rois et dont, dans les plus anciennes branches du *Roman de Renart* (vers 1175-1180), le roi Noble, c'est-à-dire le lion, est abondamment doté.

Entre-temps, toujours sous l'influence des bestiaires, le lion est définitivement pourvu d'une véritable symbolique christologique. Chacune de ses « propriétés » merveilleuses, héritées elles aussi des traditions orientales, est désormais mise en relation avec le Christ. Le lion qui efface avec sa queue les traces de ses pas pour égarer les chasseurs, c'est Jésus cachant sa divinité en s'incarnant dans le sein de Marie : il s'est fait homme en secret pour mieux tromper le Diable. Le lion qui épargne un adversaire

vaincu, c'est le Seigneur qui, dans sa miséricorde, ménage le pécheur repent. Le lion qui dort les yeux ouverts, c'est le Christ dans son tombeau : sa forme humaine dort mais sa nature divine veille. Le lion qui par son souffle, le troisième jour, redonne vie à ses petits mort-nés, c'est l'image même de la Résurrection<sup>363</sup>.

Cependant, à partir du moment où le lion trouve sa place définitive dans le bestiaire du Christ – et y est même parfois assimilé au Sauveur –, se pose pour les théologiens et les artistes une question délicate : que faire des aspects négatifs de cet animal, que faire du mauvais lion, celui dont parlent le livre des Psaumes, saint Augustin, la plupart des Pères de l'Église et, à leur suite, une large partie de la culture monastique du haut Moyen Âge ? Les auteurs de bestiaires, les créateurs d'emblèmes et de symboles, les artistes et les imagiers paraissent avoir longtemps hésité, sans pouvoir résoudre cette question essentielle. Puis, au tournant du XI<sup>e</sup> et du XII<sup>e</sup> siècle, ils ont fini par trouver une solution originale : faire du mauvais lion un animal à part entière, portant un nom et des attributs qui lui soient propres, afin de ne pas être confondu avec le lion christologique, alors en passe de devenir définitivement le roi des animaux. Cet animal « soupape », cet ancien « mauvais lion » devenu en quelques décennies une espèce autonome, c'est le léopard. Non pas le léopard véritable – celui que nous connaissons aujourd'hui, cousin de la panthère – mais un léopard imaginaire, fruit supposé des amours coupables de la lionne et du *pardus*, animal quelque peu énigmatique parfois présenté comme le mâle de la panthère. Le léopard conserve une partie des propriétés et des aspects formels du lion (pas la crinière cependant) mais il est doté d'une nature très mauvaise dont le vrai lion, par ce seul et subtil détournement lexical, se trouve dispensé. Désormais, il n'y a plus un bon et un mauvais lion ; il y a le lion, juste et généreux, et le léopard, cruel et malfaisant. Le bestiaire sculpté porte pleinement témoignage de ces mutations : à l'époque romane, tous les lions, ou presque, sont négatifs ; à l'époque gothique, ils ne le sont plus, le léopard les ayant remplacés dans ce rôle.

Avant la sculpture elle-même, dès le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, les textes littéraires et la jeune héraldique se plaisent à mettre en scène ce léopard nouveau et à en faire un lion déchu, un demi-lion, voire un ennemi du lion ; dans ce dernier rôle, il se trouve parfois être le cousin ou l'allié du dragon,

voire une sorte de dragon d'un type particulier<sup>364</sup>. Le léopard devient l'animal négatif par excellence, celui qui se dresse sur le chemin du héros pour le conduire à la mort, ou bien celui qui prend place dans les armoiries des chevaliers félons, des païens ennemis des croisés et de tous ceux qui incarnent les forces du Mal<sup>365</sup>.

### *La naissance des armoiries*

Attardons-nous sur les armoiries, dont les plus anciennes, qu'elles soient réelles ou imaginaires, forment un terrain documentaire particulièrement fructueux pour étudier les différentes mutations qui affectent la symbolique animale dans le courant du XII<sup>e</sup> siècle, notamment celles qui nous retiennent ici : la promotion du lion, la « création » du léopard, la dévalorisation de l'ours.

Les armoiries peuvent se définir comme des emblèmes en couleurs, propres à un individu, à une famille ou à une communauté et soumis dans leur composition à des règles particulières qui sont celles du blason. La question de leur origine a fait couler beaucoup d'encre. Dès la fin du Moyen Âge, les traités de blason avancent plusieurs hypothèses ; aux siècles suivants, le nombre de ces hypothèses ne cesse de croître. Certaines, parfaitement fantaisistes, comme celles qui attribuent l'invention des armoiries à Adam, à Alexandre, à Jules César ou au roi Arthur, sont rejetées de bonne heure. D'autres, qui s'appuient sur des arguments plus sérieux, connaissent une vie plus longue mais sont peu à peu entamées par les travaux des héraldistes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et du début du XX<sup>e</sup>.

C'est ainsi que trois théories qui eurent longtemps la faveur des héraldistes sont aujourd'hui abandonnées. Tout d'abord celle d'une filiation directe et continue entre les emblèmes (militaires ou familiaux) utilisés dans l'Antiquité gréco-romaine et les premières armoiries du XII<sup>e</sup> siècle. Ensuite celle d'une influence privilégiée des runes, des insignes barbares et de l'emblématique germano-scandinave du I<sup>er</sup> millénaire sur la formation de l'héraldique féodale. Enfin – et surtout, car c'est elle qui eut la vie la plus longue – la théorie d'une origine orientale, fondée sur l'emprunt d'une

coutume musulmane (ou byzantine) par les Occidentaux au cours de la première croisade. Cette dernière hypothèse a longtemps prévalu mais elle est aujourd'hui rejetée par tous les spécialistes. Ceux-ci s'accordent pour reconnaître que l'apparition des armoiries en Europe occidentale est liée d'une part aux transformations de la société féodale après l'an mille, d'autre part à l'évolution de l'équipement militaire entre la fin du XI<sup>e</sup> siècle et les premières décennies du XII<sup>e</sup> : il n'existe pas encore d'armoiries à l'époque de la première croisade (1096-1099), mais elles sont déjà en place au moment de la deuxième (1147-1149)<sup>366</sup>.

On observe en effet qu'entre ces deux dates les combattants occidentaux, rendus méconnaissables par le capuchon de leur haubert et par le nasal de leur casque, prennent peu à peu l'habitude de faire représenter sur la grande surface de leur bouclier en forme d'amande des figures leur servant de signes de reconnaissance au cœur de la mêlée des batailles et des tournois. Ces figures sont géométriques, animales ou florales. Elles sont peintes en couleurs et deviennent de véritables armoiries à partir du moment où leur emploi est constant chez un même personnage et où leur représentation obéit à quelques principes simples, fixes et récurrents. Cela se situe un peu avant le milieu du XII<sup>e</sup> siècle.

Toutefois, cette origine matérielle, liée à l'évolution de l'équipement militaire, n'explique pas tout. L'apparition des armoiries se rattache plus profondément au nouvel ordre qui gouverne la société occidentale à l'époque seigneuriale. Comme les noms patronymiques, qui naissent au même moment, ou comme les attributs iconographiques, qui commencent à se multiplier dans les images, l'héraldique apporte des signes d'identité nouveaux à une société en train de se réorganiser. Elle aide à placer les individus dans des groupes et ces groupes dans l'ensemble du système social. De ce fait, les armoiries, qui à l'origine étaient des emblèmes individuels, opèrent une greffe rapide sur la parenté ; dès la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle, au sein d'une même famille, leur usage devient héréditaire, et c'est ce caractère familial et héréditaire qui leur donne leur essence définitive<sup>367</sup>.

D'abord utilisées par les princes et les grands seigneurs, les armoiries sont en effet progressivement adoptées par l'ensemble de l'aristocratie

occidentale. Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, toute la petite et moyenne noblesse en est pourvue. Puis, au fil des décennies, leur emploi s'étend aux non-combattants, aux non-nobles et à différentes personnes morales. En fait, c'est essentiellement par les sceaux que cet usage des armoiries s'est étendu aux non-combattants. Très tôt, en effet, seigneurs et chevaliers ne se contentèrent pas de faire peindre sur leur bouclier les armoiries qu'ils venaient d'adopter ; ils les firent également représenter sur leur bannière, sur la housse de leur cheval, sur leur cotte d'armes, puis sur différents biens meubles et immeubles leur appartenant, dont principalement leur sceau, symbole de leur personnalité juridique. Peu à peu, toutes les personnes qui possédaient un sceau prirent l'habitude d'en remplir le champ au moyen d'armoiries, comme le faisaient les princes et les seigneurs. À cet égard, un chiffre est significatif : nous connaissons pour l'Europe médiévale environ un million d'armoiries ; or, sur ce million, les trois quarts nous sont connus par des sceaux, et près de la moitié sont des armoiries de non-nobles.

Géographiquement, les armoiries n'ont pas eu de berceau bien défini. Elles sont simultanément apparues dans différentes régions d'Europe occidentale : les pays situés entre la Loire et le Rhin, l'Angleterre méridionale, la Suisse, l'Italie du Nord. Par la suite, elles se sont diffusées à partir de ces pôles. À la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, tout l'Occident est définitivement touché par cette mode nouvelle, qui commence même à s'étendre vers la chrétienté orientale. La diffusion géographique et sociale s'accompagne en outre d'une diffusion matérielle : de plus en plus d'objets, d'étoffes, de vêtements et de monuments se couvrent d'armoiries, qui jouent là un triple rôle : signes d'identité, marques de commande ou de possession, motifs ornementaux. Leur usage est à ce point répandu dans la vie sociale et dans la culture matérielle que l'on imagine, dès le XII<sup>e</sup> siècle, d'en attribuer à des personnages imaginaires : héros de romans, figures légendaires, créatures mythologiques, vices et vertus personnifiés<sup>368</sup>.

### *Le bestiaire héraldique*

Les armoiries apparaissent donc à un moment où la symbolique et l'imaginaire du lion sont en forte expansion et ceux de l'ours en net déclin. Dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle, l'écu au lion devient ainsi dans toute œuvre littéraire française ou anglo-normande l'écu stéréotypé du chevalier chrétien et s'oppose désormais à l'écu au dragon (ou au léopard) du combattant païen<sup>369</sup>. Seules les régions germaniques résistent à cette prolifération de lions et conservent pendant quelques décennies un lien avec le bestiaire mythologique de l'ancienne Germanie païenne. L'ours et le sanglier y sont encore, au début du XIII<sup>e</sup> siècle, les attributs conventionnels des héros littéraires, mais cela ne dure guère. Dès le milieu de ce siècle, un héros aussi prestigieux que Tristan, par exemple, abandonne en Allemagne et en Scandinavie son écu traditionnel au sanglier pour prendre un écu au lion, comme il le fait depuis le siècle précédent en France et en Angleterre, et comme il le fera un peu plus tard en Autriche et en Italie du Nord<sup>370</sup>.

Le lion est la figure héraldique la plus fréquente dans les armoiries médiévales, toutes périodes et toutes catégories sociales confondues : près de 15 % en sont chargées. C'est là une proportion considérable puisque la figure qui vient en deuxième position, la *fasce* (figure géométrique représentée par une bande horizontale), n'atteint pas 6 % et que l'aigle, seul vrai rival du lion dans le bestiaire héraldique, ne dépasse pas 3 %. Cette primauté du lion se retrouve partout : dans l'Europe du Nord comme dans l'Europe méridionale, dans les armoiries nobles comme dans les armoiries non nobles, dans les armoiries des personnes physiques comme dans celles des personnes morales, dans l'héraldique véritable comme dans l'héraldique imaginaire<sup>371</sup>. L'adage fameux « Qui n'a pas d'armes porte un lion » apparaît au XIII<sup>e</sup> siècle dans les textes littéraires et est encore légitimement cité par les manuels de blason des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Au reste, on observe que, mis à part l'empereur et le roi de France, tous les dynastes de la chrétienté occidentale ont, à un moment ou à un autre de leur histoire, porté un lion dans leurs armes<sup>372</sup>.

Premier par les statistiques, le lion l'est aussi sous la plume des hérauts d'armes et des auteurs dissertant sur la faune du blason. À partir du XIII<sup>e</sup> siècle, tous s'accordent pour en faire le roi des animaux et la figure héraldique par excellence<sup>373</sup>. Comme les bestiaires et les encyclopédies, ils

le parent des vertus du chef ou du roi : force, courage, fierté, générosité, justice.

Tel n'est pas le cas du léopard, animal nouveau dans le bestiaire emblématique et symbolique du XII<sup>e</sup> siècle<sup>374</sup>. Certes, d'un point de vue formel, le léopard héraldique n'est qu'un lion figuré dans une position particulière : la tête toujours de face et le corps de profil, le plus souvent à l'horizontale, tandis que le lion a toujours la tête et le corps de profil<sup>375</sup>. C'est donc cette facialité de la tête qui fait sens : dans l'iconographie zoomorphe du Moyen Âge, elle est presque toujours péjorative<sup>376</sup>. Parce qu'il a la tête de face, alors que le lion l'a de profil, le léopard des armoiries est bien un mauvais lion, comme l'est, à la même époque, le léopard des textes littéraires et des livres de zoologie, toujours présenté comme un animal bâtard, fruit des amours adultères de la lionne et du *pardus*<sup>377</sup>. On peut du reste se demander si, dans la sculpture romane, les innombrables fauves qui sont figurés la tête de face et la gueule grande ouverte, prêts à dévorer, ne sont pas parfois des « léopards » plutôt que des lions.

L'héraldique qui accorde au lion la première place, loin devant tous les autres animaux, n'accorde en revanche à l'ours qu'un rôle très discret. Elle est née trop tard dans le monde des seigneurs et des chevaliers pour en faire un rival du lion : il aurait fallu que les premières armoiries apparaissent vers l'époque de Charlemagne, ou au plus tard vers l'an mille, pour que l'ours héraldique joue un rôle comparable à celui du lion. Son indice de fréquence moyen dans les armoiries médiévales ne dépasse guère 5 ‰ (sauf peut-être dans le nord de l'Espagne et dans certaines régions d'Allemagne), alors qu'il est de 15 % pour le lion. La différence est considérable. En fait, l'ours du blason constitue surtout une figure parlante : son nom forme un jeu de mots avec celui du possesseur de l'armoire<sup>378</sup>. Les plus anciennes armoiries connues chargées d'un ours sont des armoiries de ce type. Elles prennent place dans une miniature anglaise, peinte dans la région de Canterbury à l'horizon des années 1190-1200 et montrant le meurtre de l'archevêque Thomas Becket (1170) : parmi les assassins, le principal – le célèbre et redoutable Reginald Fitz-Urse (fig. 12) – est distingué par un écu orné d'un ours emmuselé<sup>379</sup>. Ce sont des armoiries parlantes, peut-être créées après la mort de Reginald pour servir d'attribut iconographique dans la scène, abondamment représentée, du meurtre de l'archevêque dans sa cathédrale.

Savoir s'il les a ou non portées est une question délicate mais qui n'est pas essentielle. Ce sont les plus anciennes armoiries à l'ours parvenues jusqu'à nous, et elles inaugurent une série d'armoiries où cet animal est « parlant » avec le nom du possesseur : nom individuel, nom de famille, nom de fief ou nom de communauté. Les personnes physiques ne sont en effet pas les seules à faire usage d'un ours dans leurs armes : des villes (Berne, Berlin, Madrid), des abbayes (Ourscamp, Sainte-Ursanne) et des confréries (celle de saint Ursin à Bourges par exemple) font de même.

L'héraldique n'occulte cependant pas complètement l'ancien aspect guerrier de l'ours. Le fauve est ainsi parfois employé en cimier, figure surmontant le heaume et constituant peut-être un reliquat des anciens « casques à l'ours » du haut Moyen Âge germanique et scandinave<sup>380</sup> (fig. 13). Mais surtout – et le fait mérite d'être souligné –, quelques armoiries allemandes, danoises et suédoises des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles témoignent de l'ancienne dignité royale de l'animal. Ce sont celles où l'ours de l'écu est « parlant » avec un anthroponyme évoquant l'idée de roi : *Königsberg*, *Königgut*, *Könnecke*, *Kungslena*, *Herringa*. L'héraldique témoigne ici des derniers restes d'une tradition orale en train de disparaître<sup>381</sup>. Partout ailleurs, c'est le lion qui joue le rôle de roi des animaux. Même en Allemagne du Nord, où le conflit qui, plusieurs années durant (vers 1164-1168), oppose le puissant duc de Saxe Henri le Lion (1129-1195) au non moins puissant margrave de Brandebourg Albert l'Ours se termine par la victoire du premier sur le second<sup>382</sup>. Du point de vue qui nous occupe, cette victoire a valeur de symbole : dorénavant, plus aucun dynaste allemand ne sera surnommé « l'Ours ». En revanche, nombreux seront ceux qui, à l'image du prestigieux Henri, duc de Saxe et de Bavière, recevront pour surnom « le Lion ». Au reste, pas seulement en Allemagne. Quelques années plus tard, Richard roi d'Angleterre et Guillaume roi d'Écosse, de leur vivant même, sont pourvus par les chroniqueurs d'un surnom emprunté non pas à l'ours mais au lion : « Cœur de Lion » pour le premier, « le Lion Généreux » pour le second<sup>383</sup>.

Désormais, partout, le lion étend son empire.

*L'arche de Noé*



Le lion étend notamment sa présence dans les images et les œuvres d'art. En effet, si voir un lion vivant est encore un spectacle exceptionnel au XII<sup>e</sup> siècle – malgré l'existence de ménageries itinérantes et de montreurs d'animaux –, voir un lion peint, sculpté, brodé ou modelé est devenu relativement fréquent, même pour les populations paysannes. Qu'elles soient encore romanes ou déjà gothiques, beaucoup d'églises montrent un grand nombre de lions, à l'intérieur comme à l'extérieur, dans la nef comme dans le chœur, sur les sols, sur les murs, sur les plafonds, sur les portes et les verrières, sur les pierres tombales et les monuments funéraires, sur les objets et les vêtements du culte, et même dans les livres saints : lions entiers ou lions hybrides, croisés avec d'autres animaux ou bien limités à leur tête, représentés seuls ou bien intégrés à une scène.

Dans ce décor foisonnant, où la part réservée au bestiaire est considérable, au point de susciter l'hostilité de certains prélats<sup>384</sup>, les lions sculptés sont aujourd'hui plus nombreux que les lions peints. Mais une partie de ces derniers a disparu, et il n'est pas sûr que tous les animaux sculptés que nous prenons pour des lions aient vraiment été pensés et reçus comme tels. Parfois il s'agit de félins relativement indéterminés, voire de simples quadrupèdes sur lesquels il n'est guère possible de mettre un nom d'espèce. Parfois également nous avons tendance à confondre le lion et l'ours, ces deux animaux faisant couple dans la Bible, dans les textes patristiques et dans l'iconographie qui s'y rattache – seules sa longue queue et sa crinière permettent d'identifier le lion avec certitude<sup>385</sup>. Plus souvent encore, nous sommes tentés de qualifier de lion tout fauve ou monstre à la gueule béante qui semble engloutir ou vomir un être humain ; dans certains cas cette identification est abusive, parce que trop précise<sup>386</sup>.

Il n'empêche, à partir des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles les lions abondent, et cette abondance n'est pas le seul fait de la sculpture : elle s'observe dans toutes les formes de la création artistique. Dans l'enluminure, par exemple, le lion est désormais l'animal le plus souvent mis en scène. Sur certains livres manuscrits il est même présent à tous les feuillets, dans la miniature principale, dans le décor secondaire et, surtout, dans la lettre historiée, souvent zoomorphe, voire spécifiquement léonine. En fait, quel que soit le support de l'image ou la technique utilisée, le lion est progressivement devenu la vedette du bestiaire figuré, loin, très loin devant tous les autres

animaux. Rares sont les lieux et les moments où le regard ne tombe pas sur un ou plusieurs lions. Celui-ci fait pleinement partie de la vie quotidienne et invite l'historien à s'interroger sur la pertinence de l'opposition, qui nous est aujourd'hui familière, entre animaux « indigènes » et animaux « exotiques ». Pour les sociétés de l'époque féodale, le lion n'est pas vraiment un animal exotique, même s'il n'est plus indigène en Europe depuis plusieurs millénaires. On le voit presque tous les jours, en tous lieux, représenté sur un grand nombre de monuments, d'objets, d'étoffes précieuses et d'œuvres d'art.

Un thème iconographique permet, peut-être mieux que tout autre, d'apprécier cette place de plus en plus importante accordée au lion dans les images entre l'époque carolingienne et le XIII<sup>e</sup> siècle : l'arche de Noé<sup>387</sup>. Les représentations en sont nombreuses et prennent place sur des supports variés. Elles montrent en outre un bestiaire soigneusement sélectionné, formant comme une ménagerie idéale. Le texte de la Genèse, en effet, ne mentionne aucun nom d'espèce parmi les animaux présents dans l'arche, il reproduit simplement l'ordre donné par Dieu à Noé :

De tout ce qui est vie, de tout ce qui est chair, tu feras entrer dans l'arche deux de chaque espèce pour les garder en vie avec toi ; qu'il y ait un mâle et une femelle. De chaque espèce de grosses bêtes, de chaque espèce d'oiseaux, de chaque espèce de petits animaux rampant sur le sol un couple viendra avec toi pour que tu le gardes en vie (Genèse 6,19-21)<sup>388</sup>.

Artistes et imagiers sont donc relativement libres de choisir les animaux qu'ils vont placer dans l'arche, et leurs choix sont évidemment le reflet de systèmes de valeurs, de modes de pensée et de sensibilité, de savoirs et de classements zoologiques qui diffèrent selon les époques, les régions et les milieux. L'espace restreint dont ils disposent le plus souvent pour représenter l'arche et ses habitants limite le nombre de ces derniers, mais l'imprécision du texte biblique leur laisse une grande liberté pour les sélectionner.

De fait, du IX<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle, les images de l'arche flottant sur les eaux du Déluge ne montrent pas toujours des animaux identifiables<sup>389</sup>. Mais, quand ils le sont – c'est-à-dire quatre fois sur cinq –, l'ours et le lion sont toujours du nombre. Ils sont en général accompagnés de quelques autres quadrupèdes (pour employer un concept médiéval) dont la liste est variable

– les plus fréquents sont le sanglier et le cerf. Pour l’iconographie, un animal, c’est donc d’abord un quadrupède, et les quadrupèdes sauvages semblent plus « animaux » que les autres. Les espèces domestiques, parfois difficiles à identifier avec précision<sup>390</sup>, ne viennent qu’au deuxième rang. Quant aux oiseaux, ils sont rares (présents sur à peine un quart des images), mis à part le corbeau et la colombe, éléments essentiels dans l’histoire du Déluge. Plus rares encore, les petits rongeurs et les serpents. Jamais d’insectes (au sens moderne) ni de poissons : ces derniers sont figurés sous l’arche, au milieu des eaux. Près d’une fois sur trois, il y a non pas un couple de chaque espèce animale mais un seul représentant, sexuellement indifférencié. Même dans les images de grande taille, il est rare que l’arche abrite plus d’une dizaine d’espèces différentes ; souvent le nombre se limite à quatre ou cinq, parfois moins. En revanche, les images – moins nombreuses et plus récentes – figurant l’entrée des animaux dans l’arche (ou leur sortie) mettent en scène une faune plus riche et plus diversifiée. Elles permettent également d’étudier certaines hiérarchies au sein du monde animal : en tête viennent l’ours ou le lion, suivis du gros gibier (cerf, sanglier) puis des animaux domestiques ; en fin de cortège, les animaux de petite taille, les rats, les « vers » et les serpents<sup>391</sup>.

Ces hiérarchies sont instructives à plusieurs titres, d’autant qu’elles évoluent au fil du temps. Pour les rares images de l’arche antérieures à l’an mille, il semble n’y avoir qu’un seul roi ou chef des animaux : l’ours, comme c’était le cas dans les traditions anciennes de toute l’Europe du Nord. Mais, à l’époque féodale, l’ours cède peu à peu le pas devant le lion dans la distribution des places à l’intérieur de l’arche et il recule d’un rang, voire de plusieurs, dans le cortège d’entrée ou de sortie. Le premier rôle est désormais toujours dévolu au lion. Après le XIII<sup>e</sup> siècle, de nouvelles espèces font leur apparition (l’éléphant, le chameau, le singe, la licorne et quelques autres), mais cela ne remet nullement en cause des classifications dorénavant bien établies : le lion demeure la vedette du bestiaire de l’arche, l’ours s’y fait de plus en plus discret. Et même si ce bestiaire devient plus exotique, la frontière reste floue entre animaux véritables et animaux chimériques, et elle le restera jusqu’au XVII<sup>e</sup> siècle. Enfin, au Moyen Âge finissant, un animal longtemps absent de l’arche y fait une entrée remarquée : le cheval. Pour la sensibilité de l’époque féodale, celui-ci était

plus qu'un animal : un compagnon de l'homme. C'est pourquoi textes et images hésitaient parfois à l'inclure dans un bestiaire : sa place n'était pas parmi les animaux mais du côté des humains. À partir du XIV<sup>e</sup> siècle, ce regard particulier porté sur le cheval va en diminuant ; il semble redevenir un animal comme les autres et, de ce fait, trouve sa place parmi les animaux de l'arche, entre le lion, le cerf, le taureau et le sanglier. Il n'en sortira plus.

### *Les ménageries princières*

L'héraldique et l'iconographie ne sont pas les seuls terrains documentaires qui mettent en valeur, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, la promotion du lion et la dévaluation de l'ours. D'autres témoignages confirment cette évolution inéluctable et en soulignent même l'accélération à l'horizon des années 1180-1200 : ainsi les ménageries royales et princières, déjà évoquées<sup>392</sup>. À l'époque carolingienne, et encore au début de l'époque féodale, nous l'avons vu, toute ménagerie se devait de comporter un ou plusieurs ours, et le plus beau cadeau qu'un roi pouvait faire à un autre roi était de lui offrir un tel animal, si possible remarquable par sa taille, son pelage ou son origine. Force est de constater que dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle, et plus encore au XIII<sup>e</sup>, ce n'est plus le cas. L'ours n'est plus un cadeau de roi, sauf dans quelques textes littéraires en retard sur les pratiques véritables. Parmi les souverains chrétiens, seul le roi de Norvège continue d'offrir des ours blancs, bêtes exceptionnelles capturées sur les banquises du Grand Nord. Nous savons par un chroniqueur que la ménagerie de l'empereur Frédéric II, à Palerme, abritait un « gigantesque ours blanc comme neige » (« *ursus albus sicut nivea magnitudinis insolite* ») que lui avait envoyé le roi de Norvège Haakon IV en 1235, à l'occasion de son mariage avec Isabelle d'Angleterre ; cadeau mémorable qui excita la curiosité des Palermitains pendant plusieurs années – aucun chroniqueur ne nous dit comment un tel ours supportait le climat sicilien, mais il semble bien que l'animal ait vécu assez longtemps<sup>393</sup>. Quelques années plus tard, ce même Haakon IV offrit au roi d'Angleterre Henri III, beau-frère de Frédéric II, un autre ours blanc, plus petit, probablement originaire du

Spitzberg et dont nous avons déjà parlé : il avait reçu pour surnom *Piscator*, le Pêcheur<sup>394</sup>.

Vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, ces deux ours blancs constituent des *curiosa exotica* comme doit en comporter toute ménagerie quelque peu importante afin de jouer efficacement son rôle d'attribut du pouvoir. Posséder un ours brun, en revanche, est devenu de la plus grande banalité et ne présente plus guère d'intérêt. Rois et princes délaissent cet animal et l'abandonnent aux ménageries des villes et des petits seigneurs, voire aux jongleurs, aux bateleurs et aux montreurs d'animaux qui se déplacent de foire en foire et de village en village. Désormais, ce ne sont plus des ours mais des lions que doit comporter toute ménagerie princière. Nous aimerions connaître par le détail la composition de celles du XIII<sup>e</sup> siècle mais, faute de documents abondants, nous n'en avons qu'une idée approximative. Grâce aux textes narratifs et à quelques archives comptables nous savons qu'elles abritaient de nombreux lions, qu'il fallait nourrir, soigner, surveiller, remplacer. Des lions, mais aussi des panthères, des léopards et même quelques « tigres » dont nous devinons qu'il ne s'agissait pas des animaux que nous connaissons sous ce nom. Les images médiévales, quand elles prétendent montrer des tigres, ne montrent jamais des félins semblables à nos tigres d'Asie mais des quadrupèdes au pelage sombre, parfois tacheté, ressemblant à de grands loups et pourvus de dents et de griffes démesurées<sup>395</sup>. Dans les dernières années du XIV<sup>e</sup> siècle, le roi de France Charles VI adopta ainsi pour emblème un « tigre », lui servant, parmi d'autres, de « devise » personnelle. Les textes narratifs et comptables mentionnent fréquemment ce « tigre », mais les documents figurés ne le représentent jamais comme un grand fauve rayé, plutôt comme une sorte de renard ou de loup (ce dernier animal constituant du reste la devise du frère du roi, Louis d'Orléans)<sup>396</sup>.

Nous savons donc qu'il y avait beaucoup de lions dans les ménageries princières et que le public des villes pouvait, certains jours, venir les voir. Nous savons aussi qu'il s'en offrait souvent entre souverains et que les lions d'Afrique, plus gros et plus rares, étaient plus recherchés que ceux du Moyen-Orient. Une fois encore, dans la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, c'est la ménagerie palermitaine de l'empereur Frédéric II qui en abritait le

plus grand nombre. Elle servait même de centre de redistribution vers les autres ménageries royales : le grand pourvoyeur de l'Occident en lions et en bêtes fauves était alors le sultan d'Égypte, avec lequel Frédéric II entretenait des rapports privilégiés<sup>397</sup>. En Europe, Venise et Byzance étaient également des marchés bien approvisionnés en animaux sauvages, importés d'Asie ou d'Afrique. Parmi ceux-ci, les documents d'archives mentionnent fréquemment les lions, les panthères et les léopards, mais jamais les ours, que l'on aurait pourtant pu faire venir du Caucase ou d'Anatolie – deux régions où il en est de gigantesques –, voire de plus loin encore. Au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, l'ours brun, même remarquable, n'est plus une valeur marchande, comme il n'est plus un animal de prestige.

Ce déclin est confirmé par de nombreux textes, qu'ils soient littéraires, narratifs ou même hagiographiques. Désormais, ce n'est plus un ours, comme c'était encore parfois le cas au XII<sup>e</sup> siècle, qu'affronte le jeune guerrier, aspirant à la chevalerie, pour montrer sa force et son courage, mais un lion, éventuellement un dragon. Au reste, dans les romans arthuriens, les rois, les fils de roi et les chevaliers confirmés, tels Lancelot, Tristan, Gauvain et tous les compagnons de la Table Ronde, font de même : vaincre un lion est devenu l'exploit par excellence. Le roman *Yder*, écrit dans les années 1190-1210 et dont nous avons longuement parlé précédemment<sup>398</sup>, est l'un des derniers à porter témoignage de la prouesse admirable que constitue la victoire sur un ours.

C'est également un lion, plus jamais un ours, qui devient parfois le compagnon du héros, l'accompagne sur le chemin d'aventure, le protège et lui sert d'attribut. Le modèle – précoce – s'en trouve dans le roman de Chrétien de Troyes, *Le Chevalier au Lion*, mis en forme dans les années 1177-1181 et dont le héros, Yvain, fait d'un lion son compagnon. De même, dans les vies de saints et les récits hagiographiques, les histoires d'ours, fréquentes au haut Moyen Âge, se font plus rares, remplacées au XIII<sup>e</sup> siècle par celles qui mettent en scène des lions, notamment lorsqu'il s'agit d'un épisode où le saint (ou la sainte), promis à la dévoration, est épargné par les bêtes fauves. À l'horizon des années 1230-1250, être menacé puis épargné par un ours n'est plus guère merveilleux ni miraculeux ; en revanche, être épargné par un lion, le nouveau roi des

animaux, donne à la sainteté une dimension nouvelle, particulièrement glorieuse.

Il n'est pas jusqu'à la Bible qui ne reflète ces hiérarchies nouvelles. Dans les différents passages de l'Ancien Testament où, à un titre ou à un autre, le texte parle des bêtes féroces et cite au premier chef l'ours et le lion, animaux maléfiques et redoutables, les versions médiévales grecques et latines antérieures au XIII<sup>e</sup> siècle emploient – indifféremment, semble-t-il – tantôt la séquence *ours/lion*, tantôt la séquence *lion/ours*. Or, à partir de cette date, il apparaît que les nouvelles versions et traductions du texte biblique, notamment celles entreprises à Paris, sont attentives à privilégier la séquence *lion/ours*, comme si dorénavant le lion devait toujours venir avant l'ours<sup>399</sup>. On relève une même hiérarchie dans d'autres catégories de textes faisant intervenir des listes d'animaux. Dans certains manuscrits d'encyclopédies ou d'ouvrages de zoologie, où les chapitres sont présentés alphabétiquement en tenant compte de la première lettre du nom de l'animal concerné, il arrive même que le chapitre du lion – et lui seul – ne soit pas rangé à la lettre L (*leo*) mais sorti de l'ordre alphabétique et placé en tête du livre, avant les chapitres consacrés aux animaux dont le nom commence par un A. La primauté du roi des animaux s'exprime dans les taxinomies comme dans tous les champs du savoir.

### *La résurrection de la chair*

La substitution du lion à l'ours sur le trône animal est un phénomène de longue durée dont le XII<sup>e</sup> siècle constitue indéniablement le temps fort, du moins en Europe occidentale. Les témoignages qui viennent d'être évoqués semblent même montrer comment les dernières décennies de ce siècle, voire les premières du suivant, sont les années décisives, celles du changement définitif. Il existe cependant quelques documents qui invitent l'historien à penser que, dans plusieurs domaines, ce changement a été effectif plus tôt, sans doute dès le tournant du XI<sup>e</sup> et du XII<sup>e</sup> siècle. C'est par exemple le cas de la théologie, toujours bavarde sur le monde animal – lieu privilégié de tous les exemples et de toutes les comparaisons – et se

faisant l'écho de différents systèmes de valeurs qu'elle ne crée pas toujours mais qu'elle contribue souvent à promouvoir.

Pour ce qui concerne la supériorité nouvelle du lion sur l'ours, un « manuel » de théologie est particulièrement instructif : l'*Elucidarium* d'Honorius Augustodunensis<sup>400</sup>. Il est antérieur aux témoignages apportés par l'anthroponymie, l'héraldique et l'iconographie ursines puisqu'il a été compilé dans les années 1100-1105, avant d'être partiellement repris et développé dans un autre ouvrage du même auteur, la *Clavis physicae*<sup>401</sup>, mis en forme dans les années 1120-1130. Sur cet auteur, polygraphe et théologien de talent, nous savons peu de chose. On pensait autrefois qu'il s'agissait d'un écolâtre d'Autun ; on admet aujourd'hui qu'il n'a aucun rapport avec Autun, ni même avec Augsbourg malgré l'adjectif « Augustodunensis » souvent accolé à son nom par les scribes médiévaux, et qu'il s'agit plutôt d'un moine d'origine britannique, passé sur le continent et vivant reclus dans un monastère situé près de Ratisbonne. Quoiqu'il en soit, c'est un auteur important, notamment parce qu'il possède des dons de pédagogue et de vulgarisateur. Il sera cité, voire pillé, par bon nombre de théologiens jusque fort avant dans le XIV<sup>e</sup> siècle<sup>402</sup>.

Dissertant sur le problème de la résurrection de la chair – thème de grande actualité chez les théologiens en ce début du XII<sup>e</sup> siècle –, Honorius en vient à parler de la dévoration. Il s'interroge notamment sur le mystère du corps humain, qui, déchiqueté par une bête féroce, peut, miraculeusement, retrouver son intégrité au moment de la résurrection. En fait, il s'agit là d'une question débattue depuis longtemps par la théologie chrétienne<sup>403</sup>. Les Pères du haut Moyen Âge (Tertullien, Origène, Méthode, Grégoire de Nysse, Jérôme) se la posaient déjà à propos du martyr : comment les corps des suppliciés, après avoir été fragmentés par la hache des bourreaux, déchirés par les dents des fauves, réduits en cendres par les flammes du bûcher, retrouvaient-ils leur intégrité au seuil de la vie éternelle ? À cette question complexe, presque insoluble, les Pères avaient apporté des réponses diverses, parfois contradictoires, suscitant plusieurs polémiques de longue haleine, principalement entre les partisans des thèses d'Origène et ceux des thèses de saint Jérôme. Au V<sup>e</sup> siècle, Augustin avait proposé une voie médiane mais avait rappelé, avec Jérôme, que l'intégrité du corps et de l'âme était indispensable pour constituer pleinement une



« personne » (au sens eschatologique que la théologie médiévale donne à ce terme)<sup>404</sup>. Puis le débat était quelque peu retombé et n'avait guère suscité de polémique à l'époque carolingienne, même si, au IX<sup>e</sup> siècle, Jean Scot Érigène avait avancé quelques hypothèses nouvelles dans son *De divisione naturae*<sup>405</sup>.

La controverse revient sur le devant de la scène dans les années 1100, en liaison avec la théologie du martyr, le culte des reliques et le mystère de l'eucharistie<sup>406</sup>. Honorius s'en fait l'écho dans son *Elucidarium*. À propos des corps qui ont été dévorés par une bête sauvage – on dévore beaucoup à l'époque romane, comme le montre le bestiaire sculpté<sup>407</sup> –, il propose même plusieurs exemples qu'il ne développe pas mais que l'on pourrait qualifier d'« études de cas »<sup>408</sup>. À cette occasion, contrairement à ses prédécesseurs, il prononce trois noms d'espèces animales : le loup, l'ours, le lion. Honorius en effet expose d'abord le cas d'un homme qui a été dévoré par un loup : la chair de l'homme et celle du loup, affirme-t-il, finissent nécessairement par se mélanger, au moins partiellement. Que se passera-t-il au moment de la résurrection de la chair ? Comment la chair humaine et la chair animale se sépareront-elles ? Comment le corps de l'homme retrouvera-t-il son intégrité ? Honorius n'apporte pas de réponses univoques à ces questions mais, dans son désir de bien faire comprendre l'importance du problème qu'il soulève, il va plus loin et se demande ce qu'il adviendra si ce loup, qui a mangé un homme, est à son tour dévoré par un ours : là encore la chair de l'ours se mêlera à celle du loup, laquelle s'était déjà mélangée à celle de l'homme. Comment, le jour de la résurrection, s'opérera la distinction entre les trois chairs ? Comment le corps de l'homme pourra-t-il se dissocier de celui du loup puis de celui de l'ours pour retrouver sa totale plénitude ? Les questions, on le sent, deviennent de plus en plus spécieuses. Mais Honorius ne s'arrête pas là pour autant. Emporté par un élan irréfragable vers une casuistique exponentielle, presque extravagante, il pousse plus avant encore ses interrogations, complique à dessein le problème et se demande très sérieusement : et si l'ours, à son tour, est dévoré par un lion<sup>409</sup> ?

Cette fois-ci, Honorius ne va pas plus loin ; il semble même dépassé par la complexité des problèmes qu'il a posés. De fait, d'un strict point de vue théologique, ceux-ci sont ardues et passionnants. Dans les décennies suivantes, ils vont conduire la scolastique vers des analyses d'une subtilité

extraordinaire pour éviter que le dogme chrétien ne se piège lui-même en s'enfermant dans des raisonnements inextricables. Toutefois, ici n'est pas le lieu de s'y attarder ; d'autres chercheurs l'ont fait, certains de manière remarquable<sup>410</sup>. Pour le sujet qui nous occupe, en revanche, les exemples proposés par Honorius représentent un document d'histoire culturelle de grande importance. Ils mettent en valeur, au sein du monde animal, une hiérarchie qui, en ce début du XII<sup>e</sup> siècle, est tout à fait nouvelle et qui va s'inscrire dans la longue durée, perdurant jusqu'à l'époque moderne, voire jusqu'à aujourd'hui : l'ours est plus fort que le loup – ce que l'on sait et dit depuis longtemps<sup>411</sup> – mais il est moins fort que le lion – ce qui est une nouveauté par rapport à tous les systèmes de valeurs antérieurs. Honorius, en effet, est le premier auteur qui affirme clairement la supériorité du lion sur l'ours : « Et si l'ours, à son tour, est dévoré par un lion ? »<sup>412</sup>. Un lion peut désormais vaincre et dévorer un ours !

Jamais un auteur de l'Antiquité, ni du haut Moyen Âge, ni même des environs de l'an mille n'aurait écrit une telle phrase. Depuis des temps immémoriaux l'ours était invincible, comme du reste le lion. Mais les deux animaux, ne fréquentant pas les mêmes zones géographiques ni les mêmes champs du savoir ou de l'imaginaire, ne pouvaient guère se rencontrer, encore moins s'affronter. La théologie chrétienne en a décidé autrement. Elle a de bonne heure déclaré la guerre à l'ours, l'a combattu sur tous les terrains, dévalorisé en tout domaine, puis a proclamé la supériorité d'un autre fauve qu'autrefois elle haïssait pareillement. Au début du XII<sup>e</sup> siècle, pour l'Église, l'ours n'est plus le roi des animaux. Le lion, même s'il n'est pas encore totalement débarrassé de ses aspects négatifs – il faudra attendre, quelques décennies plus tard, l'« invention » du léopard –, lui a déjà ravi son trône.

L'ours détrôné

De la fin du Moyen Âge  
à l'époque contemporaine

## Un animal humilié

Descendu de son trône, sorti de l'arche de Noé et des ménageries princières, oublié par les rois, remplacé ou devancé par le lion, l'ours des années 1200 n'est plus le fauve indomptable que vénéraient les guerriers et les chasseurs quelques siècles plus tôt. Il est presque devenu un animal sauvage comme les autres, une « assez commune beste », comme diront un peu plus tard plusieurs livres de vénerie, notamment celui de Gaston Phébus, comte de Foix, mis en forme dans les années 1385-1388<sup>413</sup>. Certes, dans beaucoup de régions l'ours hante encore les bois et les forêts, s'approche des villages, vole du miel et des volailles, tue parfois quelques brebis, mais il ne fait plus guère peur à quiconque. D'autant qu'on peut le voir doté d'une muselière, dansant ou faisant des tours sur les places de village, obligé d'obéir non plus à des saints ou à des héros mais à de simples jongleurs, voire à de vulgaires montreurs d'animaux portant un singe sur l'épaule ou bien faisant sortir des lièvres et des lapins de leurs chausses.

De nombreux documents attestent cette rapide et profonde dévalorisation de l'ours au tournant du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle. Mais il en est un qui, mieux que tous les autres, souligne ce caractère inoffensif et résigné, voire franchement borné et grossier, désormais dévolu à l'ours, tout en rappelant discrètement son ancien rôle de roi des animaux. Il s'agit d'un texte littéraire, ou plutôt d'un ensemble de textes littéraires, à la fois homogènes et disparates, dont les acteurs sont des animaux, et l'ours, un des principaux protagonistes : le *Roman de Renart*.

## *Un bestiaire nouveau*

Pour l'historien des animaux et des systèmes de valeurs que le Moyen Âge central leur a consacrés, le *Roman de Renart* constitue un terrain d'enquêtes particulièrement fertile, un véritable « laboratoire », dans les tours et détours duquel il convient de s'attarder. L'ensemble des bêtes mises en scène par les différentes branches françaises du *Roman*, compilées sur trois quarts de siècle entre les années 1175 et les années 1250, ne s'appuie pas sur une faune abondante et diversifiée, mêlant des animaux domestiques et des animaux sauvages, mais forme au contraire un bestiaire soigneusement organisé, sélectionné, hiérarchisé. Comparé à d'autres catégories de textes et de documents concernant ou faisant intervenir l'animal, ce bestiaire apporte des informations originales, relevant pour une bonne part de la culture profane et traduisant, au cœur du Moyen Âge, un nouveau regard, de nouvelles sensibilités, de nouvelles significations. Ou plutôt un regard et des sensibilités qui jusque-là étaient restés dans l'ombre, occultés par le bestiaire de la symbolique religieuse puis par celui des emblèmes et des armoiries. Ni l'un ni l'autre ne sont à l'œuvre dans le *Roman de Renart*.

Ce bestiaire et cet aspect de l'œuvre n'ont malheureusement guère retenu l'attention des spécialistes, priorité ayant légitimement été donnée à l'édition – difficile – des différents textes qui constituent l'ensemble des branches, ainsi qu'aux questions d'histoire littéraire, aux sources, aux remaniements, aux épigones et à l'étude de la langue. Longtemps les érudits ont débattu pour savoir si ces contes d'animaux en langue vernaculaire, auxquels les scribes du XIII<sup>e</sup> siècle avaient parfois donné le nom de *Roman de Renart*, étaient le produit de la culture savante ou de la culture « populaire ». À l'époque romantique, le grand Jacob Grimm a cherché les sources de ces textes dans les traditions orales de la Germanie primitive et bien noté que les noms propres donnés à la plupart des protagonistes étaient des noms d'origine germanique<sup>414</sup>. À commencer par celui attribué au goupil, vedette de ces contes : *Reinhard* (ou *Reginhard*)<sup>415</sup>, passé en français sous la forme *Renart*, nom propre devenu tellement proverbial qu'il s'est de bonne heure transformé en nom commun – *renard* – et qu'il a fini par remplacer dans la langue courante l'ancien terme *goupil*, lui-même issu du

latin *vulpes*<sup>416</sup>. Plus tard, Gaston Paris a rendu à la France les origines du *Roman* et insisté sur l'importance des sources folkloriques<sup>417</sup>. Son disciple Léopold Sudre a étendu les enquêtes vers les contes d'animaux de cultures plus lointaines, slaves, scandinaves, asiatiques, et de nouveau mis en valeur le rôle joué par les traditions orales, qu'il a abusivement confondues avec des « créations collectives populaires<sup>418</sup> ». Cependant, à la veille de la Première Guerre mondiale, la thèse de Lucien Foulet a opéré un renversement radical et, de manière convaincante, attiré l'attention sur les sources écrites et les précurseurs latins du *Roman* (isopets, fables et récits d'animaux rédigés en milieu monastique)<sup>419</sup>. Il a notamment souligné le rôle joué par un long poème burlesque, l'*Ysengrimus*, écrit en latin vers 1150 par un moine de Gand et contant déjà les mésaventures du loup et du goupil<sup>420</sup>.

Aujourd'hui, même si les thèses de Lucien Foulet ont été nuancées, plus aucun spécialiste ne voit dans le *Roman de Renart* une œuvre « populaire ». Il s'agit d'une littérature savante, très savante parfois, dont les sources les plus directes sont à chercher dans les textes et non pas dans l'oralité. Au reste, les auteurs des différentes branches sont tous des clercs, et ce n'est pas parce que leur langue est parfois ordurière et leur verve de plus en plus satirique et grinçante au fil des branches et des décennies que l'on a affaire à une littérature « née du peuple » ou destinée au peuple. Bien au contraire. La langue du *Roman de Renart* est une langue difficile qui n'est nullement celle des jongleurs, encore moins celle des vilains<sup>421</sup>. Le problème reste cependant de savoir à qui était vraiment destinée cette littérature, pourquoi elle s'est si largement diffusée dans l'Europe de la fin du Moyen Âge et de l'époque moderne, et comment elle a fini par constituer un fonds commun de thèmes et de motifs (littéraires, mais aussi iconographiques, emblématiques, proverbiaux), alors que le nombre de manuscrits qui nous la fait connaître est relativement restreint, infime même par rapport à ceux du *Roman de la Rose* ou de la littérature arthurienne.

Mais revenons aux animaux. Si l'on prend en compte toutes les branches du *Roman de Renart*, leur nombre est élevé mais pas infini, et seuls une quinzaine ou une vingtaine d'entre eux jouent vraiment un rôle de premier plan, les autres ne sont que des comparses. On observe dans cette liste un mélange d'animaux domestiques et d'animaux sauvages, d'animaux indigènes et d'animaux exotiques, d'animaux compagnons des hommes et d'animaux redoutés d'eux. Mais ce sont là des catégories modernes qu'il ne

faut pas projeter telles quelles sur les documents médiévaux, du moins sans précaution aucune. Nous avons dit comment, pour les sociétés féodales, le lion, nullement indigène en Europe, faisait néanmoins partie de la vie quotidienne. La notion d'espèce « exotique », au sens où nous l'entendons aujourd'hui, n'est donc pas toujours pertinente dans l'Occident chrétien des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles. De même, et plus encore, celle d'animal « domestique ». Pour les usages et les taxinomies de cette période, sont « domestiques » (*domestica*) tous les animaux qui vivent dans et autour de la maison (*domus*) : non seulement le chien, le cheval, le bœuf, le cochon et tous ceux qu'aujourd'hui nous considérons comme tels, mais aussi le renard, la belette, le corbeau, le merle, la pie, la souris, la taupe, le hérisson, et d'autres, tous familiers de la maison, de la ferme, du jardin ou du poulailler. Ce terme de « familier » est du reste celui qui traduit ici de la manière la plus juste le mot latin *domesticus*<sup>422</sup>. Enfin, souvenons-nous que certains animaux que nous chérissons aujourd'hui pouvaient être mal aimés, rejetés ou honnis à l'époque féodale. Ainsi le chat, qui n'entrera dans les maisons et ne deviendra un véritable compagnon de l'homme qu'à la fin du Moyen Âge, lorsque, après les grandes épidémies de peste du XIV<sup>e</sup> siècle, l'on aura compris qu'il est plus efficace que la belette pour chasser les rats et les souris<sup>423</sup>. Auparavant, on ne l'aimait guère, et le chat du *Roman de Renart*, Tibert, félin souple et rusé, encore très sauvage, se montre parfois aussi roué que Renart, voire nettement diabolique<sup>424</sup>.

Dans ce bestiaire sélectionné, presque tous les animaux de la ferme, des champs et des bois sont présents. Les oiseaux, cependant, sont moins nombreux que les quadrupèdes ; quant aux poissons et aux reptiles, ils en sont exclus (du moins en tant que personnages). Mais le grand absent reste l'aigle, vedette à la même époque du bestiaire religieux et de celui des emblèmes. Son absence est difficile à interpréter. Aurait-il été un trop grand rival pour le lion, puisqu'il pouvait lui aussi prétendre au titre de roi des animaux ? Quel rôle aurait pu lui être confié dans cette société animale où chacun occupe une place et une fonction bien précises ? Où le situer hiérarchiquement par rapport au lion (le roi), à l'ours (parfois le vice-roi), au loup (le connétable), au cerf (le sénéchal), à l'âne (l'archiprêtre), au sanglier, au coq et même au chien ou au chat (tous grands barons), voire au modeste limaçon (le gonfalonier) ?

Les animaux du *Roman de Renart*, en effet, ne sont pas seulement des animaux. Ce sont aussi des personnages et des « types » : types allégoriques et moraux mais aussi et surtout types sociaux<sup>425</sup>. Ils représentent la société féodale, avec à sa tête un roi, sa cour, ses clercs et ses barons, les comparses constituant le peuple. Renart lui-même incarne un petit seigneur rebelle et insoumis, très individualiste et ne respectant aucunement les règles du droit coutumier, voire se plaçant hors de toute hiérarchie et fidélité vassaliques. Son terrier est à la fois un terrier véritable, qu'il partage en partie avec son cousin Grimbert, le blaireau, et un authentique château fort, celui de Maupertuis, imprenable, où il se réfugie avec sa famille lorsqu'il est menacé. Parmi ces animaux, qui peuvent aussi se comprendre comme des masques, c'est-à-dire comme des êtres humains déguisés<sup>426</sup>, les principaux sont fortement individualisés par un nom propre, un titre ou une fonction, des liens de parenté et des traits de caractère qui se répètent d'une branche à l'autre du *Roman*. Dans cette société, où les invraisemblances ne sont pas rares – le coq tue un buffle, le loup et le mouton sont amis, le renard veut dévorer le corbeau –, les hommes véritables (paysans, chasseurs, prêtres, moines) sont également présents et ont affaire à ces animaux plus ou moins humanisés. Pourtant – et c'est là toute la magie de cette littérature –, l'auditeur médiéval s'y retrouve parfaitement, et le lecteur moderne également.

### *Le loup, le lion et le goupil*

Bien qu'elles aient toutes été mises en forme par des clercs, les différentes branches du *Roman de Renart* expriment cependant moins un imaginaire clérical ou monastique qu'un imaginaire profane et rural. Le bestiaire qu'elles proposent n'est pas tant celui de l'église ou du monastère, encore moins celui de la ville ou de la cour, que celui du village et de la campagne, revu et complété par un savoir livresque. Ce faisant, le *Roman* apporte à l'histoire culturelle des animaux un grand nombre d'informations inédites, davantage en prise sur l'actualité des pratiques et des croyances que celles que véhiculent les ouvrages de théologie, les récits hagiographiques ou la littérature épique. Remarquable est à cet égard



l'exemple du loup. Pour l'exégèse et la symbolique religieuse, pour les bestiaires latins et les encyclopédies, le loup est un animal redoutable qui menace les hommes et les dévore. Tout le monde doit en avoir peur. Dans le *Roman de Renart*, au contraire, le loup Isengrin est une bête stupide et risible, aveuglée par la rage et le ressentiment, toujours prête à tomber dans les pièges que lui tend le goupil. C'est une victime, constamment humiliée, mystifiée, blessée, rouée de coups, mais une victime qui n'inspire guère la pitié parce qu'elle occupe toujours une position ridicule. Cette mise en scène d'un loup dont tout le monde se moque constitue non pas un exutoire, comme on le croit trop souvent, mais l'image d'une certaine réalité. On n'a guère peur du loup dans les campagnes des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, du moins en Occident. Pour cela, il faudra attendre la fin du Moyen Âge et, surtout, l'époque moderne. La peur du loup – ce grand fait de sensibilité de la vie paysanne – est liée aux périodes de crise (climatique, agricole, sociale), pas aux moments de prospérité économique ni d'essor démographique<sup>427</sup>. Ce n'est pas un hasard si l'histoire de la bête du Gévaudan trouve sa place dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle, pas dans celle du XIII<sup>e</sup>. À l'époque féodale, dans les campagnes françaises, on a peur du Diable, du dragon, de la mesnie Hellequin et des chasses nocturnes, mais on n'a pas vraiment peur du loup<sup>428</sup>. Ce que confirme pleinement le *Roman de Renart*.

Sur un autre plan, l'œuvre met en vedette un animal jusque-là plutôt discret dans les traités de théologie, les ouvrages de zoologie et les textes littéraires : le goupil. Seules les fables antiques lui accordaient une place de premier rang au sein du répertoire animal. Or il est probable que cette attention nouvelle, ou renouvelée, portée au renard correspond ici aussi à une réalité de la vie rurale ; peut-être même à une réalité récente, liée aux défrichements, à la conquête de nouveaux terroirs, à la création de villages et à la dispersion de l'habitat. Le renard fait partie de la vie quotidienne, se tient près de la ferme, visite le jardin et le poulailler, est nuisible à tout le monde. À l'échelle du village, il est l'image du Malin. Le paysan s'efforce de lutter contre ses méfaits, et le petit seigneur se plaît à lui faire la chasse, faute de pouvoir poursuivre le gros gibier.

Mais plus que le sort réservé au renard ou au loup, c'est celui fait au lion qui est remarquable. Ici, il ne s'agit pas d'un témoignage plus ou moins réaliste sur la vie des campagnes, mais bien d'un document d'histoire

culturelle. Dans le *Roman*, les animaux qui n'appartiennent pas à la faune locale sont rares : le lion, le léopard, le chameau, le singe<sup>429</sup>. Même si n'importe quel paysan peut les voir peints ou sculptés dans l'église de sa paroisse, ils représentent le maigre apport livresque, ou du moins rêvé, à un bestiaire qui vient surtout des prés, des bois et de la ferme. Or c'est parmi ces animaux non indigènes que le *Roman de Renart* choisit son roi : le lion. Ce faisant, il se montre une fois encore en prise directe avec l'actualité récente – mais une actualité savante cette fois – puisque, nous l'avons vu, c'est dans le courant du XII<sup>e</sup> siècle que l'Église a définitivement installé sur le trône animal le lion à la place de l'ours. Dans le *Roman*, ce dernier apparaît comme très dévalué par rapport au premier, même si dans une branche tardive de la version néerlandaise l'ours joue encore – timidement – le rôle de vice-roi<sup>430</sup>.

Le lion, au contraire, est pleinement roi (fig. 26). Il l'était du reste déjà dans l'*Ysengrimus* latin, composé une génération avant les premières branches du *Renart*, et il portait alors le nom de *Rufinus*<sup>431</sup>, par allusion à la couleur rousse (*rufus*) ou fauve de son pelage. Mais il ne l'était pas encore dans les fables ésopiques, ni dans leurs plus anciennes adaptations en langue vernaculaire. C'est donc vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle que la littérature médiévale, pour la première fois, fait du lion le roi des animaux.

Dans le *Roman de Renart*, celui-ci ne s'appelle plus *Rufinus* ni *Rufin*, son équivalent vernaculaire, mais *Noble*, vocable bien plus valorisant. Conscient de ses prérogatives royales, soucieux de ses devoirs, le lion exerce sa fonction avec majesté et autorité. Son activité principale consiste à rendre la justice et à faire respecter le droit afin de maintenir la paix entre ses sujets – tâche difficile – et de leur assurer une certaine forme de bien-être. Certes, ce roi-lion n'a pas que des qualités – il se montre parfois vaniteux, coléreux, vindicatif –, mais c'est un souverain juste et débonnaire, souvent conciliant, toujours habile, voire subtil. Il semble avoir un faible pour Renart, vassal pourtant indocile et pervers, qui tout à la fois l'amuse et l'insupporte. En outre, si par bien des aspects Noble est encore un roi féodal, entouré de barons auprès desquels il doit prendre conseil, c'est aussi, à l'image du roi de France contemporain, un monarque dont les pouvoirs s'étendent et qui cherche à réduire ceux des seigneurs trop puissants. Il les attire à sa cour, en fait ses grands officiers, se veut l'arbitre

de tous les conflits, nomme des ambassadeurs, convoque l'ost, fait la guerre. Avec la lionne, Madame Fièrre, il forme un couple respecté, même si cette dernière, plus jeune que son époux, se montre orgueilleuse, versatile et infidèle (dans plusieurs épisodes elle a Renart pour amant), à l'image de la reine Guenièvre des romans arthuriens.

Quelques érudits ont cru voir dans le roi Noble non pas un lion mais « une forme idéalisée du chien »<sup>432</sup>. Une telle interprétation ne semble guère pertinente et paraît même anachronique. D'une part, il existe plusieurs autres chiens parmi les personnages du *Roman* – à commencer par Roonel, l'un des barons de la cour – et leur rôle n'est pas particulièrement mis en valeur. D'autre part, le roi Noble possède bien tous les attributs du lion, à la fois dans son aspect physique, dans son caractère et dans son comportement. Toute œuvre littéraire est toujours fille de son temps, or, à l'époque où sont mises en forme les différentes branches du *Roman*, tout concourt à faire du lion le roi des animaux ; ce qui n'est aucunement le cas du chien, animal qui n'est alors en rien remarquable, ni dans la vie quotidienne, ni dans l'imaginaire.

### *La déchéance d'un roi*

Le sort réservé à l'ours par le *Roman de Renart* appartient également aux nouveaux systèmes de valeurs de la symbolique animale émergeant à la fin du XII<sup>e</sup> siècle et au début du XIII<sup>e</sup> : il est irrémédiablement descendu de son trône, sur lequel le lion s'est installé pour longtemps. Mais si le *Roman* fournit un solide témoignage de cette dévalorisation de l'ours, voulue et opérée par l'Église, il contribue aussi – et pour beaucoup – à l'accentuer, voire à l'accélérer, puis à la transformer en une véritable déchéance qui s'étend rapidement à d'autres domaines des littératures et des savoirs profanes. En Europe occidentale, pour ce qui concerne l'histoire culturelle de l'ours, il y a vraiment un avant et un après le *Roman de Renart*.

Cet ours « renartien », présent dans chacune des principales branches, vedette de plusieurs d'entre elles, porte le nom de *Brun*, probablement par allusion à la couleur de sa fourrure. De la même manière, l'écureuil se nomme *Rousseau*, le sanglier *Baucent*, le rat *Pelé* et la renarde *Hermeline*,

tous noms qui à un titre ou à un autre évoquent le pelage de ces animaux. Mais il est possible que ce nom de *Brun*, qui est déjà celui de l'ours dans quelques avant-textes du *Renart* écrits dans les pays germaniques, ait été choisi pour d'autres raisons, plus savantes, et qu'il ne soit que la version française du nom de baptême *Bruno*, bien attesté dans les pays d'Empire et souvent donné aux grands évêques appartenant à la famille impériale ottonienne. L'ours du *Roman* et des contes d'animaux qui le précèdent joue parfois le rôle d'un chapelain ou d'un prélat : serait-ce là le souvenir déformé ou l'image satirique de l'un de ces évêques Bruno ? Il n'est pas interdit de le penser<sup>433</sup>. Les sources du *Roman de Renart*, en effet, ne sont pas seulement littéraires ou folkloriques ; elles sont aussi historiques<sup>434</sup>.

Cela dit, dans les différentes branches, Brun l'ours n'est pas toujours prélat ou chapelain ; il est aussi l'un des principaux barons du roi Noble, parfois celui qui le remplace lorsqu'il est absent, plus souvent celui que le roi envoie en ambassade, qu'il consulte en son conseil ou à qui il confie imprudemment un des corps de bataille de l'armée royale. Cependant, si les titres et fonctions de l'ours sont divers, ses traits de caractère sont stables d'une branche à l'autre, peut-être même plus stables que pour n'importe quel autre personnage. Malheureusement pour lui, ce ne sont pas des traits valorisants, tant s'en faut. L'ours du *Roman de Renart* est une bête stupide, ridicule, humiliée, constamment victime du goupil et objet de mépris et de risée de la part des autres animaux. Aucune branche ne met en avant sa force proverbiale, son courage légendaire, sa nature invincible<sup>435</sup>. Tout cela a disparu. Son personnage n'est constitué que d'aspects négatifs, et ce sont hélas ces aspects que retiendra la postérité, occultant presque complètement les anciennes qualités de l'ours implacable et royal. Désormais, pour les contes et les fables comme pour les proverbes et les images, l'ours sera le plus souvent une créature grossière, solitaire, irascible et bornée.

Dans le *Roman*, la seule qualité de Brun est sa fidélité inconditionnelle au roi Noble. Pour le reste, son portrait n'est qu'une accumulation de défauts et de vices. En premier lieu, omniprésente, sa gourmandise, sa goinfrerie même : Brun est prêt à tout pour un peu de miel, et c'est ce qui lui vaut une grande part de ses déboires. Ensuite sa naïveté, voire sa sottise : l'ours apparaît comme l'un des plus sots parmi les vassaux et sujets du lion. Lourd de corps, lent d'esprit, il ne peut rien contre la finesse du goupil, l'habileté du chat, voire la sagesse du cerf. D'autant qu'il est obstiné et

s'enferme dans des idées fixes. Cela le rend procédurier et rancunier, obsédé, comme le loup – dont il semble quelquefois être un double –, par le fait que Renart reste impuni. Enfin, et c'est là un des traits les plus originaux que le *Roman* prête à l'ours, Brun est craintif et sensible, il s'évanouit à l'annonce de nouvelles trop douloureuses, il a peur de tout, notamment des vilains et des chasseurs, devant lesquels il fuit ou se cache. Jusque-là, dans les textes littéraires comme dans les traditions orales, un ours ne fuyait jamais, un ours n'avait jamais peur, au contraire il faisait face, luttait au corps à corps, combattait jusqu'à la mort. Le *Roman de Renart* inaugure le thème de l'ours peureux, qui fuit les veneurs, les paysans, les chiens et bien d'autres animaux.

À ce portrait moral très négatif, plusieurs branches ajoutent une image physique peu flatteuse. Brun est obèse, lourdaud, maladroit ; il se déplace difficilement, ne peut pas courir et, dans plusieurs épisodes, se retrouve coincé dans un tronc d'arbre fendu ou dans le creux d'un fossé. Or ne pas pouvoir se dégager, être bloqué ou coincé représente pour la sensibilité médiévale une position ridicule, peut-être la position ridicule par excellence, encore plus dégradante lorsqu'elle est donnée en spectacle – comme dans le cas du pilori. C'est le cas de l'ours à différentes reprises, et pas seulement lorsqu'il fuit ou lorsqu'il est victime des tours que lui joue le goupil. Dans une branche tardive, conservée par un seul manuscrit, *Renart magicien*, le ridicule tourne même à la honte et au scatologique : au cours d'un banquet présidé par le roi et la reine et accompagné d'un concours où chaque animal doit montrer ce qu'il sait faire, Brun se propose de danser et de faire des acrobaties ; mais sa première cabriole se transforme en une chute brutale, accompagnée d'un pet particulièrement bruyant qui l'humilie devant toute la cour. « Belle culbute que celle de celui qui joue de la trompette avec ses fesses en l'exécutant ! » lui dit ironiquement la reine Fière, que Brun cherchait à séduire<sup>436</sup>. C'est le déshonneur absolu.

### *La mort de l'ours*

Dans certains épisodes, à l'humiliation s'ajoute la mutilation, thème fréquent tout au long du *Roman* et dont l'ours n'est pas la seule victime :

Isengrin, Renart et Tibert perdent leur queue, Roonel, une oreille, Brichemer, ses bois. Tantôt ce sont des blessures plus ou moins graves infligées par des chiens ou des vilains, tantôt ce sont des mutilations que le goupil lui-même inflige à ses ennemis : ainsi lorsque Isengrin doit laisser sa queue dans un étang gelé et Tibert la sienne dans un coffre dont Renart a subitement rabattu le couvercle ; ou bien lorsque, se faisant passer pour médecin, ce dernier dépèce le loup et le cerf pour prétendument soigner le lion avec leur peau<sup>437</sup>. Mais les mutilations subies par l'ours sont plus graves : Brun est le seul qui soit véritablement « scalpé ».

Cela se passe dans la première branche, la plus célèbre, consacrée au procès de Renart. Le coq Chantecler a raconté devant Noble et toute la cour comment Renart a égorgé sa sœur, la poule Coupée, ainsi que toute sa famille. Brun est envoyé à Maupertuis pour ramener le goupil, cité à comparaître. Mais, en chemin, Renart explique à Brun qu'il connaît un endroit où l'on peut se procurer du miel. L'ours, toujours aussi gourmand, a grande hâte de s'y rendre. Le goupil le conduit jusqu'à un chêne fendu sur lequel des forestiers ont installé deux coins pour en tenir les parties écartées ; il lui affirme que le miel se trouve derrière. Dès que Brun y a passé son museau et ses pattes de devant, Renart retire les coins. Les branches se referment et l'ours reste coincé. Après avoir crié en vain, puis s'être endormi, il est surpris dans cette position inconfortable et ridicule par des paysans, qui cherchent à le mettre à mort. Au prix d'efforts désespérés, Brun parvient à se dégager mais laisse dans l'arbre la peau de son crâne et de ses pattes antérieures. Plus tard, dans sa fuite, il est victime de la brutalité d'un prêtre et des sarcasmes de Renart qui, devant sa tête ensanglantée, lui demande à quel ordre il appartient avec son « chaperon rouge » – ironie qui souligne une fois de plus le lien entre l'ours et le clergé. Finalement, Brun parvient à rejoindre la cour où, épuisé, humilié, mutilé, il s'évanouit. Les autres animaux se moquent de lui : jamais on n'a vu une bête aussi horrible<sup>438</sup>.

Isengrin est le seul à subir une mutilation plus effroyable encore : la castration. La scène n'est pas directement décrite mais racontée par Renart à son épouse Hermeline : il a fait perdre au loup ses génitoires – le texte ne dit pas comment – et celui-ci ne peut plus avoir de relations sexuelles avec la louve ; Hermeline en rit<sup>439</sup>. Le *Roman* ne réserve jamais un sort semblable à Brun, mais un conte grivois peu connu, mis en forme dans les années

1240 et s'inspirant d'une des branches tardives du *Renart*, expose comment un ours se fait volontairement castrer par un paysan « afin d'être fort comme un bœuf » et propose en échange à l'homme de lui rendre le lendemain le même service ; ce dernier accepte pour se débarrasser de l'animal. Sa femme se présente à sa place le lendemain et explique et montre à l'ours – preuve à l'appui – qu'il/elle est déjà châtré(e)<sup>440</sup> ; l'ours la croit. Il n'a plus rien ici d'un fauve redoutable mais ressemble au Brun du *Roman de Renart* : c'est un animal naïf et stupide, ne faisant plus peur à personne et ayant même perdu sa vigueur légendaire puisqu'il cherche à se rendre « fort comme un bœuf ». Vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, l'ours renartien, lent et lourd de corps et d'esprit, victime de sa gourmandise et de sa stupidité, souffre-douleur des hommes et des autres animaux, est devenu une sorte d'archétype ou de modèle qu'imitent à loisir d'autres textes mettant en scène d'autres ours.

Cependant, humiliations et castrations ne sont rien, ou peu de chose, en comparaison de ce qui arrive à Brun dans la branche du *Roman* traditionnellement intitulée *Renart et le vilain Liétard*<sup>441</sup>. Écrite vers 1200 par un auteur qui se dit « prêtre de La Croix-en-Brie », elle représente, du point de vue littéraire, l'une des mieux composées et des plus originales, ne faisant intervenir que quatre personnages : l'ours, le goupil, un riche paysan et sa femme.

Un jour qu'il labourait, ce vilain nommé Liétard s'empporte contre l'un de ses huit bœufs, Rougel, qu'il juge paresseux ; il le maudit et va jusqu'à souhaiter qu'un ours le dévore. Brun, qui rôdait alentour, a entendu les paroles de Liétard. Il les prend au pied de la lettre et propose aussitôt de dévorer le bœuf dont son maître a souhaité la mort. Terrorisé, Liétard cherche à gagner du temps, discute, ergote, offre à l'ours de venir chercher le bœuf le lendemain. Brun accepte et s'en va. Alors qu'il se lamente sur le sort de son pauvre Rougel, le paysan voit venir Renart qui, tapi dans un taillis, a tout vu et tout entendu. Il propose à Liétard de l'aider à tromper l'ours, à condition qu'il lui livre en échange son coq Blanchard. L'accord est conclu, et Renart expose son plan : lorsque Brun viendra prendre livraison du bœuf, Renart, caché dans le bois voisin, imitera le bruit d'une chasse et, ce faisant, effraiera l'ours, qui tentera de se cacher ; Liétard, solidement armé, devra en profiter pour le tuer. C'est exactement ce qui se

passé le lendemain. Quand Brun vient chercher son dû, Renart, « expert dans l'art de corner et de huer », fait dans le bois voisin un vacarme de tous les diables que Liétard interprète comme une chasse à l'ours, organisée par « le redoutable comte Thibaud », grand chasseur et ennemi des ours. Il conseille à Brun de se dissimuler dans un large sillon fraîchement creusé. L'ours, peu rassuré, s'y dissimule. Aussitôt Liétard l'assomme avec une cognée, puis lui tranche la gorge à l'aide d'un immense couteau. La nuit venue, aidé de sa femme et de son fils, il transporte le cadavre de l'ours jusque chez lui, le dépèce, le coupe en morceaux et le sale. Opération doublement bénéfique pour le paysan : son bœuf est sauf, et l'ours menaçant est transformé en une abondante réserve de viande pour l'hiver. Liétard sauve même son coq : lorsque Renart vient réclamer sa récompense, le vilain fait semblant d'avoir oublié leur accord et, poussé par sa femme, encore plus perfide que lui, lâche ses chiens et force le goupil à s'enfuir. Blessé, trompé par plus malin que lui, Renart se réfugie à Maupertuis et décide de se venger<sup>442</sup>.

À première vue, l'épisode – qui n'est pas terminé et qui va se poursuivre par la vengeance et la victoire de Renart – semble relativement anodin, facétieux et railleur, fidèle à l'esprit et à la trame des premières branches du *Roman*. Cependant il s'en distingue par la mort de l'un des protagonistes, et non des moindres : Brun, fidèle d'entre les fidèles du roi Noble, son premier baron et conseiller, parfois son chapelain, souvent son ambassadeur. Dans toute l'œuvre, l'ours est ainsi le seul des principaux personnages à mourir. Cela se produit dans cette neuvième branche, et d'une manière fort peu royale ou princière. C'est une fin misérable pour un animal autrefois admiré, vénéré, affronté en combat singulier par les rois et les guerriers les plus téméraires, tous « forts comme des ours ».

Au tournant du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle, cette mort renartienne de l'ours n'est ni anecdotique ni dépourvue de signification. Au contraire, il s'agit d'une disparition symbolique, qui montre bien que l'ours ancien roi des animaux a définitivement cessé d'exister pour faire place à une bête lourdaude, naïve et ridicule. La mort de Brun, racontée par un petit clerc briard, en est une des premières attestations littéraires, volontairement caricaturale : le fauve, qui passait autrefois pour l'ancêtre ou le cousin de l'homme, qui enlevait et violait des jeunes filles pour fonder des dynasties,



qui faisait l'objet de cultes et de croyances venus du fond des âges, n'est pas tué ici dans un combat héroïque, mais lâchement égorgé dans le sillon d'un champ, avant d'être transformé en venaison puis enfoui dans un saloir afin de servir de repas hivernal à la famille avide d'un paysan fruste et retors.

Pour l'ancien roi des animaux, il est difficile d'imaginer une fin plus ignoble.

### *Une bête de cirque*

À partir de cette date – le début du XIII<sup>e</sup> siècle –, c'en est terminé de la majesté de l'ours. Le fauve n'est plus seulement humilié dans les fables et les contes d'animaux, il l'est aussi dans d'autres textes littéraires, dans les proverbes, dans les images et même dans la vie quotidienne. On peut désormais le voir sur les places de foire et de marché, enchaîné, emmuselé, dansant ou se livrant à de pauvres acrobaties, accompagnant des jongleurs et des bateleurs auxquels il obéit comme une sorte de bouffon triste et résigné. Tout le monde peut s'en approcher sans crainte. Son collier et sa chaîne lui interdisent de se sauver, sa muselière l'empêche de mordre, les chiens ne le craignent plus (fig. 23), et même les enfants peuvent venir au plus près pour le défier, le toucher, se moquer de lui ou bien, plus rarement, le nourrir ou s'apitoyer sur son sort. Seules les jeunes femmes doivent s'en tenir quelque peu éloignées. Non pas parce que l'animal risquerait de briser sa chaîne pour les attraper, les violenter ou s'enfuir avec elles, mais plutôt parce que le désir sexuel qui traditionnellement attire l'ours vers la femme passe pour être un désir réciproque. Voir de trop près un ours mâle, même enchaîné, pourrait réveiller chez les jeunes filles et les jeunes femmes une sorte de concupiscence refoulée et bestiale. Mieux vaut donc les maintenir assez loin du fauve, fût-il devenu l'inoffensif outil de travail d'un misérable montreur de bêtes.

Ici encore, l'Église est en partie responsable d'une telle déchéance. Alors qu'elle avait toujours été hostile aux spectacles d'animaux, alors que depuis l'époque paléo-chrétienne les théologiens condamnaient tous les jeux et pratiques qui associaient l'homme et l'animal dans un même rituel,

alors même que certains évêques et abbés dénonçaient l'usage de noms, d'insignes, de vêtements ou de déguisements empruntés au monde animal, une certaine tolérance s'instaura progressivement envers les montreurs d'ours. Tout était bon pour désacraliser le grand fauve indigène et mettre fin aux cultes dont il faisait encore l'objet. Laisser les fidèles contempler un ours solidement enchaîné, le voir s'aliéner à des personnages grotesques, parfois se livrer à des acrobaties rudimentaires, tourner sur lui-même, tenter de marcher sur les mains, s'effondrer, grogner, provoquer les rires et les moqueries du public, tout cela ne pouvait que dévaloriser, voire à ridiculiser, un animal autrefois vénéré. L'Église toléra donc de tels spectacles. Profitant de cette bienveillance inattendue, les montreurs d'ours se multiplièrent à partir du XII<sup>e</sup> siècle, d'abord en pays de montagne, où les oursons étaient plus nombreux et plus faciles à capturer, puis à la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne en toutes régions, surtout celles où l'ours n'était plus physiquement présent.

Ces montreurs d'animaux appartenaient pourtant à une catégorie sociale particulièrement honnie et méprisée, liée au monde bigarré des *joculatores* et des *histriones*, c'est-à-dire à celui des jongleurs, des bateleurs et des escamoteurs, tous personnages itinérants qui se donnaient en spectacle et en attendaient une rétribution. Ils profitaient à la fois de la crédulité du public et de l'éventuelle générosité des petits seigneurs qu'ils divertissaient et auxquels ils apportaient quelques nouvelles. Établir une typologie ou même une simple liste de leurs activités est presque impossible, tant celles-ci sont variées. Les uns sont de simples mimes et amuseurs, faisant les pitres, disant des plaisanteries, imitant telle ou telle personne célèbre, tournant tout et tout le monde en dérision, y compris eux-mêmes : ce sont les jongleurs proprement dits. D'autres dansent, se livrent à des acrobaties ou à des contorsions, souvent à l'aide d'un bâton, d'où leur nom de « bateleurs ». D'autres encore jouent d'un instrument, chantent, récitent des fables et des contes, parfois empruntent leurs récits à l'hagiographie ou à l'épopée. Beaucoup exécutent en même temps des tours d'adresse et de prestidigitation, subtilisent des objets, font sortir des animaux de leur couvre-chef ou de leur vêtement, abusent et amusent leur public, en profitent parfois pour le voler<sup>443</sup>. D'autres enfin exhibent des animaux curieux, drôles ou savants. Parmi eux, les montreurs d'ours

jouissent d'un certain prestige, ou du moins d'un prestige plus grand que les meneurs de singes et de chiens ou que les escamoteurs de lièvres et d'écureuils.

Remarquons en passant que ces différents animaux sont tous de grands réprouvés, auxquels les bestiaires et les encyclopédies prêtent une symbolique négative. Le chien n'est pas tant le fidèle compagnon de l'homme qu'une créature vile et impure. Le lièvre, qu'au Moyen Âge on croit hermaphrodite, est l'image même de la sexualité exacerbée, voire déviante. Le singe, plus abominable encore, représente l'animal diabolique par excellence : c'est un hypocrite, un simulateur, un être obscène et d'une laideur effroyable. Quant à l'écureuil, ce n'est pas le petit animal sympathique, joyeux et ludique que nous connaissons. Pour la culture médiévale il est plutôt pensé comme « le singe de la forêt<sup>444</sup> » et passe pour paresseux, lubrique, stupide et avaricieux. L'essentiel de son temps est consacré à dormir, à se lutiner avec ses congénères, à jouer et à batifoler dans les arbres. En outre il engrange bien plus de nourriture qu'il ne lui est nécessaire – ce qui est un péché très grave – et il ne se souvient même plus des cachettes qu'il a utilisées – ce qui est signe d'une grande sottise. Son pelage roux constitue du reste la marque extérieure de cette nature mauvaise<sup>445</sup>.

Les histrions qui se déplacent de foire en foire accompagnés d'une telle faune ne peuvent être eux aussi que des créatures malfaisantes. Clercs et prélats leur reprochent non seulement d'être menteurs, tricheurs, voleurs, paresseux et ivrognes – inconduites relativement banales de la part de marginaux et de roturiers –, mais aussi d'être sans attache, libres, vagabonds, de gagner de l'argent facilement, sans vraiment travailler, en gesticulant, en simulant, en raillant ou plaisantant et, surtout, en exhibant des animaux immondes. Leur associer l'ours contribue donc efficacement à dévaloriser cet animal et, par une sorte d'osmose, à projeter sur lui tous les vices imputés à ses maîtres et à ses compagnons d'infortune. Seuls sa grande taille et son aspect anthropomorphe lui confèrent une certaine supériorité, ou du moins suscitent à son endroit une plus grande curiosité du public. Aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, en effet, celui-ci ne s'attroupe plus guère pour voir des singes, des lièvres ou des écureuils, même s'ils sont plus ou moins « savants » ; sa curiosité est émoussée. Il le fait, en revanche, pour

découvrir un ours qui se tient debout, monte sur une poutre, fait des cabrioles, cherche à apprendre l'alphabet.

Plus que les documents d'archives et mieux que les textes littéraires ou les chroniques, ce sont les images qui aident l'historien à saisir les différentes étapes de cette transformation du roi de la forêt en une bête de foire et de marché. Dans les livres enluminés, notamment, les lettres ornées et les miniatures montrent comment cette dévaluation, rarement attestée avant l'an mille, devient plus fréquente vers la fin du XI<sup>e</sup> siècle<sup>446</sup>, puis est générale un siècle plus tard (fig. 27). Désormais, en effet, il est rare d'y rencontrer un ours qui ne soit pas pourvu d'un collier, d'une chaîne et d'une muselière. Certes, l'animal ne fait pas toujours des tours ou des acrobaties, mais il n'est plus libre ni sauvage : il obéit à un maître, jongleur ou bateleur, dont il finit par devenir un des attributs iconographiques. La sculpture confirme ce témoignage de l'enluminure : c'est dans le courant du XII<sup>e</sup> siècle que l'ours cesse d'être un fauve redoutable pour devenir peu à peu une bête de cirque. On commence à le voir se dresser, se contorsionner, se tenir à l'envers, la tête en bas, les pattes avant posées au sol, les pattes arrière levées (fig. 28). Parfois, il a les yeux bandés ou bien semble avoir été rendu aveugle. En revanche, contrairement à l'âne ou au cochon, l'ours n'apparaît jamais en animal musicien, même si, en raison de son ouïe remarquablement fine, il passe pour entretenir des rapports étroits avec la musique. Quand il danse au son d'un instrument, ce dernier est toujours tenu par un homme, jamais par un autre ours, ni du reste par un autre animal.

À partir du XIII<sup>e</sup> siècle, un thème relativement fréquent dans l'iconographie est celui de l'« ours bête ». Cette expression étrange apparaît dans les textes littéraires, où elle est difficile à interpréter, mais elle se comprend mieux dans les images. Il s'agit d'un ours captif, enchaîné à un solide poteau, la tête enfermée dans une muselière, et qui est attaqué par plusieurs chiens : par leurs morsures répétées, ceux-ci le blessent mortellement. Cette représentation violente semble correspondre à une pratique véritable, constituant un spectacle dont le public était friand. Nous avons évoqué plus haut<sup>447</sup> le sort de l'ours offert par le roi Guillaume d'Angleterre au seigneur d'Ardres à la fin du XI<sup>e</sup> siècle : il fut mis à mort et

lacéré par les chiens des habitants de cette cité. C'est là le plus ancien témoignage de cette coutume cruelle, qui n'était pas réservée aux champs de foire et aux places de village mais se pratiquait aussi dans l'enceinte du château. L'auteur de la chanson de geste *Renaut de Montauban*, qui écrit dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, nous raconte par exemple comment le comte Aymes de Dordogne fait « ses urs combattre et ses grans ors betere<sup>448</sup> ». Ces pauvres ours bêtés auront la vie longue puisqu'ils sont encore mentionnés par Froissart à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>449</sup> et qu'ils sont figurés dans le décor de marge de plusieurs manuscrits enluminés français et anglais des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles<sup>450</sup> (fig. 23).

### *De la balourdise à la mélancolie*

Le Moyen Âge n'a pas inventé les jeux et spectacles mettant en scène des ours. Dans la Rome antique, nous l'avons vu, ceux-ci étaient fréquents, surtout à partir du dernier siècle de la République. Dans l'arène du cirque, les ours étaient pratiquement invincibles, surtout les ours gigantesques importés de Calédonie (Écosse), de Dalmatie et des Carpates. Ils ne combattaient pas entre eux mais contre des taureaux, des lions ou des gladiateurs spécialisés aidés de chiens. Hors de l'arène, de simples exhibitions remplaçaient les combats. Mais les ours ne s'y livraient nullement à des danses ou à des acrobaties, comme ils le feront à partir des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles. Ils ne montaient pas non plus sur une estrade ou un escabeau mais restaient enfermés derrière des grilles ou bien isolés au fond d'une fosse. Le public romain venait voir des bêtes sauvages et dangereuses, remarquables par leur taille, leur force ou leur pelage, pas des animaux de foire. L'ours saltimbanque et forain est une création du christianisme médiéval.

De fait, ce sont des empereurs chrétiens qui les premiers ont limité puis supprimé les jeux du cirque, où, selon Tertullien, qui exagère quelque peu, on pouvait voir « des ours gavés de chair humaine et animale<sup>451</sup> ». En 326, un édit de Constantin interdit les condamnations *ad bestias*, et en 404 l'empereur Honorius supprime toutes les pratiques de combat entre

gladiateurs. Mais c'est à l'Église médiévale que l'on doit la suppression des affrontements d'animaux entre eux, conçus comme des spectacles<sup>452</sup> : à partir du IX<sup>e</sup> siècle, elle prohibe toutes les formes de « jeux avec des ours<sup>453</sup> » et ne tolère leur présence que dans les ménageries – et encore, avec certaines réticences. Même si ces interdictions doivent être maintes fois répétées avant d'être respectées, le prestige de l'ours en souffre : au fil des siècles et des décennies, il a de moins en moins l'occasion de montrer sa force et sa supériorité sur tous les animaux. Dans les arènes antiques, il venait à bout des autres fauves, y compris du lion, du moins en combat singulier. Mais, dans les églises et les abbayes médiévales, cette rivalité de l'ours et du lion n'est plus une rivalité physique ; c'est une opposition savante, livresque, iconographique et symbolique. À ce jeu, l'ours ne peut pas gagner puisque les clercs souhaitent la victoire du lion et usent de tous les moyens dont ils disposent pour la favoriser. Si le public de l'époque féodale avait vraiment eu l'occasion de voir s'affronter physiquement un ours et un lion, il est probable que l'ours aurait été vainqueur. Par là même, Brun occuperait le trône de Noble dans le *Roman de Renart*, et l'animal vedette du bestiaire héraldique ne serait pas le lion mais l'ours. En outre, aucun auteur n'oserait, tel Honorius dans son *Elucidarium*, laisser entendre que des lions peuvent dévorer des ours. Mais cela n'a pas été le cas, même si quelques chansons de geste et romans de chevalerie de la fin du XII<sup>e</sup> siècle nous parlent encore d'un énigmatique jeu « des ours et des lions<sup>454</sup> ». Il ne s'agit probablement pas – comme l'ont cru certains érudits – de combats entre des ours et des lions véritables, organisés comme des spectacles pour divertir un public aristocratique avide de voir combattre des fauves en chair et en os, mais plutôt de tournois où, dans une mêlée confuse et violente, s'affrontaient deux groupes de chevaliers, formant deux camps, chacun distingué par un nom ou un insigne zoomorphe : celui des ours et celui des lions. Ici encore, la réalité animale et sauvage a cédé la place à la mise en scène des emblèmes et des symboles.

Quelques décennies plus tard, l'ours n'a plus rien de royal, ni même de seigneurial. Vivant, le grand fauve en est réduit à s'exhiber sur les champs de foire et de marché, où il montre non plus sa force et son courage mais sa lourdeur et sa maladresse. On lui demande de forcer sa nature, de faire des tours sur lui-même, de danser, de se dandiner, de marcher sur les mains, de

se tenir en équilibre sur une boule ou sur une planche. Il n'est pas fait pour ce type d'exercice et ne peut s'y révéler que malhabile et balourd, tombant souvent, grognant toujours, déclenchant de ce fait les rires et les sarcasmes. Cette image de l'ours pataud et maladroit lui fait un tort considérable et finit presque par devenir, aux XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles, une image archétypale : désormais, un ours ne peut être que balourd, emprunté, maladroit. Plus il est grand et fort, plus il « singe » l'être humain, plus intenses sont le plaisir du public et le ridicule de l'animal.

De la balourdise à la sottise il n'y a qu'un pas. Celui-ci est rapidement franchi, dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle, comme le montrent les plus anciennes branches du *Roman de Renart* puis, quelques décennies plus tard, les fables, les proverbes, les images. Un thème revient souvent : celui de l'ours qui cherche à apprendre les lettres de l'alphabet et s'exerce à lire. Tâche impossible, mais qui finit par devenir proverbiale et que l'on met en scène pour exprimer l'idée d'un comportement vain et absurde. Dans les images satiriques du Moyen Âge finissant, tenter de faire lire un ours est aussi aberrant que de ferrer les oies ou de chercher à capturer un lièvre lorsque l'on est unijambiste. Ces trois scènes sont parfois peintes ensemble dans le décor marginal des manuscrits enluminés ou bien sculptées sur les misericordes de stalles dans le chœur des églises, en même temps que d'autres proverbes raillant des activités déraisonnables : nourrir les corbeaux, mettre une culotte à un âne. L'ours est lourd et maladroit de corps, donc lourd et lent d'esprit : il ne pourra jamais apprendre à lire.

Il est frappant de constater comment cette dévalorisation de l'ours liée à son poids et à sa corpulence se situe à un moment – le tournant du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle – où, dans les systèmes de valeurs concernant le corps humain, l'obésité devient un péché, spécialement pour les rois et les princes, sinon pour les prélats<sup>455</sup>. Un siècle plus tôt, il était encore bien vu pour un souverain ou un grand seigneur d'être gros et gras. Plusieurs monarques d'Occident étaient obèses : en France, les rois Henri I<sup>er</sup>, Philippe I<sup>er</sup>, Louis VI le Gros ; en Angleterre, Guillaume le Conquérant, Guillaume le Roux, Henri I<sup>er</sup> ; en Allemagne, les empereurs Henri IV et Henri V. Cela ne nuisait guère à leur prestige, bien au contraire. Mais, à

partir des années 1200, c'en est fini de l'image glorieuse du roi corpulent. Désormais, un souverain digne de ce nom se doit d'être svelte, élancé, tempérant vis-à-vis des plaisirs de la nourriture et de la boisson – Saint Louis, au XIII<sup>e</sup> siècle, en est l'image parfaite. L'obésité est devenue incompatible avec la noblesse du corps et celle de l'esprit, voire avec celle du cœur et de l'éthique ; et ce, pour plusieurs siècles. Un certain sectarisme « anti-gros » trouve ici ses racines, du moins en Occident : être obèse, c'est dorénavant être laid, vulgaire, paresseux, inculte et borné. Les quelques contre-exemples ne font que confirmer cette sinistre règle, ou bien constituent des cas en tout point exceptionnels. Le plus célèbre est celui de saint Thomas d'Aquin, « l'homme le plus gros qui fût jamais », aux dires de l'un de ses biographes<sup>456</sup>, mais aussi l'un des plus grands théologiens de tous les temps.

Il n'est donc pas impossible que, à l'horizon des années 1180-1200, la corpulence de l'ours lui ait nui et ait contribué à le priver de son titre de roi des animaux. Le corps souple et délié du lion convenait mieux pour ce rôle ; lequel, pour les mêmes raisons, n'aurait jamais pu échoir à l'éléphant, malgré toutes les vertus que lui prêtaient les bestiaires et la symbolique animale : chasteté, fidélité, générosité, intelligence, mémoire. Quant à la balourdise de l'ours, particulièrement visible lorsqu'on le forçait à « singer » l'homme, elle pouvait faire de lui au mieux un prélat porté sur la nourriture – ce qu'il est parfois dans le *Roman de Renart* –, au pire, et plus fréquemment, un bouffon, c'est-à-dire, étymologiquement, un être bouffi, gonflé d'air et de futilité<sup>457</sup>. C'est ce qu'il est devenu à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, du moins au regard des hommes qui l'ont capturé et enchaîné. Mais cette transformation de l'ancien roi des animaux en une bête de cirque, voire en un histrion ridicule, ne s'est peut-être pas faite sans un certain sentiment de culpabilité. À la fin du Moyen Âge et tout au long de l'époque moderne, en effet, plusieurs auteurs et artistes, en même temps qu'ils mettent en scène ce caractère bouffon de l'ours, ne peuvent s'empêcher de souligner sa résignation, sa souffrance, sa tristesse.

De fait, en détrônant l'ours, en le désacralisant, la culture médiévale chrétienne a fait de lui un animal mélancolique, peut-être même l'animal mélancolique par excellence, et par là même – tout anachronisme mis à part – une sorte de héros romantique. Nous nous attarderons plus loin, à propos



des ours du duc Jean de Berry, sur cet aspect mélancolique du grand fauve et ses liens avec l'ancolie. Pour l'heure, restons au XIII<sup>e</sup> siècle et voyons comment l'Église, après avoir fait descendre l'ours de son trône, s'acharne sur lui et finit par le couvrir de tous les vices, sinon de tous les péchés.

### *Une créature vicieuse*

Au Moyen Âge, la théologie morale distingue soigneusement le vice du péché. Le premier a ses racines dans la nature même de l'individu concerné ; il lui est difficile de le refouler, de le contrôler, et plus encore de s'en libérer. Le péché, au contraire, relève d'un comportement libre et volontaire (même s'il est parfois inspiré par le Diable) : c'est une faute contre Dieu ; avec de la volonté, on doit donc pouvoir s'en abstenir, se corriger ou bien, si l'on a échoué, se confesser. Par là même, pécher est plus grave qu'être pourvu par la nature de tel ou tel vice, même si la frontière entre les deux domaines n'est pas toujours bien marquée et si le péché est souvent présenté comme la conséquence du vice.

Longtemps le péché a été un acte réservé aux hommes et aux femmes ; les animaux, étrangers au péché originel, ne péchaient pas, ne commettaient pas de faute contre Dieu. Ils n'étaient que des créatures imparfaites, plus ou moins vicieuses – c'est-à-dire plus ou moins « habitées de vices », comme dit saint Augustin (« *animalia vitiis contenta*<sup>458</sup> ») – selon les différentes espèces. Ce n'est qu'à partir du XIII<sup>e</sup> siècle que la théologie puis le droit ont commencé à regarder certains animaux « supérieurs » comme des êtres moraux et perfectibles, capables de comprendre ce que sont le Bien et le Mal, et que donc l'on pouvait, individuellement et sous certaines conditions, conduire au tribunal, emprisonner, juger et punir parce qu'ils avaient commis des crimes ou des péchés. Ainsi cette truie qui, en 1254, dans un village situé au nord de Paris et dépendant de Saint-Martin-des-Champs, fut jugée, pendue et brûlée pour avoir renversé, tué et à moitié dévoré un jeune enfant. Au crime s'ajoutait le péché contre la loi de Dieu et de l'Église : non seulement elle avait commis un infanticide mais elle avait consommé son effroyable repas un vendredi, jour maigre<sup>459</sup> !

Pour les Pères de l'Église et les théologiens du haut Moyen Âge, l'ours est une créature habitée par de nombreux vices, peut-être plus nombreux que chez n'importe quel autre animal. Il est vrai qu'il est le roi de la forêt, le roi du bestiaire païen de l'Europe germanique, celtique, slave et scandinave : il faut bien le doter de tous les vices, ou presque, pour le faire descendre de son trône. De fait, la liste est longue de ceux qui lui sont attribués par les textes patristiques, les pénitentiels et les ouvrages de zoologie. Tous s'articulent autour des notions de violence (*violentia*), de colère (*ira*), de fureur sauvage (*furor*), de cruauté (*saevitia*), de voracité (*voracitas*), de rapacité (*rapacitas*). L'ours est le plus fort de tous les animaux, mais sa force est mauvaise et le rend redoutable, dangereux, violent, imprévisible. Tout le monde doit en avoir peur, le fuir ou bien le mettre à mort.

Par la suite, c'est-à-dire aux environs de l'an mille, l'ours est plus directement associé au Diable, dont il devient progressivement l'attribut, l'instrument ou le déguisement. Dès lors, les vices dont les clercs et les prélats le dotent ne sont plus seulement physiques, ils sont aussi moraux : tromperie (*fraus*), luxure (*libido*), goinfrerie (*gula*), renoncement (*acedia*), perte du contrôle de soi (*intemperantia*). L'ours ne pêche pas encore – au sens chrétien du verbe – mais ses vices sont présentés comme des tendances à faire le mal, de manière répétée et presque consciente. Un exemple remarquable d'emprunt à cette double série de vices, les anciens et les nouveaux, se lit sous la plume de Pierre Damien, l'un des précurseurs de la grande réforme de l'Église au milieu du XI<sup>e</sup> siècle. Dans son traité *De bono religiosi status*, compilé vers 1060, il dénonce quarante et un vices qui souillent la vie des personnes vivant dans le siècle, et associe chacun d'eux à un ou plusieurs animaux. L'ours est dédoublé en mâle et femelle : le premier incarne la *furor*, c'est-à-dire la violence, la colère, la force sauvage et incontrôlée ; la seconde, la *libido*, c'est-à-dire l'appétit sexuel. À son sujet, Pierre Damien, après bien d'autres, explique pourquoi l'ourse accouche beaucoup trop tôt et met bas des petits informes et presque morts : c'est parce que, tant qu'elle est grosse, le mâle ne veut pas la couvrir ; l'ourse, qui n'aime rien tant que la fornication, se dépêche donc de se débarrasser de sa progéniture et d'aller retrouver le mâle. C'est une mauvaise mère. Toutefois, voyant l'état dans lequel naissent ses oursons,

elle se repent, oublie ses appétits sexuels, lèche et réchauffe ses petits jusqu'à leur donner forme et leur rendre vie<sup>460</sup>.

La même idée se rencontre un siècle plus tard chez Hildegarde de Bingen (1098-1179). Dans ses différents écrits, notamment dans sa *Physica*<sup>461</sup>, la grande abbesse bénédictine parle abondamment des animaux, de leurs propriétés, de leurs mœurs, de leur signification. L'ours est une des vedettes de son bestiaire. C'est pour elle un animal ambivalent, à l'image de la femelle qui ressuscite ses petits après les avoir expulsés de son ventre bien avant la date requise ; le mâle, quant à lui, est un être solitaire, parfois paisible et taciturne, parfois violent et coléreux, selon qu'il a été plus ou moins bien léché par sa mère lorsqu'il était ourson. Toutefois, il vaut mieux s'en éloigner, surtout si l'on est une femme ou une jeune fille, car il est imprévisible et amateur de chair féminine. En fait, Hildegarde voit surtout dans l'ours un fauve nocif et redoutable, dont les principaux vices sont la colère (*ira*), la luxure (*libido*) et, ce qui semble nouveau par rapport à ses prédécesseurs, la félonie (*perfidia*)<sup>462</sup>.

C'est ce vice de félonie, et lui seul, que conserve pour disqualifier l'ours un curieux poème allégorique composé dans les années 1235-1240 : le *Tournoiement Antéchrist*, de Huon de Méry<sup>463</sup>. Sur cet auteur, nous ne savons rien, sauf ce qu'il nous dit lui-même dans son poème. Il se présente comme un pauvre chevalier du Beauvaisis qui, pour remplir ses obligations féodales, a dû rejoindre l'armée royale, partie faire la guerre contre le duc de Bretagne, Pierre Mauclerc. Au cours de cette expédition, Huon, qui a beaucoup lu Chrétien de Troyes, prétend avoir traversé la célèbre et mystérieuse forêt de Brocéliande et s'être abreuvé à la non moins célèbre fontaine de Barenton. Là, après avoir bu et subi une effroyable tempête, il a eu une vision : deux armées prêtes à s'affronter, celle de Dieu et celle de l'Antéchrist. Dans la première prenaient place les anges et les archanges, les vertus et plusieurs chevaliers de la Table Ronde (qui du reste ont fort mal combattu et failli causer la défaite de l'armée divine) ; dans la seconde, les dieux païens (principalement ceux de la mythologie gréco-romaine), de nombreux vices, des paysans à demi sauvages et des « Bourguignons ». L'ensemble s'apparente à une psychomachie, c'est-à-dire à une lutte épique du Bien contre le Mal, des vertus contre les vices – thèmes chers à la littérature et à l'iconographie dans cette première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle.

Plus que les combats eux-mêmes, l'auteur s'attarde à décrire l'équipement des combattants, principalement les écus, les bannières, les gonfalons et les housses des chevaux. Ses bonnes connaissances héraldiques lui permettent de doter chaque vice et chaque vertu d'une ou de plusieurs figures et couleurs symboliques<sup>464</sup>. Les boucliers des vices sont particulièrement intéressants : la gloutonnerie arbore un écu tout rouge, « dévoré de gueules » ; l'orgueil porte le même écu mais orné d'un lion rampant « à la queue insolente » ; l'adultère, pour sa part, tient un écu chargé d'une porte de bordel ; la paresse, un écu à six loirs endormis ; la couardise, un écu en bois de tremble orné de l'image d'un lièvre. Huon de Méry inaugure une nouvelle forme de symbolique héraldique en jouant sur la musique et la polysémie des termes de blason. L'ours n'est sollicité qu'une fois, mais c'est en très mauvaise part ; désigné par son nom de *Brun*, emprunté au *Roman de Renart*, il est associé à un chien féroce pour constituer les armoiries de la félonie : « Félonie, qui déteste Pitié, était escortée d'une foule de Bourguignons et portait un écu endenté chargé d'un dogue roux et menaçant et de Brun sans Pitié, emblème de la traîtrise<sup>465</sup>. » Une couleur négative, une ligne de partition inquiétante (la ligne héraldique *endentée* est tracée en dents de scie), deux bêtes redoutables : l'écu de Félonie est l'un des pires qui puissent se voir dans la troupe infernale. Heureusement, l'armée divine finit par triompher et le poète, par se réveiller. Troublé dans son cœur et dans son âme par cette vision eschatologique, il renonce à son état de chevalerie et décide d'entrer en religion.

Le poème de Huon de Méry ne constitue pas un cas isolé dans la littérature du début du XIII<sup>e</sup> siècle. D'autres œuvres, allégoriques ou narratives, mettent en scène des animaux qui incarnent le Diable sous ses différents aspects. Dans la *Vengeance Radiguel*, par exemple, roman de chevalerie parfois attribué à Raoul de Houdenc et mis en vers dans les premières années du siècle, un chevalier félon, possesseur d'armes magiques et d'un ours dressé à faire le mal, utilise le fauve pour prendre en traître ses adversaires et les soumettre à sa loi<sup>466</sup>. L'ours de ce terrible Guengasouain est l'ancêtre ou le cousin en chair et en os de celui qu'arborera fièrement l'écu de Félonie dans le *Tournoiement Antéchrist* quelques années plus tard.

## *Cinq péchés sur sept*

Au fil des décennies, ce bestiaire des vices, prolifique et instable, venu du haut Moyen Âge et hérité pour l'essentiel des textes patristiques, a tendance à se réorganiser autour d'un système plus ramassé, plus mécanique et plus moderne, celui des sept « péchés capitaux ». La pratique généralisée de la nouvelle confession privée, imposée par le quatrième concile du Latran (1215), entraîne en effet la mise en forme de nouveaux modèles interrogatoires et, pour cela, la rédaction de nouveaux manuels destinés aux confesseurs. Afin d'éviter des questionnements trop longs et trop nombreux, ces derniers utilisent désormais des grilles où les fautes à déceler chez les fidèles sont regroupées en sept grandes catégories, d'abord variables puis tendant à se stabiliser après le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>467</sup>. Selon les principes des classifications scolastiques, ces sept grands péchés sont eux-mêmes subdivisés en sept sous-péchés, chacun étant à son tour de nouveau subdivisé en sept sous-sous-péchés. L'ensemble forme un véritable « arbre des péchés » (*arbor peccatorum*), avec ses branches et ses sous-branches. Vers 1260-1270, la liste des sept péchés « de base » se fixe définitivement et fait désormais pendant à celle des sept vertus, arrêtée depuis longtemps. Ce sont pour l'essentiel des péchés de laïques, des péchés du monde plus que des péchés véritablement spirituels : l'orgueil (*superbia*), la cupidité (*avaritia*), la luxure (*luxuria*), la colère (*ira*), la goinfrerie (*gula*), l'envie (*invidia*) et la paresse (*acedia*)<sup>468</sup>. Un moyen mnémotechnique pour se souvenir de cette liste consiste à assembler les lettres initiales du nom latin de chaque péché : on obtient ainsi le mot *saligia*, d'autant plus facile à mémoriser qu'il ne signifie rien en latin médiéval ; en revanche, il exprime une certaine hiérarchie de gravité, l'orgueil étant le péché suprême. C'est en tout cas dans cet ordre que les confesseurs sont invités à interroger les fidèles<sup>469</sup>.

Peu à peu, l'ancien bestiaire des vices opère sa greffe sur ce nouveau système, et à chacun des sept grands péchés – que l'on ne nomme pas encore « capitaux » ni « mortels » – sont associés un certain nombre d'animaux qui en sont à la fois l'attribut et l'incarnation. À la fin du Moyen Âge, des documents variés nous permettent d'établir la liste des animaux correspondant à tel ou tel péché. D'abord des textes : bestiaires et

encyclopédies, littérature allégorique et morale, pénitentiels et manuels destinés aux confesseurs, recueils d'*exempla*, « sommes » et traités sur les vices, livres de médecine et de physiognomonie ; mais aussi des proverbes et expressions, faits de langue, jeux de mots, noms et surnoms, armoiries imaginaires, sans compter tous les témoignages fournis par l'iconographie, qu'ils soient peints, sculptés, tissés, modelés ou gravés<sup>470</sup>.

Dans les pays germaniques, par exemple, un matériel original – et souvent méconnu – est fourni par les traités de psychomachie ou d'étymachie, c'est-à-dire par des textes allégoriques et didactiques qui décrivent des joutes symboliques opposant les sept vertus (trois théologiques et quatre cardinales) aux sept péchés principaux<sup>471</sup>. Ces textes ont donné lieu à une iconographie relativement abondante, notamment dans les manuscrits enluminés et sur les tapisseries, ainsi qu'à des joutes véritables reconstituées à l'occasion du carnaval<sup>472</sup>. Chaque vertu ou péché y est représenté à cheval, en grande tenue héraldique, portant écu, bannière et cimier ; quatre animaux différents lui sont associés : celui qui lui sert de monture, celui qui orne son écu, celui qui forme son cimier et celui qui décore sa bannière<sup>473</sup>. L'ensemble constitue comme un bestiaire moral au sein duquel certains animaux peuvent se rencontrer aussi bien du côté des vertus que du côté des péchés (le lion, l'aigle, le cheval), tandis que d'autres sont toujours négatifs (le renard, le singe, l'ours, le porc, le chien).

Ce bestiaire « psychomachique », bien que propre aux pays de langue allemande, ne diffère guère de ce que l'on trouve ailleurs dans la plupart des textes et des images du Moyen Âge finissant. Si l'on se concentre sur les seuls péchés et que l'on esquisse une synthèse de toutes les sources, le bilan se présente ainsi : à l'orgueil, les animaux le plus souvent associés sont le lion, l'aigle, le paon, le cheval et le chameau ; à la cupidité, l'écureuil, la taupe, le singe et la fourmi ; à la luxure – dont le bestiaire est foisonnant –, le bouc, l'ours, le porc, le lièvre et le chien ; à la colère, le sanglier, l'ours, le lion et le taureau ; à la goinfrerie, l'ours, le porc, le renard, le loup, le vautour et le corbeau ; à l'envie, le chien, le renard, le singe, l'ours et la pie ; à la paresse, l'âne, l'ours, le porc, le chat et l'écureuil. Dans ces listes, qui pourraient être allongées<sup>474</sup>, plusieurs animaux prennent place deux fois : le lion, le singe, l'écureuil, le chien, le renard ; un seul, le porc, est cité trois fois. Cependant, cela n'est rien comparé à l'ours, associé à cinq des sept plus grands péchés : la luxure, la colère, la goinfrerie (fig. 22), l'envie et la

paresse ! À partir du XIII<sup>e</sup> siècle, la « star » de ce bestiaire détestable, c'est lui. Triste destin pour un fauve qui était autrefois le roi des animaux et qui est devenu un animal non seulement stupide et humilié mais aussi coléreux, libidineux, gourmand, envieux et paresseux. L'Église a ici frappé très fort et réussi à transformer une bête admirée et redoutée en une créature grotesque et haïssable.

Remarquons pour terminer que, dans ce bestiaire des sept péchés principaux, les deux animaux ordinairement considérés comme étant les plus proches de l'être humain – l'ours et le porc – sont les plus dévalorisés. Comme si ce cousinage était insupportable et devait être compensé par une dépréciation extrême, s'accompagnant, pour l'ours, des rituels d'extermination dont nous avons parlé au début de ce livre et, pour le cochon, de différentes formes de tabou, certes moins radicales que dans les sociétés juives et musulmanes mais néanmoins courantes dans les sociétés médiévales chrétiennes<sup>475</sup>. Les grandes religions monothéistes n'aiment pas les animaux que la nature ou la culture ont proclamés « cousins » ou « parents » de l'homme. Le porc en a été victime dès l'Antiquité biblique ; l'ours l'est à son tour au cœur du Moyen Âge chrétien ; et les grands singes le seront quelques siècles plus tard. Nulle part il n'a jamais fait bon de trop ressembler à l'être humain !

# Fantaisies de princes, fantômes de dames

À la fin du Moyen Âge, l'Église est parvenue à ses fins. Certes, elle n'a pas encore vaincu le Diable, mais elle a définitivement terrassé l'ours, à ses yeux son complice le plus dangereux. Détrôné, poursuivi, condamné, le grand fauve de la forêt s'est réfugié dans les seuls pays de montagne. Non seulement il ne fait plus peur à personne, mais c'est lui qui a peur et qui fuit le voisinage des hommes. Il ne s'approche plus des villages ni des fermes, à peine des troupeaux ; le rencontrer par hasard en chemin est devenu rare, et le débusquer en organisant une battue, peut-être plus rare encore. Même dans les textes et dans les images sa présence se fait plus discrète. Partout il cède la place à d'autres animaux, notamment au cerf, devenu le plus recherché des gibiers, et surtout au loup, que ne redoutaient guère les hommes et les femmes de l'époque féodale mais qui désormais, dans la vie des campagnes, devient un ennemi omniprésent et va le rester jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle. Même dans le bestiaire infernal, l'ours n'occupe plus le devant de la scène. Satan lui préfère d'autres formes animales pour se déguiser (bouc, loup, chien, chouette), et dans les nouveaux rituels du sabbat son rôle est fort modeste.

Toutefois, ce retrait ne signifie pas pour autant que l'ours ait disparu de l'imaginaire. Bien au contraire. Plus sa place devient discrète dans les ménageries royales, dans les chasses nobles et dans la vie des terroirs, plus elle semble grandir dans l'univers des signes et des songes. Disparu de maintes régions, délaissé par les rois et les princes, difficile à observer ou à



étudier, l'ours se transforme peu à peu en un animal de fiction, une créature exotique, un objet de rêves et de fantasmes, les uns dynastiques ou emblématiques, les autres chimériques ou ludiques, d'autres encore fortement érotiques.

### *Chasse et psychanalyse au XIV<sup>e</sup> siècle*

Le plus inquiétant de ces rêves ursins est celui d'un chasseur : Pierre de Béarn, demi-frère du comte de Foix et vicomte de Béarn Gaston Phébus. Son histoire douloureuse nous est contée par Jean Froissart, dont les vastes chroniques sont une des meilleures sources narratives pour connaître la société aristocratique du XIV<sup>e</sup> siècle. Le chroniqueur a fait un séjour de trois mois (novembre 1388-février 1389) à la cour de Gaston, installée à Orthez, et nous en a laissé un récit détaillé, constituant peut-être la partie la plus brillante et la moins convenue de son texte, du moins pour un lecteur moderne. Homme du Nord, né à Valenciennes, Froissart est tout à la fois étonné et séduit par les mœurs du « gentil » comte de Foix et de son entourage. Le prince surtout le fascine : c'est un homme rempli de contradictions, courtois et brutal, séducteur et vindicatif, aimant la poésie et la musique mais s'adonnant aux exercices les plus violents. Il possède une belle bibliothèque mais aussi plusieurs chenils, élève des sangliers, chevauche sans but dans ses forêts, travaille la nuit, dort une partie de la journée, s'entoure de favoris mais en change fréquemment<sup>476</sup>. À la cour, le chroniqueur note l'importance des repas, des spectacles, de la danse et surtout de la chasse : bien plus que les tournois, c'est celle-ci qui occupe les seigneurs méridionaux, à commencer par Gaston lui-même, l'un des plus grands veneurs de son temps et auteur d'un *Livre de la chasse* qui nous a été conservé par plusieurs manuscrits enluminés, certains somptueux (fig. 11). En le quittant, Froissart offre au prince qui l'a si bien accueilli quatre grands lévriers dont il a choisi lui-même les noms : Tristan, Roland, Hector et Brun. Deux héros littéraires, un preux antique et... une figure empruntée au *Roman de Renart*. À première vue, Brun l'ours, éternelle victime du goupil, ne semble pas se situer au même niveau de renom que les trois autres ni mériter de prêter son nom à un lévrier princier. Mais il est

possible qu'en cette fin du XIV<sup>e</sup> siècle, dans ces terres montagneuses du Midi, son prestige soit moins entamé que dans les plaines du Nord ; c'est en tout cas ce que laissent entendre les chapitres consacrés à l'ours – gibier combatif et redoutable – dans le traité de vénerie de Gaston Phébus<sup>477</sup>.

Hôte d'une société qui lui est étrangère, Froissart s'intéresse à tout, notamment, comme souvent chez lui, aux questions généalogiques et nobiliaires ; les liens et réseaux de parenté retiennent toute son attention. À ce sujet, il interroge longuement un « vieil écuyer » sur l'identité et la personnalité de Pierre de Béarn, frère bâtard du comte de Foix, dont le comportement lui semble singulier et qu'il s'étonne de voir sans femme ni enfants. L'écuyer lui raconte alors la triste destinée de cet homme quitté par son épouse et atteint d'une étrange maladie<sup>478</sup>.

Pierre est le fils naturel du comte de Foix Gaston II (1308-1343) et d'une femme « dont il faut taire le nom ». Jeune capitaine du château de Lourdes, il a été marié à Dame Florence, fille du comte Jean de Biscaye, voisin et allié du comte de Foix. Chasseur enragé, il accomplit quelques années plus tôt un exploit qui fut la cause de sa gloire et de tous ses malheurs : dans la montagne, il affronta seul un ours gigantesque ; après un interminable corps à corps, d'une violence inouïe, il parvint à vaincre le fauve sans l'aide de quiconque si ce n'est de sa bonne « espée de Bourdiaux » (épée de Bordeaux). Toutefois, depuis cette date mémorable, chaque nuit, tout en restant plongé dans le sommeil, il se lève, prend son épée, se bat dans le vide et mène « un tel terribouris et un tel tempestement » qu'il semble que tous les démons de l'enfer sont enfermés dans la chambre avec lui. En fait, Pierre est somnambule et croit revivre chaque nuit son combat contre l'ours. Mais ses souffrances ne s'arrêtent pas là. Le jour où il tue l'énorme fauve et rapporte son cadavre au château de Biscaye afin de le montrer à ses gens et à son épouse, celle-ci s'évanouit en le voyant. On la porte dans sa chambre où elle demeure pratiquement inconsciente pendant deux jours. Revenue à elle, elle demande à son mari l'autorisation d'accomplir le plus tôt possible un pèlerinage à Saint-Jacques-de-Compostelle en compagnie de leurs deux jeunes enfants. Étrange demande en ces circonstances, mais qui lui est néanmoins accordée. Elle part sur-le-champ, non seulement avec ses enfants mais aussi avec « tous son tresor, or, argent et joyaulx car bien savoit que plus ne

retourneroit ». De fait, on ne l'a plus jamais revue ni en Biscaye, ni en Béarn, ni dans le comté de Foix. Abandonné, victime de crises de somnambulisme, Pierre sombra dans la mélancolie et vint peu après habiter chez son demi-frère, Gaston Phébus.

Le récit du « vieil écuyer » est passablement embrouillé, peut-être à dessein, et Froissart n'en saisit pas toutes les subtilités. Pierre de Béarn est-il possédé ? Se prend-il pour un ours ? Ou bien, chaque nuit, lorsque lui vient sa « fantaisie » – c'est le terme qu'emploie Froissart –, croit-il être en train de combattre l'ours ? Quant au comportement de sa femme Florence, comment peut-il s'expliquer ? Pourquoi cet évanouissement, réel ou simulé ? Pourquoi cette fuite ? Pourquoi ce refus de revenir auprès de son mari ? Sur ce dernier point, l'écuyer apporte plusieurs informations, à la fois inquiétantes et obscures. Un jour que le comte de Biscaye, père de Florence, chassait lui aussi dans la montagne, il se trouva face à un ours. Il s'apprêtait à l'affronter lorsque l'animal se mit à parler et lui dit : « Tu me chasses alors que je ne te veux aucun mal ; tu mourras d'une mort indigne<sup>479</sup>. » De fait, quelque temps plus tard, le comte de Biscaye fut lâchement emprisonné puis décapité par son pire ennemi, Pierre le Cruel, roi de Castille.

Les explications de l'écuyer ne permettent pas de savoir si Florence avait peur de son mari, somnambule et violent, ou bien si elle a été terrorisée par l'ours, tué par Pierre et qui lui a rappelé l'autre fauve, celui qui avait prédit la mort injuste de son père. Peut-être, du reste, les deux – le mari et l'ours – ne font-ils qu'un, ainsi que le suggère judicieusement Michel Zink<sup>480</sup> ? Pierre de Béarn, que Froissart nomme constamment « Pierre de Berne », comme apparemment tout le monde le faisait à la cour d'Orthez, ne porte-t-il pas un nom ursin ? Certes, le jeu de mots entre *Berne* et *Bär* (nom de l'ours en allemand) n'est intelligible que dans les langues germaniques, mais pour le chroniqueur du Nord, qui sait le néerlandais et l'allemand, il est parfaitement limpide : Pierre est lui-même une sorte d'ours, ou du moins il se prend pour un ours, peut-être pour celui qu'il a tué, voire pour celui qui a prédit la mort de son beau-père. C'est du reste le fauve qui intéresse Froissart, bien plus que le sort de Florence de Biscaye ou celui de son père. À la fin de son entretien avec l'écuyer, il se demande si ces ours des montagnes pyrénéennes ne seraient pas à l'origine des chevaliers qui, aux temps très anciens du paganisme, en chassant dans ces

forêts, auraient blessé ou irrité quelque dieu ou déesse et pour cette faute auraient été métamorphosés en ours. À cette occasion, Froissart raconte à l'écuyer, qui ne la connaît pas, l'histoire du chasseur Actéon, changé en cerf par la déesse Diane (Artémis) qu'il avait surprise se baignant nue dans une source. Ce faisant, Froissart montre son érudition et sa connaissance des mythes antiques – ce qu'il fait fréquemment dans son œuvre poétique –, mais il ne précise pas qu'Actéon fut ensuite mis à mort et déchiqueté par ses propres chiens<sup>481</sup>.

Cet épisode, qui met en scène le somnambulisme et la métempsycose, ou du moins ce qui en tient lieu à la fin du Moyen Âge, est probablement le plus insolite de toutes les *Chroniques*. Outre sa dimension onirique et psychanalytique (tout anachronisme mis à part), il fait écho aux rites de passage que nous avons évoqués à propos des jeunes guerriers et chasseurs de la Germanie païenne : affronter et vaincre un ours en combat singulier était un rite obligé pour entrer dans l'âge adulte<sup>482</sup>. Certes, Pierre de Béarn est adulte au moment où il combat la terrible bête, mais du point de vue dynastique il reste mineur puisqu'il n'est qu'un fils bâtard du précédent comte de Foix : il ne peut en rien espérer succéder à son frère Gaston Phébus, qui pourtant, au moment où Froissart arrive à la cour d'Orthez, vient de perdre son fils unique dans des circonstances dramatiques<sup>483</sup>. C'est donc plutôt du côté de la Biscaye que Pierre peut, du chef de sa femme, revendiquer quelques droits<sup>484</sup>. Mais pour cela il lui faut se faire reconnaître comme un véritable seigneur, accomplir un exploit, faire preuve de force virile, bref : tuer un ours. Ce qu'il fait mais qui le rend fou, cet acte de bravoure dépassant probablement ses possibilités psychiques, cynégétiques, dynastiques et politiques.

Par ailleurs, cet ours que Pierre combat chaque nuit dans un état de rêve ainsi que son congénère qui a prédit quelques années plus tôt la mort sordide du comte de Biscaye font encore écho aux ours de l'époque féodale, ceux dont le Diable prenait l'apparence pour venir tourmenter dans leur sommeil les moines, les chevaliers et les rois. Pour beaucoup d'auteurs, que ce soit la nuit, dans une chambre, ou bien le jour, au cœur de la forêt, tout ours rencontré est toujours plus ou moins un fantôme, et derrière le fauve se cache souvent un esprit ou un revenant. Le cousinage entre l'homme et l'ours est trop étroit pour que la « semblance » de l'animal n'abrite pas quelque âme errante en attente de jugement. À ce titre, les hypothèses de

Froissart concernant des dieux antiques ayant puni des chevaliers trop audacieux ou trop insolents ne sont nullement incongrues, tout juste un peu archaïques et prisonnières des traditions ovidiennes. À moins, ce qui n'est pas exclu, qu'elles ne soient teintées d'une légère ironie, le chroniqueur-poète aimant parfois se moquer de ses interlocuteurs, de son public et de lui-même.

### *La gloire du cerf*

Restons en compagnie des chasseurs et quittons momentanément l'ours pour le cerf. À la fin du Moyen Âge, en effet, le déclin du premier profite grandement à la valorisation du second, comme si les deux animaux possédaient en commun un certain potentiel symbolique qu'ils devaient partager. Plus l'ours se dévalue ou se fait discret, plus le cerf occupe le devant de la scène. À commencer par celle de la vénerie.

Gibier délaissé, parce que peureux et fuyant, pendant tout le haut Moyen Âge, le cerf devient, nous l'avons vu, gibier royal à partir du XIII<sup>e</sup> siècle. Dans ce rôle il remplace non seulement l'ours mais aussi le sanglier, ce dont témoignent tous les traités de chasse. Désormais les auteurs commencent leur propos par la chasse au cerf et s'y attardent plus longuement que sur toute autre. Quelques-uns, tel celui, anonyme, de la *Chace dou cerf*<sup>485</sup>, dont on peut situer la compilation dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, consacrent même un poème entier ou un ouvrage spécifique au seul grand cervidé ; ce à quoi l'ours et le sanglier n'ont plus jamais droit. Mais surtout le discours sur le cerf ne prend jamais l'animal en mauvaise part et valorise sa chasse à tous points de vue. Voici ce qu'écrit Gaston Phébus dans son *Livre de la chasse* dans les années 1387-1389 :

C'est bonne chasce que du cerf, qar c'est belle chose bien quester un cerf, et belle chose de le destourner, et belle chose de le laissier courre, et belle chose de le chacier, et belle chose le rachacier [...], et belle chose bien l'escorchier et bien le deffere [...]. C'est belle beste et plaisante, et je tiens que c'est la plus noble chasce<sup>486</sup>.

Même discours, ou presque, chez les autres auteurs cynégétiques du XIV<sup>e</sup> siècle, notamment chez Henri de Ferrières, gentilhomme normand sur lequel nous ne savons à peu près rien mais auteur d'un ouvrage célèbre, *Les Livres du roy Modus et de la royne Ratio*, mis en forme quelques années plus tôt, entre 1360 et 1379, et qui connaîtra un succès considérable jusqu'au début de l'époque moderne. Sans pouvoir vraiment avancer une chronologie précise, on peut admettre qu'en France et en Angleterre c'est entre la fin du XII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XIII<sup>e</sup> que la chasse au cerf devient plus prestigieuse que celles de l'ours et du sanglier ; tandis qu'en Italie et dans les pays germaniques cette inversion de hiérarchie se produit plus tard, peut-être vers la fin du XIV<sup>e</sup> siècle ou au début du XV<sup>e</sup>, et en Espagne et au Portugal, plus tard encore, à l'aube des temps modernes<sup>487</sup>.

Le rôle des clercs dans cette promotion du cerf comme gibier noble est primordial. Pour l'Église, ennemie de toute chasse<sup>488</sup>, celle du cerf est un moindre mal. Elle est moins sauvage que celle de l'ours (fig. 7) ou du sanglier et ne se termine pas par un corps à corps sanglant entre l'homme et la bête. En outre, elle voit mourir moins d'hommes et moins de chiens, provoque moins de vociférations et de puanteurs animales, s'appuie davantage sur la fatigue des hommes, des chiens et du gibier pour prendre fin. Certes, elle n'est pas aussi paisible que la chasse aux oiseaux et garde même un caractère furieux à l'automne, à l'époque du brame et du rut, lorsque les grands mâles sont pris d'une vigueur sexuelle exacerbée ; mais, quelle que soit la période de l'année, la poursuite du cerf ne plonge pas les chasseurs dans un état proche de la transe ou de la rage, comme peut le faire un combat de près contre l'ours ou le sanglier. Bref, elle apparaît comme plus policée, mieux contrôlée.

Surtout, la symbolique du cerf permet de donner à cette chasse une dimension chrétienne. Les Pères de l'Église et les bestiaires latins qui leur font suite s'appuient en effet sur différentes traditions antiques pour voir dans le cerf un animal solaire, un être de lumière, médiateur entre le ciel et la terre : d'où toutes les légendes hagiographiques puis littéraires construites autour du cerf d'or, du cerf blanc, du cerf ailé, du cerf merveilleux rencontré par un chasseur et portant entre ses bois une croix lumineuse. Le saint est toujours l'antithèse du chasseur dans les récits médiévaux ; avec le cerf, le chasseur peut devenir saint. Ainsi dans la

légende d'Eustache, général romain et chasseur enragé qui vit un jour apparaître un crucifix entre les bois d'un cerf qu'il poursuivait : à la suite de cette vision, il se convertit, de même que toute sa famille<sup>489</sup>. Ainsi, plus tard, dans la légende voisine d'Hubert, fils du duc d'Aquitaine, qui eut la même vision alors qu'il chassait un vendredi saint : il réforma sa vie, partit évangéliser les Ardennes et devint le premier évêque de Liège<sup>490</sup>.

Oubliant volontairement les aspects négatifs et sexuels de la symbolique du cerf<sup>491</sup>, les théologiens médiévaux en font un animal pur et vertueux, une image de la résurrection (ses bois ne repoussent-ils pas chaque année ?), un attribut ou un substitut du Christ, au même titre que l'agneau ou la licorne. Pour cela, ils n'hésitent pas à jouer sur les mots et à établir un rapprochement entre *servus* (un des qualificatifs du Christ) et *cervus* (le cerf). À cette occasion, ils rappellent la phrase de Pline selon laquelle le cerf est l'ennemi du serpent, c'est-à-dire du démon<sup>492</sup>, et glosent sur un verset célèbre du psaume 41, chantant comment l'âme du juste cherche le Seigneur à l'image du cerf assoiffé cherchant l'eau de la source<sup>493</sup>. Pour eux, le cerf c'est le Sauveur. Les livres de vénerie ont beau jeu de reprendre cette comparaison : le cerf est un animal de sacrifice, un gibier sacrifié rituellement, selon des codes et des usages précis ; sa mort est mise en parallèle avec la Passion du Christ. Quant aux textes littéraires, ils s'appuient sur ce même jeu de mots entre *servus* et *cervus* pour faire de la chasse au cerf une métaphore de l'amour salvateur, ou bien de l'animal amoureux, image de l'amant serviteur (*servus*) de sa dame<sup>494</sup>.

Cette symbolique valorisante ne se cantonne pas au domaine de l'hagiographie, des lettres et des arts ; elle s'étend à celui des emblèmes. À la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, deux souverains font ainsi du cerf leur animal emblématique favori et se plaisent à le mettre en scène sur les vêtements et les insignes liés au paraître et à la vie de cour : un cerf couché, colleté et enchaîné pour le roi d'Angleterre Richard II (1377-1399) ; un cerf « volant », c'est-à-dire ailé, pour le roi de France Charles VI (1380-1422) : la légende veut que ce dernier ait rencontré un tel cerf le lendemain de son sacre, alors qu'il chassait dans la forêt de Senlis<sup>495</sup>. Sitôt devenu roi, en 1422, Charles VII, fils de Charles VI mais dont la légitimité est contestée, s'empresse de faire sien l'animal emblématique de son père : le cerf ailé devient son badge préféré et le signe de ralliement de ses partisans pendant

près d'une décennie. Une fois sacré à Reims, en 1429, grâce à Jeanne d'Arc, Charles VII en fait même le support des armes de France : deux cerfs ailés se voient désormais de chaque côté de l'écu aux trois fleurs de lis, qu'ils semblent tenir et protéger. Cette place est d'autant plus prestigieuse pour l'animal que pendant les deux règnes précédents c'étaient deux anges qui remplissaient cette même fonction. Par la suite, Louis XI et Charles VIII continueront, mais plus discrètement, à faire du cerf le support des armes de France<sup>496</sup>.

Les papes eux-mêmes ne semblent pas avoir été indifférents à cette forte symbolique chrétienne du cerf. Au XIV<sup>e</sup> siècle, l'exemple le plus remarquable nous en est fourni par Clément VI (1342-1352), pontife autoritaire, politique habile et prince de l'Église fastueux. En Avignon, il fit reconstruire partiellement le palais et dans ses appartements privés se fit aménager une sorte de *studiolo* dont le décor profane, montrant des scènes de pêche et de chasse, valut à cette pièce le nom de « chambre du cerf ». Peinte à fresque sur un des murs par Matteo Giovanetti, une chasse au cerf, aujourd'hui très abîmée, semblait faire écho au « parc au cerf » qui occupait une partie des jardins du palais pontifical. Les animaux y étaient placés sous la surveillance d'un « gardien des cerfs » (*custos cervorum*), dont nous savons par les comptes qu'il était fort bien payé<sup>497</sup>. Toutefois, les rapports entre Clément VI et le grand cervidé prirent un tour plus intime et plus symbolique encore au moment de ses funérailles<sup>498</sup>. Le pontife avait demandé dans son testament à être enseveli non pas vêtu mais nu, « le corps cousu dans une peau de cerf » ; cela fut fait neuf jours après sa mort, survenue le 6 décembre 1352, et c'est dans ce dernier vêtement qu'il fut enterré, au mois d'avril suivant, dans l'église abbatiale de La Chaise-Dieu. Bien que mutilé pendant les guerres de Religion, son splendide tombeau de marbre s'y voit encore. Ce choix surprenant, unique en son temps, ne s'explique pas tant par les vertus astringentes et antipesteuses de la peau de cerf (Clément VI fut le pape de la Grande Peste), ni même par un réel désir d'humilité, mais bien par la dimension christologique de l'animal, tout à la fois image du Sauveur et symbole de résurrection<sup>499</sup>.

*Une emblématique nouvelle*



Malgré ce prestige croissant du cerf, il reste au XIV<sup>e</sup> siècle quelques grands personnages qui demeurent fidèles à l'ours et qui construisent encore leur univers symbolique autour de l'ancienne gloire de cet animal. L'un d'entre eux est bien connu de Froissart et de tous les chroniqueurs contemporains. Contrairement à l'étrange Pierre de Béarn, il ne s'agit pas d'un petit seigneur du Midi, fragile, mal né et chichement possessionné, mais d'un illustre « prince des fleurs de lis », fils, frère et oncle de roi : Jean de France, duc de Berry, fils du roi Jean le Bon (1350-1364), frère du roi Charles V (1364-1380), oncle du roi Charles VI (1380-1422). Le personnage nous est familier car il occupa à différentes reprises « la deuxième marche du trône » – pour reprendre la belle expression de Françoise Autrand<sup>500</sup> – et a laissé de nombreuses traces dans les archives et les documents ; depuis longtemps il a à juste titre retenu l'attention des historiens. Sa forte personnalité a marqué l'histoire du royaume pendant plus de six décennies, à une époque où celui-ci traversait des crises profondes, à la fois politiques, dynastiques, militaires, sociales, économiques et même climatiques. Non que Jean fût un grand politique, encore moins un brillant chef de guerre ; mais ce fut un diplomate habile et un mécène avisé. C'est en effet dans le domaine des arts et du mécénat qu'il a joué un rôle essentiel, le premier de son temps, et qu'il est passé à la postérité. Né en 1340, mort en 1416, Jean vécut plus longtemps que la plupart de ses contemporains et, tout au long de sa vie adulte, se comporta en homme de pouvoir et d'argent, passionné et cupide, amoureux du beau et du nouveau, protecteur des artistes et des gens du livre, mécène, bâtisseur, collectionneur, bibliophile<sup>501</sup>.

Ce fut aussi – ce que l'on sait moins – un prince ami des ours, à une époque où le grand fauve de la forêt, l'ancien roi des animaux, ne séduisait plus personne ; surtout pas les rois ni les grands seigneurs, tous absorbés par leurs chevaux, leurs chiens et leurs faucons, possédant des lions et des panthères, ayant pour compagnons des guépards et des genettes et se mettant en quête d'oiseaux chamarrés et bavards, venus des Indes merveilleuses ou de l'Afrique mystérieuse. Les volières et les perroquets sont alors à la mode, et dans les ménageries princières l'ours ne fait plus recette. Sauf chez Jean de Berry.

Cette attirance pour un animal délaissé, voire méprisé, a probablement son origine en Angleterre, à la cour du roi Édouard III, où Jean, encore jeune homme, séjourna plus de quatre années (1360-1364). Il résidait alors à Londres avec plusieurs autres princes français servant d'« otages » en attendant que l'énorme rançon du roi de France Jean le Bon, fait prisonnier à la bataille de Poitiers (1356) puis libéré, fût payée. La prison anglaise de Jean de Berry était une prison plus ou moins dorée. Il était logé dans un hôtel qui lui était spécialement réservé, était libre de ses mouvements et de ses activités, pouvait se déplacer dans la campagne londonienne mais devait rentrer « dedans le soleil couchant » (avant le coucher du soleil). En fait, il était assigné à résidence. La légende veut que, pendant ce séjour londonien, Jean de Berry ait entretenu une relation amoureuse avec une énigmatique dame anglaise dite « Urcine » ou « des Ursines ». Par amour pour elle, il aurait adopté en ces années d'exil forcé les deux emblèmes animaliers qu'il conservera jusqu'à sa mort : l'ours et le cygne, dont l'association phonique donne en effet le nom *Urcine* (*ours* + *cygne*). Deux emblèmes, un jeu de mots, un jeune prince prisonnier, le nom et le souvenir d'une belle dame : l'histoire est séduisante. Mais elle est contredite par les documents.

En ces années 1360, l'adoption par les princes d'emblèmes individuels, qu'ils choisissent librement et dont ils font usage de manière débridée, en association ou non avec leurs armoiries familiales, constitue une mode nouvelle – il semble bien en effet qu'elle soit apparue à la cour d'Angleterre quelque temps plus tôt. Il s'agit de compenser une certaine sclérose du système héraldique traditionnel, né vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, codifié depuis le début du XIII<sup>e</sup>, et qui fonctionne si bien que les rois, les princes et les seigneurs ne sont plus libres de choisir ni de modifier leurs armoiries à leur guise : elles sont héréditaires et liées à la parenté. Ils les reçoivent donc en héritage, en même temps que leur nom, leurs fiefs et leurs titres, et doivent se conformer aux usages, respecter les règles du blason et, s'ils sont cadets, introduire dans leur écu une « brisure », c'est-à-dire une modification (en général l'addition d'une petite figure) qui indique leur place et leur rang au sein du lignage auquel ils appartiennent. Jean de Berry, qui est un cadet, porte ainsi les armes de France, *d'azur semé de fleurs de lis d'or*, « brisées » d'une *bordure engrelée de gueules* (c'est-à-dire une

bordure de couleur rouge délimitée par une ligne dentelée aux intervalles arrondis) ; il ne peut nullement les changer.

L'héraldique princière est si rigoureusement réglée et contrôlée qu'elle a désormais besoin de soupapes. Elle ne permet plus à ceux qui font usage d'armoiries – comme c'était le cas à l'époque de l'héraldique primitive – d'y dévoiler autre chose que leur identité. Leurs aspirations, leurs projets, leurs exploits, leurs amours, les idées qui leur sont chères ou qui constituent leurs « pulsions » emblématiques doivent s'exprimer par d'autres formules. Les premières de ces formules sont les *devises*, probablement apparues en Angleterre dans les années 1340-1360. Sous ce terme, l'anglo-normand et le moyen français désignent alors non pas ce que nous entendons aujourd'hui, c'est-à-dire des mots, des sentences, des morceaux de phrase servant de proclamation emblématique, mais seulement des figures. À l'origine, en effet, la devise est une figure stylisée (animal, végétal, objet) servant d'emblème à celui qui en fait un usage répété ; contrairement à l'armoirie, elle n'est pas soumise à des règles de composition ni de transmission. Mais, comme l'habitude s'est rapidement établie, dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, d'associer à cette figure un « mot » ou un groupe de mots, voire une véritable phrase, c'est l'ensemble (figure + mot) qui a fini par être désigné par ce terme. *Devise* ne prendra son sens moderne qu'au XVII<sup>e</sup> siècle, lorsque l'usage de la devise binaire se fera plus rare et que s'imposera celui du seul mot ou de la seule sentence, pour accompagner ou non des armoiries.

À la cour d'Angleterre, donc, comme tous les jeunes princes, Jean de Berry succombe rapidement à cette mode nouvelle de la devise et en adopte une pour la première fois. Peut-être même lui est-elle suggérée par quelque autre prince, ami ou protecteur... Quoi qu'il en soit, lorsqu'il arrive à Londres le jour de la Toussaint 1360, Jean a pour seul emblème ses armoiries ; lorsqu'il en repart définitivement, en décembre 1364, il possède toujours ses armoiries, bien entendu, mais aussi une « devise » : un ours, représenté le plus souvent dressé et tenant parfois une bannière. Cet ours l'accompagnera jusqu'à la fin de sa vie et prendra place sur d'innombrables documents, monuments, objets d'art et objets de la vie quotidienne.

Le choix d'un tel animal comme figure emblématique se comprend aisément. Il ne répond pas vraiment à des considérations symboliques mais,

ici encore, à un simple jeu de mots. Depuis la mi-octobre 1360, Jean est apanagé du Berry, un fief auquel il tient, car ceux qui lui ont été octroyés précédemment, les comtés de Mâcon puis de Poitiers, lui ont été rapidement enlevés. Cette fois-ci, il a reçu de la couronne, peu avant de partir pour l'Angleterre, le duché de Berry. Il y tient, ne veut plus le lâcher, et sa devise toute neuve constitue un moyen de proclamer haut et fort cet attachement. Or, en anglais, la première syllabe du nom *Berry*, celui par lequel le jeune prince se fait appeler à la cour d'Édouard III, sonne comme le nom de l'ours, *bear*. De l'écho phonique au choix de la figure, il n'y a qu'un pas, que Jean a dû franchir très tôt, probablement pour imiter les jeunes princes anglais de la cour qui tous, en ces années 1360-1361, portaient déjà des devises. À commencer par les fils puînés du roi d'Angleterre : Lionel duc de Clarence, Jean comte (puis duc) de Lancastre, Edmond comte de Cambridge (plus tard duc d'York). Trente ou quarante ans auparavant, dans la même situation, Jean de Berry, otage à Londres, n'aurait sans doute jamais choisi un ours pour devise, car la cour et l'aristocratie parlaient alors le français, l'anglais étant la langue des roturiers et de la vie quotidienne. Le jeu de mots entre *Berry* et *bear* n'aurait guère eu d'écho ou aurait été dépréciatif. Ce n'est plus le cas vers 1360. Par la volonté d'Édouard III, pour des raisons politiques, la cour royale d'Angleterre s'est mise depuis peu à l'anglais, et l'aristocratie s'amuse à pratiquer cette langue naguère méprisée. Le jeu de mots entre le nom du jeune prince et celui du grand fauve est désormais possible, et même tout à fait *up to date*<sup>502</sup>.

La notion de « jeu de mots » est totalement culturelle et varie selon les langues, les époques et les milieux sociaux. Pour nous, aujourd'hui, elle n'est guère valorisante et s'apparente souvent au calembour. Individus et collectivités hésitent à s'emblématiser par une figure dont le nom forme un jeu de mots avec le leur, surtout si ce jeu de mots semble un peu « tiré par les cheveux ». À la fin du Moyen Âge, il en va autrement : exprimer dans une même formule et le nom et l'emblème est un acte voulu, un choix fortement signifiant, aucunement dévalorisant. Au contraire, la dimension emblématique, voire symbolique, s'en trouve renforcée. Du reste, depuis plusieurs décennies déjà, l'héraldique a habitué l'ensemble de la société – nobles et roturiers, individus et communautés – à faire usage de figures « parlantes », c'est-à-dire de figures dont le nom s'apparente – de manière directe, phonique ou allusive – à celui de la personne qui en fait usage. Près

d'un quart des armoiries médiévales sont ainsi « parlantes » et ne sont alors nullement moins prestigieuses que les autres. Elles ne le deviendront qu'au XVII<sup>e</sup> siècle, en raison de l'abus que l'on en aura fait et d'un profond changement de sensibilité vis-à-vis des faits de langue<sup>503</sup>.

### *L'ours et le cygne*

Revenons à Jean de Berry et à sa devise. Le plus ancien document qui nous la fait connaître est une empreinte de sceau appendue à un acte daté de février 1365, soit quelques semaines après son retour d'Angleterre : l'ours y est figuré debout, tenant une bannière et portant au cou un écu aux armes du Berry<sup>504</sup>. On le retrouvera sur plusieurs autres sceaux du duc, en usage dans les années 1370, puis, associé à un cygne blessé, sur son grand sceau en pied, dont la matrice a probablement été gravée à la fin de l'année 1374 ou au début de 1375 : le duc y est représenté debout, de face, tenant un sceptre ; dans une niche à sa droite figure un ours assis, coiffé d'un heaume fleurdelisé, tandis qu'à sa gauche prend place un cygne portant au cou l'écu ducal de Berry<sup>505</sup>. Désormais, l'ours et le cygne feront souvent couple pour constituer les deux devises préférées du duc Jean (fig. 30). Mais nombreux sont également les cas où l'ours est employé seul ; c'est lui le plus ancien et c'est lui qui a la préférence du duc.

Du cygne, il n'est donc pas question avant les années 1375. Cela suffit à mettre à bas la légende de la prétendue dame anglaise des Ursines, dont le duc aurait été épris lors de sa captivité londonienne. En fait, cette légende n'est pas attestée avant le milieu du XV<sup>e</sup> siècle, soit près de quarante ans après la mort de Jean de Berry (1416). Le premier auteur qui y fasse allusion est son petit-neveu, René d'Anjou, prince et poète à l'imagination débridée, dans son célèbre *Livre du cœur d'amour épris* (1457)<sup>506</sup>. Il semble bien que René ait créé la dame des Ursines à partir d'un jeu de mots sur deux emblèmes favoris de son grand-oncle, et non pas que ce dernier ait choisi ses emblèmes pour l'amour ou le souvenir d'une hypothétique maîtresse. L'ours et le cygne ont précédé la dame de plusieurs décennies, et celle-ci n'a en fait jamais existé.

Dès lors, pourquoi l'association d'un ours et d'un cygne ? Nous avons vu les raisons du choix de l'ours, figure « parlante » en anglais avec le nom *Berry*. Mais pourquoi l'addition d'un cygne ? Est-ce une allusion à la puissante maison comtale de Boulogne, dont cet oiseau est l'emblème mythologique et totémique depuis au moins le XII<sup>e</sup> siècle ? De fait, devenu veuf, Jean de Berry épouse en 1389 la toute jeune Jeanne de Boulogne, héritière des prestigieux comtés de Boulogne et d'Auvergne<sup>507</sup>. Mais, à cette date, Jean fait usage de sa devise au cygne depuis près de quinze ans. La solution est donc à chercher ailleurs. Peut-être, une fois encore, du côté des mots. Le saint patron du Berry, en effet, est Ursin, premier évêque de Bourges, pour lequel le duc a une dévotion particulière. Or le nom latin de saint Ursin, *Ursinus*, est un nom dans lequel on peut voir, selon les spéculations lexicales du temps, la fusion des mots *ursus* et *cygnus*, l'ours et le cygne. Il est donc possible que ce soit par hommage au saint patron du Berry que le duc, déjà possesseur d'une devise à l'ours, ait choisi, plus tard, comme devise complémentaire, un cygne. À moins que la solution ne se trouve encore ailleurs, par exemple dans la légende du mystérieux « Chevalier au Cygne », qui préoccupe une partie de l'aristocratie européenne tout au long du XIV<sup>e</sup> siècle et donne naissance à de nombreux emblèmes<sup>508</sup> ; ou encore dans le couple formé par l'ours et par l'oie (un oiseau « cousin » du cygne, tant sur le plan formel que sur le plan symbolique) : les deux animaux sont, depuis des temps très anciens, associés aux fêtes de la Saint-Martin et leur nom français est souvent confondu par les scribes<sup>509</sup>.

Quoi qu'il en soit, Jean de Berry aime à mettre en scène ses deux devises. Elles lui servent de signes d'identité, de marques de possession, d'attributs proclamant son pouvoir et sa majesté. L'ours, surtout, est omniprésent. On le voit alors abondamment sculpté dans les différents palais et châteaux du duc, à Bourges, à Poitiers, à Riom, à Mehun-sur-Yèvre et ailleurs – il en reste aujourd'hui quelques témoignages. Mais, plus encore, on le rencontre peint, dessiné, tissé, émaillé, gravé ou modelé sur les nombreux livres, documents et objets d'art lui ayant appartenu : sceaux et chartes, manuscrits enluminés (fig. 30), reliquaires et pièces d'orfèvrerie, panneaux peints, tapisseries, bijoux, colliers, camées, intailles et pierres de toute nature. Les comptes et les inventaires du duc nous

apprennent que l'animal prenait également place sur des meubles, des draps, des étoffes précieuses, des vêtements, des ceintures, des chapeaux, tous « brodés à ours », « ouvrés à ours », « garnis à ours », « en façon d'ours »<sup>510</sup>. L'animal peut être représenté entier ou bien seulement à mi-corps, en un seul exemplaire ou au contraire en nombre, tenir un objet ou bien être intégré à une véritable scène. Son dessin est tantôt naturaliste, tantôt stylisé, notamment lorsqu'il supporte ou accompagne les armoiries du duc. Ce rôle de support est particulièrement fréquent, comme si, ici encore, il y avait un jeu de mots anglais entre le nom de l'ours (*bear*) et le verbe porter (*to bear*) : l'ours porte un écu, une bannière, un heaume, un collier, une arme, un objet.

Parfois, il ne s'agit plus d'un simple support ni d'une marque de commande ou de possession, mais d'un signe ayant une valeur presque « totémique ». À partir des années 1400, l'ours entoure le duc de tous côtés et semble être devenu pour lui un animal tutélaire, presque un « saint » patron. Cela est particulièrement net vers la fin de sa vie : Jean de Berry ne quitte alors plus un luxueux bonnet retroussé en poils d'ours – qu'il s'est fait faire en plusieurs exemplaires dans les années 1410-1411<sup>511</sup> – et son physique vieillissant, épaissi, alourdi, avec sa tête ronde et ses oreilles décollées, le fait ressembler à un ours (fig. 31). Cette ressemblance est frappante sur plusieurs miniatures peintes par les frères Limbourg : un feuillet ajouté aux *Petites Heures*<sup>512</sup> et, surtout, trois feuillets des *Très Riches Heures*<sup>513</sup>, deux manuscrits luxueux où le duc s'est fait mettre en scène par ses peintres préférés. En ces moments très douloureux pour le royaume de France, Jean, retiré de la vie politique, semble résigné et empreint d'une profonde mélancolie, à l'image de l'ours, son animal protecteur. Au reste, différents comptes nous apprennent qu'il associait parfois sur ses vêtements et ses bijoux l'image de l'ours et celle de l'ancolie, la jolie fleur bleue qui, bien avant Gérard de Nerval, consolait déjà au début du XV<sup>e</sup> siècle le « cœur désolé » des princes et des poètes<sup>514</sup>.

Toutefois, dans les collections de Jean de Berry, l'ours n'est pas seulement présent sous forme d'images ou d'emblèmes. Il l'est aussi à l'état de relique et prend place dans un cabinet où les curiosités empruntées au monde animal sont nombreuses et variées. D'abord des œufs d'autruche, des cornes de licorne, des branches de corail, des langues de serpent, des

ongles de griffon : tout cela est relativement banal dans un trésor princier de cette époque. Mais aussi, ce qui est plus original, une mâchoire de géant, deux dents de « cheval du Nil » (hippopotame), plusieurs « hérissons de mer » (oursins), un grand « lézard bouilli en huile » (crocodile naturalisé) et différents ossements et peaux de « bestes estranges », dont la peau d'un « loup-cerf » de grande taille et, surtout, celle d'un énorme ours blanc « avecques sa teste »<sup>515</sup>. À l'horizon des années 1400, si l'ours brun n'est plus un sujet de curiosité, son cousin du Nord, avec son étonnant pelage blanc, le reste pleinement.

### *Le prince aux ours*

Cependant, plus que dans ses collections de livres, d'objets, de bijoux ou de *curiosa*, c'est probablement dans ses ménageries que la personnalité du duc et ses passions ursines s'expriment de la manière la plus originale. À une époque où l'ours ne constitue plus un cadeau de roi et où les ménageries princières n'en accueillent plus aucun, Jean de Berry en possède plusieurs et s'y montre très attaché. Ici, le contraste paraît immense entre les goûts artistiques de ce prince, qui le portent constamment vers ce que nous appellerions aujourd'hui l'« art contemporain », et son engouement passéiste pour un animal déprécié, tout juste bon à danser ou à se ridiculiser sur les champs de foire. Certes, comme tout grand seigneur, le duc est fier d'abriter dans ses volières des oiseaux exotiques ou de voir nager dans ses étangs quantité de cygnes et d'oiseaux aquatiques. De même, il se plaît à montrer à ses visiteurs de Mehun-sur-Yèvre un animal qu'aucun autre prince français ne possède, un dromadaire, offert par le roi d'Aragon, ainsi que sa grande et capricieuse autruche, offerte par l'évêque de Tournai et disposant d'un gardien attitré dont le nom nous a été conservé : Guillemain Merlin<sup>516</sup>. Mais ses préférences vont encore et toujours à ses ours, présents dans ses deux ménageries, celle de Mehun, en contrebas du château, et celle de Bourges, au sud du palais ducal. Les documents d'archives font souvent mention des ours, et trois d'entre eux nous sont même connus par leur nom propre : Chapelain, Martin et Valentin, cité ici dans l'ordre où ils semblent avoir vécu.



Ces trois appellations n'ont pas été choisies au hasard. Outre l'écho de leur syllabe finale, elles rappellent trois figures qui entretiennent avec les ours des rapports privilégiés. Nous avons déjà évoqué à plusieurs reprises le cas de Martin, grand saint ursin dont la fête, le 11 novembre, s'est substituée à une fête païenne de l'ours située au milieu de l'automne. Nous citerons ci-après celui de Valentin, saint plus modeste mais dont la fête, le 14 février, occulte elle aussi d'anciennes cérémonies calendaires liées à l'ours. Reste le cas de Chapelain, qui est un nom commun avant d'être un nom propre. C'est celui d'une des fonctions remplies par l'ours dans le *Roman de Renart*, à la cour du lion. Selon les branches, Brun est tantôt le vice-roi, tantôt un baron, tantôt le messager et tantôt le chapelain du roi Noble. Ce dernier rôle est le plus fréquent dans les branches tardives. Il trouve son origine dans l'aspect lourdaud et indolent de l'ours, semblable à un clerc gras et repu, mais aussi dans un épisode d'une branche antérieure où Brun, victime du goupil, a été scalpé par les paysans. Sa tonsure le désigne désormais pour tenir un rôle ecclésiastique. Jean de Berry ne s'est sans doute guère intéressé au *Roman de Renart*, mais la tradition de l'ours « chapelain » était certainement encore très vivante à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle.

Les documents comptables nous apprennent également que les fauves obéissent à un « maître des ours », Colin de Bleron, au service du duc pendant près de deux décennies<sup>517</sup>, et que les sommes dépensées chaque année pour les garder, les loger, les nourrir, leur faire faire colliers, chaînes ou muselières sont relativement importantes<sup>518</sup>. D'autant qu'aux dépenses ordinaires s'ajoutent des dépenses exceptionnelles : transporter en charrette l'ours favori du moment (d'abord Martin puis Valentin) de Mehun à Bourges, de Bourges à Poitiers, voire à Paris, puis retour à Mehun ; dédommager tel ou tel serviteur ou visiteur qui s'est avancé trop près du fauve et en a reçu une blessure. En juillet 1398, sont ainsi payés 45 sous tournois à un certain Lorin Larchier, « lequel l'ours de Monseigneur avoit blecié..., pour soi faire guerir<sup>519</sup> » – la blessure devait être grave, car la somme est importante. Même familier, dompté, soumis à l'autorité d'un gardien et habitué à fréquenter les résidences princières, l'ours reste donc un animal imprévisible et dangereux. C'est du reste peut-être pour cette raison que Jean de Berry lui est si attaché. Il aime avoir son favori auprès de

lui et veut que celui-ci l'accompagne dans ses déplacements, exemple unique parmi les princes du Moyen Âge finissant.

Pour son ultime voyage, celui vers l'au-delà, le duc voulut également être accompagné de son ours le plus cher, Valentin, qui avait égayé les dernières années de sa vie, particulièrement sombres. Non pas Valentin vivant, bien entendu, ni même Valentin à l'état de reliques, enfermées avec lui dans son tombeau – cela aurait constitué une véritable hérésie –, mais Valentin sculpté dans la pierre et placé sous ses pieds afin de lui tenir compagnie sur son gisant de marbre blanc. Un ours sous les pieds, cas unique dans toute la sculpture funéraire ! Seuls trois animaux avaient jusque-là été représentés à cet emplacement : le dragon, figuré sous les pieds des prélats pour symboliser leur victoire sur les forces du Mal ; le lion, sous ceux des rois et des seigneurs, pour glorifier leur pouvoir et signifier leur résurrection ; le chien, enfin, sous ceux des dames pour proclamer leur fidélité. Certes, depuis l'époque féodale, cette distribution ternaire avait parfois été perturbée, quelques ecclésiastiques se retrouvant avec un lion sous leurs pieds, et plusieurs princes, avec un chien ou un dragon. Mais jamais aucun clerc ni aucun laïc, aucun homme ni aucune femme n'avait choisi pour son image funéraire de partager la compagnie d'un ours.

Celui de Jean de Berry se voit encore dans la crypte de la cathédrale de Bourges, endormi pour l'éternité sous les pieds de son maître (fig. 33). Il porte une muselière, mais son muflé débonnaire semble faire écho au visage apaisé du prince, lequel, une fois encore, ressemble à son animal fétiche : mêmes pommettes saillantes, même front proéminent, mêmes petits yeux rapprochés, mêmes oreilles arrondies et décollées. À la fin de sa vie, Jean de Berry, par mimétisme conscient ou inconscient, avait pris l'apparence d'un ours, et c'est ce visage ursin que le marbre de son gisant nous a conservé.

Le splendide tombeau du duc a été sculpté par un grand artiste, Jean de Cambrai, mort en 1438<sup>320</sup>. Toutefois, à cette date, si le gisant était terminé, l'ensemble du monument ne l'était pas. À la demande du roi Charles VII, héritier du duc, une équipe de sculpteurs acheva l'ensemble dans les années 1450, complétant le nombre des pleurants et posant le lourd gisant de marbre blanc sur une grande dalle de marbre noir. Nous ignorons si le tombeau avait été commencé du vivant même du duc. Celui-ci, dès 1405,

avait choisi d'être enseveli à Bourges, dans sa Sainte-Chapelle, attenante au palais ducal. En mai 1416, un mois avant sa mort, il avait confirmé ce souhait et précisé que son corps ne devait en aucun cas être morcelé (cœur, viscères) – comme c'était parfois l'usage – afin d'être mis en terre en plusieurs endroits, par exemple Riom, Poitiers et Saint-Denis. Non, tout pour Bourges, capitale de son cher duché de Berry<sup>521</sup>. Mais rien n'avait alors été dit quant à l'image sculptée de l'ours. Répondait-elle à une exigence du duc ? À un simple souhait ? À l'idée d'un proche, voire de Jean de Cambrai ou de l'un de ses collaborateurs ? À dire vrai, ce choix est trop insolite pour qu'il ne soit pas le fait de Jean de Berry lui-même. Tout dans sa vie, depuis son séjour forcé en Angleterre à l'âge de 20 ans, le liait à cet animal. Il était normal que celui-ci, devenu non seulement son emblème préféré mais aussi un authentique « totem », l'accompagne jusque dans la mort.

La Sainte-Chapelle de Bourges, très endommagée à la suite d'un violent orage, fut détruite en 1757. Le corps et le tombeau du duc furent transportés dans la cathédrale Saint-Étienne. Ils s'y trouvent toujours, mais dans la crypte, et le tombeau est désormais réduit à son seul gisant. Les magnifiques pleurants qui le soutenaient ont été victimes du vandalisme révolutionnaire, et ceux qui ont survécu sont aujourd'hui dispersés entre l'Ancien et le Nouveau Monde<sup>522</sup>.

### *Le feu et le poil*

L'exemple de Jean de Berry constitue un cas isolé dans l'univers princier du Moyen Âge finissant. Aucun dynaste, aucun grand seigneur ne partage avec lui cette fascination pour les ours, même si quelques princes – tel le comte de Savoie Amédée VIII<sup>523</sup> – en possèdent parfois encore un dans leur ménagerie. En revanche, il n'en va pas de même pour les dames. Différents documents nous laissent entendre que celles-ci gardent pour le grand fauve une attirance secrète ; ou du moins, à en croire plusieurs textes littéraires et narratifs, tous écrits par des hommes, que l'ours mâle, avec son apparence virile, sa force sauvage et sa pilosité exubérante, exerce encore sur les dames un attrait mystérieux. Le poil surtout semble les séduire, voire les troubler sexuellement. Au point que, à la cour comme au village, des

hommes jeunes et pleins d'ardeur profitent de grandes fêtes calendaires, voire de simples réjouissances, pour se déguiser en êtres pileux, intermédiaires entre l'ours, le démon et l'homme sauvage. Sous cet aspect bestial, ils s'approchent des jeunes femmes, se livrent autour d'elles à des danses équivoques, jouent à leur faire peur, puis font semblant de les enlever ou de les violenter – quelques-uns le font même vraiment. De tels rituels, déjà attestés dans l'Antiquité gréco-romaine, traversent tout le Moyen Âge et l'Ancien Régime et sont encore bien présents dans le folklore européen des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, surtout en régions de montagne à l'époque du carnaval.

À la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, une fête princière de cette nature, anticipant l'entrée en carême, est restée célèbre pour avoir connu une fin tragique : le Bal des Ardents. Elle eut lieu au mois de janvier 1393, dans un hôtel princier situé dans le faubourg Saint-Marcel, c'est-à-dire à cette époque presque à la campagne. Nous sommes alors dans une période politiquement confuse. Depuis l'été précédent, le roi Charles VI n'a plus toute sa raison et traverse des « absences » de plusieurs semaines, sombrant dans des accès de mélancolie<sup>524</sup>. Ses oncles et son frère gouvernent par intermittence. Afin d'égayer le roi, on multiplie les bals, les divertissements et les fêtes de cour, pour le plus grand plaisir des dames. Le remariage d'une jeune veuve, suivante de la reine, est l'occasion d'associer à l'une de ces fêtes une sorte de charivari. Cinq jeunes seigneurs décident de se déguiser en hommes sauvages afin d'effrayer (ou de séduire) les dames en faisant irruption dans la salle du bal. Pensant distraire le roi, ils lui proposent de se travestir lui aussi et de se joindre à leur joyeux cortège. Charles VI accepte. Ce sont donc six sauvages qui surgissent en plein bal, le corps revêtu d'une simple tunique, enduite de poix et parsemée de bourre et d'étoupe simulant la pilosité animale. À la cour, rares sont ceux qui ont été mis au courant de cette mascarade : quelques serviteurs, un maître d'hôtel, et peut-être le jeune duc Louis d'Orléans, frère du roi. L'effet de surprise est bien réel dans la grande salle mal éclairée du château. La peur saisit les dames, mais une peur ambiguë, à la fois angoissante et excitante. Que veulent ces sauvages velus, semblables à des ours en rut, qui hurlent et gesticulent devant elles ? Vont-ils les enlever, les lutiner, les violenter ? Tout d'un coup c'est le drame : le duc d'Orléans, voulant voir de plus près ces êtres immondes,

s'est emparé d'une torche et l'a approchée de l'un d'eux. Trop près. La bourre s'enflamme ; aussitôt le feu s'étend au costume des cinq autres, au milieu des spectateurs, effrayés et impuissants. La panique est totale. Quatre des sauvages meurent dans des souffrances atroces, deux en réchappent : le sire de Nantouillet, qui a eu la présence d'esprit de se jeter dans un baquet rempli d'eau ; et le roi Charles VI, que la toute jeune duchesse de Berry a rapidement recouvert de sa robe, étouffant ainsi les flammes naissantes (fig. 24)<sup>525</sup>.

Cet événement dramatique, passé à la postérité sous le nom de « Bal des Ardents » (en ancien et moyen français, le verbe *ardre* signifie « brûler »), a suscité bien des commentaires et des interrogations. Quel a été notamment le rôle exact du duc d'Orléans dans le départ des flammes ? A-t-il intentionnellement mis le feu à l'un des costumes ou bien était-ce vraiment un accident ? Était-il au courant de cette mascarade ? Savait-il que son frère en faisait partie ? A-t-il voulu le tuer ? Louis d'Orléans n'était pas le jeune prince aimable et vertueux qu'ont mis en scène l'historiographie romantique et la petite histoire<sup>526</sup>. Son assassinat par le duc de Bourgogne, en 1407, en a presque fait un martyr ; mais, à dire vrai, c'était un personnage dissimulé, calculateur, cynique et dévoré d'ambition<sup>527</sup>. Au moment du drame, Charles VI avait plusieurs filles mais un seul fils, Charles, duc de Guyenne et dauphin de Viennois, âgé d'un an et de santé fragile (il mourra en 1409). Si cet enfant venait à disparaître et que le roi fou mourût accidentellement, ce serait son frère Louis qui hériterait du trône. Celui-ci a-t-il agi dans ce but ? Le prouver est impossible, mais certains chroniqueurs contemporains de l'événement l'ont pensé et, aujourd'hui, plusieurs historiens sont également convaincus de la culpabilité du frère du roi.

Quoi qu'il en soit, ce qui nous intéresse ici n'est pas tant le forfait de Louis d'Orléans que l'apparition d'hommes déguisés en sauvages au cours d'une fête princière. En cette fin du XIV<sup>e</sup> siècle, les sauvages sont à la mode. Peints, sculptés, tissés ou brodés, on les voit partout, sur les murs, sur les meubles, sur les vitraux, sur les tentures et les tapisseries, dans les marges des manuscrits enluminés et jusque dans le décor des stalles des églises. Fêtes et spectacles les mettent en scène, l'héraldique et l'emblématique en font un grand usage. Les sauvages accompagnent

désormais les armoiries, tiennent un grand nombre d'écus, constituent des cimiers ou des devises ; sauvages masculins, portant ou non une massue, mais aussi sauvageonnes nues, vêtues de leur seule pilosité. La vogue de ce thème dans les images et les œuvres d'art a commencé vers le milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, peu après la Grande Peste (1346-1350) ; elle atteint son point culminant dans les années 1400 et perdure jusqu'au début du XVI<sup>e</sup><sup>528</sup>. Elle est d'abord liée à des curiosités nouvelles, ou renouvelées, pour les êtres étranges, situés aux frontières de l'animalité. Mais elle correspond également aux récits de voyageurs occidentaux qui, vers l'Asie et vers l'Afrique, découvrent alors des peuples ignorés et font reculer les limites du monde connu. En outre, elle s'accompagne parfois d'un certain discours moral : ces sauvages, plus ou moins fantasmés, ne sont pas tous négatifs ou diaboliques ; comme les premiers ermites chrétiens au désert, ils vivent dans l'état de nature et n'ont pas été corrompus par le dérèglement des mœurs et la soif du profit. Certes, Jean-Jacques Rousseau et son mythe du « bon sauvage » sont encore loin, mais s'exprime néanmoins déjà, chez quelques moralistes de la fin du Moyen Âge, l'idée que certains peuples sauvages peuvent représenter des modèles pour une société chrétienne ayant sombré dans la licence, le malheur et le désespoir. D'où la vogue de ce thème.

Pour l'iconographie, ce qui fait que le sauvage est pleinement sauvage, ce sont sa nudité et sa pilosité : il n'existe pas de sauvage vêtu ; il n'en existe pas de lisse ni de glabre. Tout sauvage est par nature un être mi-homme mi-animal. Or ce qui manifeste avec le plus de force l'animalité – nous l'avons dit dans un chapitre précédent à propos des déguisements –, ce sont toutes les parties du corps qui forment des protubérances : cornes, dents, griffes, queue, oreilles, sexe et poils. Surtout les poils. Par là même, le plus « animal » de tous les animaux, et aussi le plus proche de l'homme sauvage, c'est l'ours, l'animal velu par excellence. Entre l'ours et l'homme sauvage, le poil paraît instituer une sorte de cousinage. Au reste, tous deux sont non seulement pileux mais aussi forestiers, ou mieux *enforestés*, comme dit joliment l'ancien français : ils vivent retirés dans la forêt (*silva*), et sont donc pleinement « sauvages » (*silvatici*) au sens étymologique du mot.

Lorsque la pilosité est présente sur le corps de l'homme, la sensibilité médiévale établit des distinctions. Celle qui n'est que partielle (menton, bras, jambes, poitrine) est valorisante et bénéfique : elle est signe de puissance, de virilité, voire, à certaines époques, de séduction. En revanche, celle qui couvre la totalité du corps est le plus souvent maléfique, ou du moins contre nature, signe d'un dérèglement de la vie instinctive et sensuelle : elle rapproche l'homme de la bête. Or, pour l'imaginaire et le monde des symboles, c'est évidemment cette pilosité exacerbée qui intrigue et attire les dames, parce qu'elle est insolite et qu'elle semble exprimer une vigueur sexuelle hors du commun. D'où différents thèmes littéraires et artistiques associant ces deux contraires : la femme et l'ours ou la femme et le sauvage. D'un côté, une beauté lisse, douce et blanche ; de l'autre, une pilosité drue, touffue et sombre. Bref, la Belle et la Bête.

Il n'est pas interdit de penser que c'est cette attirance supposée des dames pour le poil bestial qui a sauvé le roi de France lors du Bal des Ardents. La jeune duchesse de Berry, en effet, a recouvert de sa robe le déguisement de Charles VI au moment même où celui-ci prenait feu. Mais comment a-t-elle eu la possibilité et la présence d'esprit d'agir aussi rapidement alors qu'aucune autre dame présente n'a pu agir pareillement envers un autre « sauvage » ? Peut-être parce que la jeune femme, loin d'être révoltée par l'irruption des six sauvages dans la salle du bal, a au contraire été attirée, plus ou moins consciemment, par ces êtres pileux, pleins de vie et de vigueur. Elle s'est donc approchée de l'un d'eux avant même la mise à feu, sans savoir qu'il s'agissait du roi. Se trouvant à ses côtés, elle a pu intervenir dès la première flamme, n'hésitant pas à faire le geste impudique de relever sa robe pour en recouvrir le malheureux. Le hasard, la curiosité, le courage et l'impudeur ont sans doute sauvé Charles VI.

Peut-être aussi la sexualité. En janvier 1393, Jeanne de Boulogne, duchesse de Berry, n'a pas 15 ans. Elle a été mariée, trois ans plus tôt, à l'âge de 12 ans à peine, à Jean de Berry – le prince aux ours ! –, qui en avait alors plus de 50 et était déjà plusieurs fois grand-père. La cour et le roi lui-même s'étaient gaussés du vieux prince épousant une tendre enfant : « Bel oncle, lui avait ironiquement dit Charles VI, que ferez-vous d'une telle fillette ? Elle n'a que douze ans. Par ma foi c'est grande folie de penser à cette chose<sup>529</sup>. » Le mariage s'était fait quand même, en juin 1390. Nous

ignorons évidemment quand il a été consommé. L'était-il au mois de janvier 1393 ? Si oui, nul doute que Jeanne se soit sentie plus troublée par un jeune et vigoureux sauvage que par son barbon de mari. Et, dans le cas contraire, ce sont peut-être l'éveil de ses désirs de femme et sa fascination pour le poil qui, joints à sa naïveté d'enfant, l'ont poussée à s'approcher d'un être sexuellement attirant et dangereux.

### *Orson le Sauvage*

Cette hypothèse, même si elle peut paraître quelque peu scabreuse, n'a rien d'anachronique. Relativement nombreux sont aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles les documents écrits et figurés qui mettent en scène la Belle et la Bête et qui, pour certains, soulignent l'attrait des dames pour le poil et la créature sauvage, qu'il s'agisse de l'homme ou de l'ours. L'exemple le plus frappant s'en trouve dans un texte littéraire ayant bénéficié d'une grande diffusion : *Valentin et Orson*. Il s'agit d'une chanson de geste tardive, connue par plusieurs versions successives. La plus ancienne, en vers, a probablement été composée au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, par un auteur resté anonyme. Elle est aujourd'hui perdue mais nous avons conservé son adaptation allemande, *Valentin und Namelos*, mise en forme quelques décennies plus tard. Nous est également parvenue une version française en prose, qui fut imprimée à Paris dès 1486 puis traduite au siècle suivant en anglais, en espagnol, en italien, en néerlandais et même en suédois. L'histoire, construite autour des thèmes de l'homme sauvage, des jumeaux et de l'épouse injustement calomniée, est pleine de rebondissements et a été lue par l'Europe entière<sup>530</sup>. Essayons de la résumer ici, en nous appuyant sur les versions en prose.

Tout commence à Constantinople – une Constantinople imaginaire –, où l'impératrice Bélissant, courtisée par l'archevêque mais ayant repoussé ses avances, est accusée d'adultère par celui-ci auprès de l'empereur. Ce dernier croit son archevêque plutôt que son épouse, et l'impératrice doit s'enfuir, accompagnée d'un seul écuyer, pour chercher refuge en Gaule auprès de son frère le roi Pépin. Le voyage est d'autant plus difficile que Bélissant est enceinte. Arrivée près du but, dans la forêt d'Orléans, elle accouche seule sous un chêne et met au monde des jumeaux.



Malheureusement, presque aussitôt surgit une ourse énorme qui emporte dans sa gueule l'un des deux garçons. Abandonnant l'autre, Bélissant s'élance à la poursuite du fauve. En vain. Lorsqu'elle revient près du chêne, le second garçon a lui aussi disparu. Désespoir de Bélissant, qui apprend en outre, de la bouche de son écuyer parti chercher de l'aide, que son frère Pépin a pris le parti de l'empereur et ne veut pas l'accueillir. Accablée, Bélissant quitte la forêt puis la Gaule et se réfugie au Portugal.

Pendant ce temps, le premier des deux jumeaux, loin d'avoir été dévoré par l'ourse, est au contraire allaité, léché et réchauffé par elle. La bête devient sa mère adoptive et les oursons, ses frères de lait. Il grandit ainsi dans la forêt, parmi les animaux sauvages. Il y vit nu, ne sachant pas parler et n'ayant aucun contact avec les humains. Le lait « maternel », en revanche, lui a donné un corps entièrement velu et une force prodigieuse. C'est un être mi-homme mi-ours. Parvenu à l'adolescence, il devient agressif et fait régner la terreur dans toute la forêt d'Orléans, attaquant les chasseurs et les voyageurs, détruisant les ruches, dévorant le bétail, tuant les bûcherons et les charbonniers. Pour toute la région, il est devenu un fléau et, en raison de son apparence et de son comportement, a reçu le surnom de « Sauvage ». Personne ne peut en venir à bout.

Son frère jumeau, qui avait disparu dans la forêt, a en fait été recueilli par le roi Pépin et ses gens qui chassaient ce jour-là près d'Orléans. On lui a donné le nom de Valentin, car il a été trouvé le jour de la fête de ce saint. Élevé à la cour, aimé et protégé du roi – qui ignore qu'il s'agit de son neveu –, Valentin grandit et devient un des meilleurs chevaliers de Gaule. Désireux de se montrer reconnaissant envers son père adoptif, il décide un jour de mettre fin aux malheurs qui frappent la forêt d'Orléans et d'aller y affronter le Sauvage. Il le fait seul, ne voulant pas envoyer vers une mort probable un quelconque compagnon. La rencontre et le combat entre les deux frères sont dramatiques. Valentin se bat avec une longue épée ; le Sauvage, d'abord à mains nues puis avec un tronc d'arbre arraché. Le premier parle, invective, prie, supplie. Le second ne sait que grogner ; mais la voix de Valentin le trouble. Finalement, le Sauvage est blessé par la grande épée de Valentin, il saigne abondamment et doit cesser de se battre. Victorieux, Valentin l'enchaîne solidement et le ramène à la cour du roi, où lui-même est accueilli en héros.

Toutefois, bien que vaincu, le Sauvage l'est aussi. Son aspect brutal, son identité inconnue, sa nature incertaine ne suscitent pas seulement de la curiosité, mais aussi de la fascination, voire du désir. Car, s'il s'agit bien d'un homme, c'est un homme nu et bestial, couvert de poils et semblable à un ours. Les dames en sont fort troublées. Au bout de quelques semaines, on découvre que le Sauvage entretient avec l'une d'entre elles un commerce charnel, causant la jalousie des autres dames et la fureur des chevaliers. Par la suite, les aventures amoureuses du Sauvage se multiplient, provoquant convoitise, compétition et désordre. Le roi décide alors de « désensauvager » le Sauvage et de lui redonner une apparence humaine et un statut social. Pour ce faire, on commence par le tondre entièrement ; puis on l'habille, on lui apprend à parler, on lui enseigne les bonnes manières et le métier des armes ; enfin, on le baptise et on lui donne un nom : Orson, en souvenir de son ancien état. Celui-ci devient un beau jeune homme, se bat vaillamment, montre beaucoup de piété, de courtoisie et de vertu.

Dès lors, l'histoire de Valentin et d'Orson tourne au romanesque, voire au merveilleux. Elle perd sa force épique et mythique. Les deux frères accomplissent ensemble de nombreux exploits. Ils apprennent de manière magique, de la bouche d'une tête d'airain qui parle, qu'ils sont jumeaux, que leur mère vit exilée au Portugal, que leur père est l'empereur de Constantinople. Tout rentre peu à peu dans l'ordre. À la mort de l'empereur, se pose un problème de succession : Bélissant ne sait plus quel est l'aîné des jumeaux, celui qui doit hériter du trône<sup>531</sup>. Plusieurs solutions sont envisagées, notamment celle qui consiste à faire régner chacun un an sur deux. Finalement, Valentin meurt à son tour. Orson devient empereur de Constantinople, mais au bout de sept ans, las du pouvoir et de la vie de cour, il se retire au fond des bois et, solitaire, reprend sa vie d'ermite, sinon sa vie ursine. À sa mort, on songe à le canoniser<sup>532</sup>.

Par rapport au sujet qui nous occupe, cette chanson de geste transformée en roman est intéressante à plusieurs titres. Elle souligne une fois de plus la parenté biologique et symbolique entre l'homme et l'ours. Ici, cependant, ce n'est pas un fauve qui s'accouple et procréé avec une femme, mais une femelle animale qui élève un nourrisson comme son ourson et, ce faisant, lui transmet un peu de sa nature ursine. Exactement comme ce que raconte, dans la mythologie grecque, l'histoire de Pâris, sauvé, allaité et protégé par une ourse sur le mont Ida. Adulte, l'homme-

ours de la forêt d'Orléans devient, tel Pâris, un grand séducteur. Toutefois, ce n'est pas un ravisseur de femmes, comme le sont tous les ours mâles : il n'enlève pas la plus belle femme du monde mais se contente de multiplier les conquêtes féminines à la cour du roi Pépin ; ce qui est certes cause de désordre mais pas de ruine, comme dans l'histoire de Troie.

Autre élément remarquable : le nom des deux héros. Le choix d'*Orson* se comprend aisément, en raison de l'aspect velu du jeune homme et de son enfance sauvage<sup>533</sup>. Notons cependant qu'il s'agit là du nom qui lui est donné par les versions françaises en prose. Dans la chanson primitive en vers, il est désigné par l'appellation plus symbolique de *Sansnom*, qu'il conserve dans l'adaptation allemande de la première moitié du XV<sup>e</sup> siècle : *Namelos*. Cet être qui se situe hors de l'ordre social ne peut pas avoir de nom mais seulement un surnom, celui, étrange, de *Sansnom* ; lequel est déjà en lui-même un début de nom et laisse entrevoir une future socialisation. Quant à Valentin, il doit son nom au grand saint dont la fête tombe le 14 février, c'est-à-dire le même jour qu'une importante fête païenne de l'ours dans les Alpes centrales. Valentin était un des premiers évêques de Rhétie, particulièrement honoré en Suisse, en Bavière et au Tyrol. Dans sa vie et sa légende, rien ne le mit en contact avec un ours, mais de bonne heure sa fête fut fixée au 14 février, pour « recouvrir » celle qui célébrait la première fin d'hibernation de l'ours<sup>534</sup>. Plus à l'ouest, nous l'avons vu, cette fête païenne se situait le 2 ou le 3, mais, en Bavière et en Autriche, c'était plutôt le 14, jour devenu plus tard, bien plus tard, la fête des amoureux parce que, dans le calendrier rural, c'était le jour où les oiseaux étaient censés recommencer à babiller, se cajoler et s'accoupler. Dans notre chanson de geste, c'est donc par une sorte d'osmose que Valentin porte ce nom fortement ursin qui aurait mieux convenu à son frère (rappelons qu'au début du XV<sup>e</sup> siècle Valentin est le nom de l'ours préféré de Jean de Berry).

Enfin, remarquons combien, dans cette histoire de jumeaux et d'homme des bois, le poil est signe d'animalité et contraire à toute vie civilisée. Le premier geste auquel on se livre pour faire du Sauvage un être humain, c'est de le tondre entièrement. Ensuite, ensuite seulement, on l'habille, on l'éduque, on le baptise et, enfin, on lui donne un nom. L'ordre dans lequel se déroulent ces opérations est ici particulièrement significatif. Plus que la nudité, qui n'a de sens qu'au regard des autres, plus que la

méconnaissance du langage ou le manque d'éducation, qui ne sont pas si rares, plus que le paganisme ou l'absence de nom, qui se rencontrent hors du monde chrétien, c'est la pilosité, la pilosité surabondante qui fait de l'homme un animal. Non pas n'importe quel animal mais, en cette fin du Moyen Âge, celui qui passe pour le plus animal de tous les animaux : l'ours.

## De la montagne au musée

À l'aube des temps modernes, un nouveau bestiaire symbolique se met progressivement en place qui réserve à l'ours un rôle de plus en plus discret. Une meilleure connaissance de la mythologie gréco-romaine et des auteurs anciens contribue à remettre sur le devant de la scène, puis à diffuser par le biais du livre imprimé et de l'image gravée, des légendes et des croyances concernant des animaux auxquels le Moyen Âge n'accordait qu'une attention mesurée (le dauphin, le taureau, le singe ou l'éléphant, par exemple). Quelques décennies plus tard, la découverte des mondes lointains, africains et américains, fait entrer dans le savoir et dans l'imaginaire zoologiques des espèces jusque-là peu ou mal connues (le rhinocéros, la girafe), voire inconnues. En tout domaine, la faune se réorganise et renouvelle ses systèmes de valeurs. Seul le lion – peut-être parce qu'il est lui-même exotique – résiste à la promotion de ces nouveaux venus. L'ours, en revanche, est souvent délaissé au profit d'animaux chargés d'une dimension symbolique jugée plus riche ou plus en accord avec les curiosités et les sensibilités nouvelles. Ainsi dans le monde des emblèmes, où son rôle est des plus modestes ; ou encore dans celui des fables et des proverbes, pour lesquels il n'est plus qu'un comparse de troisième zone.

Mais c'est d'abord et surtout dans le bestiaire du Diable que ce déclin est le plus patent. Autrefois vedette de ce bestiaire, incarnation même du Malin et support de nombreux vices, l'ours rentre dans le rang et trouve difficilement sa place au carrefour des mondes naturel et surnaturel, désormais unis par des liens différents de ce qu'ils étaient au cœur du

Moyen Âge. Le rituel du sabbat est un parfait exemple de ces mutations et de la dévalorisation du grand fauve européen dans le bestiaire démoniaque.

### *Le bestiaire des sorciers*

À partir du XV<sup>e</sup> siècle, l'Occident vit en effet au rythme des sorciers et de leurs conspirations supposées contre l'Église et la chrétienté. Certes, les plus anciennes manifestations en sont antérieures, les premiers procès de sorcellerie se situant au XIII<sup>e</sup> siècle, voire plus en amont, mais c'est à l'horizon des années 1430 que commence vraiment la grande chasse aux sorcières qui va occuper l'Europe jusqu'en plein XVIII<sup>e</sup> siècle. Le phénomène semble d'abord se limiter aux régions alpines et à des cas individuels. Mais il s'étend rapidement dans toutes les directions pour concerner, à l'époque moderne, aussi bien l'Europe catholique que l'Europe protestante. En outre, les procès ne sont plus instruits seulement contre des individus mais contre des communautés entières. Une surenchère à l'orthodoxie pousse les différentes autorités, ecclésiastiques et laïques, à voir des sorciers partout et à dénoncer une secte satanique dans tout groupe qui conteste un tant soit peu les normes théologiques, institutionnelles ou juridiques<sup>535</sup>.

À lire les recueils de procès et les traités de démonologie, les crimes attribués aux sorciers prennent des formes différentes selon les périodes et les régions. Toutefois, ils semblent de plus en plus graves au fil du temps : d'abord, déguisements et métamorphoses, envoûtements et sortilèges, potions et philtres, pratiques magiques malfaisantes, causant la maladie ou la mort ; puis voyages et réunions nocturnes, cérémonies rituelles en l'honneur de Satan, sacrilèges et blasphèmes de toutes natures ; enfin, beuveries et orgies collectives, unions charnelles avec le Diable, sacrifices animaux et humains, meurtres d'enfants et même cannibalisme. De bonne heure, le sabbat apparaît comme la principale de ces cérémonies et le lieu convergent de la plupart des pratiques démonolâtriques. Il est d'autant plus dangereux que le Diable peut, à sa guise, le rendre réel ou illusoire et que

l'action des juges, des exorcistes et des inquisiteurs s'en trouve parfaitement vaine.

Dès le XV<sup>e</sup> siècle, le sabbat se présente comme une messe inversée, une anti-messe, une messe « noire » au cours de laquelle sont parodiés et dénigrés les gestes et les paroles du rituel chrétien. L'adoration de l'agneau, notamment, y est remplacée par celle, bien tangible et olfactive, du bouc, animal fortement déprécié par la symbolique médiévale en raison de son odeur infecte, de ses cornes agressives, de sa pilosité surabondante et de sa sexualité exacerbée. Nombreux sont les récits de sabbat qui racontent comment le temps fort de la cérémonie est celui où les participants doivent venir embrasser l'anus ou les parties génitales d'un grand bouc noir aux yeux étincelants, dans lequel le Diable s'est incarné. Parfois, ce bouc est remplacé par un chat ou par un singe, plus rarement par un chien, mais ces animaux sont toujours de couleur noire.

Dans un cas – un seul à ma connaissance –, c'est un ours qui joue ce rôle d'animal satanique, vénéré de manière obscène. Il s'agit d'un sabbat censé s'être déroulé pendant l'année 1462 ou 1463 dans le diocèse de Lausanne. L'affaire nous est connue grâce au procès de Perrissone Gappit (janvier-février 1464), dont les archives ont en partie été conservées. D'abord suspectée d'hérésie, puis de sorcellerie, cette femme « mal aimée », âgée d'une cinquantaine d'années, raconta devant ses juges comment au cours des années précédentes elle avait rejoint une secte de sorciers et participé à six reprises, chaque fois dans une nuit de jeudi à vendredi, à des réunions « de vauderie ». La première fois, celle de son intronisation, elle avait renié la foi chrétienne et fait hommage au Diable, qu'elle avait dû désormais reconnaître comme son maître. Ce dernier lui était d'abord apparu sous la forme d'un homme, puis s'était soudainement transformé en un ours « énorme, sale et velu » dont elle avait été obligée d'« embrasser le cul ». En même temps que l'hommage, elle avait également dû promettre de faire don à son nouveau seigneur de son auriculaire droit : un ongle tout de suite (ce qui fut vérifié et confirmé lors du procès), le reste après sa mort. À la cérémonie de l'hommage « sur le cul » succédèrent un repas sacrilège, au cours duquel furent consommées des chairs d'enfants, puis une orgie générale qui la conduisit à s'accoupler quatre fois avec le Diable. Interrogée sur la qualité du sperme de cet être

ayant pris la « semblance d'un ours », elle révéla qu'il n'était pas « chaud et agréable comme celui d'un homme » mais « froid et horrible ». Par la suite, Perrissone Gappit avoua d'autres crimes et méfaits. Elle fut condamnée à mort comme hérétique et sorcière et périt sur le bûcher, au mois de février 1464<sup>536</sup>.

Cette affaire, qui semble avoir pour origine un conflit familial où la haine et la vengeance ont pris des proportions extrêmes<sup>537</sup>, ne diffère guère de plusieurs autres jugées dans les pays alpins dans la seconde moitié du XV<sup>e</sup> siècle. Le rituel du sabbat, notamment, s'y déroule de manière identique, presque archétypale ; ne manquent que l'arrivée des sorcières sur leur balai, les danses frénétiques, la profanation de l'hostie et le remplacement du vin de messe par du sang<sup>538</sup>. Ce qui donne sa spécificité au récit de Perrissone Gappit, c'est surtout l'apparition du Diable sous la forme d'un ours et non pas d'un bouc, d'un chat ou d'un chien. Il s'agit manifestement d'un trait archaïque, hérité de la culture monastique de l'époque féodale. Pourquoi s'est-il maintenu dans cette région, sise non loin de la riviéra vaudoise, dans l'arrière-pays de Vevey, et non pas au plus profond d'une vallée alpine ? Nous l'ignorons. Mais rares sont à cette époque les documents qui rangent encore l'ours parmi les animaux démoniaques et plus rares encore ceux qui l'associent à la nouvelle mythologie de la sorcellerie. Outre le bouc, vedette du sabbat, le bestiaire des sorciers et des sorcières compte surtout des animaux nocturnes (le chat, le loup, le renard, la chouette, la chauve-souris), noirs (le corbeau, le chien), visqueux (le crapaud, le serpent) ou bien hybrides (le basilic, le dragon, le satyre). L'ours en est généralement exclu.

### *L'ours amoureux*

À l'époque moderne, l'ours garde en revanche toute sa place auprès des dames. Les légendes et les traditions sont nombreuses qui continuent de voir dans l'ours mâle un séducteur ou un ravisseur de jeunes filles et de jeunes femmes. Sur bien des points, ces légendes ne sont guère différentes de celles que l'on rencontre déjà dans la mythologie gréco-romaine et qui traversent tout le Moyen Âge. En plein XVII<sup>e</sup> siècle encore, l'ours peut se



présenter comme un être mi-homme mi-animal, amateur de chair féminine. Les traditions en sont surtout orales, mais elles sont parfois mises par écrit et donnent lieu à des créations littéraires originales, dont on trouve encore l'écho au XIX<sup>e</sup> siècle. Toutefois, elles peuvent aussi, dans certains cas, s'appuyer sur le récit d'une histoire « vraie » – ou du moins reçue comme telle – ayant perturbé la vie d'un village ou d'une vallée pendant un temps plus ou moins long et dont le souvenir s'est transmis de génération en génération. Ainsi l'histoire tragique de la jeune bergère Antoinette Culet, victime de la passion monstrueuse d'un ours. Certes, elle ne constitue pas un cas unique, mais c'est une des mieux documentées parmi plusieurs histoires semblables, racontées dans différentes régions d'Europe, toujours en pays de montagne, sous l'Ancien Régime.

La tragédie se passe dans le duché de Savoie, au cœur d'une vallée de la Tarentaise, au début du XVII<sup>e</sup> siècle. Pierre Culet, paysan relativement aisé, vit avec sa famille au village de Naves, dans le diocèse de Moutiers. Sa fille aînée, Antoinette, âgée de 16 ans, est d'une beauté remarquable. En attendant de se marier, elle aide ses parents aux travaux de la ferme et, dès le printemps, conduit fréquemment les brebis paître dans les hauteurs, loin du village. Un soir d'avril 1602, le jour des Rogations, elle ne rentre pas. Toutes les recherches pour la retrouver restent vaines. On pense alors qu'elle a peut-être été la proie d'un loup, mais aucune brebis n'a été dévorée. Ce n'est que plus tard, beaucoup plus tard, que l'on apprendra la terrifiante aventure dont elle a été la victime.

L'animal en cause n'est pas un loup mais un ours de grande taille, au pelage brun clair. À la tombée du jour, il fit irruption au milieu du troupeau et s'empara non pas d'une ou deux brebis mais de la jeune et jolie bergère. Il l'emmena dans sa caverne, dont il obstrua l'entrée en faisant rouler une énorme pierre. Là, il la séquestra, puis, pris d'un désir sexuel contre nature, il violenta la jeune fille et « en eut plaisir charnel ». Elle s'évanouit. Il la veilla, l'enlaça, la lécha, lui manifesta un véritable amour. Mais cet amour monstrueux s'accompagnait d'un commerce sexuel plus monstrueux encore, que la jeune fille dut subir presque quotidiennement pendant sa longue captivité. L'ours venait la visiter chaque nuit. Dans la journée, il sortait de la caverne et partait voler dans les villages alentour tout ce dont,

selon lui, Antoinette avait besoin : du pain, du fromage, des fruits et même parfois des vêtements.

La jeune fille resta prisonnière dans la grotte pendant presque trois ans. Au début de l'année 1605, trois hommes du village décidèrent d'aller couper des sapins plus haut et plus loin qu'ils n'en avaient l'habitude. Malgré l'énorme pierre qui fermait l'entrée, Antoinette entendit le bruit des haches et, pour la première fois depuis bien longtemps, des voix humaines. Elle hurla. Son cri fut entendu, les bûcherons s'approchèrent et elle put leur dire son identité et les supplier de l'aider à sortir. L'un des hommes partit chercher du secours au village. Il revint peu après en compagnie d'une troupe nombreuse. L'entrée de la caverne fut dégagée et la jeune fille, dont l'aspect sauvage était effroyable, put être reconduite chez son père. Là, une fois lavée, tondue, soignée, habillée, elle raconta par le détail sa misérable histoire. Elle avoua notamment avoir accouché d'un enfant monstrueux, mi-homme mi-ours, que son père, en voulant l'enlacer trop intensément, avait étranglé plusieurs semaines après sa naissance.

Bien des habitants de Naves eurent du mal à croire le récit d'Antoinette et la tinrent pour folle. D'autres pensèrent qu'elle mentait et qu'elle avait simplement fait une fugue qui avait mal tourné. D'autres encore se demandèrent si elle n'était pas possédée. Le curé de la paroisse songea à solliciter l'exorciste du diocèse. Il n'eut pas le temps de le faire. La nuit même où Antoinette était retournée chez son père, l'ours descendit de la montagne et vint hurler devant la ferme des Culet pour exiger que sa « petite femme » lui soit rendue. Tout le village en fut terrifié. L'ours revint la nuit suivante, et encore la suivante. Mais cette troisième nuit les villageois l'attendaient. L'ours fut mis à mort à coups d'arquebuse, non sans avoir chèrement défendu sa vie et tué deux hommes. C'était l'ours le plus grand que l'on ait jamais vu en Tarentaise. Son cadavre fut brûlé et ses cendres, jetées dans un ravin. Quant à la jeune Antoinette, incapable de reprendre une vie normale, elle fut conduite dans un monastère éloigné de son village, et même de son diocèse, au fond d'une vallée du Dauphiné.

L'ours amoureux est aujourd'hui bien oublié. Mais on en parla longtemps dans le duché de Savoie et les pays voisins. Peu après l'événement, un prêtre du diocèse de Moutiers, à la demande de son évêque, rédigea un mémoire sur l'histoire d'Antoinette Culet ; il fut imprimé à Lyon dès 1605 puis à Chambéry en 1620, sous le titre *Discours effroyable d'une*

*filles enlevées, violées et tenues près de trois ans par un ours dans sa caverne*<sup>539</sup>... Cette publication, longtemps abandonnée sur les étagères des bibliothèques, ne fut retrouvée par des érudits dauphinois et savoyards que trois siècles et demi plus tard, mais elle a depuis fait le bonheur des ethnologues<sup>540</sup> et excité les fantasmes des amateurs de cryptozoologie<sup>541</sup>. D'autant qu'elle peut être rapprochée d'autres histoires, concernant d'autres époques, d'autres régions, d'autres cultures (fig. 34). Dans les mondes balte et scandinave, pour prendre des exemples se limitant à l'Europe, les traditions qui faisaient de l'ours un séducteur ou un raptateur de femmes sont restées vivaces jusqu'à l'époque contemporaine et ont suscité une abondante littérature orale que les folkloristes ont en partie recueillie.

Prosper Mérimée s'en est-il inspiré pour écrire sa célèbre et dernière nouvelle *Lokis*, publiée en 1868<sup>542</sup> ? C'est probable, même si le grand écrivain était plus curieux et plus familier des cultures ibériques. Sur le tard, cependant, il s'est pris d'intérêt pour le monde russe, a traduit Pouchkine et Gogol puis voyagé en Russie et dans les pays Baltes. L'action de *Lokis* se situe en Lituanie, pays encore mystérieux dont la grande forêt, inviolée jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, passait alors pour la plus dangereuse d'Europe. Au reste, *Lokis* n'est pas seulement une nouvelle ; c'est aussi et surtout un conte noir, destiné dans sa première version à divertir (et effrayer) les dames de la cour impériale de Compiègne et de Saint-Cloud, dont Mérimée est un habitué. La seconde version, même si elle a été réécrite pour la publication, garde quelque chose de l'étrangeté sauvage du texte primitif, fait pour être lu à haute voix, les soirs d'orage, devant un public restreint et captivé. Il n'est du reste pas sûr que les dames de la cour aient compris tous les ressorts de l'histoire tant le récit est construit autour d'emboîtements successifs, et la monstrueuse vérité, jamais dévoilée de manière explicite mais seulement suggérée<sup>543</sup>.

Le narrateur est un professeur de philologie prussien, Kurt Wittenbach, qui séjourne dans un château appartenant à un mystérieux et invisible comte Michel Szémioth. L'érudite travaille dans la magnifique bibliothèque qui conserve de très anciens manuscrits baltes. Pendant son séjour, il apprend peu à peu l'étonnante et effroyable histoire du propriétaire des lieux, disparu l'année précédente. Une quarantaine d'années plus tôt, la mère du comte, au cours d'une partie de chasse en forêt, deux jours après son

mariage, a été enlevée par un ours et conduite dans un endroit secret. Relâchée le lendemain, elle resta toute sa vie perturbée par cet événement et finit par sombrer dans une demi-folie. Cependant, neuf mois après ses noces et sa disparition au cœur de la forêt, elle avait donné naissance à un fils, d'apparence normale mais qu'elle se mit aussitôt à haïr. À plusieurs reprises elle demanda même qu'il soit mis à mort. Son ordre ne fut jamais exécuté et l'enfant, bien que rejeté par sa mère, grandit normalement, devint un bel homme cultivé, savant même, mais fréquemment perdu dans ses pensées. Au fil des ans, son caractère étrange suscita l'incompréhension, puis l'inquiétude : de plus en plus misanthrope, il ne se plaisait que dans les forêts, en compagnie des bûcherons, des charbonniers et des animaux sauvages. Toutefois, il ne chassait jamais, et tous les chiens avaient peur de lui. Il finit néanmoins par se marier avec une jeune fille ravissante, une Polonaise pleine d'esprit et de vivacité dont on pensait qu'elle tirerait le comte de sa neurasthénie. Nous ignorons ce qui se passa pendant la nuit de noces, mais au petit matin le comte avait disparu et la jeune femme fut retrouvée morte dans son lit, portant au cou une énorme morsure qu'aucun être humain n'aurait pu provoquer.

L'histoire du comte Michel n'est pas racontée tout d'une pièce mais dévoilée par bribes que le narrateur met progressivement bout à bout, entraînant le lecteur dans un malaise croissant. Elle est en outre entrecoupée de digressions philologiques qui, loin d'affaiblir le récit, contribuent à lui donner une forte impression d'étrangeté. Jamais il n'est dit que le comte Michel est un être mi-homme mi-ours, né du viol de sa mère par le fauve qui l'a enlevée le surlendemain de son mariage. Mais le lecteur finit par le comprendre et, s'il est cultivé, en trouve confirmation dans le fait que pour la culture russe *Michel* est le nom propre traditionnellement donné à l'ours et que, en lituanien, *lokis* (« le lécheur »), titre de la nouvelle, est le terme ordinaire pour désigner le grand fauve. Prosper Mérimée semble s'être amusé à conter cette histoire pour faire peur aux dames de l'entourage de l'impératrice Eugénie, mais son récit s'appuie sur une grande érudition et une solide connaissance des histoires d'ours dans les mondes slave et balte. En outre, tout son talent s'exprime dans le contraste voulu entre la monstruosité de ce qui est suggéré et le caractère presque neutre du style<sup>544</sup>. À coup sûr, il s'agit là d'une des plus belles nouvelles de la littérature

française du XIX<sup>e</sup> siècle. Mais c'est aussi un conte cruel qui fait écho à tous les récits plus anciens mettant en scène un ours mâle pris d'un désir monstrueux pour une jeune femme (fig. 34).

### *Des livres d'emblèmes aux livres de fables*

Nous avons vu comment le Moyen Âge chrétien avait connu de tels récits, hérités pour la plupart des traditions orales de la Germanie et de la Scandinavie païennes, et comment il les avait intégrés à différentes chroniques puis, pour quelques-uns, transformés en véritables textes littéraires<sup>545</sup>. À l'aube de la Renaissance, si cet ours amateur de jeunes filles et de jeunes femmes n'a pas complètement disparu, il a beaucoup perdu de sa violence et de sa sauvagerie. Ce n'est plus une bête avide de chair fraîche ni de sang menstruel mais un animal paisible et courtois, presque un amant délicat, attentif à ne pas blesser la dame dont il est amoureux. Parfois cet amour est partagé, comme dans l'histoire, racontée plus haut, d'Orson le Sauvage ou bien dans celles qui sont construites autour du thème de la Belle et la Bête.

Un jeu de mots français, répandu aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, témoigne de cette nouvelle relation entre l'ours et la femme : il consiste à décomposer le syntagme *d'amour* en *dame* + *ours* et à en faire un de ces rébus dont sont alors friands les proverbes et les devises et que reprennent certaines images<sup>546</sup>. De fait, à partir des années 1450, différents bois gravés, des jetons et des médailles, plusieurs miniatures et même deux tapisseries montrent une femme dansant, conversant ou enlacée avec un ours et semblant y prendre du plaisir<sup>547</sup>. D'un couple de phonèmes, à première vue fort éloignés l'un de l'autre, les jeux de langue ont fait un véritable couple d'amoureux et l'ont transmis à l'iconographie. Il n'est pas exclu que la mystérieuse dame des Ursines, prétendument chère au duc Jean de Berry<sup>548</sup>, soit déjà née d'un semblable rébus. Non pas du vivant même du duc mais quelques décennies après sa mort (1416), sous la plume de son petit-neveu, René d'Anjou, prince très porté sur les emblèmes, les allégories et les rébus : son *Livre du cuer d'amours espris* ferait ainsi des figures de la dame et de l'ours (*dame* + *ours* = *d'amours*) un couple d'amants<sup>549</sup>. Un peu plus tard, plusieurs livres

d'emblèmes et recueils de rébus ne sont pas en reste qui présentent par le texte et par l'image une femme amoureuse d'un ours. Avec parfois une moralité sévère, condamnant derrière cet exemple toute forme d'amour charnel. Comme par exemple dans un recueil de rébus manuscrit, composé en Picardie vers la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, où l'image du couple (femme et ours) est accompagnée de la sentence « Mal est qui se mesle d'amours<sup>550</sup> », jeu de mots à signification plurielle (*mal / mâle*) qui condamne tout ensemble les amours humaines et animales et qui invite à leur préférer l'amour divin, le seul qui conduise sur la voie du Bien.

Au XVI<sup>e</sup> siècle, cependant, dans les livres d'emblèmes imprimés, la figure de l'ours est plus souvent associée à la colère ou à la luxure qu'à l'amour<sup>551</sup>. D'une manière générale, mis à part le cas de l'ourse qui lèche et façonne ses petits pour les faire « pleinement ours » (symbole de « l'art plus fort que la nature », à rapprocher de la célèbre phrase d'Érasme « L'homme ne naît pas homme, il le devient »<sup>552</sup>), l'animal reste négatif et support de nombreux vices. Celui de *gula* (goïnfrerie) est immanquablement mis en scène par une image d'ours qui cherche à voler du miel et qui est victime de la fureur des abeilles (fig. 35). Ces dernières étant particulièrement valorisées par la symbolique animale de la Renaissance, l'ours, leur ennemi, ne peut être qu'une créature détestable. Et, de fait, il l'est souvent. Aux différents vices et aux cinq péchés capitaux dont le Moyen Âge finissant a doté le grand fauve (colère, luxure, paresse, envie et goïnfrerie), l'emblématique du XVI<sup>e</sup> siècle parvient à en ajouter de nouveaux, notamment ceux qui relèvent de l'idée de ruse (*astutia*), très négative dans les systèmes de valeurs médiévaux – ruser pour parvenir à ses fins est un comportement absolument diabolique – mais peut-être plus ambivalente dans les livres d'emblèmes imprimés. L'un d'entre eux, publié à Heidelberg en 1562, avec des gravures de Mathias Merian, montre ainsi le combat d'un taureau contre un ours : tandis que le premier fonce les cornes en avant, le second se couche au sol et roule sur lui-même ; la légende, « *astu haud formidine* » (« par ruse et non pas par crainte »), souligne l'intelligence de l'ours, qui s'est couché non pas par peur du taureau mais dans le but d'éviter ses cornes et de l'épuiser<sup>553</sup>.

Rien de tel dans les proverbes ou dans les fables, dont cette image de l'ours rusé est totalement absente. Au contraire, c'est ici la tradition du

*Roman de Renart* qui a survécu et qui a continué de faire du fauve une créature stupide et maladroite, accentuant même parfois ses ridicules et ses infortunes. Attardons-nous sur l'exemple des trois recueils de fables de Jean de La Fontaine publiés entre 1668 et 1694. Les animaux qu'ils mettent en scène ne demandent aucune connaissance zoologique particulière. Il s'agit pour l'essentiel d'animaux « familiers » – concept essentiel pour étudier l'histoire culturelle des rapports entre l'homme et l'animal –, les uns domestiques, les autres sauvages, la plupart indigènes, quelques-uns exotiques. Tous font partie du bestiaire le plus ordinaire de la culture occidentale depuis l'Antiquité, même ceux qui, tels le lion et l'éléphant, ne se rencontrent pas sur le sol de la vieille Europe.

En peignant ce bestiaire restreint, La Fontaine innove peu. Non seulement parce que le nombre des fables dont il n'emprunte pas la matière à ses prédécesseurs est limité, mais aussi parce que notre poète a voulu conserver à chaque animal ses traits les plus habituels. Non pas ceux de la nature mais ceux de la culture. Il serait absurde, en effet, de continuer à voir en La Fontaine, comme on l'a fait trop longtemps, un observateur attentif de la faune de nos campagnes. Comme il serait illusoire de croire que la charge de maître des eaux et forêts de Château-Thierry, qu'il a dû acheter et qu'il a occupée pendant près de vingt ans (faisait-il vraiment de fréquents séjours dans les forêts champenoises ?), lui a permis d'étudier cette faune en naturaliste. Au XVII<sup>e</sup> siècle, la création littéraire ne se fait pas sur le motif, surtout quand il s'agit de fables, genre savant entre tous. En outre, contrairement à une idée reçue, La Fontaine n'a jamais été un authentique campagnard, et guère un forestier ; tout au plus un « jardinier », c'est-à-dire un habitué des jardins<sup>554</sup>. Les animaux qu'il dépeint ne sont donc en rien ceux qu'il aurait fréquentés au cours de ses prétendues oisivetés rurales. Ce sont pour la plupart ceux que mettaient déjà en scène les fabulistes antiques et médiévaux, les conteurs orientaux, le *Roman de Renart* et toutes les traditions liées au monde des isopets et de la poésie animale. Au reste, aimer les prés et les bois, rechercher la fraîcheur des eaux et des ombrages, voisiner avec les bergers et leurs brebis, observer le ciel et les oiseaux et se sentir en harmonie avec la nature, avec ses rythmes, son climat et ses saisons, tout cela relève d'une tradition poétique. Depuis Virgile, on aime à le dire, à le chanter, à le proclamer, mais de là à le faire vraiment, sous la

pluie, dans la boue, parmi les ronces et les insectes... C'est une attitude qui se construit autour d'un savoir livresque et qui a pour objet non pas la nature mais l'idée que l'on se fait de la nature<sup>555</sup>. Son origine première est à chercher dans les bibliothèques<sup>556</sup>.

S'appuyer sur la tradition, sur les livres et sur les images permet au fabuliste de faire l'économie de bien des précisions inutiles, parce que c'est là, dans les livres et non pas dans l'insaisissable nature, que se trouve la vérité des êtres et des choses. Cela lui permet également, dès les premiers vers d'une fable, de transformer le lecteur en un complice attendri. Celui-ci a la joie de retrouver ce qu'il connaît : le lion, roi des animaux, est orgueilleux et autoritaire ; le renard, rusé et insaisissable ; le loup, affamé et cruel ; l'âne, stupide et paresseux ; le corbeau bavard et vorace. D'une fable à l'autre, les animaux conservent leurs attributs et leur caractère, notamment l'ours, qui est constamment présenté sous un jour ridicule. Certes, ce n'est pas une des vedettes du bestiaire de La Fontaine – dans ce rôle il est supplanté par le lion, le loup, le renard, l'âne et même le chien –, mais il est néanmoins présent dans six fables où il se montre tout à la fois paresseux, stupide, gourmand et maladroit, tous traits hérités de la tradition des contes d'animaux et du *Roman de Renart*.

Dans la fable *L'Ours et l'Amateur de jardins*<sup>557</sup>, peut-être la plus célèbre parmi celles dont il est le héros, il apparaît en outre comme ignorant, dangereux et mélancolique. S'étant lié d'amitié avec un vieillard qui comme lui s'ennuyait, un ours, descendu de sa montagne et sorti de son bois, s'installe chez son nouveau compagnon. Il contribue aux repas en allant quérir du gibier et, à l'heure de la sieste, se transforme en « émoucheur » : lorsque le vieillard s'est endormi, l'ours éloigne de sa grosse patte les mouches qui s'approchent trop près du dormeur. Mais un jour l'une d'elles réussit à se poser sur le nez du brave homme ; croyant bien faire, l'ours l'écrase en lançant un énorme pavé sur le visage de son compagnon, le tuant sur le coup. Ce qui permet à La Fontaine de conclure cruellement : « Rien n'est si dangereux qu'un ignorant ami / Mieux vaudrait un sage ennemi. » Ici comme ailleurs, l'ours est présenté comme un animal borné, maladroit et nuisible.

### *La cruauté des proverbes*



La Fontaine, en effet, n'a pas inventé le motif du pavé de l'ours. Il se rencontre déjà chez plusieurs auteurs du XVI<sup>e</sup> siècle et, sous forme d'expression ou de proverbe, est attesté dans plusieurs langues européennes dès le XV<sup>e</sup> siècle<sup>558</sup> : « lancer le pavé de l'ours » ou, plus fréquemment, « rendre un service d'ours », c'est se comporter stupidement, commettre une gaffe ou une bavure, causer du tort à qui l'on veut rendre service. L'hagiographie elle-même connaît déjà ce motif : dans la *Vita* de saint Gerold de Feldkirch, compilée à une date indéterminée entre le XI<sup>e</sup> et le XIII<sup>e</sup> siècle, le saint (plus ou moins légendaire) recueille un ours blessé dans l'ermitage qu'il vient de fonder, non loin du lac de Constance. L'animal devient son compagnon, l'aide aux travaux domestiques et le protège des brigands et des bêtes sauvages. Un jour que Gerold dormait, l'ours voit un serpent ramper jusqu'à son lit ; aussitôt il saisit une grosse pierre et la jette sur le reptile. Mais il est maladroit, et ce n'est pas le serpent qui est mortellement atteint mais le saint, tué lui aussi, comme le vieillard de La Fontaine, par « le pavé de l'ours » (« *lapide ursi interfectus* »)<sup>559</sup>.

Dans les recueils d'expressions et de proverbes des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, la formule « rendre un service d'ours » est à la fois plus générale et plus fréquente, surtout dans les compilations de langue allemande : « *Jemandem einen Bären dienst erweisen* ». L'ours est du reste une des vedettes animales de la plupart de ces recueils. Dans celui de Johannes Agricola, érudit et théologien protestant proche de Luther, seize des sept cent cinquante proverbes concernent notre animal<sup>560</sup>. Parmi les plus fameux, que l'on retrouve dans toutes les compilations ultérieures, citons, en les modernisant quelque peu : « *Man soll die Bärenhaut nicht verkaufen, ehe der Bär getötet ist* » (« On ne doit pas vendre la peau de l'ours avant de l'avoir tué »)<sup>561</sup> ; « *sich auf die Bärenhaut legen* » (« se reposer sur une peau d'ours », c'est-à-dire faire le fainéant, à la manière supposée des anciens Germains ou des rois mérovingiens) ; « *Du suchst den Bären und stehst vor ihm* » (« Tu cherches l'ours et tu te tiens debout devant lui ») ; « *Allen Tieren Friede gesetzt, ausser Bären und Wölfen* » (« La paix règne entre tous les animaux sauf entre les ours et les loups »)<sup>562</sup> ; « *Es ist besser einen Bären loszulassen als einen Bären anzubinden* » (« Il vaut mieux laisser s'échapper un ours que de le capturer ») ; « *Bär und Büffel können keinen*

*Fuchs fangen* » (« L'ours et le buffle ne peuvent attraper un renard », lequel est bien trop malin pour eux). Ajoutons, parmi les quelques proverbes des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles qui semblent uniquement attestés en français : « Qui partage le miel avec l'ours aura la plus petite part » ; « Un ours qui n'est pas enchaîné ne danse pas » ; « Qui veut griffer un ours doit avoir des ongles de fer » ; « Si une branche tombe sur un ours, il grogne ; si c'est un arbre, il se tait. »

Parmi les différentes expressions qui sollicitent le fauve, « un ours mal léché » est la plus courante. Elle existe dans toutes les langues européennes pour qualifier un personnage mal dégrossi, rustre, brutal, grognon, bref, « un mauvais coucheur ». Elle fait évidemment allusion à la légende des oursons qui naissent informes et que leur mère lèche longuement pour leur donner un aspect normal et les intégrer à la société des ours. Parfois même l'expression se réduit au seul vocable « un ours », preuve que l'animal est d'abord perçu comme une créature grossière et infréquentable. D'autres expressions confirment ce caractère peu avenant : « envoyer à l'ours », c'est-à-dire envoyer au Diable ; « être monté sur l'ours », n'avoir plus peur de rien ; « offrir son ours », chercher à confier à quelqu'un une corvée ou un fardeau dont on veut se débarrasser. Les comparaisons sont plus humiliantes encore. Sot, vil, rude, maladroit, sale, sombre, laid, méchant, cruel, velu « comme un ours » : la liste est longue des adjectifs dépréciatifs que, du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'on associe au premier roi des animaux, non seulement en français mais dans toutes les langues voisines. Seule la formule « fort comme un ours » rappelle son ancien statut et présente le fauve sous un jour plus favorable.

Malgré ce tableau peu attrayant que le lexique et les faits de langue dressent de l'animal, l'ours reste à l'époque moderne un emblème héraldique auquel certaines familles et communautés demeurent fidèles. Certes, sa présence est rare dans les armoiries, plus rare encore qu'au Moyen Âge, mais quelques écus et bannières célèbres continuent de proclamer, dans cet usage bien spécifique, la force et le prestige du grand fauve, par ailleurs bien déprécié. C'est par exemple le cas des armoiries de trois capitales européennes, où l'ours joue à la fois le rôle d'une figure « parlante » et d'un emblème conquérant : Berne, Berlin, Madrid.

Les armoiries de Berne sont les plus anciennes et, pour l'héraldique, les plus « parlantes » : le jeu de mots qui s'établit, en allemand, entre le nom de la ville (*Bern*) et celui de la figure principale (*Bär*) est parfaitement limpide. Cet ours bernois apparaît pour la première fois sur une empreinte du grand sceau de la ville, appendue à un document daté de 1224 : c'est un ours « libre », représenté sans muselière, passant dans le champ du sceau. Par la suite, ce même ours se retrouve sur tous les sceaux de Berne, armoriés ou non, sur ses bannières et ses armoiries<sup>563</sup>, sur ses monnaies et ses médailles, sur ses insignes et ses livrées, sur tous les monuments publics, les objets ou les documents officiels appartenant à la ville ou en relevant. Aujourd'hui encore, à Berne, l'ours héraldique se voit partout, jusque dans les boutiques de souvenirs et les confiseries, où il est à la fois l'image emblématique de la cité et celle du canton, le plus grand de Suisse. Parfois, sa fonction emblématique s'étend même au pays tout entier : l'ours n'est alors plus seulement bernois mais helvétique, Berne étant la capitale de la Confédération et ayant longtemps dominé les autres cantons. Les images de propagande des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles montraient déjà cet ours « suisse », dont Français, Impériaux, Espagnols et Italiens recherchaient l'alliance, car il apportait souvent à ses alliés des soldats remarquables, bien que pour la plupart mercenaires. Le bestiaire politique faisait alors voisiner ou s'affronter l'aigle impériale, le léopard anglais, les lions espagnol, néerlandais, vénitien et florentin, la guivre milanaise, le coq gaulois et l'ours suisse. Plus tard, aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, c'est l'ours russe (puis soviétique) qui occupera le devant de la scène et qui s'alliera ou s'opposera aux aigles et aux lions des pays occidentaux.

### *Une figure parlante*

Berne n'est pas une ville antique. Elle a été fondée à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, en 1191, sur les bords de l'Aar, par le puissant duc Berchtold V de Zähringen, largement possessionné en Allemagne méridionale et dans le nord de la Suisse. Une légende ancienne, à peine postérieure à cette fondation, veut que le duc, qui cherchait un nom pour sa nouvelle ville, ait

décidé de lui donner celui du premier animal que ses hommes, partis chercher du bois dans les forêts alentour, rencontreraient. Ce fut un ours (*Bär* en allemand). La ville reçut donc le nom de *Berne* (*Bär / Bern*). Une autre version de la légende, plus glorieuse mais plus récente, raconte que le duc Berchtold, chassant dans les forêts de l'Aar, avait victorieusement affronté en corps à corps un ours d'une force exceptionnelle ; pour garder mémoire de cet exploit, il décida de fonder à cet endroit même une ville qui porterait le nom de l'ours<sup>564</sup>. Ces légendes, transmises par plusieurs chroniques de la fin du Moyen Âge<sup>565</sup>, sont en elles-mêmes des documents d'histoire importants. Toutefois, l'historien d'aujourd'hui ne peut pas ne pas remarquer que le fondateur de la ville de Berne porte un nom de baptême – traditionnel dans sa lignée – qui commence par la syllabe *Ber-* (*Ber : Bär*) : n'aurait-il donc pas, tout simplement, donné à la nouvelle ville son propre nom abrégé ? Il faut également souligner que Berne se situe dans une région où, au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère, était particulièrement vénérée la déesse Artio, équivalent celtique de l'Artémis grecque et comme elle protectrice des ours ; c'est dans les environs de Berne, rappelons-le, à Muri, que furent trouvés en 1832 différents objets votifs, parmi lesquels un petit bronze montrant la déesse assise offrant des fruits à un ours qui s'en approche de manière familière<sup>566</sup>. La région bernoise semble avoir célébré l'ours bien avant la fondation de la ville, ce qui invite à penser que le toponyme *Bern*, ou son équivalent celtique, est plus ancien que cette fondation.

Quoi qu'il en soit, force est de constater qu'à Berne, dès la fin du Moyen Âge, l'ours joue le rôle d'un véritable totem. Il réunit sous une même figure les ancêtres et les habitants de la ville, en même temps qu'il les protège, les défend et les représente. Plusieurs images peintes, accompagnant le texte des *Chroniques* de Diebold Schilling dans plusieurs manuscrits enluminés des années 1485-1515, montrent les Bernois faisant la guerre aux Bourguignons, aux Milanais ou aux autres cantons suisses ; or, par trois fois, les Bernois partant en guerre sont figurés non par des hommes armés de pied en cap, mais par des ours portant épées, lances, bannières, hallebardes et casques à plumes (fig. 15). Ce sont là des images d'une grande force symbolique, qui font écho à la célèbre « fosse aux ours », installée au cœur de la ville depuis le XV<sup>e</sup> siècle. La date précise de fondation n'est pas connue, mais la fosse existait déjà en 1476, lorsque le

duc René II de Lorraine, pour remercier les Bernois de l'avoir aidé victorieusement dans sa guerre contre Charles le Téméraire, fit installer à Nancy une fosse aux ours semblable à celle que l'on pouvait déjà voir à Berne depuis plusieurs années, sinon plusieurs décennies – pour l'occasion, les Bernois firent don au duc lorrain d'un splendide ours roux (« *ursum russum formosum* »)<sup>567</sup>. Cette fosse aux ours nancéienne ne disparut qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsque le roi Stanislas fit réaménager tout le centre de la ville.

Quant à celle de Berne, bien plus célèbre, elle existe encore et constitue aujourd'hui le « monument » le plus visité de Suisse. Des documents comptables permettent d'en suivre l'histoire ininterrompue depuis 1480. À partir de 1513, nous connaissons pour chaque année, ou presque, le nombre d'ours présents dans la fosse (avec parfois leur nom et ceux de leurs gardiens), les sommes dépensées pour les nourrir et les soigner, les réparations et travaux effectués, les incidents ou accidents qui ont pu survenir. En outre, aux dates concernées, sont signalés la mort ou le départ de tel ou tel ours, l'arrivée d'un remplaçant, la visite d'un hôte de marque, le transfert de la fosse (qui a changé plusieurs fois d'emplacement)<sup>568</sup>. C'est là un ensemble documentaire d'une grande richesse, en même temps qu'un cas unique : non seulement la ville abrite en son sein, de manière permanente, un ou plusieurs exemplaires vivants de son animal totémique, mais elle en garde la mémoire grâce à des documents d'archives conservés depuis plus de cinq siècles. Et cet animal, bien évidemment, n'est pas n'importe lequel : c'est un ours ! Pouvait-il en être autrement ?

L'ours de Berlin est moins totémique et moins bien documenté que celui de Berne, mais il est également « parlant » : sa présence dans l'écu de la capitale allemande s'explique par le jeu de mots qui unit le nom de l'animal, *Bär*, et celui de la ville, *Berlin*. Le plus ancien exemple s'en trouve sur un sceau appendu à un acte daté de 1415, mais ce n'est qu'à l'époque moderne, lorsque Berlin fut définitivement la capitale des électeurs de Brandebourg, puis celle de la Prusse, que l'ours berlinois devint une figure de ralliement pour les habitants de la cité. Mis à part la période nazie, où cet ours fut abondamment mis en scène et où un concours fut même organisé pour lui donner un graphisme plus « national-

socialiste », c'est-à-dire ici plus expressionniste, l'animal héraldique de la grande ville allemande ne joua jamais un rôle emblématique et symbolique majeur, comparable à celui de Berne<sup>569</sup>. Berlin était et reste une ville trop cosmopolite, trop ouverte, trop changeante ou trop avide de modernité pour s'incarner dans une seule figure, héritée d'une lointaine héraldique et construite sur un demi-calembour.

Quant aux armoiries de Madrid, dont les non-Madrilènes ignorent en général qu'elles abritent un ours, il n'est pas certain qu'elles soient véritablement « parlantes », au sens héraldique de ce mot. Du moins pour ce qui concerne l'animal. L'écu actuel, très chargé, montre un arbre portant des fruits, un ours dressé contre cet arbre et, entourant le tout, une bordure semée de sept étoiles<sup>570</sup>. Ces différentes figures n'ont pas la même ancienneté. L'ours apparaît le premier, sur le plus ancien sceau de Madrid conservé, daté de 1381 ; puis vient l'arbre, vers la fin du XV<sup>e</sup> siècle ; et enfin la bordure aux étoiles, presque un siècle plus tard, en 1572. À cette date, l'arbre est déjà interprété comme une figure parlante et identifié à un arbousier, dont le nom en castillan est *madrono*. De fait, de *madrono* à *Madrid*, le pas est vite franchi. Rien de tel pour l'ours. Plusieurs auteurs des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles y voient le souvenir d'un ours plus ancien, celui qui aurait déjà figuré sur la bannière du roi de Castille Alphonse VIII, lors de la grande bataille de Las Navas de Tolosa (1212) remportée sur les musulmans. Cet ours du XIII<sup>e</sup> siècle serait le descendant d'un autre ours royal, celui des anciens rois wisigoths ayant régné sur le nord de la péninsule Ibérique du V<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle. L'ours wisigothique est purement légendaire mais on y croyait beaucoup au début de l'époque moderne, même chez les auteurs français les plus sérieux<sup>571</sup>. Par la suite, les érudits d'Ancien Régime ont avancé une autre explication pour justifier la présence d'un ours dans les armes de Madrid : l'ancien nom latin de la ville aurait été *Ursuria*, souvenir d'une légion romaine, la *legio ursa*, qui l'aurait fondée. Ce nom et cette légion sont inconnus des documents, mais pendant de longues décennies l'érudition s'est efforcée de cacher que Madrid, à l'origine, ne fut pas une ville romaine mais une forteresse bâtie par les musulmans au IX<sup>e</sup> siècle sous le nom de *Majrit*.

Aujourd'hui, les raisons du choix de cet ours restent mystérieuses. Y voir un emprunt à la faune locale – la ville est entourée de montagnes qui furent longtemps boisées – est une explication bien pauvre. Mieux vaut y reconnaître une figure parlante, comme pour l'arbousier, et rapprocher le nom propre *Madrid* du nom commun *madero*, bien attesté dans la langue castillane des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles pour désigner l'homme viril, le « mâle » et peut-être, par extension, la créature mâle par excellence, la *masle beste* : l'ours<sup>572</sup>.

### *Perplexités des naturalistes*

Si, à la fin du Moyen Âge et tout au long de l'époque moderne, les fables, les proverbes et les armoiries présentent la figure de l'ours sous un jour relativement cohérent, il n'en va pas de même de la zoologie. Celle-ci fait pourtant des progrès considérables entre le XV<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle : le livre imprimé et l'image gravée permettent une diffusion des connaissances plus rapide ; l'iconographie se renouvelle, les bibliothèques se spécialisent, les cabinets d'histoire naturelle se multiplient ; en outre, le développement de la poste et de la correspondance favorise les échanges entre savants, et dans de nombreuses universités se créent des chaires de zoologie, où l'enseignement n'est plus seulement théorique et spéculatif mais aussi concret : on y pratique la dissection à des fins pédagogiques. Cependant, tous les animaux ne bénéficient pas de ces progrès de manière équitable. Le XVI<sup>e</sup> siècle s'intéresse particulièrement aux oiseaux et aux poissons ; la connaissance de ces derniers, rudimentaire au Moyen Âge, fait d'immenses progrès. De même, le XVII<sup>e</sup> siècle, qui invente le microscope, est curieux des insectes, des « vers » et des petits animaux. Quant au XVIII<sup>e</sup> siècle, qui voit les Européens s'aventurer sur des terres et des océans nouveaux, il est surtout attiré par des espèces jusqu'alors inconnues, dont la découverte l'oblige à revoir – et à multiplier – les classifications zoologiques.

Le savoir sur l'ours ne profite guère de ces avancées. Au contraire, on a parfois l'impression que beaucoup d'ouvrages du début de l'époque moderne le connaissent moins bien que certaines encyclopédies médiévales

ou, surtout, que le *Livre de la chasse* du comte de Foix Gaston Phébus, compilé dans les années 1387-1388. Le médecin et naturaliste suisse Conrad Gesner (1516-1565), par exemple, dont les connaissances étaient vastes et la bibliothèque, plus vaste encore, n'apporte rien de nouveau par rapport aux époques antérieures. Certes, dans le premier tome de son immense *Historia animalium*, publiée à Zurich en 1551 et portant sur les quadrupèdes, le chapitre consacré à l'ours est prolix, mais la matière relève plus de l'histoire symbolique que de la zoologie<sup>573</sup>. Cela en fait un ouvrage d'un grand intérêt pour l'historien – notamment parce qu'il est le réceptacle de toutes les traditions, expressions, croyances et légendes médiévales liées à l'ours<sup>574</sup> –, toutefois il ne constitue en rien un tournant dans l'histoire naturelle, ni pour l'ours ni pour la plupart des autres animaux. Au reste, par goût, Gesner était sans doute plus botaniste que zoologue et c'est dans le domaine des plantes qu'il est le plus original<sup>575</sup>.

Même avancée médiocre des connaissances chez Ulisse Aldrovandi (1522-1605), célèbre médecin et professeur de l'université de Bologne, qui de son vivant a peu publié sur les animaux mais dont les élèves ont réuni les notes de cours en différents ouvrages imprimés après sa mort<sup>576</sup>. Les pages consacrées à l'ours<sup>577</sup>, elles non plus, n'apportent rien de vraiment nouveau. Elles s'efforcent de classer les différentes espèces d'ours (essentiellement d'après la couleur du pelage), mais créent moins d'ordre que de confusion et donnent de l'animal une image incertaine qui perdurera. Celle-ci se retrouve en effet chez la plupart des auteurs du XVII<sup>e</sup> siècle, qui, pour ce qui concerne les quadrupèdes, ont tendance à piller les immenses recueils de Gesner et d'Aldrovandi. C'est par exemple ce que fait Jan Jonston (1603-1675), médecin écossais établi à Leyde, auteur d'une grande encyclopédie zoologique qui est encore presque médiévale dans sa conception et son organisation ; seules les gravures sur cuivre introduisent un peu de nouveauté dans la précision des images<sup>578</sup>.

D'une manière générale, le savoir sur l'ours brun ne se modifie donc guère entre l'apparition de l'imprimerie et les grands ouvrages d'histoire naturelle du XVIII<sup>e</sup> siècle. Même les savants qui pratiquent la dissection – le plus souvent en utilisant le cadavre de tel ou tel ours d'une ménagerie royale ou princière – ne font guère bouger les connaissances. Ainsi Claude Perrault, plus connu comme architecte et surtout comme frère de Charles,



l'auteur des célèbres contes. Mais Claude Perrault s'intéresse à tout, notamment à l'anatomie et à la médecine. Il a ainsi l'occasion, avec quelques confrères artistes et médecins, de disséquer plusieurs animaux morts à la ménagerie royale (le futur Jardin des Plantes), dont, en 1667, « un très vieil ours ». La publication qui fait suite à cette dissection<sup>579</sup> ne fournit cependant rien de neuf quant à la connaissance des organes internes du fauve, dont on sait déjà depuis longtemps qu'ils sont proches de ceux de l'être humain.

Si donc, aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, le savoir sur l'ours brun ne progresse pas, celui portant sur l'ours blanc, en revanche, se développe et se précise. L'animal était inconnu des auteurs antiques et méconnu des clercs médiévaux. On avait pourtant pu le voir au Moyen Âge central dans quelques ménageries royales (il s'agissait d'ours blancs envoyés comme cadeaux, avec d'autres animaux « du Nord », par les rois de Danemark et de Norvège à quelques souverains d'Occident<sup>580</sup>), mais on croyait alors que ces ours blancs ne constituaient qu'une variété d'ours bruns à pelage très clair. De fait, loin de la banquise arctique et du froid polaire, les poils de l'ours blanc ne sont jamais vraiment blancs. Par la suite, l'animal semble avoir été mieux connu, notamment en Scandinavie et en Allemagne du Nord, même si les auteurs de bestiaires et d'encyclopédies n'en parlent pas. Toutefois, au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, dans son énorme et passionnante « histoire » des peuples du Nord – véritable enquête ethnologique sur les populations de la Scandinavie et de la Laponie –, le savant archevêque d'Uppsala Olaus Magnus (1490-1558) mentionne les ours blancs à plusieurs reprises et leur consacre même un chapitre spécifique<sup>581</sup>. Il les qualifie de « très grands et très forts » (« *ursi albi maximi et fortissimi* »), détaille la façon habile dont ils savent pêcher sous la glace et insiste sur le commerce intense dont leur peau fait l'objet. Le savoir d'Olaus Magnus n'est pas seulement livresque. Certes, la Réforme luthérienne l'a chassé de sa Suède natale et il s'est réfugié à Rome, où il dispose de bibliothèques incomparables. Mais dans sa jeunesse, en 1518-1519, il a effectué un tour complet de la Scandinavie septentrionale, s'est aventuré jusqu'en Laponie et aux îles Lofoten, peut-être plus au nord encore, et a collecté sur le terrain un grand nombre de faits concernant la vie quotidienne, la culture matérielle, les légendes et les croyances.

En fait, bien avant Olaus Magnus et tous les auteurs qui par la suite l'ont pillé, ce sont probablement les marins qui les premiers ont compris que l'ours polaire n'était pas le même animal que l'ours des régions tempérées. D'abord les chasseurs de baleines, qui dès la fin du XV<sup>e</sup> siècle ont commencé à naviguer fort avant dans les mers arctiques, parfois jusqu'au Spitzberg, puis, quelques décennies plus tard, des aventuriers cherchant dans l'Atlantique Nord un passage pour rejoindre par voie de mer l'Asie orientale, la Chine et la route des épices. Montés au-delà du cercle polaire, ils ont vu quantité d'ours blancs au Groenland, dans le nord de la baie d'Hudson et sur ces grandes îles que l'on nommera plus tard terres de Baffin et d'Ellesmere. Grâce à leurs récits et à leurs croquis, grâce aussi aux animaux capturés et ramenés vivants sous des climats plus tempérés, l'image de l'ours blanc se précise peu à peu. Dans les ouvrages de zoologie du XVIII<sup>e</sup> siècle, elle ne se confond plus avec celle de l'ours brun.

L'*Histoire naturelle* de Buffon, par exemple, dont le chapitre consacré à l'ours a pour la première fois été publié en 1756, distingue bien les deux fauves et reconnaît deux espèces différentes dans l'« ours de terre » et l'« ours de mer », ce dernier hantant « les mers glaciales » et se nourrissant exclusivement de poissons et d'animaux marins. À dire vrai, cependant, le grand écrivain connaît mal la famille des ours, du moins par rapport à d'autres auteurs qui lui sont contemporains, à commencer par le savant suédois Carl von Linné, que Buffon méprise et dont il abhorre la classification. Chez l'« ours de terre », Buffon, mal informé et peu curieux de cet animal, identifie trois sous-espèces : l'ours brun, l'ours noir et l'ours blanc. Le premier se rencontre dans les pays froids et tempérés, principalement en région de montagne, à l'image de ceux que l'on peut voir dans les Alpes ; il est féroce, carnassier, charognard, plus fort que le loup, s'attaque à tous les animaux, y compris les plus gros, et même à l'homme. Le deuxième est plus paisible et fréquente les forêts du nord de l'Europe et de l'Amérique ; farouche sinon peureux, il n'agresse pas l'homme et se nourrit surtout de végétaux et de miel. Le troisième est davantage omnivore et dangereux, il habite les forêts profondes de la Moscovie, de la Lituanie et de la Grande Tartarie (Sibérie occidentale) mais reste peu étudié et mal connu. Pour Buffon, il existe donc deux sortes d'ours blancs, les uns polaires, les autres forestiers. Il précise cependant que classer les différentes

espèces d'ours n'est pas un exercice facile et que « sur aucun autre animal les auteurs n'ont autant varié<sup>582</sup> ».

Malgré ses incertitudes et ses hésitations, Buffon se plaît à corriger les erreurs de ses prédécesseurs, remontant même jusqu'à Aristote et Pline, qui sur certains points se sont trompés (ce que l'on sait depuis plusieurs décennies, sinon plusieurs siècles) : non, les ours ne s'accouplent pas *more hominum*, face contre face, ventre contre ventre, mais à la manière de tous les quadrupèdes ; non, le temps de gestation de la femelle n'est pas de trente jours mais de plusieurs mois ; non, les oursons ne naissent pas informes et sans vie, ils sont parfaitement formés et bien vivants, mais de petite taille. Au demeurant, pour Buffon, ce ne sont pas seulement les oursons qui sont difformes, mais tous les ours, jeunes ou adultes, mâles ou femelles.

En fait, le grand homme n'aime pas l'ours ; il le déteste même, peut-être parce qu'il le connaît mal et ne sait pas où le ranger dans sa propre classification. L'*Histoire naturelle* place le chapitre de l'ours très loin de ceux du lion et des autres fauves, entre celui de la marmotte et celui du castor, c'est-à-dire parmi les animaux qui hibernent et non pas avec les bêtes redoutables. Dans la première édition in-12°, celle de 1767-1768, l'auteur ne lui consacre que vingt pages alors qu'il en propose le double pour le lion, ancien rival de l'ours pour le titre de roi des animaux, et même trente-cinq pour le seul castor<sup>583</sup>. Ce faisant, l'*Histoire naturelle* ne diffère pas des autres livres de zoologie du XVIII<sup>e</sup> siècle, peu bavards sur les ours.

Cependant, la haine de Buffon pour cet animal trouve probablement son origine ailleurs : dans son aspect anthropomorphe et dans toutes les légendes qui circulent encore à l'époque des Lumières sur le cousinage entre l'homme et l'ours. Pour Buffon, l'animal « le plus proche de l'homme » n'est pas l'ours mais le cheval, auquel il voue un culte personnel et sur lequel il a écrit des pages magnifiques, justement célèbres. C'est lui la première créature animale à laquelle l'*Histoire naturelle* consacre un chapitre, juste après ceux dissertant sur l'homme. Toutefois, plus loin dans son ouvrage, bien plus loin, le naturaliste est obligé de reconnaître que, de tous les animaux, l'ours est celui qui extérieurement ressemble le plus à l'être humain : il a des mains et des pieds semblables, il est « plantigrade », il peut s'asseoir et se dresser en station verticale, il sait tenir des outils et s'en servir, il marche, court, saute, nage, grimpe et même danse, comme

l'homme. Buffon ne peut pas dissimuler ces évidentes similitudes. Mais, une fois qu'il les a énumérées, il les efface d'une phrase fielleuse et définitive, concluant le chapitre de l'ours sur une note fort malveillante que nous avons à dessein placée en exergue du présent livre : « Mais toutes ces ressemblances grossières avec l'homme ne rendent l'ours que plus difforme et ne lui donnent aucune supériorité sur les autres animaux<sup>584</sup>. » Une telle phrase aurait certainement beaucoup plu aux clercs de l'époque carolingienne, en lutte contre les cultes païens rendus au grand fauve des forêts européennes.

### *Un survivant muséifié*

Après Buffon, le discours des naturalistes se fait moins vindicatif mais reste sommaire et ne suscite guère de curiosité ni de passion. L'ours est tenu à l'écart des grands débats de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle concernant le problème de la fixité ou de l'évolution des espèces. Ni Lamarck (1744-1829), ni Cuvier (1769-1832), ni Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844), et Darwin (1809-1882) encore moins, ne s'appuient sur l'ours pour défendre leurs idées. Pour eux, et pour tous les zoologues de leur temps, l'animal pensé et perçu comme le plus proche de l'homme est désormais le singe, idée déjà plus ou moins avancée par Aristote mais que le christianisme médiéval a violemment rejetée et qui n'est vraiment revenue sur le devant de la scène naturaliste et philosophique qu'au siècle des Lumières ; les controverses portant sur le transformisme et l'ouvrage fondateur de Charles Darwin, *On the Origins of Species (De l'origine des espèces)*, publié en 1859<sup>585</sup>, lui donnent dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle une pleine actualité.

Rien de tel concernant l'ours. Si les zoologues s'y attardent, c'est pour tenter de distinguer au sein de la famille ursine des espèces et des variétés nouvelles. Chez l'ours brun, désormais observé sur trois continents, les différences d'un individu à l'autre sont si nombreuses et si fréquentes (taille et morphologie générale, aspect de la tête, couleur de la robe, habitudes alimentaires, pratiques d'hibernation) qu'elles font croire à plusieurs sous-

espèces. En outre, entre la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et le milieu du XIX<sup>e</sup> la zoologie occidentale semble atteinte d'une véritable frénésie taxinomique et multiplie les classifications, les revoit, les corrige, les complète, les annule, puis en propose de nouvelles, qui à leur tour sont sans cesse remaniées ; les familles, genres, espèces et variétés vont et viennent au gré de ces spéculations. Cependant, à partir des années 1860-1880, les découvertes plus nombreuses d'ours fossiles par les préhistoriens ainsi que les progrès considérables de la paléontologie permettent de revoir ces classifications et de disposer de généalogies plus solides. La tendance est alors au regroupement, si bien qu'aujourd'hui, pour la plupart des naturalistes, la famille des ursidés se subdivise en sept espèces seulement (on en comptait jusqu'à vingt-quatre vers 1850) : le grand panda (Chine, Tibet), l'ours à lunettes (cordillère des Andes), l'ours des cocotiers (forêts tropicales de l'Asie du Sud-Est), l'ours lippu (régions montagneuses de l'Inde et du Sri Lanka), l'ours noir (Amérique du Nord), l'ours brun (Europe, Asie, Amérique du Nord) et l'ours polaire (zones arctiques et avoisinantes). Leur parenté a été prouvée par la génétique mais, mis à part le grand panda, nettement individualisé, les frontières qui les séparent ne sont pas toujours bien nettes. De nombreux cas d'hybridation ont par exemple été observés entre l'ours noir (baribal) et l'ours brun, et même entre ce dernier et l'ours polaire, qui relativisent chez les ursidés la notion d'espèce autonome ; d'autant que les individus nés de ces hybridations ont à leur tour eu une descendance fertile.

Comme le savoir médiéval, le savoir moderne sur l'ours est donc longtemps resté incertain. Pour des raisons difficiles à comprendre, les zoologues des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles se sont désintéressés de cet animal (alors que le loup les a passionnés), jusqu'à ce qu'ils s'aperçoivent – bien tardivement – qu'il devait être rangé au nombre des espèces menacées de disparition.

Un témoignage patent de ce désintérêt se trouve dans le statut accordé au livre d'un amateur, ou d'un « presque amateur », qui pendant plusieurs décennies a constitué l'ouvrage de référence obligé : *L'Ours brun*, de Marcel Couturier (1897-1973), publié à Grenoble, à compte d'auteur, en 1954<sup>586</sup>. Jusqu'aux années 1980-1990, dans les revues et publications savantes, y compris celles des plus fameuses universités anglaises,

allemandes et américaines, c'était ce livre qui était cité comme la principale autorité dans le domaine des travaux sur l'ours. Certes, il s'agit d'une somme sur l'animal, la plus volumineuse jamais écrite, mais d'une somme bien approximative sur le plan strictement scientifique. L'exposé se donne des airs savants et est amplement développé, notamment pour tout ce qui concerne l'anatomie ; mais bien des affirmations de l'auteur sont fragiles et l'apparat critique est inexistant. Le meilleur du livre concerne l'observation de l'ours sur le terrain, ses mœurs, ses habitudes alimentaires. Non sans raison : Marcel Couturier, docteur en médecine, naturaliste à ses heures perdues, était un homme de terrain, et surtout un grand chasseur, l'un des plus fameux des années 1930-1960, tueur réputé de chamois, de bouquetins, de coqs de bruyère et d'ours. Malgré son appel à la création de réserves et de parcs nationaux, il a sans doute contribué, par sa passion pour la chasse, à la raréfaction des espèces qu'il étudiait. Il a ainsi abattu des ours sur trois continents, s'en vante dans son livre, le raconte parfois par le détail et nous livre des pages qui aujourd'hui, un demi-siècle plus tard, semblent insupportables d'inconscience et de cruauté<sup>587</sup>. Il va même plus loin en reproduisant sous forme de planches trois grandes photographies qui le montrent posant fièrement auprès du cadavre du dernier ours brun qu'il vient de tuer (faut-il dire « massacrer » ?), le 24 août 1953, près d'Urδος, dans la vallée pyrénéenne d'Aspe<sup>588</sup>.

De fait, l'ours, ancien roi des animaux, ancêtre ou parent de l'homme pour de nombreuses cultures, est un animal qui n'a plus que quelques décennies à vivre, du moins à l'état sauvage. Malgré toutes les mesures de protection prises depuis un quart de siècle, tant en Europe qu'en Amérique ou en Asie, sa disparition semble programmée, qu'il soit brun, blanc ou noir. Sur ce problème tragique, les chiffres sont à la fois éloquentes et dérisoires. Ils sont en outre controversés, ce qui ajoute une dimension pitoyable à une constatation effrayante.

Parlons surtout de l'ours brun, puisque cet ouvrage lui est consacré. Actuellement, en 2007, la population mondiale se situe aux environs de 220 000 ou 230 000 individus, très inégalement répartis dans toute la zone tempérée de l'hémisphère Nord, entre le 30<sup>e</sup> et le 75<sup>e</sup> parallèle. Les plus nombreux se trouvent en Alaska (30 000 ou 40 000) et dans l'ouest et le nord-ouest du Canada (25 000), en Sibérie orientale (nombre inconnu, peut-

être voisin de 60 000 ou 80 000), au Japon (environ 2 500), au Tibet et en Chine (plusieurs milliers), dans le Caucase (3 000). En Europe, sa présence est relictuelle et confinée à des ensembles forestiers ou montagneux où les activités humaines sont restées mesurées. Les régions les moins pauvres en ours se situent en Russie du Nord, en Estonie et en Carélie, en Biélorussie, dans les montagnes de l'Oural, dans les Carpates (notamment en Roumanie) et dans les Balkans. Cependant, les guerres menées dans l'ex-Yougoslavie et en Albanie y ont réduit la population ursine, relativement abondante jusqu'à une date récente : plusieurs centaines d'animaux ont péri sous les bombes et dans les incendies, d'autres ont fui vers la Bulgarie, la Grèce, la Hongrie, la Slovénie et même l'Italie, d'autres encore sont tout simplement morts de faim. Plus à l'ouest, les rares foyers présentant encore quelques dizaines d'ours bruns se trouvent en Suède et en Norvège, dans le Trentin et les Abruzzes, dans les monts Cantabriques<sup>589</sup>.

En France, l'ours a disparu de bonne heure du Massif Central et des Cévennes, peut-être dès le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle ; des Vosges, à la fin du XVIII<sup>e</sup> (le dernier a été vu près de Guebwiller en 1786) ; du Jura, vers 1860. Dans les Alpes françaises, il en restait quelques dizaines à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (alors que l'animal avait déjà déserté le Piémont et la Suisse occidentale), mais seulement quelques individus isolés après la Première Guerre mondiale<sup>590</sup>. Le dernier ours tué en France dans les Alpes l'a été en 1921, le 13 août, vers midi, en Basse-Maurienne, sur les hauteurs de La Chambre, à environ 2 000 mètres d'altitude. C'était une femelle très âgée, « aux dents usées », mais qui avait néanmoins volé plusieurs brebis les semaines précédentes. Les chasseurs étaient au nombre de trois, le coup fatal étant tiré par un certain Théodule André, devenu aussitôt célèbre : « Théodule le tueur d'ours ». La bête a été descendue dans la vallée et cédée à un boucher de La Chambre qui l'a dépecée, découpée et a vendu sa viande au kilo<sup>591</sup>. Cette ourse ne fut toutefois pas la dernière que l'on put voir dans les Alpes françaises. Plusieurs de ses congénères semblent être apparus ici ou là, principalement en Maurienne et dans le massif de la Chartreuse. Toutefois, c'est plus au sud, dans le Vercors, qu'a été vu en septembre 1937 le dernier ours vivant, à environ 1 000 mètres d'altitude, au-dessus de Saint-Martin-en-Vercors. Le berger qui l'a aperçu s'appelait Julien Arnaud et était accompagné de ses deux enfants, de son chien et de son troupeau. Tous

furent terrorisés. Le fauve était pourtant de petite taille ; mais il était plus ou moins roux, donc terrifiant<sup>592</sup>.

Des Pyrénées, l'ours n'a pas totalement disparu, ni du côté français ni du côté espagnol. Toutefois, chiffrer exactement le nombre d'individus subsistant est impossible : peut-être entre 5 et 20 sur les deux versants, en comptant ceux qui ont récemment été importés de Slovénie. En Espagne, les ours sont plus nombreux dans les monts Cantabriques que dans les Pyrénées et ne donnent guère lieu à des polémiques. En France – comme du reste dans le Trentin italien –, les « réintroductions » ont suscité de violents débats et controverses, tournant parfois à l'hystérie collective. Certains adversaires de l'ours ont perdu toute mesure et prêté à l'animal bien plus de nuisances qu'il n'était capable d'en commettre (bétail tué, arbres arrachés, ruches et cultures saccagées, nourritures volées, enfants agressés, etc.). En outre, ils défendent leurs positions avec des arguments bien médiocres par rapport à la réalité des enjeux<sup>593</sup>. À l'opposé, les partisans de la réintroduction n'en expriment pas clairement les raisons et n'expliquent pas pourquoi ils préfèrent des ours slovènes à des ours ibériques. Que l'État, les collectivités locales, les associations de défense et les bergers ne parviennent pas à s'entendre sur un tel sujet est affligeant. Mais pas vraiment surprenant pour l'historien de l'ours. Le problème en cause, en effet, n'est pas tant économique ou écologique, ni lié à telle ou telle vallée et à son écosystème, que véritablement symbolique. Par là même, il est insoluble : réintroduire des ours ne servira probablement à rien, en tout cas pas à se départir d'une mauvaise conscience générale qui semble atteindre ici une dimension plus profonde que pour n'importe quelle autre espèce. L'ours, on ne le répétera jamais assez, n'est en rien un animal comme les autres, et les rapports que l'être humain entretient avec lui ont toujours été passionnels. Ils le sont encore, comme le prouvent ces polémiques récentes (qui n'existent guère pour le loup ou le lynx), et ils le resteront quelles que soient les mesures prises pour tenter de sauver l'animal. En tuant l'ours, son parent, son semblable, son premier dieu, l'homme a depuis longtemps tué sa propre mémoire et s'est plus ou moins symboliquement tué lui-même. Il est trop tard pour espérer revenir en arrière.

C'est pourquoi les mesures conservatoires prises un peu partout en Europe depuis une ou deux générations paraissent totalement vaines. Parcs naturels, réserves, zones de préservation de l'habitat, « plans ours »,



groupes d'étude, associations de défense, interdictions<sup>594</sup> et protections de toutes sortes n'y feront rien : l'ours est condamné à disparaître. Il a même déjà symboliquement disparu du monde vivant des animaux sauvages puisque un peu partout, pas seulement dans les Alpes et dans les Pyrénées mais aussi en Scandinavie, dans les Abruzzes et dans les monts Cantabriques, se sont créés des « musées de l'ours ». À peine mort, ou presque, l'ours brun européen se trouve déjà muséifié<sup>595</sup> ! Et le même sort attend prochainement celui d'Amérique, pour l'instant enfermé dans des parcs mais faisant déjà l'objet d'un voyeurisme touristique à la fois sordide et mortifère. Quant à leur cousin du pôle, il meurt de faim en raison du réchauffement de la planète et de la diminution de la banquise, ce qui, pour la première fois de son histoire, l'oblige à se livrer à d'inquiétantes pratiques cannibales.

### *Le préféré des ethnologues*

Cette marche inexorable vers l'extinction et la muséification s'accompagne, depuis une trentaine d'années, d'une multiplication des travaux scientifiques portant sur l'animal, notamment des travaux collectifs et comparatifs, comblant les lacunes de l'ouvrage de Marcel Couturier et corrigeant ses erreurs ou ses naïvetés. Oublié ou délaissé par les zoologues pendant plusieurs siècles, l'ours a réveillé leur curiosité lorsqu'il a commencé à être menacé d'extinction. Son cas n'est du reste pas isolé mais voisin de celui d'autres espèces en voie de disparition (gorilles, tigres, phoques, baleines, pour se limiter aux mammifères) : la science ne semble désormais s'intéresser à certains animaux que parce qu'elle sait que l'humanité va bientôt les perdre.

Plus précoces ont été les ethnologues, qui n'ont pas attendu que le nombre des ours survivants devienne infime pour en faire la vedette incontestée de leur bestiaire. Depuis au moins un siècle, en effet, l'ours est au centre de leurs réflexions et de leurs enquêtes. Celles-ci se sont d'abord portées vers des sociétés lointaines (du moins pour les Européens), où les cultes rendus au grand fauve s'exprimaient par des cérémonies et des croyances encore bien vivantes au XX<sup>e</sup> siècle. Ainsi les Aïnous du nord du

Japon et de l'île de Sakhaline, qui voient dans l'ours un des ancêtres de leur peuple et qui se livrent à des rituels ursins d'essence fortement totémique : chasses, sacrifices, banquets, initiations, tabous. Il n'est pas rare qu'un ourson capturé dès son plus jeune âge soit allaité par une femme qui vient de mettre au monde un bébé : un sein pour celui-ci, l'autre pour celui-là ; l'animal est ensuite élevé et choyé pendant trois ou quatre ans puis sacrifié et consommé au cours d'un banquet rituel<sup>596</sup>. Il s'agit à la fois de placer la tribu sous la protection de la bête et de s'approprier une partie de ses forces, de son flair, de son ouïe, voire de son âme. Certains morceaux sont jugés plus spécialement favorables : le foie, le cœur, la langue, le museau, les oreilles et surtout la patte antérieure gauche<sup>597</sup>.

Des pratiques semblables, mais davantage liées à la chasse, se rencontrent chez différents peuples de Sibérie orientale (Nivkhes, Evenks, Tchouktsches, Koriaks, Khantys) pour lesquels l'ours peut représenter – tour à tour ou tout ensemble – une divinité, un parent ou un ancêtre du clan, un animal dans lequel un être humain s'est réincarné ou bien une sorte d'être-chaman, favorisant le passage entre le monde d'ici-bas et l'au-delà<sup>598</sup>. Partout domine l'idée que l'ours tué par les chasseurs était volontaire pour être mis à mort. Son dépeçage est particulièrement méticuleux, non seulement parce que l'on retire de son corps un grand nombre de produits servant à la pharmacopée, mais aussi parce que, si ce dépeçage est effectué selon les règles, l'esprit pourra se séparer du corps et l'ours, ressusciter<sup>599</sup>. Des rites voisins, propres aux Yakoutes ou aux Samoyèdes, ont parfois déjà été décrits par des voyageurs des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, qui les ont qualifiés au mieux de « ridicules », au pire d'« infâmes » ou de « démoniaques »<sup>600</sup>. Ils ont fait l'objet d'études savantes dès les années 1900 et favorisé un peu plus tard des rapprochements fructueux avec ceux qui avaient cours dans les sociétés Inuites du Groenland et du Canada : elles aussi font de l'ours – blanc – un parent, un dieu ou un totem<sup>601</sup>.

En même temps, les enquêtes des ethnologues se sont rapprochées et tournées vers les cultures européennes. Ce sont d'abord les Lapons qui ont longuement retenu leur attention, car, mieux qu'en Sibérie orientale, il était dans leur cas possible de comparer quelques témoignages des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles avec ceux de périodes plus récentes, voire contemporaines<sup>602</sup>. Ces comparaisons ont du reste montré que les rituels ursins n'étaient

nullement immobiles mais prenaient au contraire des formes évolutives : à partir des mêmes mythes et des mêmes croyances, le détail des pratiques et des récits diffère dans le temps et dans l'espace.

Chez les Lapons comme chez les Aïnous et les peuples sibériens, c'est le sacrifice de l'ours qui occupe la place centrale. Il revêt l'aspect d'une chasse qui dure plusieurs jours et dont les femmes sont tenues à l'écart. Cette chasse est précédée de chants, de danses, de simulations et de prières : l'immense respect porté à l'ours oblige en effet les Lapons à demander à l'animal d'accepter de se laisser tuer. En outre, comme ce dernier passe pour comprendre le langage des hommes et deviner leurs intentions, les chasseurs doivent auparavant s'abstenir de prononcer son nom, ne rien faire qui puisse l'offenser, paraître se désintéresser de la chasse, se préparer en secret et surtout ne rien dire aux femmes, qui ne savent pas tenir leur langue et qui, si elles parlaient, seraient les premières victimes du fauve. La chasse elle-même est longue et complexe ; elle implique une distribution minutieuse des rôles et se termine par une lente procession de retour, accompagnée de chants et de mimes<sup>603</sup>. Les femmes, vêtues de leurs plus beaux habits, accueillent les chasseurs en leur crachant dessus pour neutraliser les puissances dangereuses acquises au contact de la bête sauvage ; dans ce but, elles ont longuement mâché de l'écorce d'aulne ou de bouleau, essences purificatrices. Le dépeçage rituel et la cuisine élaborée qui s'ensuit sont le fait des hommes ; en revanche, les femmes sont présentes au banquet, qui donne lieu à un méticuleux partage des viandes et des organes selon le sexe, l'âge et le rang des convives. Ce partage est fait non par le chef mais par celui qui a le premier repéré l'ours : avec l'animal, c'est lui le héros de la fête. Il se réserve le cœur, l'organe le plus noble. La bile est soigneusement mise de côté, car elle sert à faire des boissons qui procurent force et santé. S'il n'y en a pas assez pour tout le groupe des chasseurs, elle est mélangée à celle d'un sanglier, animal jugé le plus proche de l'ours par ses vertus, son courage et son anatomie interne. Puis suivent les funérailles de l'ours, l'enterrement de ses ossements (on s'efforce de reconstituer son squelette), différents rites de purification et une période de deuil de trois jours avant que la vie ne reprenne son cours ordinaire<sup>604</sup>.

Concernant les Balkans et les Carpates, les travaux des ethnologues ont surtout porté sur les rituels ursins du cœur de l'hiver et de la période du

carnaval. Ceux-ci ont pour fonction principale de hâter le retour du printemps et de la fertilité en faisant sortir l'ours de son hibernation. L'animal, en effet, est censé incarner l'esprit de la végétation et présider à la croissance des céréales. Dans ce but, un ours est mené en procession, décoré de pailles, de branches ou de feuilles ; on lui offre des graines et des fruits, on le cajole, on le fait tourner et danser, on monte sur son dos. Le plus souvent, il ne s'agit pas d'un ours véritable mais d'un homme déguisé en ours, qui s'amuse à faire peur aux femmes et aux enfants. Parfois, notamment lorsqu'il s'agit d'un mannequin de paille, on en fait un souffredouleur, on le met à mort symboliquement puis on le brûle. Des rites agraires semblables, tous liés à la fertilité, sont attestés dans toutes les parties des mondes slave et germanique. Ils n'ont pas toujours lieu en période de carnaval mais aussi le dimanche des Rameaux, ou bien en été, à la fin des moissons<sup>605</sup>.

Cependant, c'est plus à l'ouest encore, dans les Pyrénées et dans les régions adjacentes, que les ethnologues européens ont fait porter leurs travaux les plus récents et les plus nombreux. Là, c'est-à-dire en Béarn, en Navarre, en Catalogne, en Roussillon et dans une bonne partie du Languedoc méridional, l'ours est souvent la seule vedette du carnaval : une fête spécifique lui est consacrée, qui ne diffère d'un village à l'autre que par quelques variantes. Elle se déroule le plus souvent le jour de la Chandeleur (2 février) ou bien le dimanche suivant, quelquefois le jeudi gras. La trame en est à peu près toujours la même : un homme déguisé en ours descend de la montagne ou sort de la forêt ; il enlève une jeune fille qui dansait avec des garçons – en général la plus jolie – et l'emmène dans son repaire ; on le poursuit, on le cherche, on l'appelle, on le trouve ; il est alors capturé, ligoté, conduit au centre du village selon un parcours bien précis ; mais le fauve s'échappe en chemin, terrorise la foule, simule un second enlèvement ; pris de nouveau, il est cette fois enchaîné, humilié, rasé puis mis à mort. Le rituel, très bruyant, s'accompagne de chants et de danses, de cris et d'invectives, de réjouissances collectives et de transgressions de toutes sortes symbolisant la fin de l'hiver (précoce en ces régions). La dimension sexuelle de la fête est manifeste et présente d'un bout à l'autre : le rapt de la jeune fille par la bête sauvage rappelle la rivalité ancestrale de l'homme et de l'ours pour la possession charnelle de la femme. Ce jour-là, l'animal montre des désirs particulièrement ardents envers celle qu'il a

enlevée, et on ne sait rien – du moins en théorie – de ce qui se passe lorsqu’il la cache quelques instants dans son repaire, avant qu’elle ne soit délivrée. Parfois il n’y a pas un mais plusieurs ours ; parfois ce sont tous les hommes du village qui « font l’ours », pour la plus grande peur – ou la plus grande joie – des jeunes filles<sup>606</sup>.

### *Misère et détresse d’un fauve*

Ces pratiques, dont les racines sont parfois anciennes<sup>607</sup>, doivent évidemment être rapprochées des nombreuses histoires d’ours ravisseurs et violeurs de femmes, racontées tout au long du présent ouvrage et dont la mythologie grecque se faisait déjà l’écho. À l’époque contemporaine, elles ne survivent pas seulement par des fêtes, plus ou moins folklorisées sinon galvaudées, mais aussi par différentes traditions orales, par l’iconographie<sup>608</sup> et la toponymie, ainsi que par les contes<sup>609</sup>. Le plus célèbre, celui dont les versions et les variantes sont presque infinies et qui s’est exporté sur trois continents, n’est pas *Boucle d’Or* mais *Jean de l’Ours*. Le récit s’organise toujours autour du même schème : une femme est enlevée et violée par un ours ; elle accouche d’un garçon qui tue son père mais qui a ensuite du mal à trouver sa place dans le monde des hommes ; d’une force herculéenne, il cherche à se montrer utile et serviable mais ne rencontre qu’hostilité, méfiance ou ingratitude ; après de nombreuses aventures, toutes infortunées, il finit par fuir la société humaine et retourne mourir, solitaire, dans la caverne où il est né<sup>610</sup>.

De tels contes mettant en scène un « fils d’ours » sont nombreux dans toutes les sociétés où l’animal est ou a été présent. Parfois, l’enfant n’est pas à moitié ursin mais totalement humain : il a été abandonné dans la forêt et nourri du lait d’une ourse. Dans la plupart des cas, sa force est prodigieuse et il éprouve pour les jeunes femmes un désir sexuel insatiable<sup>611</sup>. D’autres contes, très différents, relatent les incidents ou les prodiges liés à la chasse, ou bien la métamorphose d’un être humain en ours, ou encore la façon dont le Diable aime à prendre son apparence. D’autres enfin montrent le fauve aux prises avec des animaux rivaux qui l’agressent, le trompent ou le ridiculisent<sup>612</sup>. Tous soulignent sa solitude et sa

mélancolie. L'ours des traditions orales est presque toujours un être malheureux.

Les ours qui appartiennent au monde du cirque, de la fête foraine ou des jardins zoologiques le sont aussi, même s'il ne leur est guère permis de le montrer. Nous avons vu comment, dès l'époque féodale, les montreurs d'ours avaient fait leur apparition sur les places de foire et de marché, et comment ...l'Église, d'habitude très hostile aux spectacles d'animaux, toléra ces exhibitions, car elle y voyait un moyen de désacraliser la bête sauvage par trop admirée. L'ours de la fin du Moyen Âge s'est ainsi dévalorisé et transformé en une simple bête de cirque, ne rappelant en rien l'ancien roi des animaux, ni même le seigneur de la montagne ou de la forêt.

Les montreurs d'ours ont traversé les siècles et se sont même faits plus nombreux lorsque l'animal a disparu de la plupart des terroirs. À partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ils sillonnent toute l'Europe et font connaître le fauve à des populations qui ne l'ont jamais vu<sup>613</sup>. Mais s'agit-il encore d'un fauve ? La gravure puis la photographie, plus tard la carte postale, nous ont laissé d'abondantes images de ces ours emmuselés, parfois dressés sur leurs pattes arrière, accompagnant un vagabond vêtu de haillons ou bien tentant de danser sur la place d'un village devant quelques curieux. Ils sont souvent de petite taille, maigres de corps, pauvres de poils. Ils affichent un air timide et résigné, faisant contraste avec le visage sanguin et le regard noir de leurs maîtres<sup>614</sup>. Ces derniers sont le plus souvent qualifiés de « turcs », de « bohémiens », de « romanichels », voire de « tsiganes », termes alors génériques et imprécis qualifiant tous les marchands, musiciens et artistes forains venus d'Europe orientale et des confins du monde ottoman. Les montreurs d'ours sont en général originaires des Carpates roumains ou des monts des Balkans, où les oursons sont capturés et dressés : on leur apprend à danser, à saluer, à faire la culbute, à se mettre en boule, à simuler des combats, à faire le mort. Leurs dents et leurs griffes sont limées, et un anneau leur traversant le museau permet de les enchaîner<sup>615</sup>. En France, au XIX<sup>e</sup> siècle, des ours originaires des montagnes de l'Ariège ont pareillement été exhibés dans les villes et villages des régions méridionales. Moins maltraités que leurs congénères venus de l'Est, ils étaient censés porter bonheur et protéger de certaines maladies. Les enfants étaient

spécialement invités à les caresser et à monter sur leur dos, ce qui devait les guérir de toutes les peurs. Ces ours pyrénéens, promenés dans les départements du Midi, ont disparu après la Première Guerre mondiale<sup>616</sup>.

En Europe orientale, les oursons capturés dans les montagnes n'étaient pas seulement voués aux spectacles forains : certains faisaient l'objet d'un commerce prospère et grandissaient dans des ménageries ou bien étaient destinés aux jeux du cirque. Ces derniers, disparus au IV<sup>e</sup> siècle avec la victoire du christianisme, avaient progressivement fait leur réapparition à partir de la Renaissance, sous une forme moins violente et moins sanguinaire, mais les vedettes animales en restèrent longtemps les chevaux et les lions, remplacés plus tard par les chiens et les singes. Il fallut vraiment attendre la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour que les ours fassent de nouveau une véritable entrée au cirque. Auparavant, ils se donnaient occasionnellement en spectacle sur une place ou dans un faubourg ; leur présence dans les exhibitions et les combats d'animaux était une curiosité si rare qu'elle était annoncée avec une certaine publicité. Ainsi, à Paris, en 1734, une grande et belle affiche gravée par J. M. Papillon annonce pour « le mardi 2 février, au faubourg Saint-Germain, à la barrière de Sèvres, le combat d'un ours contre un taureau », et précise même que « l'ours est grand, fort et bien denté » et que le taureau sera assisté de « dogues »<sup>617</sup>.

Sous les chapiteaux des grands cirques itinérants, les ours ne font donc vraiment leur apparition qu'un siècle et demi plus tard, dans les années 1860-1880 : ours bruns mais aussi ours blancs et ours à collier, en provenance de l'Himalaya. Au milieu du XX<sup>e</sup> siècle, de véritables « cirques d'ours » parcourent l'Europe – le plus fameux est celui du dompteur russe Valentin Filatov. Les fauves y dansent et jonglent, jouent aux équilibristes sur une poutre ou sur une sphère, font du vélo ou de la balançoire, simulent un combat de boxe ou un concert d'accordéon<sup>618</sup>. Le contraste est grand entre leur aspect lourdaud et ce qu'ils sont capables de faire, toujours avec cet air triste et résigné qu'ils affichent également dans les jardins zoologiques. Dans ces derniers, ils sont présents au moins depuis la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire depuis l'ouverture définitive à tous les publics des anciennes ménageries princières et des nouveaux jardins municipaux. Venir les admirer derrière les grilles de leur enclos – en général bien trop

petit pour eux – est un des « clous » de la visite. Comme bien d'autres animaux sauvages ou exotiques, ils participent à la mise en scène du monde vivant<sup>619</sup>. Une mise en scène toujours cruelle et souvent dérisoire.



## La revanche de l'ours

À partir du XX<sup>e</sup> siècle, les ours du zoo et du cirque ne sont plus les seuls à divertir les enfants. Sous forme de jouet, l'animal fait peu à peu son entrée dans chaque maison, chaque appartement, chaque chambre et tend à devenir leur compagnon le plus proche.

Si, dès l'Antiquité, les enfants européens ont joué avec des mannequins de paille, de cuir, de feutre ou de chiffon reproduisant les formes d'un être humain et auxquels nous donnons aujourd'hui le nom générique de « poupées », il a fallu attendre des époques beaucoup plus récentes, peut-être les XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, pour que ces mêmes mannequins prennent également l'aspect d'un animal. Le christianisme médiéval, qui se méfiait de toutes les figurines ou de tout objet pouvant conduire vers des pratiques idolâtriques ou magiques, spécialement les figurines en cire, a freiné pendant plusieurs siècles la fabrication de jouets en forme d'animaux. Certes, il existait au Moyen Âge des chevaux taillés dans le bois, des chiens en toile de chanvre bourrée d'étoffe ou de son, des oiseaux modelés dans la paille avec lesquels les enfants pouvaient jouer, mais cela restait relativement rare et représentait un bestiaire peu diversifié<sup>620</sup>. Ce n'est vraiment qu'à l'époque moderne que se sont diffusés à grande échelle des jouets zoomorphes, et ce n'est qu'au début du XX<sup>e</sup> siècle qu'est né le plus célèbre d'entre eux : l'ours en peluche.

Cette naissance vaut la peine d'être contée. Elle est étroitement liée au goût immodéré pour la chasse du président des États-Unis Theodore Roosevelt (1858-1919). Grand sportif, vaillant soldat, héros de la guerre

contre l'Espagne, Roosevelt devint gouverneur de New York en 1898 puis vice-président des États-Unis en 1900. L'assassinat du président McKinley par un anarchiste le porta à la tête de l'Union l'année suivante. Républicain, il s'efforça de lutter contre la corruption, de défendre les petites gens et de proposer l'arbitrage américain dans les grands conflits mondiaux. Très populaire, il fut réélu en 1904 et reçut le prix Nobel de la paix deux ans plus tard. Mais depuis quatre ans déjà Roosevelt était devenu un véritable personnage de légende. Au mois de novembre 1902, en effet, alors qu'il effectuait une tournée dans le sud des États-Unis et se trouvait aux confins du Mississippi et de la Louisiane, il eut envie de chasser. Ce qu'il fit plusieurs jours de suite mais sans succès : chaque soir le gibier était absent. Le président n'en semblait nullement affecté mais ses hôtes et son entourage étaient atterrés ; il fallait faire quelque chose pour que cesse une telle humiliation, le premier personnage de l'Union ne pouvait pas rester bredouille. L'un de ses collaborateurs eut l'idée affligeante de faire capturer un jeune ours, de l'attacher discrètement près d'un arbre et d'attirer l'attention du président. Mais, lorsqu'il vit l'ourson, Roosevelt, qui avait peut-être deviné le stratagème cruel et ridicule, refusa de tuer l'animal et, dit-on, prononça ces paroles demeurées célèbres : « Si je tue cet ourson, je ne pourrai plus jamais regarder mes enfants en face. » Paroles sans doute sincères mais aussi très habiles : reprises par la presse, elles firent le tour des États-Unis, puis du monde occidental.

Elles ne le firent du reste pas seules mais accompagnées d'une image. Quelques jours après l'événement, en effet, le 16 novembre 1902, un dessinateur et chroniqueur politique, Clyford Berryman<sup>621</sup>, publia dans le *Washington Star* un *cartoon* montrant Theodore Roosevelt apitoyé et grand seigneur, épargnant l'ourson enchaîné. Le succès médiatique fut considérable. D'autant que l'ourson était noir et que Roosevelt défendait la cause des Noirs. L'histoire aurait pu s'arrêter là et ne servir que la gloire présidentielle, mais il y eut une suite. Un certain Morris Michtom, émigré russe installé à New York, tenait dans Brooklyn une boutique dans laquelle il vendait des confiseries, de petits jouets et des poupées de chiffon fabriquées par sa femme, Rose. Depuis quelque temps déjà il cherchait à diversifier cette production. Lorsqu'il vit le dessin du *Washington Star*, il suggéra à son épouse de fabriquer un ourson en bourre et peluche qui évoquerait celui auquel le président des États-Unis venait d'accorder la vie

sauve. Ce fut une idée de génie. Et Michtom en eut une autre : demander à la Maison Blanche l'autorisation de donner à ce nouveau jouet le surnom affectueux du président : Teddy, diminutif de Theodore. Ce qui fut accordé, après une certaine hésitation. Teddy Bear était né.

Pendant les fêtes de la fin de l'année 1902, Morris Michtom vendit un très grand nombre de ses oursons, et le succès perdura pendant toute l'année 1903. Rose ne parvenant plus à assurer la production, le couple engagea du personnel et tenta de développer ses activités. Les deux boutiquiers devinrent chefs d'entreprise. Mais, mal préparés à cette réussite et à ce nouveau métier, mal protégés par les brevets qu'ils avaient déposés, ils finirent par vendre leur invention à une grande firme de jouets, l'Ideal Toy Corporation, qui dès 1904 transforma la production artisanale des Teddy Bears en production industrielle, puis dut rapidement faire face à la concurrence. Lorsque Morris Michtom mourut en 1938, la Maison Blanche envoya ses condoléances à sa famille, et la presse rappela les événements de 1902 et la belle histoire de la naissance de l'ours en peluche<sup>622</sup>. Cela n'était pas inutile, car depuis plus de trois décennies circulait en Europe une version différente, qui donnait à cette naissance un autre berceau : l'ours en peluche n'était pas né en Amérique mais en Allemagne, et son véritable inventeur n'était pas Morris Michtom mais Margarete Steiff !

Cette femme, paralysée encore jeune à la suite d'une poliomyélite, vivait en Souabe, à Giengen, ville spécialisée dans la fabrication de vêtements à base de feutre. Dès 1901, Margarete, qui s'ennuyait, eut l'idée de fabriquer chez elle de petits animaux en feutre que ses sœurs et ses nièces vendaient au marché avec un certain succès. L'année suivante, l'un de ses neveux, étudiant aux Beaux-Arts de Berlin, lui envoya le dessin d'un ours copié sur un individu vivant au zoo et lui conseilla d'en faire un jouet. Pour cet ours, Margarete préféra la laine au feutre et eut l'idée de doter l'animal de bras et de jambes articulés. C'était alors une grande nouveauté, et l'ours de laine fut présenté à la Foire aux jouets de Leipzig, la plus importante d'Europe, au mois de mars 1903. Les marchands européens restèrent sceptiques devant cette étrange créature, mais un grossiste américain, qui connaissait peut-être déjà l'invention de Morris Michtom, en commanda trois mille exemplaires. L'ours allemand partit à la rencontre de l'ours américain<sup>623</sup>. La concurrence était lancée et, dès lors, de chaque côté de l'Atlantique la production s'intensifia.

Aujourd'hui il est impossible aux historiens de dire qui de Morris Michtom ou de Margarete Steiff a eu le premier l'idée de l'ours en peluche. Il semble qu'il y ait eu presque simultanéité d'invention et non pas copie de la création de l'un par l'autre. Preuve que dans les premières années du XX<sup>e</sup> siècle la naissance de l'ours en peluche était dans l'air du temps et que, si Morris Michtom et Margarete Steiff n'avaient pas existé, cette naissance aurait quand même eu lieu, plusieurs mois ou années plus tard. Quels que soient l'époque et le domaine concerné, il n'existe jamais de créateur, de savant, d'artiste ou de poète isolé.

De fait, bien avant les années 1900, peut-être même avant le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, l'ours est déjà très présent dans le monde de la caricature et du dessin satirique comme dans celui des automates et du livre pour enfants. En outre, il possède déjà un caractère anthropomorphe bien marqué que reprendront plus ou moins les premiers ours en peluche. Jusqu'à la Première Guerre mondiale, ceux-ci montrent un corps allongé, des membres longs, des épaules étroites, un dos voûté ou bossu ; leur museau allongé, fait de feutrine cousue, et leurs yeux noirs, matérialisés par des boutons de bottine, leur donnent un air étrange et mélancolique qui contribue grandement à leur succès et autorise tous les transferts, toutes les projections : dès l'origine, l'ours en peluche est perçu non seulement comme un être vivant mais aussi comme un être humain. À partir des années 1910, l'emploi de demi-billes de verre transforme quelque peu ce regard, mais celui-ci reste, encore et toujours, triste ou lointain. Les couleurs elles-mêmes accentuent cette impression de mélancolie générale : faits de laine plus ou moins rase bourrée de crin, de paille, de sciure ou de kapok, les premiers ours sont noirs, gris ou bruns. Il faut attendre les années 1920 pour que les matériaux et la palette se diversifient (avec notamment la mode des ours rouges), puis les années 1930 pour que les formes deviennent moins longilignes, plus pataudes, pour que la bosse dorsale disparaisse et que la tête se fasse moins triste. Dans le même temps, les accessoires (vêtements, couvre-chefs, objets tenus dans les pattes) se multiplient<sup>624</sup>, et d'ingénieux systèmes placés à l'intérieur du corps permettent à l'ours d'émettre des sons quand on le presse ou le penche.

Après la Seconde Guerre mondiale, l'ours en peluche perd ses derniers traits animaliers et, grâce à l'emploi de nouvelles matières synthétiques,

tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, devient plus doux et plus léger. Cependant, malgré ces progrès, malgré l'adoption de normes de sécurité de plus en plus strictes, la production diminue à partir des années 1960 parce que l'ours doit affronter chaque année un nombre de rivaux de plus en plus grand au sein du bestiaire du jouet.

Jusqu'aux années 1940, en effet, le seul rival de l'ours était la poupée, qui existait bien avant lui et qui était surtout un jouet de filles. Bien des fabricants de poupées se reconvertirent du reste en fabricants d'ours en peluche, ou bien diversifièrent leur production. Mais après la guerre – qui, faute de matériaux convenables, connut une inventive création d'ersatz, aujourd'hui très recherchés par les collectionneurs – d'autres animaux en peluche firent leur apparition sur le marché. D'abord des lapins, des chiens, des chats, des éléphants ; plus tard, des cochons, des moutons, des ânes et d'autres animaux de la ferme ; plus tard encore, tout un bestiaire exotique, depuis le lion jusqu'à l'ornithorynque en passant par le tigre, la girafe, l'hippopotame et le rhinocéros. Surtout des mammifères, peu d'oiseaux, peu de poissons et pratiquement aucun insecte. Il vaudrait la peine de comparer au fil des décennies ce bestiaire du jouet en peluche avec celui du livre pour enfants. Dans les deux cas l'ours tient la première place, mais plus on avance dans le temps plus la concurrence semble rude. Citons ici quelques ours vedettes du livre pour enfants, de la bande dessinée ou du dessin animé qui, comme Teddy Bear, mériteraient une étude approfondie : Baloo, Winnie the Pooh, Rupert, Prosper, Michka, Paddington, Gronounours, Petit Ours Brun et beaucoup d'autres. La liste est longue et constitue en elle-même un document important sur la permanence du cousinage entre l'homme et l'ours. Nous en trouvons les traces les plus anciennes dans les cavernes du Paléolithique et les manifestations les plus récentes dans le lit des jeunes enfants. L'ours n'est pas un animal comme les autres, on ne le dira jamais assez, et l'ours en peluche, comme ses divers avatars, diffère de tous les autres jouets<sup>625</sup>.

Ainsi que l'ont montré les travaux des psychologues et des sociologues, l'ours est le dépositaire des premières odeurs que le nourrisson reconnaît et qu'il a plaisir à retrouver. En outre, il favorise son éveil à la sensualité tactile : toucher, embrasser, sucer, et il lui permet de manifester ses premiers instincts de possession et de domination, voire de sadisme – pincer, jeter, tordre, mordre. L'ours en peluche est le premier objet dont

l'enfant a la complète maîtrise, il est libre d'en faire ce qui lui plaît, de l'emporter où il veut, à l'école, à l'hôpital, en colonie de vacances. Il peut même le torturer ou le détruire sans avoir de comptes à rendre à personne. En même temps, cet ours est souvent son confident, son complice, son ange gardien : il remplace tout ensemble le père et la mère, le frère ou la sœur, et fait partie de la famille. C'est à la fois un jouet et une personne, un ours et un être humain<sup>626</sup>.

Parfois, lorsque l'enfance s'achève et que le jeune garçon ou la jeune fille délaisse son ours, ce sont les parents qui le récupèrent, le réparent, l'archivent, prêts à le ressortir de son armoire ou de son grenier au cas où l'adolescent, fragilisé psychologiquement et éprouvant un incommensurable besoin de sécurité, réclamerait ses jouets d'autrefois. Quelquefois même, lorsque l'enfant est devenu adulte et quitte la cellule familiale, le vieil ours en peluche est du voyage et, chargé de mille souvenirs, finit sa vie dans une nouvelle chambre, un nouveau placard, un nouveau grenier ; d'autres fois, au contraire, il reste chez les parents et se morfond sur le lit de l'enfant parti. Dans quelques cas, l'attachement de l'enfant ou de l'adolescent à son ours est excessif ou bien donne lieu à des simulacres de dédoublement ou à des rituels fétichistes inquiétants<sup>627</sup> (fig. 36) : l'ours doit alors être confisqué par le pédiatre ou par les parents. Chez l'adulte, ces cas sont plus rares mais peuvent prendre la forme d'une collectionnisme aiguë, tournant exceptionnellement à la névrose.

De fait, les ours en peluche sont aujourd'hui des objets de collection recherchés : des catalogues et des magasins spécialisés, des bourses d'échange, des ateliers de réparation et même de véritables musées leur sont consacrés. Certains ours atteignent en vente publique des sommes inouïes. Ainsi un très vieil individu en peluche nommé Mabel ayant appartenu à Elvis Presley (enfant ou adulte ?) et qui fut plusieurs fois vendu aux enchères après la mort du King ; il datait de 1909 et provenait des ateliers Steiff. Sa fin fut des plus sinistres : prêté par son dernier propriétaire pour une exposition d'ours en peluche à Wells, en Angleterre, exposition dont il devait être la vedette, il suscita la haine ou la jalousie d'un jeune doberman qui accompagnait le vigile de garde le premier soir après la fermeture ; le chien s'empara de la précieuse relique, la mordit, la griffa et la déchiqueta rageusement. C'était un mardi. Le riche collectionneur se nommait sir Benjamin Slade ; le doberman, Barney<sup>628</sup>.

Les chiens n'ont pas le monopole de tels comportements. Les hommes et les sociétés, nous l'avons souligné tout au long de ce livre, les connaissent également et semblent hantés par le souvenir, plus ou moins conscient, de ces temps très anciens où avec les ours ils avaient les mêmes espaces et les mêmes proies, les mêmes peurs et les mêmes cavernes, parfois les mêmes rêves et les mêmes couches. En fait, les hommes et les ours ont toujours été inséparables, unis par un cousinage progressivement passé de la nature à la culture, et ils le sont restés jusqu'à l'époque contemporaine. Au point qu'au mois de juillet 1969, lorsque Neil Armstrong et ses deux compagnons se sont envolés vers la Lune, un ours les accompagnait. Non pas un ours vivant, fait de chair et de poils, mais un ours en peluche, symbole d'une très longue histoire commencée sur la Terre il y a plusieurs dizaines de milliers d'années et continuée sur la Lune, au seuil de l'éternité.

# Notes

## L'historien face à l'animal

1. Parmi une bibliographie abondante et très inégale : J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4<sup>e</sup> éd., Berlin, 1875-1878, 3 vol. ; G. Dumézil, *Les Dieux des Germains*, nouv. éd., Paris, 1959 ; J. De Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 3<sup>e</sup> éd., Berlin, 1970, 2 vol. ; L. Ejerfeldt, *Germanische Religion*, Göttingen, 1971 ; R. Boyer, *Le Christ des barbares*, Paris, 1987, et *Yggdrasil. La religion des anciens scandinaves*, Paris, 1992 ; C. M. Cusack, *Conversion among the German People*, Londres, 1998.
2. H. Büttner, *Mission und Kirchenorganisation des Frankenreiches bis zum Tode Karls des Grossen* ; C. De Clercq, *La Législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, Louvain-Paris, 1939.
3. M. Tangl, *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, Berlin, 1916, p. 130 (lettre 63). Voir aussi F. Flaskamp, « Bonifatius und die Sachsenmission », dans *Zeitschrift für Missionswissenschaft*, t. 6, 1916, p. 273-285.
4. *Indiculus superstitionum paganorum* (774), dans K. A. Eckhardt, éd., *Legum nationum germanicarum*, t. IV, Hanovre, 1962 (*Monumenta Germaniae historica, Leges*, I). Voir aussi le capitulaire *De partibus Saxoniae* (782 et 785), dans A. Boretius et V. Krause, éd., *Capitularia regum Francorum*, t. III, Hanovre, 1897 (*Monumenta Germaniae historica, Leges*, II).
5. M. Pastoureau, « Le bestiaire héraldique au Moyen Âge », dans *L'Hermine et le Sinople. Études d'héraldique médiévale*, Paris, 1982, p. 105-116.
6. Au premier rang desquels il faut citer l'ouvrage de Robert Delort, *Les animaux ont une histoire*, Paris, 1984, ouvrage qui connut le succès et qui fut précédé de plusieurs articles en ayant fourni la matière.
7. M. Pastoureau, « Le bestiaire héraldique au Moyen Âge » (cité note 5).
8. G. Petit et J. Théodoridès, *Histoire de la zoologie, des origines à Linné*, Paris, 1962, p. 146-147. L'ouvrage a été publié par l'ancienne VI<sup>e</sup> section de l'École pratique des hautes études dans une collection intitulée « Histoire de la pensée » ! Il comporte 360 pages : 144 sont consacrées à l'Antiquité ; 155, à l'époque moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle) ; et 20, au Moyen Âge occidental et à ses « balivernes ».

## L'OURS VÉNÉRÉ DU PALÉOLITHIQUE À L'ÉPOQUE FÉODALE

### Le premier dieu ?

9. J'emprunte le titre de ce premier chapitre au livre de Christian Bernadac, *Le Premier Dieu*, Neuilly-sur-Seine, 2000. Il s'agit d'un ouvrage de bonne vulgarisation, malheureusement presque totalement dépourvu de références.
10. Sur l'ours des cavernes : M. Pacher, « Polémique autour d'un culte de l'ours des cavernes », dans T. Tillet et L. R. Binford, dir., *L'Ours et l'Homme*, Liège, 2002, p. 235-246.
11. F. Rouzeaud, « L'ours dans l'art paléolithique », dans *ibid.*, p. 201-217.
12. Ainsi, probablement, le grand fauve à tête noire de la grotte Cosquer. Voir J. Clottes et J. Courtin, *La Grotte Cosquer*, Paris, 1994, p. 119.
13. J. Clottes, dir., *La Grotte Chauvet. L'art des origines*, Paris, 2001.
14. Ainsi dans les grottes des Combarelles (Dordogne), de Montespan (Haute-Garonne) et des Trois-Frères (Ariège).
15. Voir les tableaux proposés par F. Rouzeaud, « L'ours dans l'art paléolithique » (cité note 3), p. 203-204.
16. Par exemple, à propos de deux têtes ursines gravées de face sur une paroi de la grotte des Trois-Frères, en Ariège.
17. L'ours n'a pas le monopole de ce type de représentation ; d'autres animaux, et l'homme lui-même, peuvent être ainsi figurés « blessés » : dans le « salon noir » de la grotte de Niaux (Ariège), par exemple, on peut voir de nombreux chevaux et bisons qui semblent pareillement transpercés de flèches.
18. On trouvera un bon résumé de ces différentes positions dans J. Clottes et D. Lewis-Williams, *Les Chamanes de la Préhistoire*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 2001, p. 69-91.
19. A. Leroi-Gourhan, *L'Art des cavernes*, Paris, 1965, *passim*.
20. J. Clottes et D. Lewis-Williams, *Les Chamanes de la Préhistoire* (cité note 10), p. 93-112.
21. Voir les tableaux proposés par P. Fosse, P. Morel et J.-P. Brugal, « Taphonomie et éthologie des ursidés pléistocènes », dans T. Tillet et L. R. Binford, dir., *L'Ours et l'Homme* (cité note 2), p. 79-101.
22. M. Philippe, « L'ours des cavernes de La Balme-à-Collomb », dans *Mémoires et Documents de la Société savoisienne d'histoire et d'archéologie*, vol. 95, 1993, p. 85-94.
23. Sur certains sites, les ossements retrouvés ne sont pas ceux de l'ours des cavernes mais ceux de son ancêtre direct, l'*Ursus deningeri*, et indiquent ce faisant une datation très ancienne.
24. Voir les quelques pages de synthèse (sceptique) proposée par A. Leroi-Gourhan, *Les Religions de la Préhistoire*, 5<sup>e</sup> éd., Paris, 2001, p. 11-30.



25. Pionnières sont à cet égard les hypothèses de E. Bächler à propos de crânes et d'ossements d'ours semblant avoir été déposés intentionnellement dans plusieurs cavernes des Alpes suisses, situées à haute altitude. Voir E. Bächler, « Das Drachenloch ob Vättis im Taminatale und seine Bedeutung als paläontologische Fundstätte und prähistorische Niederlassung aus der Altsteinzeit im Schweizerlande », dans *Jahrbuch der St. Gallischen Naturwissenschaftlichen Gesellschaft*, vol. 57, 1920-1921, p. 1-144 ; repris et développé dans *Das alpine Paläolithikum der Schweiz...*, Bâle, 1940.
26. A. N. Hallowell, « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », dans *The American Anthropologist* (Philadelphie), vol. XXVIII, 1926, p. 1-175 ; K. J. Narr, « Bärenzeremoniell und Schamanismus in der älteren Steinzeit », dans *Saeculum*, vol. 10, 1959, p. 233-272 ; H. J. Paproth, *Studien über Bärenzeremoniell*, Uppsala, 1976 ; D. Lajoux, *L'Homme et l'Ours*, Grenoble, 1996. Voir aussi le numéro exemplaire de la revue *Études mongoles et sibériennes*, vol. 11, 1980 : *L'Ours, l'autre de l'homme*.
27. F. E. Koby, « L'ours des cavernes et les paléolithiques », dans *L'Anthropologie*, vol. 55, fasc. 3-4, 1951, p. 304-308.
28. Notamment huit crânes d'ours enfouis sous un dallage de pierres plates. Voir A. Leroi-Gourhan, « La grotte des Furtins », dans *Bulletin de la Société préhistorique française*, vol. 44, fasc. 1-2, 1947, p. 43-55, et « La caverne des Furtins », dans *Préhistoire*, vol. 11, 1950, p. 17-42.
29. A. Leroi-Gourhan, *Les Religions de la Préhistoire* (citée note 16), p. 31-36.
30. Voir les conclusions et la bibliographie de M. Pacher, « Polémique autour d'un culte de l'ours des cavernes », dans T. Tillet et L. R. Binford, dir., *L'Ours et l'Homme* (citée note 2), p. 235-246.
31. Par exemple D. Lajoux, « Les données ethnologiques du culte de l'ours », dans *ibid.*, p. 229-234.
32. Parmi les opposants au culte de l'ours, il faut mettre au premier rang le préhistorien bâlois F. E. Koby, dont un grand nombre de travaux a consisté à réduire à néant les hypothèses de ses prédécesseurs, notamment celles de son compatriote E. Bächler. Parmi différents articles, voir « Les soi-disant instruments osseux du Paléolithique alpin et le charriage à sec des os d'ours des cavernes », dans *Verhandlungen der naturforschenden Gesellschaft in Basel*, vol. 54, 1943, p. 59-95, ainsi qu'une mise au point finale : « L'ours des cavernes et les paléolithiques » (citée note 19).
33. F. E. Koby, « Les paléolithiques ont-ils chassé l'ours des cavernes ? », dans *Bulletin de la Société jurassienne d'émulation de Porrentruy*, 1953, p. 30-40.
34. P. Morel et M. Garcia, « La chasse à l'ours dans l'art paléolithique », dans T. Tillet et L. R. Binford, dir., *L'Ours et l'Homme* (citée note 2), p. 219-228.
35. J. M. Le Tensorer, *La Suisse du Paléolithique à l'aube du Moyen Âge*, t. I, Bâle, 1993, p. 149.
36. W. Hirschberg, *Neues Wörterbuch der Ethnologie*, Berlin, 1988, p. 269.
37. Il n'est pas impossible que dans la grotte Chauvet quelques dessins, peu nombreux, aient été réalisés plus récemment, peut-être entre – 26 000 et – 23 000.
38. Idée longtemps chère à André Leroi-Gourhan. Doit aussi être corrigée la géographie des foyers artistiques : le Périgord, les Pyrénées et l'Espagne cantabrique ne sont pas les seuls grands foyers créateurs ; l'Ardèche, la région marseillaise (découverte de la grotte Cosquer en 1991, dans les calanques) et sans doute d'autres régions le sont tout autant.
39. J. Clottes, dir., *La Grotte Chauvet* (citée note 5), p. 32-50 et 51-59.
40. *Ibid.*, p. 98-104 et 192-194.
41. La « salle du crâne » elle-même montre sur ses murs les dessins de plusieurs cervidés et d'un cheval. Des artistes plus récents (magdaléniens ?) ont « rayé » un cervidé et ajouté un mammouth.
42. Le site du Regourdou et l'extraordinaire sépulture néandertalienne attendent encore leur monographie ; seuls quelques articles ont été publiés : voir en dernier lieu E. Bonifay, « L'homme de Neandertal et l'ours (*Ursus arctos*) dans la grotte du Regourdou », dans T. Tillet et L. R. Binford, dir., *L'Ours et l'Homme* (citée note 2), p. 247-254.
43. On trouvera un résumé du « feuillet » ayant opposé pendant près de deux décennies Roger Constant aux autorités dans le livre de C. Bernadac, *Le Premier Dieu* (citée note 1), p. 104-133.
44. H. Begouën, N. Casteret et L. Capitan, « La caverne de Montespan », dans *Revue anthropologique*, t. 33, 1923, p. 333-350.
45. M. A. Garcia et P. Morel, « Restes et reliefs. Présence de l'homme et de l'ours dans la grotte de Montespan », dans *Anthropozoologica*, t. 21, 1995, p. 73-78.
46. Cité par N. Jadrincev, « O kulte medvedja preimuscestvenno u severnyx inododecv », dans *Etnograficeskoe Obozrenie* (Moscou), vol. 13, 1980, p. 101-113. Je remercie Michel Boccaro (CNRS) de m'avoir transmis cette référence et d'avoir attiré mon attention sur ce dossier.
47. Aristote, *Histoire naturelle*, VI, 30, et VIII, 17.
48. Souvent l'arc d'Artémis, déesse de la lune, est décrit comme ayant la forme d'un croissant de lune. Or, dans plusieurs cultures asiatiques, notamment est-sibériennes, il existe une parenté symbolique entre l'ours et la Lune, qui, tous deux, se couchent et disparaissent pour mieux renaître.
49. Chez certains auteurs, Arcas ne devient pas la Petite Ourse mais seulement Arcturus, gardien de la Grande Ourse.
50. Apollodore, *Bibliothèque*, éd. R. C. Seaton, Londres, 1921, III, 8 ; Ovide, *Métamorphoses*, II, 409-507, et *Fastes*, II, 153-192.
51. Sur le rôle des ours dans les différents cultes grecs rendus à Artémis, voir E. Bevan, « The Goddess Artemis and the Dedication of Bears in Sanctuaries », dans *Annual of the British School of Athens*, t. 82, 1987, p. 17-21.
52. Une autre étymologie fait dériver le nom d'Artémis du grec *artémès*, « en bonne santé ».
53. En allemand moderne, le nom propre le plus courant pour désigner l'Arcadie est *Bärenland*.
54. Pausanias, *Graeciae descriptio*, éd. F. Spiro, Leipzig, 1903, VIII, 4, et X, 9. Sur les rituels arcadiens de métamorphose en animal : P. Lévêque, « Sur quelques cultes d'Arcadie : princesse-ourse, hommes-loups et dieux-chevaux », dans *L'Information historique*, t. 23, 1961, p. 93-108.
55. Parmi d'autres : G. Hacquard, *Guide mythologique de la Grèce et de Rome*, Paris, 1990, p. 75.
56. E. Bevan, « The Goddess Artemis and the Dedication of Bears in Sanctuaries » (citée note 43), p. 17-21.
57. Euripide, *Iphigénie en Tauride*, III, 21. Voir L. Sechan, *Revue des études grecques*, 1931, p. 368-426.
58. Apollodore, *Bibliothèque*, III, 106 (éd. G. Frazer, Londres, 1921, t. I, p. 168-170). Voir aussi Ovide, *Métamorphoses*, X, 560-568.
59. Apollodore, *Bibliothèque*, III, 148-150.
60. Le fait a récemment été rappelé par P. Walter (*Arthur. L'ours et le roi*, Paris, 2002, p. 86), reprenant une idée avancée par Otto Rank dans *Le Mythe de la naissance du héros* (3<sup>e</sup> éd. Paris, 1983, p. 51). Quelques philologues rattachent le nom même de Paris à l'un des noms portés par l'ours en sanscrit, construit autour de la racine \**par* (« brun », « brillant ») ; l'autre nom, parfois taboué, s'articulant autour de l'étymon \**ark*.
61. Antoninus Liberalis, *Transformationes*, III, 106, dans G. Westermann, *Mythographi Graeci*, Braunschweig, 1843, p. 200-238.
62. L'union de Céphale et de l'ourse n'est pas souvent rapportée dans les principales sources de la mythologie grecque, mais elle est célèbre parce que Aristote y fait par deux fois allusion dans ses livres de zoologie. Voir *Der neue Pauly*, t. II, Stuttgart, 1997, col. 5.
63. M. Sanchez-Ruiprez, « La dea Artio celta y la Artemis griega. Un aspeto religioso de la afinidad celto-iliria », dans *Zephyrus*, t. 2, 1951, p. 89-95.
64. A. Kaufmann-Heinimann, *Dea Artio, die Bären Göttin von Muri*, Berne, 2002. Les statuettes de bronze et leur socle sont aujourd'hui conservés au Musée historique de Berne.

## Le roi des animaux

65. Remarquons également que, mis à part le cas du lion en Europe, le roi des animaux appartient toujours à la faune indigène de chaque région, pays ou continent.
66. Plinie, *Histoire naturelle*, VIII, 54 (éd. A. Ernout, Paris, 1952, p. 67-68).
67. Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum*, éd. H. Boese, Berlin, 1973, livre IV, chap. 105 (p. 169) ; M. Couturier, *L'Ours brun*, Grenoble, 1954, p. 433.
68. M. Pastoureau, « Tous les gauchers sont roux », dans *Le Genre humain*, vol. 16-17, 1988, p. 343-354, repris dans *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, 2004, p. 197-212. Voir aussi P.-M. Bertrand, *Histoire des gauchers en Occident. Des gens à l'envers*, Paris, 2002.
69. Sur les combats opposant, au cœur des forêts, ours et sanglier ou bien ours et loups, voir M. Couturier, *L'Ours brun* (citée note 3), p. 543-550.
70. O. Keller, *Thiere des classischen Alterthums in kulturgeschichtlicher Beziehung*, Innsbruck, 1887, p. 106-130 ; R. Auguet, *Cruauté et Civilisation. Les jeux romains*, Paris, 1970 ; J. M. C. Toynbee, *Animals in Roman Life and Art*, Londres, 1973.
71. On remarque que, au VIII<sup>e</sup> livre de son *Histoire naturelle*, Plinie commence son discours sur les quadrupèdes par le chapitre consacré à l'éléphant, dont il semble faire le roi des animaux et dont il affirme, en tout cas, qu'il est le plus fort.
72. Martial, *Liber de spectaculis*, éd. J. Walter, Gênes, 1890, VIII, 12. Cité et commenté par J. M. C. Toynbee, *Animals in Roman Life and Art* (citée note 6), p. 17-22, 25-26, 30-31, 71-82, 93-100, et par O. Keller, *Die antike Tierwelt*, t. I, Leipzig, 1909, p. 175-181.
73. G. Ville, « Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien », dans *Mélanges de l'École française de Rome*, vol. 62, 1960, fasc. I, p. 273-335.
74. J. M. C. Toynbee, *Animals in Roman Life and Art* (citée note 6), p. 93-99.

75. Symnaque, *Epistolae*, II, 76 ; V, 62 ; VII, 121 ; IX, 132, 135, 142.
76. On lira à ce sujet les pages pionnières et éclairantes de Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie*, 4<sup>e</sup> éd., Gütersloh, 1876, t. 2, p. 556-558, et Reinhard Fuchs, éd. J. Grimm, Berlin, 1834, p. XLVIII-LI et CCXCV-CCCI.
77. Tacite, *La Germanie*, éd. J. Perret, Paris, 1949.
78. Ammien Marcellin, *Reverentiarum libri qui supersunt*, liber XXXI, éd. W. Seyfarth, Leipzig, 1978, 31, 9, 5.
79. Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, I, III, 1 (trad. J.-P. Troadec, *La Geste des Danois*, Paris, 1995). Sur cet épisode et, d'une manière générale, sur l'œuvre de Saxo, voir les remarques de F.-X. Dillmann, « Chroniques des études nordiques », dans *Proxima Thulé*, 2, 1996, p. 133-149.
80. Sur le caractère universel – ou presque – de tels rites, voir (avec prudence) M. Eliade, *Initiations, Rites, Sociétés secrètes*, Paris, 1959, spécialement p. 181-184 et 265-269.
81. H. Platelle et D. Clauzel, *Histoire des provinces françaises du Nord*, Westhoek, 1989, t. II, p. 123.
82. Albert d'Aix, *Historia Hierosolymitanae expeditionis*, III, 4, dans *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, t. IV, Paris, 1879, p. 265-713 (ici p. 341-342).
83. Guillaume de Tyr, *Chronicon*, III, 18 (éd. R. B. C. Huygens, Turnhout, 1986, p. 219-220).
84. H. Schröder, *Der Topos der Nine Worthies in der Literatur und bildenden Kunst*, Göttingen, 1971.
85. Voir P. Walter, *Arthur. L'ours et le roi*, Paris, 2002, p. 86-87.
86. R. Boyer, *Le Christ des barbares*, Paris, 1987, et Yggdrasil. *La religion des anciens Scandinaves*, Paris, 1992 ; C. M. Cusack, *Conversion among the German People*, Londres, 1998.
87. Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus*, Rome, 1555, p. 622-631.
88. R. Boyer, *Le Livre de la colonisation de l'Islande*, Paris, 1973.
89. Il est possible que le premier ours tué et mangé par Odd, celui qui avait massacré son père et son frère, ait été un ours blanc. C'est du moins l'hypothèse que forment plusieurs spécialistes des sagas qui pensent que le noyau primitif de cette histoire serait d'origine groenlandaise.
90. Cité par H. R. E. Davidson, « Shape-Changing in the Old Norse Sagas », dans J. R. Porter et W. M. S. Russell, éd., *Animals in Folklore*, Ipswich, 1978, p. 126-142.
91. B. Laurieux, « Manger l'impur. Animaux et interdits alimentaires durant le haut Moyen Âge », dans *Homme, Animal et Société*, Toulouse, 1989, t. III, p. 73-87 ; M.-A. Wagner, *Le Cheval dans les croyances germaniques. Paganisme, christianisme et traditions*, Paris, 2005, p. 467-469.
92. « *Et caro ursi ad comedendum homini bona non est, quia si comeditur, hominem ad libidinem incendit et et mortem apportat* » (Hildegarde de Bingen, *Physica*, P.L., 197, col. 1317).
93. B. Andreolli, « L'orso nella cultura nobiliare dall' *Historia Augusta* a Chrétien de Troyes », dans B. Andreolli et M. Montanari, éd., *Il bosco nel Medioevo*, Bologne, 1989, p. 35-54. Un folio enluminé d'un manuscrit (vers 1450-1460) de la *Chronique du concile de Constance* d'Ulrich Richental montre un étal de boucher où se voient encore tête et pattes d'ours proposées à la vente : Constance, Rosengarten Museum, Codex 1, fol. 67 (ici fig. 9).
94. Snorri Sturluson, *Ynglinga Saga*, chap. VI, traduit dans G. Dumézil, *Mythes et Dieux des Germains*, Paris, 1939, p. 81.
95. N. Stratford, *The Lewis Chessmen and the Enigma of the Hoard*, Londres, 1997, p. 24, fig. 31.
96. J. Przyłuski, « Les confréries de loups-garous dans les sociétés indo-européennes », dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 121, 1940, p. 128-145.
97. La bibliographie consacrée aux *Berserkir* est considérable. Si on ne lit pas les langues scandinaves, on verra surtout : L. Weiser, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde*, Cologne, 1927, p. 43-82 ; O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Francfort-sur-le-Main, 1934, et « Berserker », dans *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, t. 2, Berlin, 1976, p. 298-304 ; G. Dumézil, *Les Dieux des Germains*, nouv. éd., Paris, 1959 ; H. Kuhn, « Kämpfen und Berserker », dans *Frühmittelalterliche Studien*, t. 2, 1968, p. 222-234 ; R. Boyer, *La Mort chez les anciens Scandinaves*, Paris, 1994.
98. C. Lecouteux, *Petit dictionnaire de mythologie allemande*, Paris, 1991, p. 30-31. Cet auteur cite également le cas des *Vargnyjur* (« femmes-louves »), sorte d'équivalent guerrier féminin des *Berserkir* ou des *Ulfhednir*.
99. G. Scheibelreiter, *Tiernamen und Wappenwesen*, Cologne, 1976, p. 101-102.
100. M. Eliade, *Le Chamanisme et les Techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951.
101. G. Scheibelreiter, *Tiernamen und Wappenwesen* (cité note 35), p. 58-85.
102. C. Hicks, *Animals in Early Medieval Art*, Édimbourg, 1993, p. 57-78.
103. H. R. E. Davidson, *Myth and Symbol in Pagan Europe*, Manchester, 1988, p. 79-80.
104. G. Müller, « Germanische Tiersymbolik und Namengebung », dans H. Steger, dir., *Probleme der Namenforschung*, Berlin, 1977, p. 425-448.
105. J. W. Wolf, *Beiträge zur deutschen Mythologie*, 2<sup>e</sup> éd., Göttingen, 1857, p. 68-69.
106. Ainsi un archevêque de Mayence qui dénonce dès le VI<sup>e</sup> siècle l'usage des Barbares germains qui donnent à leurs fils des noms d'animaux redoutables pour les rendre forts et invincibles : « *Sicut solent et barbarae gentes nomina filius imponere ad devastationem respicientia bestiarum ferarum, vel rapacium volucrum, gloriosum putantes filios tales habere, ad bellos idoneos, et insanientes in sanguinem* » (cité ici d'après G. Müller, « Germanische Tiersymbolik und Namengebung » [cité note 40], p. 439).
107. Voir le beau livre de H. Beck, *Das Ebersignum im Germanischen. Ein Beitrag zur germanischen Tiersymbolik*, Berlin, 1965. On aimerait disposer d'un ouvrage semblable pour ce qui concerne la symbolique de l'ours chez les anciens Germains.
108. H. Walter et P. Avenas, *L'Étonnante Histoire des noms des mammifères*, Paris, 2003, p. 82-91.
109. Cités par M. Praneuf, *L'Ours et les Hommes dans les traditions européennes*, Paris, 1989, p. 30-31.
110. C. M. Edsman, « La fête de l'ours chez les Lapons. Sources anciennes et recherches récentes sur certains rites de chasse aux confins septentrionaux de la Scandinavie », dans *Proxima Thulé. Revue d'études nordiques*, 2, 1996, p. 11-49.
111. Sur ces questions d'un très grand intérêt, voir l'article pionnier de A. Meillet, « Quelques hypothèses sur les interdictions de vocabulaire dans les langues indo-européennes », dans *Linguistique historique et Linguistique générale*, t. I, Paris, 1921, p. 281-291, article qui prend comme principal exemple le nom de l'ours. Voir également W. B. Emenau, « Taboos on Animal Names », dans *Language*, t. 24, 1948, p. 56-63, et E. Lot-Falck, *Les Rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953, *passim*.
112. Voir les références données par O. Höfler, « Berserker » (cité note 33), p. 298-304. Sur les comparaisons possibles entre les guerriers germains et les guerriers celtes : E. Peralta-Labrador, « Confréries guerrières indo-européennes dans l'Espagne ancienne », dans *Études indo-européennes*, t. 10, 1991, p. 71-123 (dont on acceptera les conclusions avec prudence).
113. A. Meillet, « Quelques hypothèses sur les interdictions de vocabulaire dans les langues indo-européennes » (cité note 47), p. 285-286.
114. M. Sanchez-Ruiprez, « La dea Artio celta y la Artemis griega. Un aspeto religioso de la afinidad celto-iliria », dans *Zephyrus*, t. 2, 1951, p. 89-95.
115. S. Reinach, « Les survivances du totémisme chez les anciens Celtes », dans *Cultes, Mythes et Religions*, 5 vol., Paris, 1905-1923, t. I, p. 30-78.
116. W. Nitze, « Arthurian Names : Arthur », dans *Publications of the Modern Language Association of America*, t. 69, 1949, p. 585-596 ; C. J. Guyonvarc'h, « La pierre, l'ours et le roi. Notes d'étymologie et de lexicographie gauloise et celtique », dans *Celticum*, t. 16, 1967, p. 215-238.
117. N. W. Thomas, « La survivance du culte totémique des animaux et les rites agraires dans le pays de Galles », dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 8, 1898, p. 295-347.
118. « *Artur, latine translatum, sonat ursum terribilem* » ; cité pour la première fois par E. Faraal, *La Légende arthurienne*, t. I, *Les Plus Anciens Textes, des origines à Geoffroi de Monmouth*, Paris, 1929, p. 134, n. 3, et p. 138, n. 3.
119. À moins que ce clerc ne trouve simplement un écho sonore entre le nom *Arturus* et le mot *ursus* ; mais cela est peu probable.
120. Une exception ancienne, cependant, dans le *Roman de Brut*, de Wace (v. 2698-2700) : avant d'aller affronter un géant sur le Mont-Saint-Michel, Arthur fait un rêve et voit en songe « un ours qui volait dans les airs ; il venait de l'est et était hideux, colossal, redoutable et gigantesque » (« *Que parmi l'air un ors veoit / De vers oriant volant / Molt let, molt gros, molt fort, molt grand* ») [éd. I. Arnold et M. Pelan, Paris, 1962]. Un rêve similaire était déjà décrit par Geoffroi de Monmouth dans son *Historia regum Britanniae*, § 164 (éd. E. Faraal, Paris, 1929).
121. R. S. Loomis, *Celtic Myth and Arthurian Romance*, Columbia, 1926, et « Geoffrey of Monmouth and Arthurian Origins », dans *Speculum*, t. 3, 1928, p. 16-33. Voir aussi J.-C. Payen, « L'enracinement folklorique du roman arthurien », dans *Mélanges Rychner*, Strasbourg, 1978, p. 427-437 ; A. Guerreau-Jalabert, « Romans de Chrétien de Troyes et contes folkloriques. Rapprochements thématiques et observations de méthode », dans *Romania*, t. 104, 1983, p. 1-48.
122. *Mort le roi Artu*, éd. J. Frappier, Genève, 1964, § 192.
123. Voir le commentaire lumineux de ce passage proposé par P. Walter, *Arthur. L'ours et le roi* (cité note 21), p. 208-213.
124. *Mort le roi Artu*, éd. J. Frappier, § 192.
125. *Ibid.*, p. 164, § 127.

- [126.](#) Remarquons une fois encore que le nom « Martinus », bien que d'origine latine, semble comporter la racine celtique *art-*, et par là même évoquer le nom de l'ours. Est-ce là l'origine du proverbe (tardif) « Tous les ours s'appellent Martin » ?
- [127.](#) E. Faral, « L'île d'Avalon et la fée Morgane », dans *Mélanges Jeanroy*, Paris, 1928, p. 243-253 ; J.-C. Cassard, « Arthur est vivant ! Jalons pour une enquête sur le messianisme royal au Moyen Âge », dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 32, 1989, p. 135-146. Comme celle de sa disparition, la date de la naissance du roi Arthur semble le rattacher au cycle calendaire de l'ours et mettre en valeur sa nature animale. Plusieurs auteurs, en effet, nous font savoir qu'Arthur est né au début du mois d'août, au plus fort de la canicule, et qu'il a été conçu six mois plus tôt (six mois ! les mères de héros ont des gestations courtes), c'est-à-dire au début de février. Or c'est le 2 février que se situe la grande fête d'hiver consacrée à l'ours : c'est le jour où il sort de sa tanière et, selon le temps qu'il fait, termine ou non son hibernation. Notons au passage que, comme les oursours décrits par les bestiaires, Arthur est enfanté trop tôt par rapport à une gestation normale : de ce point de vue là aussi, il possède une nature quelque peu ursine.
- [128.](#) P. Walter, *Arthur. L'ours et le roi* (cité note 21), p. 88-89.
- [129.](#) *Ibid.*, p. 89-91.
- [130.](#) P. E. Schramm et F. Mütterich, *Denkmale der deutschen Könige und Kaiser. Ein Beitrag zur Herrschergeschichte von Karl dem Grossen bis Friedrich II, 768-1250*, Munich, 1962, p. 115, n° 5. Cette ourse de bronze, parfois identifiée (non sans raison) comme une louve, semble être un travail gallo-romain du IV<sup>e</sup> ou du V<sup>e</sup> siècle.
- [131.](#) Trône qu'il refusa, comme nous l'avons vu plus haut.
- [132.](#) O. Keller, *Die antike Tierwelt* (cité note 8), t. I, p. 277-284.
- [133.](#) J. André, *L'Alimentation et la Cuisine à Rome*, Paris, 1961, p. 118-120. Remarquons que la Bible, au contraire des traditions romaines, voit dans la chair du cerf la plus pure de toutes les viandes (Deutéronome 15,22), et fournit par là même au christianisme médiéval de solides arguments scripturaires pour mettre en valeur la pureté de cet animal, loin, très loin du caractère sauvage de la chasse et des rituels sanguinaires de découpe et de partage qui suivent la mort de la bête.
- [134.](#) M. Pastoureau, « La chasse au sanglier. Histoire d'une dévalorisation (IV<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle) », dans A. Paravicini Bagliani et B. Van den Abele, éd., *La Chasse au Moyen Âge. Société, traités, symboles*, Florence, Sismel, 2000, p. 7-23 (*Micrologus Library*, vol. V).
- [135.](#) O. Keller, *Die antike Tierwelt* (cité note 8), t. I, p. 175-181.
- [136.](#) Tout au long de ce passage, j'emploie le mot « ménagerie » dans son sens moderne, celui qu'il a pris au XVII<sup>e</sup> siècle. En ancien et moyen français, ce mot désigne non pas un lieu où sont gardées et montrées des bêtes sauvages ou curieuses, mais simplement l'administration d'une ferme ou d'une maison.
- [137.](#) Sur l'histoire des ménageries médiévales : G. Loisel, *Histoire des ménageries de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 1912, t. I, p. 141-289 ; K. Hauck, « Tiergarten im Pfalzereich », dans *Deutsche Königspfalzen*, t. I, Heidelberg, 1963, p. 30-74 ; W. Paravicini, « Tiere aus dem Norden », dans *Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters*, t. 59 / 2, 2003, p. 559-591. Le grand P. E. Schramm leur consacre également quelques pages dans son beau livre, écrit en collaboration avec F. Mütterich, *Denkmale der deutschen Könige und Kaiser*, Munich, 1962, p. 70-74.
- [138.](#) Il faut croiser celles-ci avec d'autres, plus nombreuses, que l'on peut retirer, surtout pour la fin du Moyen Âge, de l'iconographie et des documents comptables : paiements pour nourriture, gardiennage, soins vétérinaires, fabrication de cages, de chaînes, de colliers, de vêtements, constructions de toutes sortes.
- [139.](#) Les mots les plus fréquents pour désigner une ménagerie sont *bestiarium*, *vivarium* et *claustrum*, mais ils désignent aussi bien des fosses ou des cages que des parcs ou des réserves ; en outre, ils ont plusieurs sens : *vivarium*, par exemple, qualifie tout ensemble une ménagerie abritant des bêtes fauves, un parc aux cerfs, une garenne, un vivier et même un verger. Des termes comme *pardarium*, *leopardarium* ou *ferarium* sont d'un emploi plus rare mais plus précis : il s'agit d'une fosse où se trouvent des lions, des léopards et des panthères. De même, les volières, contrairement aux viviers, disposent d'un lexique explicite : *aviarium*, *columbarium*.
- [140.](#) Les définitions actuelles que donnent les zoologues des mots « domestique » et « domestication » ne peuvent s'appliquer telles quelles à la culture médiévale. Au Moyen Âge, sont « domestiques » tous les animaux qui vivent dans la maison (*domus*) ou autour de la maison : sont ainsi considérés comme *animalia domestica* non seulement les chiens, les chats, les chevaux, les faucons, le bétail et la volaille, mais aussi la souris, la belette, le corbeau, le renard et quelques autres.
- [141.](#) Depuis une trentaine d'années, j'ai entrepris un recensement de tous les noms propres donnés aux animaux, en France, dans les textes littéraires et narratifs, dans les documents d'archives et dans les sources comptables, pour la période qui va de l'an mille à la fin du XV<sup>e</sup> siècle ; toute information nouvelle en ce domaine sera la bienvenue.
- [142.](#) De même, entrent massivement dans les volières autruches, perroquets et « poules d'Inde » (cette dernière expression qualifie toute espèce d'oiseaux exotiques au plumage un peu chamarré ; elle ne prendra un sens plus précis qu'au XVI<sup>e</sup> siècle, après la découverte du Nouveau Monde et l'arrivée en Occident du dindon).
- [143.](#) Inconnu des Anciens, l'ours blanc semble être mentionné pour la première fois dans l'Occident chrétien dans une saga en forme de chronique compilée vers 1050-1060 : *Morkinskinna. The Earliest Icelandic Chronicle of the Norwegian Kings*, éd. et trad. par T. M. Andersson et K. E. Gade, Copenhague, 2000, p. 211-212. Il est également mentionné un peu plus tard par l'archevêque Adam de Brème dans son curieux traité de la géographie du Danemark et des régions avoisinantes : *Situ Daniæ et reliquarum quæ sunt trans Daniam sunt regionum natura*, 2<sup>e</sup> éd., Leyde, 1629, p. 139 (« *Northmannia ursos albos habet* » : « la Norvège possède des ours blancs »). Voir W. Paravicini, « Tiere aus dem Norden » (cité note 73), spécialement p. 578-579.
- [144.](#) J. Bailey, *The History and Antiquities of the Tower of Londres*, t. I, Londres, 1821, p. 270 ; G. Loisel, *Histoire des ménageries de l'Antiquité à nos jours* (cité note 73), t. I, p. 155 ; W. Paravicini, « Tiere aus dem Norden » (cité note 73), p. 579-580, n. 83. Il est possible que le roi d'Angleterre Henri III ait reçu du même roi de Norvège un second ours blanc en 1261 ou 1262.
- [145.](#) F. Ganshof, dir., *Histoire des relations internationales*, t. I, Paris, 1953, p. 36-39.
- [146.](#) *Chanson de Roland*, v. 30-34, 127-135, 183-186 (éd. G. Moignet, Paris, 1969).
- [147.](#) Sur cet éléphant : Eginhard, *Vita Karoli*, éd. L. Halphen, Paris, 1923, chap. XVI ; M. Pastoureau, *Les Animaux célèbres*, Paris, 2001, p. 89-93.
- [148.](#) D'après les *Annales de Vendôme (Recueil des historiens de la France*, t. XI, 29 D). Voir R. H. Bautier, « Anne de Kiev, reine de France, et la politique royale au XI<sup>e</sup> siècle », dans *Revue des études slaves*, t. 57, 1985, p. 539-564. Voir aussi F. Soehneke, *Catalogue des actes d'Henri I<sup>er</sup> roi de France*, Paris, 1907 ; J. Dhondt, « Quelques aspects du règne d'Henri I<sup>er</sup>, roi de France », dans *Mélanges Louis Halphen*, Paris, 1951, p. 199-208.
- [149.](#) *Morkinskinna* (cité note 79), p. 137-138. Le texte ne précise pas la couleur du pelage des ours du roi de Norvège : blancs ou bruns. Ceux qui sont venus avec la jeune princesse ukrainienne étaient naturellement bruns.

## Le parent de l'homme

- [150.](#) Aristote, *Histoire des animaux*, II, 8 ; Plin, *Histoire naturelle*, VIII, 54. Pour Plin, seule la queue distingue les singes des hommes : « *Simiarum quoque genera plura. Hominis figurae proxima caudis inter se distinguuntur* » (éd. A. Ernout, Paris, 1952, p. 99).
- [151.](#) Isidore de Séville affirme que si une femme enceinte regarde un singe ou une image de singe son enfant sera d'une laideur simiesque (*Etymologiae*, livre XII, chap. I, § 60).
- [152.](#) Voir par exemple Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum*, IV, 96, 1 (éd. H. Boese, Berlin, 1973, p. 162).
- [153.](#) Une truie peut même jouer le rôle d'une mère porteuse d'un embryon humain pendant quelques heures, le temps d'une opération : M. F. Rothschild et A. Ruvinsky, éd., *The Genetics of Pig*, Wallingford, 1998 ; P. J. A. Bollen et al., éd., *The Laboratory Swine*, Boca Raton (USA), 2000 (importante bibliographie p. 117-130). Je remercie Jean-Louis Lefaux de toutes les informations qu'il m'a données à ce sujet.
- [154.](#) Parmi une bibliographie abondante : P. Castan, *Naissance médiévale de la dissection anatomique*, Paris, 1985.
- [155.](#) Voir ci-après l'opinion du médecin du roi Baudouin I<sup>er</sup> de Jérusalem, au début du XII<sup>e</sup> siècle, ainsi que R. Hiestand, « König Balduin und sein Tanzbär », dans *Archiv für Kulturgeschichte*, 70, 1988, p. 343-360.
- [156.](#) Voir par exemple Alexandre Neckam (Nequam), *De naturis rerum*, II, CXXX (éd. T. Wright, Londres, 1863) ; Thomas de Cantimpré, *De natura rerum*, IV, 96 (éd. H. Boese).
- [157.](#) C'est du reste cette diversité de pelage qui, du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, a conduit certains naturalistes, dont Buffon lui-même, à distinguer plusieurs espèces d'ours bruns là où, aujourd'hui, les zoologues n'en reconnaissent plus qu'une : *Ursus arctos*. Voir par exemple J.-M. Parde et J.-J. Camarra, *L'Ours (Ursus arctos)*, Linnaeus, 1758), Nantes, 1992 (*Encyclopédie des carnivores de France*, vol. 5).
- [158.](#) Voir tous les extraits cités par Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, éd. de la Compagnie de Jésus, Douai, 1624, livre XIX, chap. CXVI sq. Voir aussi C. Beck, « Approches du traitement de l'animal chez les encyclopédistes du XIII<sup>e</sup> siècle. L'exemple de l'ours », dans M. Picone, éd., *L'enciclopedia medievale*, Ravenne, 1994, p. 163-178.
- [159.](#) Buffon, *Histoire naturelle*, nouv. éd. in-12°, t. VIII, Paris, 1769, p. 38.
- [160.](#) Aristote cependant attire l'attention sur le régime vraiment omnivore de l'ours : *Histoire des animaux*, VIII, 42.

- [161.](#) C'est, semble-t-il, l'opinion de Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, dans son *De universo creaturarum*, compilé à l'horizon des années 1240. Voir F. Morenzoni, « Le monde animal dans le *De universo creaturarum* de Guillaume d'Auvergne », dans *Micrologus*, VIII (*Il mondo animale*), 2000, t. I, p. 212-213.
- [162.](#) J.-M. Parde et J.-J. Camarra, *L'Ours...* (cité note 8), p. 11-13.
- [163.](#) K. Schmidt-Nielsen, *Animal Physiology*, 5<sup>e</sup> éd., Cambridge (G-B), 1997, p. 12.
- [164.](#) Ces vertus de la graisse d'ours sont déjà mentionnées et commentées par l'*Histoire naturelle* de Pline, XXI, 125 ; XXII, 34 ; XXVIII, 163, 177, 192, 198, 216, 219, etc.
- [165.](#) Voir par exemple C. Singer, *A Short History of Anatomy from the Greeks to Harvey*, New York, 1957, p. 68-69 ; L. Bliquez et A. Kazhdan, « Four Testimonia to Human Dissection in Byzantine Times », dans *Bulletin of the History of Medicine*, 58, 1984, p. 554-557 ; A. H. Maehle et U. Tröhler, « The Debate on Animal Experimentation from Antiquity to the End of the Eighteenth Century », dans N. A. Rupke, éd., *Vivisection in Historical Perspective*, Londres, 1987, p. 47-62.
- [166.](#) R. Hiestand, « König Balduin und sein Tanzbär », dans *Archiv für Kulturgeschichte*, 70, 1988, p. 343-360. Je remercie mon collègue Baudouin Van den Abeele de m'avoir fait connaître cette étude.
- [167.](#) *Supra*, p. 61-63.
- [168.](#) Sur Baudouin I<sup>er</sup> de Jérusalem : J. Prawer, *Histoire du royaume latin de Jérusalem*, t. I, Paris, 1969, p. 264-299 ; H. E. Mayer, « Études sur l'histoire de Baudouin I<sup>er</sup>, roi de Jérusalem », dans *Mélanges sur l'histoire du royaume latin de Jérusalem, Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, n.s., vol. V, Paris, 1984, p. 10-91.
- [169.](#) J. Clédat, « Le raid du roi Baudouin I<sup>er</sup> en Égypte », dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 26, 1925, p. 71-81.
- [170.](#) Guibert de Nogent, *Gesta Dei per Francos*, livre VII, chap. 11 et 13 ; éd. dans *Recueil des historiens des croisades*, vol. IV, *Historiens occidentaux*, Paris, 1879, p. 229-234.
- [171.](#) Guibert de Nogent, *De vita sua*, éd. et trad. par E. R. Labande, Paris, 1981. Voir aussi la riche introduction à la vieille édition de G. Bourin, Paris, 1907.
- [172.](#) Sur Guibert et son autobiographie : J. Paul, « Le démoniaque et l'imaginaire dans le *De vita sua* de Guibert de Nogent », dans *Senefiance*, VI, 1979, p. 373-399 ; G. Duby, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre*, Paris, 1981, p. 151-172 ; J. Benton, *Self and Society in Medieval France. The Memoirs of the Abbot Guibert de Nogent*, Toronto, 1984.
- [173.](#) Un récit détaillé de cette histoire nous est fourni par Lambert d'Ardres, prêtre au service des seigneurs d'Ardres, qui a compilé au début du XIII<sup>e</sup> siècle une histoire des comtes de Guines riche de nombreuses informations sur l'histoire féodale et la civilisation matérielle. Voir *Historia comitum Ghisnensium*, éd. J. Heller dans *M.G.H., S.S.*, t. 24, 1879, p. 557-642.
- [174.](#) Pline, *Histoire naturelle*, VIII, 54 (éd. A. Ernout, p. 67).
- [175.](#) Aristote, *Histoire des animaux*, V, 2 (540a) ; voir aussi VI, 31 (579a).
- [176.](#) Il est en effet possible que Pline ait mal lu Aristote, qui, dans ce dernier passage, explique que l'ourse « se couche », c'est-à-dire s'abaisse au sol, ventre à terre, pour recevoir le mâle. Dans ce cas, la mauvaise lecture de Pline, parfois coutumier du fait, serait seule à l'origine de la légende des ours s'accouplant *more hominum*.
- [177.](#) Cambridge, University Library, MS Kk 4. 25, fol. 32 V<sup>o</sup> (?). Idée voisine quelques décennies plus tard chez Guillaume d'Auvergne, *De universo creaturarum*, éd. B. Leféron, dans *Opera omnia*, Orléans, 1674, livre III, chap. 25, col. 1072a.
- [178.](#) Voir par exemple une très belle miniature en grisaille qui prend place dans un des manuscrits du *Livre de la chasse* de Gaston Phébus : Paris, BNF, ms. fr. 619, fol. 15 V<sup>o</sup> (Avignon ? vers 1380-1390 ; ici fig. 11).
- [179.](#) *Infra*, p. 241-244.
- [180.](#) Oppien, *De la chasse*, éd. P. Boudreaux, Paris, 1908, livre III, § 146.
- [181.](#) Paris, BNF, ms. fr. 14357, fol. 46.
- [182.](#) Voir les extraits et remarques de C. Beck, « Approches du traitement de l'animal chez les encyclopédistes du XIII<sup>e</sup> siècle » (cité note 9), p. 170-174.
- [183.](#) Aristote, *Histoire des animaux*, VI, 30 ; Pline, *Histoire naturelle*, VIII, 54, et X, 174 ; Ovide, *Métamorphoses*, XV, 379 ; Elien, *De la nature des animaux*, II, 19 ; etc. Osée 13,8.
- [184.](#) Raban Maur, *De universo*, livre VIII, chap. 3 (*PL.*, 111, col. 223).
- [185.](#) Ambroise, *Hexameron*, VI, IV, 18 (*PL.*, 14, col. 263-264).
- [186.](#) Sur tout cela, voir une fois encore C. Beck, « Approches du traitement de l'animal chez les encyclopédistes du XIII<sup>e</sup> siècle » (cité note 9), p. 163-178.
- [187.](#) I. Toinet, « La parole incarnée. Voir la parole dans les images des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles », dans *Médiévales*, t. 22-23, 1992, p. 13-30 ; C. Casagrande et S. Vecchio, *Histoire des sept péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, 2003.
- [188.](#) Isidore, *Etymologiae*, livre XII, éd. J. André, Paris, 1986, p. 106-107.
- [189.](#) Buffon, *Histoire naturelle*, t. VIII (éd. citée note 10), p. 29-30.
- [190.](#) Aristote, *Histoire des animaux*, VIII, 17.
- [191.](#) M. Couturier, *L'Ours brun*, Grenoble, 1954, p. 456-459. L'ourse a une portée (un ou deux petits, parfois trois) non pas chaque année mais en général tous les deux ans. Elle est féconde pendant une quinzaine d'années, entre 3 et 18 ans et, au cours de sa vie de mère, donne donc naissance à une vingtaine d'ours.
- [192.](#) Édition récente par A. Adams, *The Romance of Yder*, Cambridge, 1983, accompagnée d'une courte introduction et d'une traduction en anglais moderne. Ce roman, intéressant à plus d'un titre, n'a guère retenu l'attention des érudits. Les travaux qui lui sont consacrés sont peu nombreux : G. Paris, « Yder », dans *Histoire littéraire de la France*, 30, 1888, p. 199-215 ; E. C. Southward, « The Knight Yder and the Beowulf Legend in Arthurian Romance », dans *Medium Aevum*, 15, 1946, p. 1-47 ; J. Grisward, « Ider et le tricéphale. D'une aventure arthurienne à un mythe indien », dans *Annales E.S.C.*, 33 / 2, mars-avril 1978, p. 279-293.
- [193.](#) *Yder* (éd. citée note 44), v. 3301-3398.
- [194.](#) Sur cet écho et les traditions qui le sous-tendent : J. Grisward, « Ider et le tricéphale... » (cité note 44), p. 279-293.
- [195.](#) « Li ors estut por eventer / Car le veoir out il perdu » (*Yder* [éd. citée note 44], v. 3356-3357).
- [196.](#) Voir P. Walter, *Arthur. L'ours et le roi*, Paris, 2002, p. 85-86.
- [197.](#) Le seul enfant du roi Arthur est un fils incestueux et caché : le traître Mordret, qu'il a eu avec sa demi-sœur, la reine d'Orcanie, appelée tantôt Anna tantôt Morcadès.
- [198.](#) Il faut attendre les années 1225-1230 et les premières versions du *Tristan en prose* pour que Tristan soit qualifié de « fils de Méliadur roi de Léonois ». Voir M. Pastoureaux, *Les Chevaliers de la Table Ronde*, Lathuille, 2006, p. 192-193 et 227-230.
- [199.](#) G. D. West, *An Index of Proper Names in French Arthurian Verse Romances, 1150-1300*, Toronto, 1969, p. 157.
- [200.](#) Sur ces questions : P. Walter, *Le Gant de verre. Le mythe de Tristan et Yseult*, La Gacilly, 1978, p. 187-218.
- [201.](#) Matthieu Paris, *Chronica majora*, éd. H. R. Luard, Londres, 1874, II, p. 614-615. Sur cet auteur, personnage hors du commun : R. Vaughan, *Matthew Paris*, Cambridge (G.-B.), 1958 ; S. Lewis, *The Art of Matthew Paris in the "Chronica majora"*, Cambridge (G.-B.), 1987.
- [202.](#) O. Müller, *Turnier und Kampf in den altfranzösischen Artusromanen*, Erfurt, 1907 ; M. Pastoureaux, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, 2004, p. 15-16.
- [203.](#) « Liberaliter », écrit Matthieu Paris, c'est-à-dire « librement, à sa guise » mais aussi « généreusement » (*Chronica majora* [éd. citée note 53], II, p. 615).
- [204.](#) N. Valois, *Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris (1228-1249). Sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1880.
- [205.](#) L'œuvre de Guillaume d'Auvergne demeure malheureusement en partie inédite et sous-étudiée. Certains textes lui sont attribués qui ne sont pas de lui (des sermons notamment) ; d'autres, dont il est bien l'auteur, lui sont retirés. De nouvelles éditions et de nouveaux reclassements s'imposent.
- [206.](#) Sur ces questions essentielles, voir le bel article de F. Morenzoni, « Le monde animal dans le *De universo creaturarum* de Guillaume d'Auvergne » (cité note 12), p. 197-216.
- [207.](#) Sur tout cela, on lira les pages éclairantes de J. Berlioz, « Pouvoirs et contrôle de la croyance chez Guillaume d'Auvergne (v. 1180-1249) », dans *Razo. Cahiers du Centre d'études médiévales de Nice*, 9, 1989, p. 5-27.
- [208.](#) Guillaume d'Auvergne, *De universo creaturarum* (cité note 28), livre III, chap. 25, col. 1071 b.
- [209.](#) F. Morenzoni, « Le monde animal dans le *De universo creaturarum* de Guillaume d'Auvergne » (cité note 12), ici p. 212-214 ; J. Berlioz, « Pouvoirs et contrôle de la croyance chez Guillaume d'Auvergne... » (cité note 59), p. 5-27. Ce passage permet à Guillaume d'Auvergne d'insister sur le faible pouvoir des démons. Chez les animaux comme chez les hommes, c'est Dieu qui, à des titres divers, est le premier moteur ; c'est lui qui permet et « illumine » la vie ; c'est lui qui pousse à l'action et à la procréation. Chez les démons, c'est le Diable qui joue ce rôle ; or sa puissance est limitée et son intervention dans la vie des hommes, relativement rare. C'est pourquoi voir ici où la l'œuvre du Diable est le plus souvent une illusion, une superstition, presque une maladie, que peuvent guérir le bon sens, la prière et la communion.

- [211.](#) Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, X, XV ; voir l'édition de J. Olrik et H. Raeder, Copenhague, 1931, p. 287-288.
- [212.](#) Ainsi le recueil (anonyme) de textes narratifs des XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle, *Scriptores rerum germanicarum septentrionalium...*, Francfort-sur-le-Main, 1609, p. 128 sq.
- [213.](#) Sur ces généalogies et les légendes dynastiques qui les sous-tendent : C. M. Edsman, « La fête de l'ours chez les Lapons. Sources anciennes et recherches récentes sur certains rites de chasse aux confins septentrionaux de la Scandinavie », dans *Proxima Thulé. Revue d'études nordiques*, 2, 1996, p. 12-49, spécialement ici p. 42-45.
- [214.](#) Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus*, Rome, 1555, livre XVIII, chap. XXX, p. 627.
- [215.](#) *Origo et gesta Sivardi ducis*, éd. J. Langebek dans *Scriptores rerum Danicarum Medii Aevi*, t. III, Copenhague, 1774, p. 288-302. Le duc Sivard fut fait comte de Northumbrie (1033-1055) et dut, à plusieurs reprises, faire front contre les incursions du roi d'Écosse, le célèbre Macbeth, dans le nord de l'Angleterre.
- [216.](#) A. Olrik, « Sward Digri of Northumberland. A Viking-Saga of the Danes in England », dans *Saga-Book of the Viking Club* (Londres), t. VI, 1910, p. 212-237.
- [217.](#) Sur la légende des Orsini « fils de l'ours », voir essentiellement F. Allegrezza, *Organizzazione del potere e dinamiche familiari. Gli Orsini dal Duecento agli inizi del Quattrocento*, Rome, 1998, p. 132-143. Voir aussi S. Carocci, « I figli dell'orsa », dans *Medio Evo*, 1995, p. 82-85.
- [218.](#) Sur l'origine des Orsini : G. Marchetti Longhi, *I Boveschi e gli Orsini*, Rome, 1960.
- [219.](#) J. M. Stitt, *Beowulf and the Bear's Son. Epic, Saga and Fairytale in Northern Germanic Tradition*, Londres, 1994. Voir aussi les belles pages, insolites comparées aux travaux d'érudition habituels, de J. L. Borges, *Cours de littérature anglaise*, Paris, 2006, p. 38-59.
- [220.](#) *Beowulf*, édition récente (avec traduction en français moderne) par A. Crépin, Göppingen, 1991, 2 vol.
- [221.](#) C. M. Edsman, « La fête de l'ours chez les Lapons... » (citée note 64), p. 43-47.
- [222.](#) Sur le problème du déguisement en animal : M. Pastoureau, « Nouveaux regards sur le monde animal à la fin du Moyen Âge », dans *Micrologus*, vol. IV (*Le Théâtre de la nature*), 1996, p. 41-54.
- [223.](#) Le corpus aristotélicien sur les animaux fut traduit en latin à partir de l'arabe par Michel Scot à Tolède aux environs de 1230 ; ce même traducteur s'était attaqué quelques années plus tôt aux commentaires d'Avicenne sur ce même corpus. Environ une génération plus tard, l'ensemble fut intégré (presque tel quel pour certains passages) par Albert le Grand dans son *De animalibus*. Toutefois, plusieurs chapitres de ce corpus étaient déjà connus et traduits dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle. Sur la redécouverte des ouvrages d'histoire naturelle d'Aristote : F. van Steenberghen, *Aristotle in the West. The Origins of Latin Aristotelianism*, Louvain, 1955, et *La Philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>e</sup> éd., Louvain, 1991 ; C. H. Lohr, *The Medieval Interpretation of Aristotle*, Cambridge (G.-B.), 1982. Sur l'unité du monde vivant dans le système d'Aristote : P. Pellegrin, *La Classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Paris, 1982.
- [224.](#) Sur les légendes associant François d'Assise aux animaux, particulièrement aux oiseaux, parmi une bibliographie foisonnante, voir F. Cardini, « Francesco d'Assisi e gli animali », dans *Studi Francescani (Firenze)*, vol. 78 / 1-2, 1981, p. 7-46 ; J. Dalarun, *La malavventura di Francesco d'Assisi*, Milan, 1996.
- [225.](#) « *Quia et ipsa creatura liberabitur a servitute in libertatem gloriae filiorum dei.* »
- [226.](#) À commencer par Thomas d'Aquin lui-même ; voir T. Domanyi, *Der Römerbriefkommentar des Thomas von Aquin*, Berne-Francfort, 1979, p. 218-230.
- [227.](#) La remarque est traditionnellement attribuée à Guillaume d'Auvergne, mais elle se trouve dans un sermon (vers 1230-1235) qui n'est peut-être pas de lui ; voir A. Quentin, *Naturkenntnis und Naturanschauungen bei Wilhelm von Auvergne*, Hildesheim, 1976, p. 184.
- [228.](#) M. Pastoureau, « Une justice exemplaire : les procès intentés aux animaux (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s.) », dans *Cahiers du Léopard d'or*, 9, 2000 (*Les Rituels judiciaires*), p. 173-200.
- [229.](#) « *Nec turpide joca cum urso... ante se permittat... Quia hoc diabolicum est et a sacris canonibus prohibitum* » ; voir le texte complet de ces interdictions dans *P.L.*, 125, col. 776-777.
- [230.](#) P. Walter, « Der Bär und der Erzbischof : Masken und Mummentanz bei Hinkmar von Reims und Adalbero von Laon », dans D. Altenburg *et al.*, éd., *Feste und Feiern im Mittelalter*, Sigmaringen, 1991, p. 377-388.
- [231.](#) Pour faire peur à leurs ouailles, certains évêques médiévaux menacent ceux qui se déguiseraient en animal d'être vraiment transformés en cet animal, ou bien de conserver une partie du corps de l'animal (spécialement les oreilles ou les pieds). Guillaume d'Auvergne, lui, ne croit pas qu'un être humain puisse se transformer en animal.
- [232.](#) Fête célébrée à Rome au milieu du mois de février en l'honneur du dieu-faune Lupercus et censée favoriser la fertilité des champs et des troupeaux, ainsi que prévenir la stérilité féminine. Les prêtres du dieu, après lui avoir sacrifié des chèvres et des chiens, badigeonnaient de sang les jeunes gens puis parcouraient la ville à demi nus, simplement revêtus de la peau des animaux sacrifiés. Au passage ils devaient frapper symboliquement toutes les femmes, mais, au fil du temps, ce coup symbolique prit un tour plus licencieux, voire nettement sexuel. Voir le long développement d'Ovide, *Fastes*, II, v. 267-452 ; ainsi que C. Ulf, *Römisches Luperkalienfest*, Darmstadt, 1982.

# L'OURS COMBATTU DE CHARLEMAGNE À SAINT LOUIS

## Le saint plus fort que la bête

- [233.](#) Pour la culture médiévale, répétons-le, est « domestique » tout animal qui vit dans la *domus* de l'homme ou bien dans le voisinage de celle-ci. Aujourd'hui, les zoologues ne considèrent comme « domestiques vrais » que les animaux « qui se reproduisent en captivité et qui se distinguent des espèces sauvages de souche par des caractères génotypiques et phénotypiques résultant d'une sélection prolongée et délibérée de la part de l'homme » (J.-P. Digard, *L'Homme et les Animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Paris, 1990, p. 85).
- [234.](#) C. Beck, « Approches des territoires historiques de l'ours en Europe au Moyen Âge », dans *Actes du XVI<sup>e</sup> colloque de la Société française pour l'étude et la protection des mammifères*, Grenoble, 1993, p. 94-100.
- [235.](#) J.-M. Parde et J.-J. Camarra, *L'Ours brun*, Paris, 1989, p. 14. Voir aussi, parmi de nombreux travaux, C. Berducou et al., « Le régime alimentaire de l'ours brun des Pyrénées », dans *Bulletin mensuel de l'Office national de la chasse*, vol. 54, 1982, p. 34-45 ; M. Fabbri, *Le habitudini alimentari dell'orso bruno nel Parco Nazionale d'Abbruzzo*, Parme, 1988 ; L. Faliu et al., « Le régime carnivore de l'ours des Pyrénées. Étude préliminaire », dans *Ciconia*, t. 4/1, 1980, p. 21-32.
- [236.](#) M. Couturier, *L'Ours brun*, Grenoble, 1954, p. 157-182.
- [237.](#) Bien des « fêtes de l'ours » et des rituels apparentés que l'on pratique encore aujourd'hui dans les vallées pyrénéennes et dans quelques vallées alpines ne remontent pas au-delà de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, voire pas au-delà du milieu du XIX<sup>e</sup>. Méfions-nous en ce domaine, comme en beaucoup d'autres, de la prétendue ancienneté des pratiques folkloriques en milieu rural.
- [238.](#) Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, éd. de la Compagnie de Jésus, Douai, 1624, livre XIX, chap. CXVI-CXX.
- [239.](#) Les peaux d'ours blancs, offerts par les rois de Danemark et de Norvège, sont les plus recherchées et les plus admirées : P. E. Schramm et F. Mütterich, *Denkmale der deutschen Könige und Kaiser. Ein Beitrag zur Herrschergeschichte von Karl dem Grossen bis Friedrich II, 768-1250*, Munich, 1962, p. 71-72 et 99-100 ; W. Paravicini, « Tiere aus dem Norden », dans *Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters*, t. 59 / 2, 2003, p. 559-591.
- [240.](#) A. Dumas, *Mon dictionnaire de cuisine*, nouv. éd., Paris, 1998, p. 467-469. Alexandre Dumas raconte par ailleurs comment un bifteck d'ours lui fut servi dans un restaurant de Martigny, en Suisse, et expose à cette occasion son opinion sur les ours de Berne et l'histoire de leur fosse : *Impressions de voyage. Suisse*, Paris, 1833, p. 146 sq.
- [241.](#) Gaston Phébus, *Livre de chasse*, éd. Gunnar Tilander, Karlshamm (Suède), 1971, livre I, chap. 8.
- [242.](#) B. Andreolli, « L'orso nella cultura nobiliare dall'*Historia Augusta* à Chrétien de Troyes », dans B. Andreolli et M. Montanari, éd., *Il bosco nel Medioevo*, Bologne, 1989, p. 35-54. D'une manière plus générale, sur la patte de l'ours comme partie la plus symbolique du corps de l'animal, voir R. Mathieu, « La patte de l'ours », dans *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, t. XXIV, fasc. 1, janvier-mars 1984, p. 5-42.
- [243.](#) Certains auteurs ont cru déceler semblable redevance féodale hors du croissant alpin, notamment dans l'ouest de la France, mais cela est probablement dû à une confusion paléographique entre les mots « ours » et « oie ».
- [244.](#) A. Gokalp, « L'ours anatolien, un oncle bien entreprenant », dans *Études mongoles et sibériennes*, vol. 11, 1980, p. 215-242 ; A. Miquel, *Les Arabes et l'Ours*, Heidelberg, 1994, p. 124-126.
- [245.](#) L'animal attribut iconographique d'un saint peut l'être à cause d'un épisode de sa vie, souvent de sa passion, mais aussi en raison de son nom (l'agneau de sainte Agnès, la colombe de sainte Colombe, le loup de saint Wolfgang), de son métier (le poisson de saint André, pêcheur), ou bien de tel ou tel patronage.
- [246.](#) Expression employée plusieurs fois par Claude Lévi-Strauss à propos du totémisme et de la « pensée sauvage », et reprise et commentée par D. Sperber, « Pourquoi l'animal est bon à penser symboliquement », dans *L'Homme*, 1983, p. 117-135.
- [247.](#) C. Gaignebet et J.-D. Lajoux, *Art profane et Religion populaire au Moyen Âge*, Paris, 1985, p. 240-265 et *passim* ; A. Tchouhadjian, *Saint Blaise, évêque de Sébaste...*, 2<sup>e</sup> éd., Paris-Budapest, 2004, p. 413-420 (bibl.).
- [248.](#) L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. III / 1, Paris, 1956, p. 227-233 ; *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 5, Fribourg-en-Brigau, 1973, col. 416-419.
- [249.](#) J. J. Laux, *Der heilige Kolumban. Sein Leben und seine Schriften*, Francfort-sur-le-Main, 1919 ; M.-M. Dubois, *Un pionnier de la civilisation occidentale : saint Colomban*, Paris, 1950.
- [250.](#) A. Maestri, *Il culto di S. Colombano in Italia*, Plaisance, 1955, p. 330 sq.
- [251.](#) *Vita Columbani abbatis*, éd. P.L., 87, col. 1011-1047, et M.G.H., *Scriptores rerum merov.*, t. IV, p. 1-62 et 65-156 (éd. B. Krusch).
- [252.](#) Les autres attributs iconographiques de Colomban sont la source (qu'il fit jaillir dans la caverne), la crosse abbatiale, le livre et, à l'époque moderne, le fouet (symbole de sa sévérité) : R. Olmi, « L'iconografia di S. Colombano », dans *Convegno storico Columbiano (1-2 sett. 1951)*, Bobbio, 1953, p. 33-40.
- [253.](#) Sur cet épisode, voir P. Boglioni, « Les animaux dans l'hagiographie monastique », dans J. Berlioz et M. A. Polo de Beaulieu, éd., *L'Animal exemplaire au Moyen Âge (I<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.)*, Rennes, 1999, p. 51-80.
- [254.](#) F. Blanke, *Der heilige Gallus*, Zurich, 1940.
- [255.](#) Cet épisode est absent des vies de saint Gall antérieures au XII<sup>e</sup> siècle. Par contre, la même histoire se retrouve dans la *vita* de saint Aventin de Troyes : L. Valle, *Vita di sant'Aventino...*, Turin, 1794.
- [256.](#) *Infra*, p. 220-223.
- [257.](#) L. Knappert, « La vie de saint Gall et le paganisme germanique », dans *Revue de l'histoire des religions*, vol. 29, 1894, p. 286-302.
- [258.](#) Toutes deux éditées par B. Krusch, dans M.G.H. *Scriptores rerum merov.*, vol. IV, p. 229-337. L'épisode de l'ours se trouve au chapitre 11 de la *vita* rédigée par Walafrid Strabon.
- [259.](#) Saint-Gall, *Stiftbibliothek*, Cod. Sang. 53. Sur ce plat de reliure, parmi une bibliographie très abondante, voir M. Menz-Vondermühl, « Die St. Galler Elfenbeine um 900 », dans *Frühmittelalterliche Studien*, vol. 15, 1981, p. 387-434.
- [260.](#) F. Gull, « Das Wappenbild der Abtei und der Stadt St. Gallen in älteren Bannern und Siegeln », dans *Archives héraldiques suisses*, 1907, p. 68-76.
- [261.](#) L'épisode est conté pour la première fois dans la *Vita Corbiniani* compilée par un moine du monastère de Tergensee au tournant du IX<sup>e</sup> et du X<sup>e</sup> siècle, mais il ne prend véritablement place dans l'iconographie de saint Corbinien qu'à la fin du Moyen Âge.
- [262.](#) J.-D. Lajoux, *L'Homme et l'Ours*, Grenoble, 1996, p. 66-67.
- [263.](#) Voir J. Hau, *Sankt Maximin*, Sarrebruck, 1935.
- [264.](#) En ancien français, le problème est souvent de déterminer si le syntagme « l'ours Martin » doit se comprendre comme « l'ours qui a pour nom Martin » ou bien comme « l'ours de saint Martin ».
- [265.](#) *Supra*, p. 71-72.
- [266.](#) Il n'est pas rare non plus que des ânes s'appellent « Martin », peut-être en souvenir de l'âne de saint Maximin, évoqué plus haut et dévoré par un ours. Dans certaines régions d'Allemagne et des Pays-Bas, à la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne, le 11 novembre est un jour où l'on distribue des cadeaux aux enfants ; et c'est souvent Martin, monté sur un âne, qui joue ce rôle dévolu ailleurs à saint Nicolas. Voir P. Walter, *Mythologie chrétienne. Rites et mythes du Moyen Âge*, Paris, 1992, p. 77-78.
- [267.](#) Cet épisode est absent de la plus ancienne vie d'Éloi, rédigée par son ami saint Ouen ; il se trouve dans les vies postérieures et est lié aux origines légendaires de l'abbaye d'Ourscamp (aujourd'hui dans le département de l'Oise). Dans certaines versions, ce n'est pas Éloi lui-même qui laboure, mais un clerc de son diocèse.
- [268.](#) P. Benoît, *Vie populaire de saint Claude*, Besançon, 1924.
- [269.](#) J.-D. Lajoux, *L'Homme et l'Ours* (cité note 30), p. 67.
- [270.](#) J. Maury, *Limousin roman*, Saint-Léger-Vauban, 1990 ; E. Rupin, *Coffret en cuivre doré et émaillé du XIII<sup>e</sup> siècle. Église de Saint-Viance (Corrèze)*, s.l.n.d.
- [271.](#) A. de La Vacquerie, *Histoire de la vie et des vertus de saint Florent*, Paris, 1637 ; A. de La Frégoillère, *Saint Florent. Sa vie, ses miracles, ses reliques*, Angers, 1878.

- [272.](#) Rares sont en revanche les histoires de jeunes hommes promis au martyre ursin et épargnés par l'animal. Citons pour exemple Cerbonius (fête le 10 octobre), évêque plus ou moins légendaire de Populonia, en Toscane, et saint patron de la ville de Massa Marittima (où un bas-relief sur la façade de l'église San Cerbone le montre entouré de lions et d'ours). Le thème de la jeune fille ou de la jeune femme épargnée par l'ours mâle est à rapprocher de celui de l'ours amoureux, séduit par une femme qu'il enlève, séquestre, viole, ou bien dont il fait sa compagne et la mère de ses enfants. Il en a été parlé au chapitre précédent.
- [273.](#) La même histoire se lit dans la *vita* de saint Gerold de Feldkirch, ermite ayant vécu aux confins de la Suisse et de l'Autriche dans la seconde moitié du X<sup>e</sup> siècle. Riche seigneur ayant vendu tous ses biens pour se retirer au désert, Gerold apprivoisa un ours qui fuyait les chasseurs ; l'animal l'aidera à bâtir une cellule puis un véritable ermitage, qui devint plus tard le prieuré Saint-Gerold de Feldkirch dans le Vorarlberg. Voir J. A. Amman, *Der heilige Gerold*, Feldkirch, 1950.
- [274.](#) M. Barth, *Die heilige Kaiserin Richardis und ihr Kult*, Sélestat, 1940 ; M. Corbet, *Sainte Richarde*, Sélestat, 1948 ; C. Gaignebet et J.-D. Lajoux, *Art profane et Religion populaire au Moyen Âge* (cité note 15), p. 250-251.
- [275.](#) F. A. Martiny, *Textes sur Richarde*, Andlau, 1989 ; E. Sommer, *Les Sculptures romanes de l'église abbatiale d'Andlau*, Andlau, 1990.
- [276.](#) Dans le monde celtique, les premiers jours de novembre sont consacrés aux morts, notamment la nuit du 1<sup>er</sup> au 2, la « nuit de Samain », pendant laquelle les âmes des morts passent pour entamer leur grand voyage vers l'au-delà. Ce n'est pas un hasard si c'est à cette date du 2 novembre que, en 998, Odilon, cinquième abbé de Cluny, a fixé le « jour des trépassés », fête clunisienne devenue peu à peu, pour tous les chrétiens, celle de la commémoration des défunts. Voir F. Le Roux, « Étude sur le festiaire celtique : Samain », dans *Ogam*, t. 13, 1961, p. 481-506.
- [277.](#) Dans son *Pantagruel*, Rabelais en fait un synonyme de « chopiner » et de « trinquer » (éd. de 1532, chap. 18).
- [278.](#) Sur les fêtes et réjouissances populaires liées, en France, à saint Martin et à la Saint-Martin, voir les différentes études de H. Fromage publiées dans le *Bulletin de la Société de mythologie française*, t. 74, 1969, p. 75-84 et 93-102 ; t. 78, 1970, p. 83-106 ; t. 83, 1971, p. 164-175 ; t. 108, 1978, p. 1-28.
- [279.](#) C. Gaignebet et O. Ricoux, « Les Pères de l'Église contre les fêtes païennes », dans P. Giovanni d'Ayala et M. Boiteux, éd., *Carnavals et Mascarades*, Paris, 1988, p. 43-49.
- [280.](#) On renverra ici aux ouvrages classiques de H. Dontenville, *Mythologie française*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1973 ; C. Gaignebet, *Le Carnaval*, Paris, 1974 ; G. Dumézil, *Fêtes romaines d'été et d'automne*, Paris, 1975 ; C. Gaignebet et J.-D. Lajoux, *Art profane et Religion populaire au Moyen Âge* (cité note 15) ; P. Walter, *Mythologie chrétienne* (cité note 34).
- [281.](#) Sur ce rôle calendaire de l'ours : C. Gaignebet, *Le Carnaval* (cité note 48), *passim*.
- [282.](#) P. Walter, « Der Bär und der Erzbischof : Masken und Mummentanz bei Hinkmar von Reims und Adalbero von Laon », dans D. Altenburg et al., éd., *Feste und Feiern im Mittelalter*, Sigmaringen, 1991, p. 377-388. C'est à ces jeux et simulacres (« turpia joca cum ursis ») que fait allusion l'archevêque Hincmar dans son célèbre sermon dénonçant les fêtes et cérémonies revêtant un caractère païen : voir *P.L.*, t. 125, col. 776.
- [283.](#) M. Montanari, « Uomini e orsi nelle fonti agiografiche dell'alto medioevo », dans G. Blaschitz et G. Jaritz, éd., *Simbole des Alltags, Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel*, Graz, 1992, p. 571-587.
- [284.](#) Parmi une bibliographie abondante, voir surtout J. Begouen, « L'ours Martin en Ariège », dans *Bulletin de la Société ariégeoise des sciences, lettres et arts*, 1966, p. 111-175 ; D. Fabre et C. Camberoque, *Fêtes en Languedoc. Regards sur le Carnaval aujourd'hui*, Toulouse, 1977 ; D. Fabre, « Réflexions sur l'anthropologie de l'ours dans les Pyrénées », dans *Cahiers de l'université de Pau et des pays de l'Adour*, juin 1977, p. 57-67 ; S. Bobbé, « Analyse de la fête de l'ours contemporaine en Catalogne française », dans A. Couret et F. Ogé, éd., *Homme, Animal, Société. Actes du colloque de Toulouse, 1987*, Toulouse, 1989, vol. 3, p. 401-417 ; G. Caussimont, « Le mythe de l'ours dans les Pyrénées occidentales », dans *ibid.*, p. 367-380 ; J.-D. Lajoux, *L'Homme et l'Ours* (cité note 30), p. 73-86.
- [285.](#) Sur ce problème, voir les remarques pertinentes de J.-C. Schmitt, « Religion populaire et culture folklorique », dans *Annales E.S.C.*, 31, 1976, p. 941-953, et « Les traditions folkloriques dans la culture médiévale : quelques réflexions de méthode », dans *Archives des sciences sociales des religions*, t. 52, 1981, p. 5-20.
- [286.](#) Pour les Romains, Proserpine n'était pas seulement la déesse romaine des enfers, équivalente de la Perséphone grecque. C'était aussi une déesse agraire, dont le culte comportait de nombreux rites de fertilité à la période de la germination.
- [287.](#) F. Le Roux, « Étude sur le festiaire celtique : Imbolc et Beltaine », dans *Ogam*, t. 14, 1962, p. 174-184.
- [288.](#) Avant le V<sup>e</sup> siècle, la Présentation de Jésus au Temple était célébrée le 14 février, et le souvenir des noces de Cana, le deuxième dimanche après l'épiphanie. Dans quelques diocèses, ces usages se maintinrent jusqu'au IX<sup>e</sup> siècle, voire jusqu'au XII<sup>e</sup>.
- [289.](#) R. Corso, *L'orso della Candelora*, Helsinki, 1955 ; C. Gaignebet, *Le Carnaval* (cité note 48) ; J. C. Baroja, *Le Carnaval*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1979.

## L'ours chez le Diable

- [290.](#) Si le grec biblique ne connaît que le mot *leon*, l'hébreu use de plusieurs mots pour désigner le lion. Le plus fréquent est '*ari*' ; mais on trouve aussi assez souvent *labi*, *layis*, *sahal* et, pour le lionceau, *kpir*.
- [291.](#) On aimerait davantage de réflexions et de travaux sur ces problèmes de la part des historiens médiévistes. Ils ne concernent pas seulement les animaux, mais aussi les végétaux, les minéraux, les nombres et les couleurs. À propos de ces dernières et du problème de la traduction en latin des termes hébreux, araméens ou grecs, voir quelques remarques dans M. Pastoureaux, *Bleu. Histoire d'une couleur*, Paris, 2000, p. 18-21.
- [292.](#) Cette scène est assez souvent représentée dans les images de la fin du Moyen Âge et du début de l'époque moderne, notamment, à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, dans celles qui sont en relation avec l'ordre des Carmes. Ces derniers considèrent le prophète Élisée comme leur deuxième fondateur, après Élie. Voir *Lexikon der christlichen Kunst*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1978, col. 613-618.
- [293.](#) Tertullien, *Adversus Iudaeos*, dans *P.L.*, 2, col. 676 ; anonyme, *Vitae prophetarum*, éd. T. Schermann, Leipzig, 1907, p. 112-113.
- [294.](#) *Histoire des animaux*, V, 2 ; VI, 30 ; VII, 17 ; IX, *passim*.
- [295.](#) Voir la note 74 du chapitre « Le parent de l'homme ».
- [296.](#) Pline, *Histoire naturelle*, VII-XII.
- [297.](#) *Ibid.*, XXVIII-XXXII.
- [298.](#) L'ouvrage apparaît également sous le titre *Collectanea rerum memorabilium*. Voir l'édition anonyme (mais de qualité) publiée à Deux-Ponts en 1794, et celle de T. Mommsen, Berlin, 2<sup>e</sup> éd., 1895.
- [299.](#) Pline avait toutefois déjà longuement parlé du loup au chapitre du basilic, en se livrant à un long excursus sur le regard mortifère de ces deux animaux.
- [300.](#) « *Nec alteri animalium in maleficio stultitia sollertior* » (*Histoire naturelle*, VIII, 54 [éd. A. Ernout, Paris, 1952, p. 36]). La phrase, dont le sens est clair, est difficile à traduire en français moderne ; je cite ici la traduction proposée par A. Ernout.
- [301.](#) Sur les lecteurs médiévaux de Pline, voir la savante étude d'Arno Borst, *Das Buch der Naturgeschichte. Plinius und seine Leser im Zeitalter des Pergaments*, 2<sup>e</sup> éd., Heidelberg, 1995.
- [302.](#) *Commentarii in Isaiam*, éd. M. Adriaen, Turnhout, 1963, p. 611 (= CCL, 73 A).
- [303.](#) Sur Jérôme lecteur de Pline : A. Borst, *Das Buch der Naturgeschichte* (cité note 12), p. 57-64.
- [304.](#) Même s'il affirme plusieurs fois le contraire, par exemple dans le deuxième livre du *De doctrina christiana*.
- [305.](#) Sur Augustin lecteur de Pline : A. Borst, *Das Buch der Naturgeschichte* (cité note 12), p. 64-76.
- [306.](#) De nombreux passages de l'*Histoire naturelle* mettent en valeur cet athéisme plinien et la vanité de toute quête métaphysique ; ainsi cette affirmation très forte : « *effigiem Dei quaerere, imbecillitatis humanae est* » (« chercher l'image de Dieu, voilà bien la faiblesse de l'homme »). Voir la belle thèse de Valérie Naas, *Le Projet encyclopédique de Pline l'Ancien*, Rome-Paris, 2002.
- [307.](#) Voir notamment le commentaire de l'Épître aux Romains fait par Augustin à la demande des moines d'Hippone : *Expositio quarundam propositionum ex epistula ad Romanos*, éd. J. Divjak, Vienne, 1971 (voir aussi *P.L.*, 35, col. 2063-2088).
- [308.](#) Voir par exemple ses différents commentaires sur la Création dans le *De Genesi contra Manichaeos* (*P.L.*, 34, col. 173-180) et dans le *De Genesi ad litteram* (*P.L.*, 34, col. 245-253).
- [309.](#) « *In istis duabus bestiis idem diabolus figuratus est* » (*Sermones*, XVII, 37 [*P.L.*, 39, col. 1819]).
- [310.](#) *Polyhistor*, édition anonyme, Deux-Ponts, 1794, p. 103-105 (*Caput XXVI : Numidia. In ea de ursis*). Solin affirme que ces ours de Numidie sont difformes à cause de la rage.
- [311.](#) *Supra*, note 11.
- [312.](#) *Histoire naturelle*, VIII, 54 (éd. A. Ernout, p. 67). C'est par cette notation exceptionnelle que Pline, nous l'avons vu, termine son chapitre sur l'ours.
- [313.](#) *Supra*, p. 97-98.

- [314.](#) « *Ursus tyum diaboli praefigurat ; ursus est diabolus* » (*Sermones, appendix sermo 37* [P.L., 39, col. 1819]).
- [315.](#) Notons qu'Isidore, contrairement à Pline et à Augustin, ne porte aucun jugement sur l'ours. Il se contente de dissenter sur l'origine du mot *ursus*, qu'il rattache au participe passé passif *orsus* et au fait que l'ourse, lorsqu'elle a accouché de petits mort-nés, leur redonne vie en les léchant *cum ore suo*. Voir les *Etymologiae*, livre XII, éd. J. André, Paris, 1986, p. 106-107.
- [316.](#) Voir E. Heyse, *Hrabanus Maurus' Enzyklopädie « De rerum naturis »*. *Untersuchungen zu den Quellen und zur Methode der Kompilation*, Munich, 1969.
- [317.](#) « *Ursus ergo aliquando iuxta allegoriam significat diabolum insidiatorem gregis Dei, aliquando autem duces saevos et crudeles* » (Raban Maur, *De universo*, livre VIII, chap. 1 [P.L., 111, col. 223]).
- [318.](#) *Ibid.*
- [319.](#) Sur la notion même d'image et le lien qui unit toutes les formes d'*images* à l'époque féodale, voir J.-C. Schmitt, *Le Corps des images. Essai sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, 2002, spécialement p. 21-62.
- [320.](#) Sur les rêves à l'époque féodale : J. Le Goff, « Le christianisme et les rêves », dans *Un autre Moyen Âge*, Paris, 1999, p. 689-738 ; J.-C. Schmitt, « L'iconographie des rêves », dans *Le Corps des images* (cité note 30), p. 297-321.
- [321.](#) Pierre le Vénéral, *De miraculis*, éd. D. Bouthillier, Turnhout, 1988, livre I, chap. XVIII : « *De Armano novicio quem diabolus in specie ursi perterrit.* »
- [322.](#) Il n'existe malheureusement pas d'édition récente de cet ouvrage. En attendant celle qui est en préparation, voir la vieille édition donnée par Josef Strange : Césaire de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, Cologne, 1851.
- [323.](#) *Ibid.*, p. 257-258 (« *De Henrico cognomento Fikere* »).
- [324.](#) Voir les exemples cités par Pierre Boglioni, « Les animaux dans l'hagiographie monastique », dans J. Berlioz et M. A. Polo de Beaulieu, éd., *L'Animal exemplaire au Moyen Âge (I<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.)*, Rennes, 1999, p. 50-80, spécialement p. 68-72.
- [325.](#) On en trouvera la liste dans R. Mentz, *Die Träume in den alfranzösischen Karls- und Artus-Epen*, Marburg, 1888. Voir aussi H. Braet, « Fonction et importance du songe dans la chanson de geste », dans *Le Moyen Âge*, 77, 1971, p. 405-416.
- [326.](#) *La Chanson de Roland*, éd. G. Moignet, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1969, v. 725-737, 2551-2554, 2555-2567.
- [327.](#) Sur la signification de ces animaux : R. Mentz, *Die Träume in den alfranzösischen Karls- und Artus-Epen* (cité note 36) ; K. J. Steinmeyer, *Untersuchungen zur allegorischen Bedeutung der Träume im alfranzösischen Rolandslied*, Munich, 1963 ; H. Braet, « Le second rêve de Charlemagne dans la *Chanson de Roland* », dans *Romanica Gandensia*, 12, 1969, p. 5-19 ; W. G. van Emden, « Another Look at Charlemagne's Dreams in the *Chanson de Roland* », dans *French Studies*, 28, 1974, p. 257-271. On évitera de suivre les interprétations de J. Bichon, *L'Animal dans la littérature française aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Lille, 1976, t. I, p. 182-188.
- [328.](#) *La Chanson de Roland* (éd. citée note 37), v. 2555-2567.
- [329.](#) Notons que ce lignage est possessionné dans les Ardennes, ancien lieu des cultes de la déesse celtique Arduina, déesse aux ours.
- [330.](#) M. Couturier, *L'Ours brun*, Grenoble, 1954 ; J.-M. Parde et J.-J. Camarra, *L'Ours brun*, Paris, 1989.
- [331.](#) L'ours brun actuel présente un pelage dont la couleur varie grandement selon les saisons et selon les individus, du beige clair au brun sombre. Le régime alimentaire et le terroir fréquenté par l'ours peuvent également faire varier les nuances de sa robe, laquelle n'est ni uniforme ni véritablement monochrome.
- [332.](#) Pour la culture médiévale, il n'existe jusqu'aux environs de l'an mille que trois couleurs « de base » : le blanc, le rouge et le noir ; par la suite, à partir des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, ce nombre passe à six : blanc, rouge, noir, vert, jaune, bleu. Voir M. Pastoureau, *Jésus chez le teinturier. Couleurs et teintures dans l'Occident médiéval*, Paris, 1998, *passim* ; *Bleu. Histoire d'une couleur* (cité note 2).
- [333.](#) M.-C. Blanchet, « Des bruns et des couleurs », dans *Mélanges Jeanne Lods*, Paris, 1978, t. I, p. 78-87 ; M. Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, 2004, p. 197-212.
- [334.](#) K. D. Barnickel, *Farbe, Heiligkeit und Glanz im Mittelenglischen*, Düsseldorf, 1975, p. 87-102 ; B. Schäfer, *Die Semantik der Farbadjektive im Alfranzösischen*, Tübingen, 1986, p. 106-109.
- [335.](#) *Fuscus, furvus, burrus, badius, brunus*, etc. Voir J. André, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, Paris, 1949, p. 123-127. Voir aussi M.-C. Blanchet, « Des bruns et des couleurs » (cité note 44).
- [336.](#) M. Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental* (cité note 44), p. 152-156.
- [337.](#) Le phénomène est identique à celui qui se produit à la même époque pour *Renart* et *goupil*. Toutefois, dans le cas de l'ours, il n'y aura jamais, dans aucune langue occidentale, substitution complète du nom propre au nom commun.
- [338.](#) On en trouvera une liste complète dans G. D. West, *An Index of Proper Names in French Arthurian Verse Romances (1150-1300)*. Toronto, 1969, et *An Index of Proper Names in French Arthurian Prose Romances*, Toronto, 1978.
- [339.](#) Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, éd. de la Compagnie de Jésus, Douai, 1624, livre XIX, chap. CXVI-CXXI.
- [340.](#) *Ibid.*, livre XIX, chap. CXVIII.
- [341.](#) Saint Paul, commentant cet échange du droit d'aïnesse contre un plat de lentilles, parle de « profanation » (Hébreux 12,16) et voit dans la bénédiction paternelle accordée à Jacob et non pas à Ésaü une image de la liberté de l'élection divine (Romains 9,10-13), interprétations qui seront reprises par la plupart des théologiens médiévaux.
- [342.](#) Cette nature effroyable et ce destin tragique s'incarnent dans le nom même du fils aîné d'Isaac : en hébreu, Ésaü signifie « hirsute » (*'e\_aw*), et l'autre nom qui lui est attribué, Édom, signifie « roux » (*edom*).
- [343.](#) C'est pourquoi, quand ils donnent des exemples d'animaux en lesquels il ne faut surtout pas se déguiser, les textes normatifs émanant des autorités ecclésiastiques citent toujours des animaux aux « cornes » développées (le cerf, le taureau) ou bien à la pilosité foisonnante (l'ours, le sanglier) ; parfois s'y ajoutent ceux qui ont de grandes oreilles, comme l'âne ou le lièvre. Pour l'Église, l'animalité semble faite de protubérances, d'éléments qui paraissent sortir du corps, qui le transgressent pour mieux aggraver, blesser ou mettre à mort (dents, cornes, queue, poils, griffes). Certains animaux sont même visés deux fois par les interdictions des évêques et des conciles : le taureau pour ses cornes et pour sa queue, le sanglier pour ses poils et pour ses défenses, l'âne pour ses oreilles et son sexe démesuré.
- [344.](#) P. Walter, « Der Bär und der Erzbischof : Masken und Mummentanz bei Hinkmar von Reims und Adalbero von Laon », dans D. Altenburg *et al.*, éd., *Feste und Feiern im Mittelalter*, Sigmaringen, 1991, p. 377-388.
- [345.](#) J. Scheffer, *Histoire de la Laponie, sa description, ses mœurs, la manière de vivre des habitants*, Paris, 1678, p. 386-388.
- [346.](#) *Reinhart Fuchs*, éd. J. Grimm, Berlin, 1834, v. 1577-1612 ; *Le Roman de Renart*, éd. A. Strubel *et al.*, Paris, 1998, branche la, p. 16-20, v. 520-727.
- [347.](#) 2 Rois 2,23-24. Voir *supra*, note 3.
- [348.](#) Les Carnes, qui considéraient Élisée comme l'un de leurs deux fondateurs légendaires (avec Élie), ont fréquemment fait représenter le prophète, notamment la scène de dévoration des enfants par les ourses. Voir par exemple C. Edmond, « L'iconographie carmélitaine dans les anciens Pays-Bas », dans *Mémoires de l'Académie royale de Belgique*, Bruxelles, 1961, p. 79-87.
- [349.](#) R. Delort, *Le Commerce des fourrures en Occident à la fin du Moyen Âge*, Rome, 1985, *passim*.
- [350.](#) Dans l'Occident médiéval, en revanche, la peau de l'ours ne sert ni de trophée placé devant la cheminée ni de descente de lit posée sur le sol de la chambre. Ce sont les images américaines du XIX<sup>e</sup> siècle qui ont inventé ce type de mise en scène et qui l'ont transmis, par le biais du cinéma, du dessin d'humour et de la bande dessinée, à l'iconographie européenne, laquelle, rétroactivement, l'a parfois projeté dans le Moyen Âge.
- [351.](#) B. Andreolli, « L'orso nella cultura nobiliare dall' *Historia Augusta* a Chrétien de Troyes », dans B. Andreolli et M. Montanari, éd., *Il bosco nel Medioevo*, Bologne, 1989, p. 35-54. Il semble que ce soit dans le Val d'Aoste que se maintient le plus longtemps (jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle ?) la coutume féodale obligeant chaque année les habitants d'une paroisse à fournir un ours mort à leur seigneur.
- [352.](#) J. W. Hassell, « Bear », dans *Middle French Proverbs, Sentences and proverbial Phrases*, Toronto, 1982.

## Le sacre du lion

- [353.](#) La zoologie moderne le désigne parfois par le nom de *Leo persicus*.
- [354.](#) Pline, *Histoire naturelle*, livre VIII, § 1-11 (éd. A. Ernout, Paris, 1952, p. 23-34).
- [355.](#) « *Eo quod princeps sit omnium bestiarum* » (Isidore de Séville, *Etymologiae*, livre XII, chap. II, § 3 [éd. J. André, Paris, 1986, p. 89]).
- [356.](#) Dans la plupart des cultures indiennes, le roi des animaux n'est pas le lion mais l'éléphant, parfois le tigre.
- [357.](#) S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, 1905-1923, 5 vol. ; J. De Vries, *La Religion des Celtes*, Lausanne, 1963 ; P.-M. Duval, *Les Dieux de la Gaule*, Paris, 1976 ; M. J. Green, *Animals in Celtic Life and Myth*, Londres, 1992.



- [358.](#) Ambroise, *Hymni latini antiquissimi*, 42, éd. A. Bulst, Heidelberg, 1956, p. 42 ; Raban Maur, *De rerum naturis*, livre VIII, chap. 1 (P.L., 112, col. 217-218).
- [359.](#) J. Voisenet, *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du haut Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse, 1994, p. 115-127.
- [360.](#) Parmi une littérature abondante, voir surtout N. Henkel, *Studien zum Physiologus im Mittelalter*, Tübingen, 1976.
- [361.](#) *De bestiis et aliis rebus*, livre II, chap. 1 (P.L., 177, col. 57) ; F. Unterkircher, *Bestiarum. Die Texte der Handschrift MS. Ashmole 1511 der Bodleian Library Oxford*, Graz, 1986, p. 24.
- [362.](#) Thomas de Cantimpré, *Liber de natura rerum*, éd. H. Boese, Berlin, 1973, p. 139-141 ; Barthélemy l'Anglais, *De proprietatibus rerum*, Cologne, 1489, fol. 208 v f ; Vincent de Beauvais, *Speculum naturale*, éd. de la Compagnie de Jésus, Douai, 1624, livre XIX, chap. CXVI-CXXIV.
- [363.](#) Sur ces différentes propriétés – inconnues d'Aristote et de Pline – et leurs interprétations christologiques, voir N. Henkel, *Studien zum Physiologus im Mittelalter* (cité note 8), p. 164-167.
- [364.](#) R. Viel, *Les Origines symboliques du blason*, Paris, 1972, p. 31-91.
- [365.](#) M. Pastoureau, « Figures et couleurs péjoratives en héraldique médiévale », dans *Comunicaciones al XV Congreso internacional de las ciencias genealógica y heráldica* (Madrid, 1982), Madrid, 1985, t. III, p. 293-309.
- [366.](#) Sur l'origine et l'apparition des armoiries : E. Kittel, « Wappentheorien », dans *Archivum heraldicum*, 1971, p. 18-26 et 53-59 ; Académie internationale d'héraldique, *L'Origine des armoiries. Actes du II<sup>e</sup> colloque international d'héraldique (Brixen / Bressanone, 1981)*, Paris, 1983 ; L. Fenske, « Adel und Rittertum im Spiegel früher heraldischer Formen », dans J. Fleckenstein, dir., *Das ritterliche Turnier im Mittelalter*, Göttingen, 1985, p. 75-160 ; M. Pastoureau, « La naissance des armoiries », dans *Cahiers du Léopard d'or*, t. 3 (*Le XI<sup>e</sup> siècle*), 1994, p. 103-122.
- [367.](#) Sur l'extension de l'usage des armoiries à l'ensemble de la société et, d'une manière plus générale, sur les rapports entre héraldique et société : G. A. Seyler, *Geschichte der Heraldik*, 2<sup>e</sup> éd., Nuremberg, 1890, p. 66-322 ; R. Mathieu, *Le Système héraldique français*, Paris, 1946, p. 25-38 ; D. L. Galbreath et L. Jéquier, *Manuel du blason*, Lausanne, 1977, p. 41-78 ; M. Pastoureau, *Traité d'héraldique*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1993, p. 37-65.
- [368.](#) M. Pastoureau, *Armorial des chevaliers de la Table Ronde. Étude sur l'imagination héraldique à la fin du Moyen Âge*, Paris, 2006.
- [369.](#) R. Viel, *Les Origines symboliques du blason* (cité note 12) ; A. Quacquarelli, *Il leone e il drago nella simbologia dell'eta patristica*, Bari, 1975.
- [370.](#) M. Zips, « Tristan und die Ebersymbolik », dans *Recueil du X<sup>e</sup> congrès international des sciences généalogique et héraldique*, Vienne, 1970, p. 444-450 ; M. Pastoureau, « Les armoiries de Tristan dans la littérature et l'iconographie médiévales », dans *Gwechall*, Quimper, t. I, 1978, p. 9-32.
- [371.](#) Voir les résultats statistiques que j'ai proposés dans « Le Bestiaire héraldique au Moyen Âge », dans *Revue française d'héraldique et de sigillographie*, 1972, p. 3-17, et dans *Traité d'héraldique* (cité note 15), p. 136-143.
- [372.](#) *Ibid.*
- [373.](#) Souvent constatée, cette vogue considérable du lion dans les armoiries médiévales reste mal expliquée. Certes, on trouve déjà beaucoup de lions sur de nombreux supports emblématiques ou insignologiques de l'Antiquité et du haut Moyen Âge ; mais l'aigle et le sanglier y sont au moins aussi fréquents. Mieux même : entre le VI<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle, par rapport au statut qui était le sien dans le monde gréco-romain, le lion semble en recul assez net dans la symbolique politique et dans l'emblématique guerrière, et ce, dans tout l'Occident. Mais dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle et tout au long du XII<sup>e</sup> on assiste à une irruption massive de lions et de chevaliers au lion, d'abord comme motifs figurés puis comme thèmes littéraires. Plus qu'à une influence véritable des croisades (dont l'historiographie me semble avoir toujours exagéré l'importance culturelle), je crois au rôle joué par les tissus et par les objets d'art régulièrement importés d'Espagne et d'Orient et sur lesquels des lions sont fréquemment représentés (souvent dans des attitudes pré-héraldiques) ; la sculpture, la peinture et la jeune héraldique ont trouvé là une figure se prêtant à toutes les déclinaisons formelles, sinon symboliques. Mais cela n'explique pas tout, tant s'en faut.
- [374.](#) L'origine proprement héraldique du léopard du blason est liée à l'évolution des armoiries des Plantagenêts dans la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle. La place manque pour s'y attarder ici ; disons seulement que c'est Richard Cœur de Lion qui le premier utilisa les armoiries à trois léopards, armoiries reprises par tous ses successeurs (Henri II a peut-être déjà eu un écu à deux léopards). Voir H. S. Londres, *Royal Beasts*, Londres, 1956, p. 9-15 ; R. Viel, *Les Origines symboliques du blason* (cité note 12), p. 46-106 (à lire avec précaution) ; A. Ailes, *The Origins of the Royal Arms of England. Their Development to 1199*, Reading, 1982. Voir aussi E. E. Dotling, *Leopards of England and Other Papers on Heraldry*, Londres, 1913 ; H. S. London, « Lion or Leopard ? », dans *The Coat of Arms*, t. II, 1953, p. 291-296 ; C. R. Humphrey Smith et M. Heenan, *The Royal Heraldry of England*, Londres, 1966 ; J. H. et R. V. Pinches, *The Royal Heraldry of England*, Londres, 1974, p. 50-63 ; M. Pastoureau, « Genèse du léopard Plantagenêt », dans Société des Amis de l'Institut historique allemand (Paris), *Bulletin*, n° 7, 2002, p. 14-29.
- [375.](#) M. Pastoureau, *Traité d'héraldique* (cité note 15), p. 143-146.
- [376.](#) M. Pastoureau, « Bestiaire du Christ, bestiaire du Diable », dans *Couleurs, Images, Symboles*, Paris, 1989, p. 85-110.
- [377.](#) F. McCullough, *Medieval Latin and French Bestiaries*, Chapel Hill (USA), 1960, p. 150-151 ; N. Henkel, *Studien zum Physiologus im Mittelalter* (cité note 8), p. 41-42. Aristote ne parle pas de l'accouplement de la lionne et du léopard ; c'est Pline qui transmet cette légende à Solin, puis à la culture médiévale par le relais obligé d'Isidore de Séville : « *leopardus ex adulterio leae et pardii nascitur* » (*Étymologiae*, éd. citée note 3, livre XII, chap. II, § 11).
- [378.](#) À ce sujet, il faut souligner le contraste entre l'abondance des anthroponymes et des toponymes construits sur une racine évoquant l'ours et la rareté de celui-ci dans les armoiries. Il y a là, de la part du blason, une forte réticence, qui existe pareillement pour le renard et le corbeau, abondants dans l'onomastique, mais rares dans les armoiries ; elle n'existe pas en revanche pour le coq. Voir M. Pastoureau, *Traité d'héraldique* (cité note 15), p. 146-154.
- [379.](#) Londres, British Library, MS Harley 5012, fol. 32.
- [380.](#) M. Pastoureau, « L'ours en dehors de l'écu », dans Académie internationale d'héraldique, éd., *Actes du XIII<sup>e</sup> colloque international d'héraldique (Troyes, 2003)*, Paris, 2007, sous presse.
- [381.](#) M. Pastoureau, *Traité d'héraldique* (cité note 15), p. 253.
- [382.](#) Il semble que ce soit le chroniqueur Helmold von Bosau qui, le premier, ait donné au margrave de Brandebourg le surnom d'« Ours » dans sa *Chronica Slavorum*, compilée dans les années 1163-1172. Albert étant mort en 1170, il est donc possible que ce surnom lui ait été attribué de son vivant même. Mais l'ours ne fait nullement partie de son répertoire emblématique : ses armoiries ne nous sont pas connues – en a-t-il jamais porté ? – et son sceau montre, dans le champ, un aigle, comme déjà celui de son père, Otton comte de Ballenstaedt, mort en 1123. Voir O. von Heinemann, *Albrecht der Bär*, Leipzig, 1864 ; H. Krabbe, *Albrecht der Bär*, Berlin, 1906 ; L. Partenheimer, *Albrecht der Bär, Gründer der Mark Brandenburg und des Fürstentums Anhalt*, Cologne, 2003. Curieusement, aucune de ces trois monographies – volumineuses et détaillées – ne s'attarde sur le surnom d'Albert, « l'Ours ».
- [383.](#) Nombreux sont en effet à partir du XII<sup>e</sup> siècle, partout en Europe, les noms propres qui de près ou de loin évoquent le lion : noms de baptême construits sur une racine *leo-* (Leo, Leonardus, Leonellus, Leopoldus), noms de famille intégrant le mot *lion* (Lionnard, Löwenstein, Leonelli), mais aussi surnoms donnés à de grands personnages (Henri le Lion, Richard Cœur de Lion) ou bien à des héros littéraires (Yvain le Chevalier au Lion, Robert le Lion, Lion de Bourges, Lionel cousin de Lancelot). Toutefois, ce n'est pas l'anthroponymie qui apporte en ce domaine le matériel documentaire le plus abondant, mais, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, l'héraldique.
- [384.](#) Ainsi saint Bernard, qui dans une diatribe célèbre, énoncée dans les années 1125-1127, s'empoie contre « les lions féroces, les singes immondes, les tigres tachetés, les monstres hybrides, les centaures étranges, les poissons à corps de quadrupèdes, les animaux qui chevauchent des hommes ou d'autres animaux » (saint Bernard, *Apologie à Guillaume de Saint-Thierry*, dans J. Leclercq, C. H. Talbot et H. Rochais, éd., *S. Bernardi opera*, vol. III, Rome, 1977, p. 127-128).
- [385.](#) Un autre signe distinctif peut être la position de la tête : levée pour le lion, baissée pour l'ours.
- [386.](#) Voir la belle thèse de Raphaël Guesuraga, *Le Thème de la dévotion dans la sculpture romane de France et d'Espagne. Étude iconographique, enjeux politiques, aspects eschatologiques* (Paris, EPHE, IV<sup>e</sup> section, 2001), thèse en attente de publication.
- [387.](#) M. Besseyre, *L'Iconographie de l'Arche de Noé du III<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup>. Du texte aux images*, thèse, Paris, École nationale des chartes, 1999.
- [388.](#) Le texte de la Vulgate du XIII<sup>e</sup> siècle est tout aussi imprécis que celui des traductions modernes : « *Et ex cunctis animantibus universae carnis bina induces in arcam, ut vivant tecum, masculini sexus et femini. De volucris juxta genus suum et de bestiis in genere suo et ex omni reptili terrae secundum genus suum : bina de omnibus ingredientur tecum, ut possint vivere.* »
- [389.](#) Il y a plus d'un quart de siècle, j'avais mis en chantier, avec l'aide de plusieurs de mes étudiants, une étude du bestiaire de l'Arche figuré par les images médiévales : un corpus d'environ trois cents miniatures présentes dans des manuscrits (bibles, psautiers, missels, bréviaires, chroniques universelles et compilations historiques) copiés et peints en Occident entre la fin du VII<sup>e</sup> siècle et le début du XIV<sup>e</sup>. L'enquête devrait être étendue à d'autres supports d'images afin d'être mieux répartie dans l'espace et dans le temps et de s'appuyer sur de véritables méthodes quantitatives. Mais, tel qu'il est, le corpus apporte déjà des informations instructives : il montre notamment que le bestiaire de l'Arche carolingienne n'est pas celui du XII<sup>e</sup> siècle (et encore moins celui de la fin du Moyen Âge) et qu'un seul animal est toujours présent au fil des siècles et des images : le lion.
- [390.](#) Dans les images médiévales, il est souvent difficile de distinguer les moutons, les veaux et les chiens qui ne portent pas de collier. Certains animaux sont en effet dotés d'attributs iconographiques remarquables et d'autres non. Chez les oiseaux, par exemple, s'il est facile de reconnaître l'aigle, le cygne, la chouette ou la pie, bien d'autres espèces sont indifférenciées et indénifiables – elles ne sont du reste pas faites pour être identifiées. Des études seraient bienvenues sur ces questions touchant à la représentation des espèces animales et aux attributs (formels, chromatiques, syntaxiques, etc.) qui leur sont donnés.

- [391.](#) L'étude de la disposition des espèces animales à l'intérieur de l'arche est également instructive. Il y a des places plus honorifiques que d'autres et tout le jeu des relations entre le centre et la périphérie, le haut et le bas, la droite et la gauche (par rapport à Noé, notamment) intervient dans cette distribution. Celle-ci évolue au fil des images et des décennies et mériterait une étude approfondie.
- [392.](#) *Supra*, p. 82-85.
- [393.](#) W. Paravicini, « Tiere aus dem Norden », dans *Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters*, t. 59 / 2, 2003, p. 559-591.
- [394.](#) *Ibid.*, p. 562.
- [395.](#) On en verra un bel exemple dans A. Payne, *Medieval Beasts*, Londres, 1990, p. 20.
- [396.](#) L. Hablot, *La Devise, mise en signe du prince, mise en scène du pouvoir. Les devises et l'emblématique des princes en France et en Europe à la fin du Moyen Âge*, thèse, Poitiers, 2001, t. III, p. 593-601.
- [397.](#) G. Loisel, *Histoire des ménageries de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 1912, t. I, p. 145-146 ; E. Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II*, Paris, 1987, p. 286-289.
- [398.](#) *Supra*, p. 103-105.
- [399.](#) À l'heure où j'écris ces lignes, le dépouillement des occurrences reste à venir. On peut utiliser avec profit (et prudence) un concordancier biblique (anglais-hébreu-grec-latin) bien fait, disponible sur Internet : *Blue Letter Bible* (<http://www.blueletterbible.org/>).
- [400.](#) Excellente édition par Y. Lefèvre dans son ouvrage *L'« Elucidarium » et les Lucidaires. Contribution par l'histoire d'un texte à l'histoire des croyances religieuses en France au Moyen Âge*, Paris, 1954.
- [401.](#) *Clavis physicae*, éd. P. Lucentini, Rome, 1974. Contrairement à l'*Elucidarium*, ouvrage de jeunesse fortement influencé par l'enseignement d'Anselme de Canterbury, la *Clavis physicae* emprunte beaucoup, sur le problème de la résurrection de la chair, aux idées développées au IX<sup>e</sup> siècle par Jean Scot Érigène dans plusieurs de ses traités, notamment dans le très ardu *De divisione naturae*. Voir dans la *Clavis physicae* les chapitres 271-273, 301-308, 480-481.
- [402.](#) Sur Honorius : J. A. Endres, *Honorius Augustodunensis. Beitrag zur Geschichte des geistigen Lebens im 12. Jahrhundert*, Munich, 1906 ; E. Matthews Sanford, « Honorius, Presbyter et Scholasticus », dans *Speculum*, vol. 23, 1948, p. 397-425.
- [403.](#) Sur ce problème central de la théologie chrétienne médiévale, voir le beau livre de C. W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, New York, 1995.
- [404.](#) *Ibid.*, p. 59-114.
- [405.](#) Jean Scot Érigène, *De divisione naturae*, éd. I. P. Sheldon-Williams et L. Bieler, Dublin, 1978-1983, 2 vol. On trouvera un résumé commode des idées de cet auteur difficile dans M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son œuvre, sa pensée*, Bruxelles, 1964.
- [406.](#) C. W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336* (cité note 51), p. 137-155.
- [407.](#) Voir la belle thèse de R. Guesuraga citée plus haut, à la note 34.
- [408.](#) *Elucidarium*, liber I, quaestiones 180-183 (éd. Y. Lefèvre, *L'« Elucidarium » et les Lucidaires* [cité note 48], p. 394-396). Voir aussi liber II, quaestiones 96 (p. 440) et 103 (p. 441-442), et liber III, quaestio 45 (p. 456).
- [409.](#) *Ibid.*, liber II, quaestio 96.
- [410.](#) Outre le livre de C. W. Bynum, cité plus haut à la note 51, voir l'excellent et très complet article de A. Challet, « Corps glorieux », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. III, 1938, col. 1879-1906.
- [411.](#) *Supra*, p. 132-133, à propos de la légende de saint Coloman.
- [412.](#) Voir C. W. Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336* (cité note 51), p. 143.

# L'OURS DÉTRÔNÉ DE LA FIN DU MOYEN ÂGE À L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE

## Un animal humilié

- [413.](#) Gaston Phébus, *Livre de la chasse*, éd. Gunnar Tilander, Karlshamm (Suède), 1971 (*Cynegetica*, XVIII).
- [414.](#) J. Grimm, *Reinhart Fuchs*, Berlin, 1834 : édition du texte alsacien de la fin du XII<sup>e</sup> siècle et de ses adaptations dans les différents dialectes allemands, avec une longue et suggestive introduction.
- [415.](#) Le nom propre germanique *Reginhard*, courant dans l'Allemagne des IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles mais qu'aucun dynaste n'a jamais porté, signifie « fort en conseils », « habile à donner des conseils ». À l'origine, il n'évoque en rien le renard, contrairement à des noms propres comme *Fuchs* ou *Füchsel*, bien attestés à la même époque.
- [416.](#) C'est entre le XIII<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> siècle que le terme *renard* remplace le mot *goupil* dans la langue courante. Ce dernier ne disparaît pas complètement mais se transforme en un terme rare et précieux, puis finit par devenir à son tour un nom propre, comme dans le titre du livre de Louis Pergaud, *De Goupil à Margot* (1913), et dans certains livres pour enfants du type *Les Aventures de Maître Goupil*.
- [417.](#) G. Paris, « *Le Roman de Renart* », dans *Journal des savants*, 1894 et 1895, republié dans *Mélanges de littérature française du Moyen Âge*, Paris, 1912, t. II, p. 337-423.
- [418.](#) L. Sudre, *Les Sources du « Roman de Renart »*, Paris, 1892.
- [419.](#) L. Foulet, *Le Roman de Renart*, Paris, 1914.
- [420.](#) *Ysengrimus*, éd. E. Voigt, Halle, 1884 ; trad. en français moderne par E. Charbonnier, Paris, 1991.
- [421.](#) Sur cette langue, voir les travaux de G. Tilander, principalement *Lexique du « Roman de Renart »*, Paris-Göteborg, 1924, et *Remarques sur le « Roman de Renart »*, 2<sup>e</sup> éd., Göteborg, 1925.
- [422.](#) Sur ce problème, on me permettra de renvoyer à mon étude « L'animal et l'historien du Moyen Âge », dans J. Berlioz et M. A. Polo de Beaulieu, dir., *L'Animal exemplaire au Moyen Âge (I<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.)*, Rennes, 1999, p. 13-26.
- [423.](#) Sur l'histoire du chat, voir L. Bobis, *Le Chat. Histoire et légendes*, Paris, 2000.
- [424.](#) Sur Tibert : J. Batany, *Scènes et Coulisses du « Roman de Renart »*, Paris, 1989, p. 133-138.
- [425.](#) H. R. Jauss, *Untersuchungen zur mittelalterlichen Tierdichtung*, Tübingen, 1969, p. 24-35 ; J. Batany, *Scènes et Coulisses du « Roman de Renart »* (cité note 12), p. 167-199 ; A. Strubel, *La Rose, le Renard et le Graal. La littérature allégorique en France au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1989, p. 229-233.
- [426.](#) Sur ce point, voir G. Bianchiotto, « Renart et son cheval », dans *Mélanges Félix Lecoy*, Paris, 1973, p. 27-42.
- [427.](#) Sur la peur du loup : D. Bernard, *L'Homme et le Loup*, Nancy-Paris, 1981 ; G. Carbone, *La Peur du loup*, Paris, 1991, et *Les Loups*, Paris, 2003. Sur le loup dans l'Occident médiéval : G. Ortalli, *Lupi, genti, culture. Uomo e ambiente nel medioevo*, Turin, 1997.
- [428.](#) G. Ortalli, *Lupi, genti, culture* (cité à la note précédente) ; et J. Delumeau, *La Peur en Occident (XI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s.)*, Paris, 1978.
- [429.](#) Notons dans cette courte liste l'absence de l'éléphant, pourtant souvent représenté dans le décor des églises et assez bien connu des populations médiévales.
- [430.](#) *Reinaert de Vos*, éd. J. F. Willems, Gent, 1836, p. 84-85. Je remercie Richard Trachsler de m'avoir signalé ce rôle de vice-roi tenu par l'ours dans certaines traditions néerlandaises et scandinaves.
- [431.](#) Quelques leçons préfèrent la forme « Rufanus ».
- [432.](#) P. Walter, *Canicule*, Paris, 1988, *passim* ; J. Batany, *Scènes et Coulisses du « Roman de Renart »* (cité note 12), p. 199, n. 42.
- [433.](#) Sur cette hypothèse séduisante, voir Jean Batany, *Scènes et Coulisses du « Roman de Renart »* (cité note 12, p. 93-94), qui s'appuie sur K. F. Werner, « Liens de parenté et noms de personne. Un problème historique et méthodologique », dans G. Duny, éd., *Famille et Parenté dans l'Occident médiéval*, Rome, 1977, p. 13-34 (sur le nom *Bruno* et ses enjeux : p. 27-31).
- [434.](#) Voir J. Batany, *Scènes et Coulisses du « Roman de Renart »* (cité note 12), p. 72-107.
- [435.](#) Une exception, toutefois, dans la branche *Renart empereur*, où Brun, qui commande le quatrième corps de bataille de l'armée royale, est dit « vaillant entre tous » (« Bruns li ors / qui molt par estoit coraigous »). Voir *Le Roman de Renart*, éd. A. Strubel et al., Paris, 1998, branche XVI, p. 612, v. 2043-2044.
- [436.](#) *Ibid.*, branche XXIV, p. 818, v. 1770-1792.
- [437.](#) *Ibid.*, branche X, p. 319 ; branche XII, p. 364 ; branche XIII, p. 388 ; branche XV, p. 543-545.
- [438.](#) *Ibid.*, branche Ia, p. 16-20, v. 520-727.
- [439.](#) *Ibid.*, p. 86, v. 3220-3225.
- [440.](#) *La monstrance du cul*, branche XXI de l'édition Martin, XXII de l'édition Strubel (p. 745-749). Sur les contes ayant pour thème la castration de l'ours : A. Aarne et S. Thompson, *The Types of the Folktale*, Helsinki, 1973, p. 45-46 (« The Gelding of the Bear ») ; M.-L. Ténèze, *Le Conte populaire français*, t. III, Paris, 1976, p. 420-421.
- [441.](#) Branche IX de l'édition Martin, XII de l'édition Strubel.
- [442.](#) *Le Roman de Renart*, éd. Strubel, p. 333-365, v. 1-1381.
- [443.](#) Sur les jongleurs non créateurs d'œuvres littéraires : E. Faral, *Les Jongleurs en France au Moyen Âge*, Paris, 1910 ; M. Barfischer, *Musikanten, Gaukler und Vaganten. Spielmannskunst im Mittelalter*, Augsburg, 1998 ; W. Hartung, *Die Spielleute im Mittelalter*, Düsseldorf, 2003.
- [444.](#) Konrad von Meigenberg, *Das Buch der Natur*, éd. F. Pfeiffer, Stuttgart, 1861, p. 161.
- [445.](#) Ce n'est qu'à partir du XVII<sup>e</sup> siècle que l'écureuil commence à bénéficier d'une meilleure image dans les encyclopédies et dans la littérature zoologique ; mais cette revalorisation est si rapide et si forte qu'au siècle suivant Buffon, dans une page pleine d'admiration, en fait un des animaux les plus admirables et les plus sympathiques de la Création. Voir M. Pastoureau, *Jésus chez le teinturier. Couleurs et teintures dans l'Occident médiéval*, Paris, 1997, p. 29-32.
- [446.](#) Le plus ancien exemple figuré d'un ours en train de danser semble se trouver dans un manuscrit anglais des années 1070-1080 : un jongleur en habits rayés, muni d'un bâton, oblige un ours en position verticale à tourner sur lui-même. Londres, British Library, MS Arundel 91, fol. 47 v<sup>o</sup>.
- [447.](#) *Supra*, p. 96-97.
- [448.](#) Cité par L. Gautier, *La Chevalerie*, Paris, 1897, p. 152-153.
- [449.](#) J. Batany, *Scènes et Coulisses du « Roman de Renart »* (cité note 12), p. 190-191.
- [450.](#) Citons pour exemple le décor de marge d'une grande bible anglaise du milieu du XIV<sup>e</sup> siècle : Londres, British Library, MS Harley 4189, fol. 114 (ici fig. 23).
- [451.](#) Tertullien, *De spectaculis*, éd. M. Turcan, Paris, 1986, l. 9, § 11-12.
- [452.](#) G. Ville, « Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien », dans *Mélanges de l'École française de Rome*, vol. 62, 1960, fasc. I, p. 273-335.
- [453.](#) Il est difficile de savoir quelles pratiques sont désignées par l'expression « *joca cum ursis* », employée par plusieurs auteurs, conciles et prélats du haut Moyen Âge (les conciles des Églises d'Irlande et de Grande-Bretagne aux VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles, Hinemar au IX<sup>e</sup> siècle, Réginon de Prüm vers 900, Burchard de Worms vers 1020, etc.) pour dénoncer des rituels et des spectacles particulièrement païens.
- [454.](#) L. Gautier, *La Chevalerie* (cité note 36), p. 83 ; J. Bichon, *L'Animal dans la littérature française aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles*, Lille, 1976, t. I, p. 402 (*Aye d'Avignon*) : « et esgardent le jeu des ours et des lions »).
- [455.](#) M. G. Muzarelli, « Norme di comportamento alimentare nei libri penitenziali », dans *Quaderni medievali*, vol. XIII, 1982, p. 45-80. Sur l'obésité médiévale et le péché de *gula* : C. Casagrande et S. Vecchio, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Turin, 2000, p. 124-148.
- [456.](#) Guillaume de Tocco, *Vita sancti Thomae Aquinatis*, éd. D. Prümmer, Saint-Maximin, 1929. Voir aussi F. X. Putallaz, *Le Dernier Voyage de Thomas d'Aquin*, Paris, 1998, *passim*.

457. Pour un lecteur francophone, le nom de Baloo donné à l'ours par Rudyard Kipling dans *Le Livre de la jungle* (1894) semble faire écho à cette balourdise traditionnelle attribuée au plantigrade. Mais il va de soi que l'étymologie indo-anglaise d'un tel nom propre est probablement autre.
458. Augustin, *De civitate Dei*, éd. B. Dombart et A. Kalb, Leipzig, 1928, t. I, p. 129.
459. M. Pastoureau, « Une justice exemplaire : les procès intentés aux animaux (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s.) », dans *Cahiers du Léopard d'or*, vol. 9 (*Les Rituels judiciaires*), Paris, 2000, p. 173-200.
460. Pierre Damien, *De bono religiosi status*, P.L., 145, col. 763-792 (spécialement chap. XXIV).
461. *Physica seu liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*, P.L., 197, col. 1117-1352 ; traduction en français moderne par P. Monat, Grenoble, 1988-1989, 2 vol., et des seuls livres de zoologie par E. Klein, Bâle, 1988.
462. E. Klein, « Un ours bien léché. Le thème de l'ours chez Hildegarde de Bingen », dans *Anthropozoologica*, t. 19, 1994, p. 45-54. Voir aussi L. Moulinier, « L'ordre du monde animal selon Hildegarde de Bingen », dans R. Durand, éd., *L'Homme, l'Animal domestique et l'Environnement, du Moyen Âge au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Nantes, 1993, p. 51-62.
463. S. Orgeur, *Huon de Méry. Le « Tournoi de l'Antéchrist »*, 2<sup>e</sup> éd., Orléans, 1995.
464. M. Prinet, « Le langage héraldique dans le *Tournoiement Antéchrist* », dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 83, 1922, p. 43-53.
465. « Felonie, qui het Pitié / Avoit Bourgaignons a plenté / Et portait l'escu endenté / A. i. rous mastin rechigné / Parmi rampoit Bruns sans Pitié / Pour bien demonstrier felonie » (éd. G. Wimmer, Marburg, 1888, v. 100-705 ; traduction par S. Orgeur, *Huon de Méry. Le « Tournoi de l'Antéchrist »* [cité note 51], p. 60).
466. *La vengeance Radiguel*, éd. M. Friedwagner, Halle, 1909. Voir aussi, pour ses commentaires, la vieille édition de C. Hippeau, Paris, 1862.
467. P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et Manuels de confession au Moyen Âge*, Namur-Louvain, 1962 ; C. Vogel, *Le Pêcheur et la Pénitence au Moyen Âge*, Paris, 1969, p. 82-107.
468. M. W. Bloomfield, *The Seven Deadly Sins*, 2<sup>e</sup> éd., Chicago, 1967 ; C. Casagrande et S. Vecchio, *Histoire des sept péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, 2003.
469. M. Vincent-Cassy, « L'envie au Moyen Âge », dans *Annales E.S.C.*, 1980, p. 253-271 ; A. Solignac, « Péchés capitaux », dans *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, t. 12, fasc. 1, Paris, 1984, col. 853-862.
470. On lira encore avec profit, même s'il ne dépasse pas le XIII<sup>e</sup> siècle, le livre de A. Katzenellenbogen, *Die Psychomachie in der Kunst des Mittelalters*, Hambourg, 1933 (éditions anglaises : Londres, 1939, et Toronto, 1989). Voir aussi J. Baschet, « Les sept péchés capitaux et leurs châtements dans l'iconographie médiévale », dans C. Casagrande et S. Vecchio, *Histoire des sept péchés capitaux au Moyen Âge* (cité note 56), p. 387-400.
471. R. Newhauser, *The Treatises on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*, Turnhout, 1993 ; F. J. Schweitzer, *Tugend und Laster in illustrierten Dichtungen des späten Mittelalters*, Berlin, 1993 ; N. Harris, *Etymachie-Traktat*, Munich, 1995. La plupart de ces traités d'étymachie dérivent du *Lumen animae*, texte allégorique compilé par Mathias Farinator, dans les années 1330. L'auteur y décrit une série de joutes entre les vices et les vertus qui lui est apparue en songe.
472. J. Leibbrand, « *Speculum bestialitatis* ». *Die Tiergestalten der Fastnacht und des Karnevals im Kontext christlicher Allegorese*, Munich, 1988.
473. Pour prendre deux exemples où l'ours est concerné, choisissons ceux de la luxure et de la glotonnerie. Le plus souvent, la première chevauche un bouc, porte un ours dans son écu et un porc sur sa bannière, et arbore un coq ou un renard en cimier ; tandis que la seconde chevauche un ours, porte un porc dans son écu et un brochet sur sa bannière et arbore un vautour en cimier.
474. M. W. Bloomfield (*The Seven Deadly Sins* [cité note 56], p. 244-245) recense cent quinze animaux différents associés aux sept péchés principaux !
475. M. Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, 2004, p. 33-36 et 42-46.

## Fantaisies de princes, fantômes de dames

476. Sur Gaston Phébus : P. Tucoc-Chala, *Gaston Phébus et la Vicomté de Béarn*, Bordeaux, 1959, et *Gaston Phébus, prince des Pyrénées (1331-1391)*, 2<sup>e</sup> éd., Pau, 1994. Sur le séjour de Jean Froissart à la cour d'Orthez : Id., « Froissart dans le Midi pyrénéen », dans J. Palmer, éd., *Froissart Historian*, Woodbridge (G.-B.), 1981, p. 118-131.
477. Gaston Phébus, *Livre de chasse*, éd. G. Tilander, Karlshamm (Suède), 1971, livre I, chap. 8, et livre III, chap. 52.
478. Jean Froissart, *Chroniques*, livres III et IV, éd. P. Ainsworth et A. Varvaro, Paris, 2004, p. 189-195 (livre III, chap. 14).
479. « Tu me chases, et si ne te vueil nul dommaige, mais tu mourras de male mort. »
480. M. Zink, « Froissart et la nuit du chasseur », dans *Poétique*, n° 41, février 1980, p. 60-77. Sur l'histoire de Pierre de Béarn contée par Froissart, voir aussi L. Harf-Lancner, « La merveille donnée à voir : la chasse fantastique et son illustration dans le livre III des *Chroniques* de Froissart », dans *Revue des langues romanes*, vol. 100, n° 2, 1996, p. 91-110 ; J. Grisward, « Froissart et la nuit du loup-garou. La "fantaisie" de Pierre de Béarn : modèle folklorique ou modèle mythique ? », dans J. Lafond, éd., *Le Modèle à la Renaissance*, Paris, 1986, p. 21-34.
481. *Chroniques* (éd. citée note 3), p. 194-195. Sur le mythe d'Actéon chez Froissart, voir L. Harf-Lancner, « La chasse au blanc cerf dans le *Méliador* de Froissart. Froissart et le mythe d'Actéon », dans *Mélanges Charles Foulon*, Liège, 1980, t. II, p. 143-152.
482. Rappelons ici la belle étude de J. Grisward, « Ider et le tricéphale. D'une aventure arthurienne à un mythe indien », dans *Annales E.S.C.*, 33 / 2, mars-avril 1978, p. 279-293.
483. Gaston Phébus aurait lui-même tué son fils (également nommé Gaston) en le poignardant. L'a-t-il fait volontairement ou accidentellement ? Les avis des chroniqueurs médiévaux et des historiens modernes sont partagés. Mais tous s'accordent pour dire que le comte de Foix soupçonnait son fils de chercher à l'empoisonner. On lira le récit de cette mort dramatique dans les *Chroniques* de Froissart au chapitre 13 du livre III (éd. citée note 3, p. 180-188).
484. Froissart nous explique que Pierre de Béarn peut considérer comme sien un quart des possessions de sa femme (*Chroniques*, éd. citée note 3, p. 190).
485. *Chasse dou cerf*, éd. G. Tilander, Stockholm, 1960 (*Cynegetica*, vol. 7). Citons aussi William Twich, grand veneur du roi d'Angleterre Édouard II et auteur vers 1315-1320 d'un *Art de vénerie*, édité également par G. Tilander, *La Vénerie de Twit. Le plus ancien traité de chasse écrit en Angleterre*, Uppsala, 1956 (*Cynegetica*, vol. 2).
486. Gaston Phébus, *Livre de chasse* (éd. citée note 2), p. 52 (*Cynegetica*, vol. 17).
487. Dans cette inversion du prestige des chasses entre le haut et le bas Moyen Âge, il faut également tenir compte des lieux où l'on opère. Le cerf, qui se chasse « à courre », comme le chevreuil, le daim, le renard et le lièvre, nécessite des espaces plus grands que le sanglier. Or, au fil des siècles, le régime juridique de la *foresta*, c'est-à-dire du droit de chasse contrôlé par le pouvoir des dynastes ou bien réservé au seul suzerain, tend à s'étendre dans les différents royaumes et grands fiefs d'Occident. Au point que, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, dans bien des pays et régions, seuls les rois et les princes finissent par disposer de territoires suffisamment étendus pour chasser le cerf. Faute de posséder de vastes forêts où ils pourraient courir le cerf en pleine liberté juridique ou féodale, les petits seigneurs doivent donc se contenter de chasser le sanglier. Ce faisant, ils contribuent à diminuer le prestige de cette chasse tandis que celle du cerf, autrefois moins prisée, devient pleinement royale. D'autant que cette dernière se pratique toujours à cheval tandis que la première commence à cheval mais se termine à pied. Or, à partir des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, rares sont les rois et les princes qui consentent à chasser à pied, comme les valets et les vilains.
488. Parmi une bibliographie abondante, voir T. Szabo, « Die Kritik der Jagd, von der Antike zum Mittelalter », dans W. Rösener, éd., *Jagd und höfische Kultur im Mittelalter*, Göttingen, 1997, p. 167-230.
489. *Acta sanctorum*, sept. VI, p. 106-142.
490. Sur la légende de saint Hubert : *Historia sancti Huberti principis Aquitani*, éd. J. Robert, Luxembourg, 1621 ; A. Dierkens et J.-M. Duvosquel, dir., *Le Culte de saint Hubert au pays de Liège*, Bruxelles, 1991 ; K. Freckmann et N. Kühn, éd., *Die Verehrung des heiligen Hubertus im Rheinland. Ein Handbuch*, Cologne, 1994.
491. Comme dans l'Antiquité gréco-romaine, le cerf reste au Moyen Âge un symbole fort de lubricité et de sexualité. Ne sont pas rares les prélats qui interdisent à leurs ouailles de « faire le cerf » (*cervus facere*), c'est-à-dire, lors du carnaval ou de fêtes rituelles, de se déguiser en cerf et d'arborer un sexe masculin gigantesque avec lequel on simule l'acte charnel. À la fin du Moyen Âge, « faire le cerf » est un déguisement viril et transgressif presque aussi fréquent que « faire l'ours ».
492. « *Et iis [cervis] est cum serpente pugna. Vestigant cavernas, nariumque spiritu extrahunt renitentes. Ideo singulare abigendis serpentibus odor adusto cervino cornu* » (Pline, *Histoire naturelle*, VIII, 50, 7).
493. « *Quemadmodum desirat cervus ad fontes aquarum, ita desirat anima mea ad te, Deus* » (Psaumes 41,2). Voir le long commentaire que saint Augustin consacre à ce psaume et à la symbolique du cerf : *Ennaratio in Psalmos*, P.L., 36, col. 466. Ce verset explique pourquoi le cerf est si fréquemment représenté sur les fonts baptismaux et dans les scènes de baptême : il évoque l'âme chrétienne s'abreuvant à la source de vie.
494. M. Thiébaux, *The Stag of Love. The Chase in Medieval Literature*, Ithaca-Londres, 1974.
495. C. Beaune, « Costume et pouvoir en France à la fin du Moyen Âge : les devises royales vers 1400 », dans *Revue des sciences humaines*, vol. 55, 1981, p. 125-146.

496. H. Pinoteau, *La Symbolique royale française, V<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, La Roche-Rigault, 2003, p. 467-470.
497. Sur la « chambre du cerf » au palais des papes à Avignon et sa signification politique et idéologique : F. Piola Caselli, *La costruzione del palazzo dei papi di Avignone (1316-1367)*, Milan, 1981 ; E. Anheim, *Culture et Pouvoir pontifical. L'exemple de Clément VI (1342-1352)*, thèse, Paris, EPHE (IV<sup>e</sup> section), 2004.
498. E. Baluze, *Vitae paparum avinionensium*, éd. G. Mollat, t. II, Paris, 1920, p. 300-310 ; E. Deprez, « Les funérailles de Clément VI et d'Innocent VI d'après les comptes de la cour pontificale », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XX, 1900, p. 235-250 ; F.-A. Costantini, *L'Abbatiale Saint-Robert de La Chaise-Dieu. Un chantier de la papauté d'Avignon*, Paris, 2003, p. 21-24.
499. Peut-être aussi en raison du jeu de mots entre *cervus* et *servus servorum*, expression désignant fréquemment le Christ et parfois le pape.
500. F. Autrand, *Jean de Berry. L'art et le pouvoir*, Paris, 2000, p. 182-192.
501. Sur Jean de Berry : F. Lehoux, *Jean de France, duc de Berri. Sa vie, son action politique*, Paris, 1966-1968, 4 vol. ; F. Autrand, *Jean de Berry* (cité note 25).
502. N'est-ce pas vers cette même date qu'apparaissent pour la première fois trois têtes d'ours dans les armoiries des puissants seigneurs de Berwick, largement possessionnés dans le nord-est de l'Angleterre, à la frontière de l'Écosse, mais familiers eux aussi de la cour d'Édouard III ? Voir H. Chesshyre et T. Woodcock, *Dictionary of British Arms. Medieval Ordinary*, vol. I, Londres, 1992, p. 289-290 et 295.
503. Sur les armoiries « parlantes » : J. Preto, *Des armoiries qui parlent. Propos sur la science du blason et la linguistique*, Lisbonne, 1986 ; M. Pastoureau, « Du nom à l'armoire. Héraldique et anthroponymie médiévales », dans P. Beck, éd., *Genèse médiévale de l'anthroponymie moderne*, t. IV, *Discours sur le nom. Normes, usages, imaginaire (VI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> s.)*, Tours, 1997, p. 83-105, et « Les armoiries parlantes », dans *Revue de la Bibliothèque nationale de France*, t. 18, 2004, p. 36-45. Une étude sur les armoiries parlantes dans les pays de langue allemande serait la bienvenue. Pour la France, on attend la parution de l'excellente thèse de B. Jalouneix, *Les Armoiries parlantes*, présentée devant la IV<sup>e</sup> section de l'École pratique des hautes études en 2002.
504. L. Douët d'Arçq, *Archives de l'Empire... Catalogue de sceaux*, t. I, Paris, 1863, n<sup>o</sup> 423.
505. *Ibid.*, n<sup>o</sup> 421.
506. *Le Livre du cuer d'amours espris*, éd. S. Wharton, Paris, 1980. L'auteur fait dire à Jean de Berry : « Je fus ardemment d'estre amoureux espris / d'une dame anglaise suivante du dieu d'amours. »
507. Sur ce mariage, qui a beaucoup fait jaser les contemporains (le duc avait 49 ans, Jeanne, 12) : F. Autrand, *Jean de Berry* (cité note 25), p. 261-274.
508. Ce mystérieux « Chevalier au Cygne » serait le grand-père de Godefroi de Bouillon. De nombreux princes et seigneurs prétendent en être les descendants et participent, par leurs emblèmes ou leur comportement, à la mythologie qui entoure ce personnage. Voir A. R. Wagner, « The Swan Badge and the Swan Knight », dans *Archaeologia*, 1959, p. 127-138 ; C. Lecouteux, *Mélinite et le Chevalier au Cygne*, Paris, 1982 ; L. Hablot, « Emblématique et mythologie médiévale : le cygne, une devise princièrre », dans *Histoire de l'art*, n<sup>o</sup> 49, novembre 2001, p. 51-64.
509. Remarquons que dans le carnet de dessins de l'architecte picard Villard de Honnecourt, datable des années 1230-1235, un ours et un cygne de grande taille sont dessinés sur la même page (Paris, BNF, ms. fr. 19093, fol. 4, ici fig. 29).
510. J. Guiffrey, *Inventaires de Jean de Berry (1401-1416)*, Paris, 1894-1896, 2 vol. (avec un index particulièrement riche).
511. *Ibid.*, t. II, p. 251.
512. *Petites Heures*, Paris, BNF, ms. latin 18014, fol. 288 V<sup>o</sup>.
513. *Très Riches Heures du duc de Berry*, Chantilly, musée Condé, ms. 84, fol. 22 V<sup>o</sup>, 51 V<sup>o</sup>, 52.
514. J. Guiffrey, *Inventaires de Jean de Berry (1401-1416)* [cité note 35].
515. *Ibid.*, t. I, p. CXXIII. Sur les ours blancs dans les ménageries et collections princières du Moyen Âge : W. Paravicini, « Tiere aus dem Norden », dans *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, vol. 59, 2003, p. 559-591, spécialement p. 578-579.
516. J. Guiffrey, « La ménagerie du duc Jean de Berry (1370-1403) », dans *Mémoires de la Société des Antiquaires du Centre*, t. XXIII, 1899, p. 63-73.
517. Voir notamment les comptes conservés à Paris, aux Archives nationales, KK 254, fol. 115 V<sup>o</sup>, 138 V<sup>o</sup>, etc.
518. M. de Toulgoët-Treanna, « Les comptes de l'hôtel du duc de Berry (1370-1413) », dans *Mémoires de la Société des Antiquaires du Centre*, t. XVIII, 1889-1890, p. 65-175, *passim*.
519. L. Douët d'Arçq, *Comptes de l'hôtel de Jean duc de Berri*, Paris, 1865, p. 312.
520. Sur Jean de Cambrai : A. Erlande-Brandenburg, « Jean de Cambrai, sculpteur de Jean de France, duc de Berry », dans *Fondation Eugène Piot. Monuments et mémoires*, vol. 63, 1980, p. 143-186.
521. F. Lehoux, « Mort et funérailles de Jean de Berri », dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 114, 1956, p. 76-96.
522. Sur la Sainte-Chapelle de Bourges, voir B. de Chancel-Bardelot et C. Raynaud, dir., *Une fondation disparue de Jean de France, duc de Berry. La Sainte-Chapelle de Bourges*, Paris-Bourges, 2004.
523. Les documents comptables nous apprennent qu'Amédée VIII possédait une ourse qui, comme ceux de son beau-père Jean de Berry, l'accompagnait dans ses déplacements. Ainsi cette mention datée du 17 avril 1399 : « livré à Mermet Marchand pour fere ses despens d'aller de Morge a Chambery mener l'ourse de Monseigneur 8 s de monnaie » (Turin, Archives de la Chambre des comptes de Savoie, Comptes du Trésorier général, vol. 44, fol. 264). Je remercie mon amie Anne Ritz de m'avoir fait connaître ce document.
524. Sur la folie du roi : F. Autrand, *Charles VI. La folie du roi*, Paris, 1986 ; B. Guenée, *La Folie de Charles VI, roi Bien-Aimé*, Paris, 2004.
525. On trouvera sous la plume de Froissart un récit détaillé et émouvant de l'événement : *Chroniques* (éd. citée note 3). Voir aussi P. Gascar, *Le Bal des Ardents*, Paris, 1977.
526. A. Champollion-Figeac, *Louis et Charles ducs d'Orléans. Leur influence sur les arts, la littérature et l'esprit de leur siècle*, Paris, 1844, 3 vol. ; E. Collas, *Valentine de Milan, duchesse d'Orléans*, Paris, 1911.
527. Sur Louis d'Orléans : B. Guenée, *Un meurtre, une société. L'assassinat du duc d'Orléans (23 novembre 1407)*, Paris, 1992.
528. Sur le thème de l'homme sauvage et sa vogue à la fin du Moyen Âge : R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment and Demonology*, Cambridge (USA), 1952 ; T. Husband, *The Wild Man. Medieval Myth and Symbolism*, New York, 1980 ; C. Gaignebet et J.-D. Lajoux, *Art profane et Religion populaire au Moyen Âge*, Paris, 1985, p. 79-136.
529. Jean Froissart, *Chroniques*, éd. Kervyn de Lettenhove, t. 13, p. 112-113 ; cité par F. Autrand, *Jean de Berry* (cité note 25), p. 262.
530. Il n'existe pas d'édition complète du texte français. En attendant l'édition préparée par D. Régnier-Bohler, voir A. Dickson, « Valentine and Orson ». *A Study in Late Medieval Romance*, New York, 1929 ; D. Régnier-Bohler, « Jumeaux par contrat », dans *Le Genre humain*, vol. 16, 1984, p. 173-187.
531. Le thème des jumeaux n'est pas rare dans les chansons de geste tardives (*Maugis d'Aigremont*, *Lion de Bourges*) et en général lié à des questions dynastiques : qui des deux doit hériter, devenir roi, duc ou comte ? Sur ce problème, le juriste Philippe de Beaumanoir, dans ses *Coutumes du Beauvaisis* (achevées en 1283), répond « celui qui est le plus aîné ». C'est à la mère de dire quel est l'enfant qui est sorti de son ventre le premier – Beaumanoir précise même que si la mère ne s'en souvient plus, il faut interroger les sages-femmes. Voir l'article de D. Régnier-Bohler cité à la note précédente.
532. C. Gaignebet et J.-D. Lajoux, *Art profane et religion populaire au Moyen Âge* (cité note 53), p. 115-119.
533. Longtemps, en moyen français, pour désigner le petit de l'ourse, la forme *ourson* a été concurrencée par celle d'*oursin* ; et c'est par ressemblance entre les poils drus du jeune ours et les piquants de l'animal marin que ce dernier a reçu, au XVI<sup>e</sup> siècle, le nom d'*oursin*. Voir A. Dauzat, « L'étymologie d'*oursin* », dans *Revue de linguistique romane*, t. 18, 1954, p. 192-200.
534. Et peut-être occulter les derniers reliquats des lupercales romaines, qui avaient lieu autour du 15 février. Sur Valentin et sa fête : P. Müller-Dieffenbach, *Der heilige Valentin, erster Bischof von Passau und Rhätien*, Mainz, 1889.

## De la montagne au musée

535. Sur la sorcellerie à la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne, parmi une bibliographie très abondante (et inégale), on lira surtout : N. Cohn, *Europe's Inner Demons. The Demonization of Christians in Medieval Christendom*, Londres, 1975 ; R. Kieckhefer, *European Witch Trials. Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Londres, 1976 ; A. Blauert, éd., *Ketzer, Zauberer, Hexen. Die Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen*, Francfort-sur-le-Main, 1990 ; N. Nabert, éd., *Le Mal et le Diable. Leurs figures à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1996.
536. Voir la belle étude de Georg Modestin, *Le Diable chez l'évêque. Chasse aux sorciers dans le diocèse de Lausanne (vers 1460)*, Lausanne, 1999, spécialement p. 99-111 et 276-317.
537. *Ibid.*, p. 99-107.

- [538.](#) Sur le sabbat au XV<sup>e</sup> siècle, voir les textes réunis par M. Osterero, A. Paravicini Bagliani *et al.*, *L'Imaginaire du sabbat. Édition critique des textes les plus anciens (c. 1430-c. 1440)*, Lausanne, 1999.
- [539.](#) Conservé à Paris, à la BNF, sous la cote 8-LN27-5223.
- [540.](#) Voir C. Joisten, *Récits et Contes populaires de Savoie*, Paris, 1980.
- [541.](#) Par exemple, J. Roche, *Sauvages et Velus. Enquêtes sur des êtres que nous ne voulons pas voir*, Chambéry, 2000.
- [542.](#) L'édition la plus récente a été publiée par J. Mallion et P. Salomon dans la « Bibliothèque de la Pléiade » : Prosper Mérimée, *Théâtre, Romans et Nouvelles*, Paris, 1978, p. 1049-1090.
- [543.](#) Sur *Lokis* : R. Schmittlein, « *Lokis* ». *La dernière nouvelle de Prosper Mérimée*, Baden-Baden, 1949 ; D. Leuwers, « Une lecture de *Lokis* », dans *Europe*, n° 557, septembre 1975, p. 70-76.
- [544.](#) Sur le style de Mérimée, voir J. Decotignies, « *Lokis*. Fantastique et dissimulation », dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, 1971, p. 18-29.
- [545.](#) *Supra*, p. 111-114.
- [546.](#) J.-C. Margolin, « Sur quelques figures de l'ours à la Renaissance », dans M.-T. Jones-Davies, éd., *Le Monde animal au temps de la Renaissance*, Paris, 1990, p. 219-242.
- [547.](#) *Ibid.*, p. 231-235.
- [548.](#) *Supra*, p. 257-261.
- [549.](#) René d'Anjou, *Œuvres complètes*, éd. T. de Quatrebarbes, t. III, Angers, 1845, p. 117-118.
- [550.](#) Paris, BNF, ms. fr. 5658, fol. 83. Voir J. Céard et J.-C. Margolin, *Rêbus de la Renaissance. Des images qui parlent*, Paris, 1986, t. II, p. 235.
- [551.](#) Sur l'image de l'ours dans les livres d'emblèmes du XVI<sup>e</sup> siècle, voir l'étude de J.-C. Margolin citée note 12.
- [552.](#) Érasme, *De pueris statim ac liberaliter instituendis*, éd. J.-C. Margolin, vol. 1-2, Paris, 1971, p. 20-21. L'image de l'ourse qui lèche son ourson pour lui donner un corps harmonieux revient plusieurs fois sous la plume d'Érasme et a été reprise par différents livres d'emblèmes.
- [553.](#) J. W. Zingreff, *Emblemata ethico-politica*, Heidelberg, 1562.
- [554.](#) Non pas du côté des serres et du potager, mais du côté des « labyrinthes de verdure », tel celui du parc de Versailles, dont on sait aujourd'hui le rôle déterminant qu'il a joué dans l'élaboration des fables. L'image du poète naturaliste, cependant, semble indélébile ; elle fait partie de la légende du « bonhomme La Fontaine » et concerne surtout ses prétendues observations sur le chien, le chat, l'âne, les rats, les souris et... les fourmis – on sait comment, selon cette légende, l'étude attentive de celles-ci aurait mis notre poète en retard à un repas. Voir A.-M. Bassy, « Les fables de La Fontaine et le labyrinthe de Versailles », dans *Revue française d'histoire du livre*, XII, 1976, p. 1-63.
- [555.](#) Laquelle est très éloignée de la notion ambiguë de « naturel » telle que l'articule P. Dandrey dans son beau livre *La Fabrique des « Fables ». Essai sur la poétique de La Fontaine*, Paris, 1992, p. 155-166.
- [556.](#) On reste confondu devant certains ouvrages anciens, tel celui de M. Damas-Hinard, *La Fontaine et Buffon*, Paris, 1861, qui présentent le fabuliste comme le premier véritable naturaliste français. Plus récemment, une démarche comme celle de H. G. Hall (« On Some of the Birds in La Fontaine's Fables », dans *Papers on French Seventeenth Century Literature*, vol. 22, 1985, p. 15-27), qui compare les descriptions de certains oiseaux par La Fontaine et notre savoir zoologique actuel sur l'avifaune, me semble anachronique et contestable.
- [557.](#) Cette fable, publiée en 1678 dans le deuxième recueil, est la dixième du livre VIII. Voir l'édition de A.-M. Bassy, Paris, 1995, p. 240-242.
- [558.](#) Voir par exemple L. Röhrich, *Lexikon des sprichwörtlichen Redensarten*, 5<sup>e</sup> éd., Fribourg-en-Brisgau, 1994, t. I, p. 146.
- [559.](#) L. Burgener, *Helvetia sacra*, t. I, Einsiedeln, 1860, p. 272-274 ; J. A. Amman, *Der heilige Gerold*, Höchst (Autriche), 1950, p. 26-27.
- [560.](#) Johannes Agricola, *Sybenhundert und fünfzig Teütscher Sprichwörter*, 2<sup>e</sup> éd., Haguenuau, 1534.
- [561.](#) Le proverbe semble très ancien, mais je n'ai pu en retrouver la forme latine. La langue anglaise du XVII<sup>e</sup> siècle dit plus volontiers « *To count one's chicken before the had hatched* » (« Compter ses poulets avant que les œufs ne soient éclos »).
- [562.](#) Sur l'hostilité traditionnelle entre l'ours et le loup : S. Bobbé, *L'Ours et le Loup. Essai d'anthropologie symbolique*, Paris, 2002, p. 61-76.
- [563.](#) Depuis le début du XIV<sup>e</sup> siècle, les armoiries de Berne se blasonnent de *gueules à la bande d'or chargée d'un ours de sable* (l'ours est parfois armé et langué de gueules).
- [564.](#) Sur la fondation de la ville de Berne et les légendes qui l'accompagnent, voir, parmi une bibliographie très abondante : F. A. Volmar, *Das Bärenbuch*, Berne, 1940, p. 208-231 ; H. Schadek et K. Schmid, éd., *Die Zähringen. Anstoss und Wirkung*, Sigmaringen, 1991, p. 245-250.
- [565.](#) Notamment les célèbres chroniques de Diebold Schilling, conservées par plusieurs manuscrits enluminés montrant, entre autres, des images de la fondation. Le manuscrit le plus soigné, connu sous le nom de *Spiezer Bilderchronik* (1485), se trouve à la Burgerbibliothek de Berne, Ms. Hist. Helv. I, 16. Parmi plusieurs fac-similés et recueils d'images tirées de ces chroniques, voir H. Haebler et C. von Steiger, *Die Schweiz im Mittelalter in Diebold Schillings Spiezer Bilderchronik*, Lucerne, 1991.
- [566.](#) Cet objet célèbre est aujourd'hui conservé au Musée historique de Berne. Il a fait l'objet de nombreuses études, la plus récente étant due à A. Kaufmann-Heinimann, *Dea Artio, die Bären götlin von Muri*, Berne, 2002. Sur cette question, voir aussi *supra*, p. 51-52 et 76.
- [567.](#) G. Loisel, *Histoire des ménageries de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 1912, t. I, p. 242-243.
- [568.](#) Sur l'histoire de la fosse aux ours de Berne : F. A. Volmar, *Das Bärenbuch* (cité note 30), p. 247-329.
- [569.](#) Sur les armoiries de Berlin, voir O. Neubecker, « Der Bär von Berlin », dans *Jahrbuch des Vereins für die Geschichte Berlins*, vol. 1-3, 1951-1953, p. 4-16, et vol. 4, 1954, p. 37-50.
- [570.](#) Le blasonnement français traditionnel des armes de Madrid est *d'argent à l'arbousier de sinople, terrassé du même, fruité de gueules et accosté d'un ours rampant de sable ; à la bordure d'azur à sept étoiles d'or*.
- [571.](#) Ainsi les grands André Du Chesne et Jules Chifflet, qui, au XVII<sup>e</sup> siècle, voyaient dans les rois wisigoths les ancêtres des comtes de Toulouse et leur attribuaient une bannière ornée d'un ours.
- [572.](#) Cependant, cette hypothèse solide est contredite par plusieurs documents des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles qui voient dans l'animal héraldique dressé contre l'arbre aux fruits non pas un ours mais une ourse. Sur les armoiries de Madrid, voir l'excellente mise au point récente de P. Canavaggio dans *Madrid-Accueil*, n° 50, 1999, p. 17-22.
- [573.](#) C. Gesner, *Historia animalium. Liber I : De quadrupedibus viviparis...*, Zurich, C. Froschauer, 1551, fol. CLXXII.
- [574.](#) L'*Historia animalium* de Gesner est en fait un énorme dictionnaire d'histoire naturelle et culturelle. Les animaux sont rangés dans l'ordre alphabétique des noms latins, et pour chacun d'eux le chapitre – toujours très copieux – se divise en huit rubriques : lexique, habitat, aspect et anatomie, mœurs, utilité pour l'homme, alimentation et cuisine, médecine, *varia* (proverbes, expressions, étymologies, fables, armoiries, légendes, croyances, etc.).
- [575.](#) Son immense traité de botanique, *Opera botanica*, où la place accordée à la flore alpine est considérable, est malheureusement resté manuscrit.
- [576.](#) G. Olmi, *Ulisse Aldrovandi. Scienza e natura nel secundo Cinquecento*, Trente, 1979.
- [577.](#) U. Aldrovandi, *De quadrupedibus digitatis viviparis et de quadrupedibus digitatis oviparis libri duo. Bartholomaeus Ambrosinus collegit*, Bologne, 1637.
- [578.](#) J. Jonston, *Historia naturalis*, Francfort, M. Merian, 1650, 4 vol.
- [579.](#) *Description anatomique d'un caméléon, d'un castor, d'un dromadaire, d'un ours et d'une gazelle*, Paris, F. Léonard, 1669 (avec de très belles planches gravées sur cuivre).
- [580.](#) W. Paravicini, « Tiere aus dem Norden », dans *Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters*, t. 59 / 2, 2003, p. 559-591 ; sur l'ours blanc : p. 578-579. Voir aussi E. Ebel, « Der Fernhandel der Wikingerzeit bis in das 12. Jahrhundert in Nordeuropa nach altnordischen Quellen », dans K. Düwel, éd., *Untersuchungen zu Handel und Verkehr der vor- und frühgeschichtlichen Zeit in Mittel- und Nordeuropa*, t. 4, Berlin, 1987, p. 266-312.
- [581.](#) Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus...*, Rome, J. M. de Viottis, 1555, p. 621 (livre XVIII, chap. XXIII).
- [582.](#) Buffon, *Histoire naturelle*, éd. in-12°, t. VIII, Paris, 1769, p. 18.
- [583.](#) *Ibid.*, p. 39-74.
- [584.](#) *Ibid.*, p. 38.
- [585.](#) Prolongé et complété en 1871 par *The Descent of Man (La Lignée humaine)*, où Darwin expose clairement comment l'homme descend du singe.
- [586.](#) M. Couturier, *L'Ours brun*, Grenoble, 1954, 908 pages, 82 planches.
- [587.](#) Je pense notamment à ces longues pages sur la chasse, sur l'ours blessé, sur la naturalisation de l'animal et les trophées : *ibid.*, p. 585-705.
- [588.](#) *Ibid.*, planches LXIII, LXXI et LXXVII.

- [589.](#) Voir les différents chiffres proposés par : C. Dendaletche, dir., *L'Ours brun. Pyrénées, Abruzzes, monts Cantabriques, Alpes du Trentin*, Pau, 1986 ; J. M. Peek et al., « Grizzly Bear Conservation and Management. A Review », dans *Wildness Society Bulletin*, t. 15, 1987, p. 160-169 ; O. J. Sorensen, « The Brown Bear in Europe in the Mid 1980's », dans *Aquileo Series Zoologica*, vol. 27, 1990, p. 3-16 ; J.-M. Parde et J.-J. Camarra, *L'Ours (Ursus arctos, Linnaeus, 1758)*, Nantes, 1992, p. 3-6 (*Encyclopédie des carnivores de France*, vol. 5) ; P. Ward et S. Kynaston, *Bears of the World*, Boston, 1995.
- [590.](#) B. Prêtre, *Les Derniers Ours de Savoie et du Dauphiné, de Genève à Barcelonnette. Essai sur la triste fin des ours alpins*, Grenoble, 1996.
- [591.](#) M. Couturier, *L'Ours brun* (cité note 52), p. 163-164 ; B. Prêtre, *Les Derniers Ours de Savoie et du Dauphiné, de Genève à Barcelonnette* (cité note 56), p. 79-83 et 177-178.
- [592.](#) M. Couturier, *L'Ours brun* (cité note 52), p. 164-166 ; B. Prêtre, *Les Derniers Ours de Savoie et du Dauphiné, de Genève à Barcelonnette* (cité note 56), p. 182-183.
- [593.](#) On trouvera un bon exposé de ces problèmes dans l'ouvrage de F. Benhammou, *Vivre avec l'ours*, s.l. (Éditions Hesse), 2005.
- [594.](#) Notamment les interdictions de faire commerce de sa peau (Europe, Canada), de sa bile (Asie), à laquelle on prête de nombreuses vertus thérapeutiques, et de ses griffes, qui servent encore d'amulettes sur trois continents. Voir F. Dendaletche, *La Cause de l'ours*, Paris, 1993.
- [595.](#) Pour la France, mentionnons le « musée de l'Ours » d'Etsaut, dans la vallée d'Aspe (Pyrénées-Atlantiques), et celui d'Entremont-le-Vieux (Savoie).
- [596.](#) B. Scheube, *Das Bärencultus und die Bärenfesten der Ainos*, Yokohama, 1880 ; J. Batchelor, *The Ainu and their Folklore*, Londres, 1901, p. 474-500.
- [597.](#) Sur tout ce qui concerne la symbolique des différentes parties de l'ours, et notamment le prestige qui entoure les pattes : R. Mathieu, « La patte de l'ours », dans *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, t. XXIV, fasc. 1, janvier-mars 1984, p. 5-42.
- [598.](#) Voir surtout deux recueils collectifs : *L'Ours, l'autre de l'homme. Études mongoles et sibériennes*, vol. 11, 1980 ; et E. V. Ivanter et D. I. Bibikov, dir., *Medvedi-Bears*, Moscou, 1993 (très importante bibliographie). Tous deux complètent l'étude pionnière de A. I. Hallowell, « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », dans *The American Anthropologist*, t. XXVIII, 1926, p. 1-175.
- [599.](#) Parmi une bibliographie abondante, voir surtout U. Holmberg-Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki, 1938, et E. Lot-Falck, *Les Rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953.
- [600.](#) Voir par exemple les remarques méprisantes et inquiètes de J.-B. de Lesseps, *Journal historique du voyage de Monsieur de Lesseps au Kamtchatka*, Paris, 1790, 2 vol. Voir aussi et surtout, pour l'ensemble de la Sibérie, les récits de voyages publiés dans l'immense *Recueil de voyages au Nord, contenant divers mémoires très utiles au commerce et à la navigation*, Amsterdam, 1727, 8 vol.
- [601.](#) Il faut citer ici l'ouvrage pionnier de K. Rasmussen, *Fra Groenland til Stillehavet*, Copenhague, 1921-1924, 2 vol. (trad. fr. : *Du Groenland au Pacifique. Deux ans d'intimité avec des tribus d'Esquimaux inconnus*, Paris, 1929). Voir aussi l'ouvrage récent de V. Randa, *L'Ours polaire et les Inuits*, Paris, 1986.
- [602.](#) Voir les remarques de G. Hasselbrink, « La chanson d'ours des Lapons. Essai d'interprétation d'un manuscrit du XVIII<sup>e</sup> siècle concernant la chasse et le culte de l'ours », dans *Orbis. Bulletin international de documentation linguistique*, t. XIII, 1964, p. 420-480.
- [603.](#) Chez les Lapons comme chez la plupart des peuples finno-ougriens, les rituels ursins s'accompagnent d'un grand nombre de chants et de poèmes. Un répertoire exemplaire en a été compilé par L. Honko, *The Great Bear. A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugrian Languages*, Helsinki, 1993.
- [604.](#) Sur tout cela, voir l'étude fondamentale de C. M. Edsman, *Jägaren och makerna. Samiska och finska björnceremonier* (Le chasseur et les puissances. La fête de l'ours chez les Lapons et les Finnois), Uppsala, 1994. On en trouvera un utile et copieux résumé en français : « La fête de l'ours chez les Lapons. Sources anciennes et recherches récentes sur certains rites de chasse aux confins septentrionaux de la Scandinavie », dans *Proxima Thulé. Revue d'études nordiques* (Paris), t. 2, 1996, p. 11-49 (adapté et traduit du suédois par F.-X. Dillmann). Voir également, à propos de rituels de chasse très voisins, H. J. Paproth, *Bärenzeremoniell. Bärenjagdriten und Bärenfeste bei den tungusischen Völkern*, Munich, 1976.
- [605.](#) M. Praneuf, *L'Ours et les Hommes dans les traditions européennes*, Paris, 1989, p. 63-70 et 128-133.
- [606.](#) Sur ces fêtes de l'ours en terres pyrénéennes et dans les provinces circonvoisines, la bibliographie est considérable et souvent décevante. Citons parmi les études les plus utiles à l'historien : D. Fabre et C. Camberoque, *Fêtes en Languedoc. Regards sur le Carnaval aujourd'hui*, Toulouse, 1977 ; D. Fabre, « Réflexions sur l'anthropologie de l'ours dans les Pyrénées », dans *Cahiers de l'université de Pau et des pays de l'Adour*, juin 1977, p. 57-67 ; S. Bobbé, « Analyse de la fête de l'ours contemporaine en Catalogne française », dans A. Couret et F. Ogé, éd., *Homme, Animal, Société. Actes du colloque de Toulouse, 1987*, Toulouse, 1989, vol. 3, p. 401-417 ; G. Caussimont, « Le mythe de l'ours dans les Pyrénées occidentales », dans *ibid.*, p. 367-380. Voir aussi les travaux sur la Chandeleur et le carnaval, notamment : R. Corso, *L'orso della Candelora*, Helsinki, 1955 ; C. Gaignebet, *Le Carnaval*, Paris, 1974 ; J. C. Baroja, *Le Carnaval*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1979.
- [607.](#) En Catalogne, la plus ancienne fête de l'ours documentée remonte à 1444. Voir S. Bobbé, « Analyse de la fête de l'ours contemporaine en Catalogne française » (cité note 72), p. 402.
- [608.](#) A. Lebœuf, « Des évêques et des ours. Étude de quelques chapiteaux du cloître de Saint-Lizier-en-Couserans », dans *Ethnologia polona*, t. 3, 1987, p. 257-280.
- [609.](#) M. Mesnil, « Quatre contes sur l'ours », dans *Semiotica* (La Haye), t. 20, fasc. 1-2, 1977, p. 49-79 ; M. Bourmieu, *Contes et Légendes de l'ours*, Issoudun, 1997. À rapprocher de P. N. Boratav, « Les histoires d'ours en Anatolie », dans *Fellow Folklore Communication*, n° 304, 1955, p. 3-46.
- [610.](#) D. Fabre, « *Jean de l'Ours* ». *Analyse formelle et thématique d'un conte populaire*, Carcassonne, 1973.
- [611.](#) Voir C. M. Edsman, « The Story of the Bear Wife in Nordic Tradition », dans *Ethnos*, t. 21, 1956, p. 38-56.
- [612.](#) Concernant la typologie et la thématique des contes d'ours, outre les travaux cités à la note 75, voir surtout O. Erkenschwick et H. J. Paproth, « Bär, Bären », dans K. Ranke, dir., *Enzyklopädie des Märchens*, t. 1, 1977, col. 1194-1203.
- [613.](#) G. Berg, « Zahme Bären, Tanzbären, Bärenführer », dans *Der zoologische Garten (Berlin)*, n. F., t. XXXV, n° 1-2, 1968, p. 37-53.
- [614.](#) Voir par exemple le recueil de R. Vinot, *Mémoire en images. Des ours et des hommes*, Paris, 2005, p. 9-70.
- [615.](#) T. P. Vukanović, « Gypsy Bears-Leaders of the Balkan Peninsula », dans *Journal of the Gypsy Lore Society*, t. 38, 1959, p. 43-54 ; F. Cozannet, *Mythes et Coutumes des Tsiganes*, Paris, 1973 ; M. Praneuf, *L'Ours et les Hommes dans les traditions européennes* (cité note 71), p. 70-78.
- [616.](#) F.-R. Gastou, *Sur les traces des monstres d'ours des Pyrénées et d'ailleurs*, Toulouse, 1987 ; M. Praneuf, *L'Ours et les Hommes dans les traditions européennes* (cité note 71), p. 66-70.
- [617.](#) Lyon, musée de l'Imprimerie.
- [618.](#) P. R. Lévy, *Les Animaux du cirque*, Paris, 1992, p. 57-65.
- [619.](#) E. Baratay et E. Hardouin-Fugier, *Zoos. Histoire des jardins zoologiques en Occident (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> s.)*, Paris, 1998.

## La revanche de l'ours

- [620.](#) Sur les jouets médiévaux : P. Riché et D. Alexandre-Bidon, *L'Enfance au Moyen Âge*, Paris, 1994 ; A. Willemsen, *Kinder delijt. Middelleeuws speelgoed in de Nederlanden*, Nijmegen, 1998.
- [621.](#) Remarquons avec Claudia Rabel combien ce dessinateur porte un nom prédestiné pour mettre en scène un ours !
- [622.](#) Sur Morris Michtom et l'invention de Teddy Bear : C. E. King, *The Century of the Teddy Bear*, Woodbridge (G.-B.), 1997 ; P. Rush, *The Teddy Bear Story*, Londres, 1998 ; B. Gibbs, *Teddy Bear Century*, Newton Abbot, 2002.
- [623.](#) G. Pfeiffer, *Hundert Jahre Steiff Teddybären*, Königswinter, 2001, et *125 Jahre Steiff Firmengeschichte*, Königswinter, 2005.
- [624.](#) Lorsque Margarete Steiff mourut, en 1912, dans le naufrage du *Titanic*, la firme portant son nom lança sur le marché un ours en peluche pourvu d'un brassard noir. Il eut un grand succès en Allemagne et en Grande-Bretagne.
- [625.](#) Sur l'histoire de l'ours en peluche : P. Bull, *The Teddy Bear Book*, Londres-New York, 1983 ; G. Picot, *L'Ours dans tous ses états*, Paris, 1988 ; P. Cockrill, *The Teddy Bear Encyclopedia*, Londres, 1993 ; P. Ford, *Teddybären für Liebhaber und Sammler*, Cologne, 1993.
- [626.](#) M. Chiva, dir., *L'Enfant et la Peluche. Le dialogue par la douceur*, Nanterre, 1984, *passim*. Voir aussi D. O. Hebb, *Psychophysiologie du comportement*, Paris, 1958, p. 123 *sq.* ; P.-H. Plantain, « Les relations de l'enfant et de l'ours en peluche », dans R. Pujol, éd., *L'Homme et l'Animal. Premier colloque d'ethnozoologie*, Paris, 1975, 352-355 ; H. Montagner, *L'Attachement. Les débuts de la tendresse*, Paris, 1988.
- [627.](#) M. Chiva, dir., *L'Enfant et la Peluche* (cité note 7), p. 12-64.
- [628.](#) *Daily Telegraph* daté du 1<sup>er</sup> août 2006, p. 8.

# Sources et bibliographie

## Principales sources écrites

Ne sont mentionnées ici que les principales sources écrites sur lesquelles s'est appuyée la présente étude ; d'autres sources textuelles, plus nombreuses mais seulement sollicitées de manière ponctuelle, sont citées dans les notes. Il en va de même de toutes les sources archéologiques, iconographiques, archivistiques et ethnologiques qui ont été mises à contribution pour la rédaction de tel ou tel passage ou chapitre.

### Textes antiques

Ambroise, *Hexameron*, éd. dans *Patrologia latina*, t. XIV.

Ammien Marcellin, *Histoires*, éd. G. Sabbah *et al.*, Paris, 1968-1999, 6 vol.

Apollodore, *Bibliothèque*, éd. G. Frazer, Londres-New York, 1921, 2 vol.

Apollodore, *Bibliothèque*, trad. et notes J.-C. Carrière et B. Massonie, Besançon, 1991.

Aristote, *Historia animalium*, éd. et trad. M. Camus, Paris, 1783, 2 vol.

Aristote, *Historia animalium*, éd. et trad. P. Louis, Paris, 1964-1969, 3 vol.

Aristote, *Historia animalium*, éd. et trad. A. L. Peck et D. M. Balme, Londres, 1965-1990, 3 vol.

Augustin, *Sermones*, Turnhout, 1954 (*Corpus christianorum, series latina*, 32).



- Élien (Claudius Aelianus), *De natura animalium libri XVII*, éd. R. Hercher, Leipzig, 1864-1866, 2 vol.
- Élien (Claudius Aelianus), *De natura animalium libri XVII*, éd. A. F. Scholfield, Cambridge (Mass.), 1958-1959, 3 vol.
- Oppien, *Cynégétiques*, éd. P. Boudreaux, Paris, 1908.
- Oppien, *Cynégétiques*, éd. A. W. Mair, Cambridge (Mass.), 2002.
- Ovide (Publius Ovidius Naso), *Métamorphoses*, éd. G. Lafaye, Paris, 1928-1930, 3 vol.
- Ovide (Publius Ovidius Naso), *Les Fastes*, éd. R. Schilling, Paris, 1992.
- Pausanias, *Graecae descriptio*, éd. F. Spiro, Leipzig, 1903, 3 vol.
- Pline l' Ancien (C. Plinius Secundus), *Naturalis historia*, éd. A. Ernout, J. André *et al.*, Paris, 1947-1985, 37 vol.
- Solin (Caius Julius Solinus), *Collectanea rerum memorabilium*, éd. Th. Mommsen, 2<sup>e</sup> éd., Berlin, 1895.
- Tertullien (Quintus Septimius Tertullianus), *De spectaculis*, éd. M. Turcan, Paris, 1986.
- Xénophon, *L' Art de la chasse*, éd. E. Delebeque, Paris, 1970.

## Textes médiévaux

- Adelard de Bath, *De cura accipitrum*, éd. A. E. H. Swaen, Groningen, 1937.
- Albert le Grand (Albertus Magnus), *De animalibus libri XXVI*, éd. Hermann Stadler, Münster, 1916-1920, 2 vol.
- Alexandre Neckam (Alexander Neckam), *De naturis rerum libri duo*, éd. Thomas Wright, Londres, 1863 (*Rerum britannicarum medii aevi scriptores, Roll series*, 34).
- Barthélemy l' Anglais (Bartholomaeus Anglicus), *De proprietatibus rerum...*, Francfort, 1601 (réimpr. Francfort, 1964).
- Bède le Vénérable (Beda Venerabilis), *De natura rerum*, éd. Charles W. Jones, dans *Corpus christianorum, Series latina*, vol. 123 A, Turnhout, 1975, p. 173-234.
- Bestiari medievali*, éd. L. Morini, Turin, 1996.

- Bestiarum* (Oxford, Bodleian Library, MS Ashmole 1511), éd. Franz Unterkircher, dans *Die Texte der Handschrift MS Ashmole 1511 der Bodleian Library Oxford. Lateinisch-Deutsch*, Graz, 1986.
- Brunet Latin (Brunetto Latini), *Li livres dou Tresor*, éd. Francis J. Carmody, Berkeley, 1948.
- Capitularia regum Francorum*, éd. A. Boretius et V. Krause, Hanovre, 1883-1897, 7 vol. (*Monumenta Germaniae Historica, Leges*, II).
- Chace dou cerf (La)*, éd. Gunnar Tilander, Stockholm 1960 (*Cynegetica*, VII).
- Chanson de Roland (La)*, éd. G. Moignet, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1969.
- Frédéric II de Hohenstaufen (Fredericus), *De arte venandi cum avibus*, éd. C. A. Willemsen, Leipzig, 1942.
- Gace de la Buigne, *Le Roman des deduis*, éd. W. Blomqvist, Karlshamm (Suède), 1951.
- Gaston Phébus, *Livre de la chasse*, éd. Gunnar Tilander, Karlshamm (Suède), 1971 (*Cynegetica*, XVIII).
- Gervaise, *Bestiaire*, éd. Paul Meyer, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 34 (1915), p. 379-381.
- Guillaume d'Auvergne, *De universo creaturarum*, éd. B. Leferon, dans *Opera omnia*, Orléans, 1674.
- Guillaume le Clerc, *Le Bestiaire divin*, éd. C. Hippeau, Caen, 1882.
- Hardouin de Fontaine-Guérin, *Le Trésor de vénerie*, éd. H. Michelant, Metz, 1856.
- Henri de Ferrières, *Les Livres du roy Modus et de la royne Ratio*, éd. Gunnar Tilander, Paris, 1932, 2 vol.
- Honorius (Honorius Augustodunensis), *De imagine mundi*, P.L., 172, col. 115-188.
- Huon de Méry, *Le Tournoiement Antechrist*, éd. G. Wimmer, Marburg, 1888.
- Isidore de Séville (Isidorus Hispalensis), *Etymologiae seu origines*, livre XII, éd. Jacques André, Paris, 1986.
- Jean Froissart, *Chroniques* (livres III et IV), éd. P. Ainsworth et A. Varvaro, Paris, 2004.
- Konrad von Megenberg, *Das Buch der Natur*, éd. F. Pfeiffer, Stuttgart, 1861.

- Legum nationum germanicarum*, éd. K. A. Eckhardt, Hanovre, 1962, 5 vol. (*Monumenta Germaniae Historica, Leges*, I).
- Liber monstrorum*, éd. Moriz Haupt, dans *Opuscula*, vol. 2, Leipzig, 1876, p. 218-252.
- Matthieu Paris, *Chronica majora*, éd. H. R. Luard, Londres, 1872-1883, 7 vol.
- Philippe de Thaon, *Bestiaire*, éd. E. Walberg, Lund-Paris, 1900.
- Pierre de Beauvais, *Bestiaire*, éd. C. Cahier et A. Martin, dans *Mélanges d'archéologie, d'histoire et de littérature*, t. 2, 1851, p. 85-100, 106-232 ; t. 3, 1853, p. 203-288 ; t. 4, 1856, p. 55-87.
- Pierre Damien (Petrus Damianus), *De bono religiosi status*, *P.L.*, 106, col. 789-798.
- Pierre le Vénérable, *De miraculis*, éd. D. Bouthillier, Turnhout, 1988.
- Pseudo-Hugues de Saint-Victor, *De bestiis et aliis rebus*, *P.L.*, 177, col. 15-164.
- Raban Maur (Hrabanus Maurus), *De universo*, *P.L.*, 111, col. 9-614.
- Raoul de Houdenc (?), *La Vengeance Radiguel*, éd. M. Friedwagner, Halle, 1909.
- Reinhart Fuchs*, éd. J. Grimm, Berlin, 1834.
- Richard de Fournival, *Bestiaire d'Amours*, éd. C. Segre, Milan-Naples, 1957.
- Le Roman de Renart*, éd. A. Strubel *et al.*, Paris, 1998 (« Bibliothèque de la Pléiade »).
- Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, éd. J. Olrik et H. Raeder, Copenhague, 1931.
- Thomas de Cantimpré (Thomas Cantimpratensis), *Liber de natura rerum*, éd. Helmut Böse, Berlin, 1973.
- Twiti, *La Vénerie de Twiti*, éd. Gunnar Tilander, Uppsala, 1956 (*Cynegetica*, II).
- Vincent de Beauvais (Vincentius Bellovacensis), *Speculum naturale*, éd. de la Compagnie de Jésus, Douai, 1624 (réimpr. Graz, 1965).
- Yder*, éd. A. Adams, Cambridge (G.-B.), 1983.

## **Textes modernes**

- Aldrovandi (Ulisse), *De quadrupedibus solipedibus. Volumen integrum Ioannes Cornelius Uterverius collegit et recensuit*, Bologne, 1606.
- Aldrovandi (Ulisse), *De quadrupedibus digitatis viviparis et de quadrupedibus digitatis oviparis libri duo. Bartholomaeus Ambrosinus collegit*, Bologne, 1637.
- Aldrovandi (Ulisse), *Quadrupedum omnium bisulcorum historia. Ioannes Cornelius Uterverius Belga colligere incoepit, Thomas Dempsterus perfecte absolvit*, Bologne, 1621.
- Buffon (G. L. Leclerc, comte de), *Histoire naturelle, générale et particulière*, 1<sup>re</sup> éd., Paris, 1749-1764, 12 vol.
- Discours effroyable d'une fille enlevée, violée et tenue près de trois ans par un ours dans sa caverne*, Chambéry, 1620.
- Gesner (Conrad), *Historia animalium liber I. De quadrupedibus viviparis*, Zurich, 1551.
- Gesner (Conrad), *Icones animalium quadrupedum viviparorum et oviparorum, quae in « Historiae animalium » Conradi Gesneri libro I et II describuntur*, Zurich, 1553.
- Jonston (Johannes), *Historiae naturalis de quadrupedibus libri XII*, Francfort-sur-le-Main, 1650.
- La Fontaine (Jean de), *Fables*, éd. F. Gohin, Paris, 1934, 2 vol.
- Mérimée (Prosper), *Lokis*, éd. J. Mallion et P. Salomon, dans Prosper Mérimée, *Théâtre, Romans et Nouvelles*, Paris, 1978, p. 1049-1090 (« Bibliothèque de la Pléiade »).
- Olaus Magnus, *Historia de gentibus septentrionalibus...*, Rome, 1555.
- Scheffer (J.), *Histoire de la Laponie, sa description, ses mœurs, la manière de vivre des habitants*, Paris, 1678.
- Topsell (Edward), *The Historiae of Foure-Footed Beastes...*, Londres, 1607.

# Bibliographie

La présente bibliographie se divise en deux parties. Celle qui porte sur l'ours brun et son histoire culturelle en Europe n'est pas exhaustive mais se veut relativement complète. En revanche, celle qui est consacrée aux travaux des historiens sur le monde animal n'est évidemment qu'une simple sélection, mise en rapport avec le présent livre. Elle n'a pour but que d'éclairer le lecteur qui souhaiterait compléter son information ou étendre sa réflexion sur tel ou tel point. À dessein, j'ai mis l'accent sur les études portant sur le Moyen Âge, celui-ci constituant la part la plus importante de mon ouvrage.

## L'OURS ET SON HISTOIRE

### 1. Généralités

Bobbé (S.) et Raffin (J.-P.), *Abécédaire de l'ours*, Paris, 1997.

Camarra (J.-J.), *L'Ours brun*, Paris, 1989.

Caussimont (G.), *L'Ours brun à la frontière franco-espagnole : Pyrénées occidentales*, Pau, 1991.

Catani (V.) et Osti (F.), éd., *L'orso nelle Alpi*, Tranto, 1986.

Couturier (M.), *L'Ours brun. Ursus arctos*, Grenoble, 1954.

Dendaletche (C.), dir., *L'Ours brun. Pyrénées, Abruzzes, monts Cantabriques, Alpes du Trentin*, Pau, 1986.

- Erkenschwick (O.) et Paproth (H. J.), « Bär, Bären », dans K. Ranke, dir., *Enzyklopädie des Märchens*, I, Berlin, 1977, col. 1194-1207.
- Kazeeff (W. N.), *L'Ours brun, roi de la forêt*, Paris, 1934.
- Krementz (A.), *Der Bär*, Berlin, 1888.
- Lajoux (D.), *L'Homme et l'Ours*, Grenoble, 1996.
- Miquel (A.), *Les Arabes et l'Ours*, Heidelberg, 1994.
- Le Franc (N. N.) et Moss (M. B.), dir., *Grizzly Bears Compendium*, Missoula (USA), 1987.
- Ours (L'), l'autre de l'homme*, numéro spécial de la revue *Études mongoles et sibériennes* (Paris), vol. 11, 1980.
- Parde (J.-M.) et Camarra (J.-J.), *L'Ours (Ursus arctos, Linnaeus, 1758)*, Nantes, 1992 (*Encyclopédie des carnivores de France*, 5).
- Petter (F.), dir., *D'ours en ours*, catalogue de l'exposition, Paris, Muséum national d'histoire naturelle, 1988.
- Peuckert (H.), « Bär », dans H. Bächtold-Stäubli, éd., *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, I, Leipzig, 1927, col. 881-905.
- Praneuf (M.), *L'Ours et les Hommes dans les traditions européennes*, Paris, 1989.
- Stauch (L.), « Bär », dans *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, I, Stuttgart, 1937, col. 1442-1449.
- Volmar (F. A.), *Das Bärenbuch*, Berne, 1940.
- Ward (P.) et Kynaston (S.), *Bears of the World*, Boston, 1995.

## 2. Préhistoire

- Bächler (E.), « Das Drachenloch ob Vättis im Taminatale und seine Bedeutung als paläontologische Fundstätte und prähistorische Niederlassung aus der Altsteinzeit im Schweizerlande », dans *Jahrbuch der St. Gallischen Naturwissenschaftlichen Gesellschaft*, vol. 57, 1920-1921, p. 1-144.
- Begouën (H.), Casteret (N.) et Capitan (L.), « La caverne de Montespan », dans *Revue anthropologique*, t. 33, 1923, p. 333-350.
- Bernadac (C.), *Le Premier Dieu*, Neuilly-sur-Seine, 2000.
- Bonifay (E.), « L'homme de Neandertal et l'ours (*Ursus arctos*) dans la grotte du Regourdou », dans T. Tillet et L. R. Binford, dir., *L'Ours et*

- l'Homme*, Liège, 2002, p. 247-254.
- Bosch (R.), *L'Ours-Totem d'Arles-sur-Tech*, Arles-sur-Tech, 1987.
- Clottes (J.) et Courtin (J.), *La Grotte Cosquer*, Paris, 1994.
- Clottes (J.), dir., *La Grotte Chauvet. L'art des origines*, Paris, 2001.
- Fosse (P.), Morel (P.) et Brugal (J.-P.), « Taphonomie et éthologie des ursidés pléistocènes », dans T. Tillet et L. R. Binford, dir., *L'Ours et l'Homme*, Liège, 2002, p. 79-101.
- Garcia (M. A.) et Morel (P.), « Restes et reliefs. Présence de l'homme et de l'ours dans la grotte de Montespan », dans *Anthropozoologica*, t. 21, 1995, p. 73-78.
- Koby (F. E.), « Les paléolithiques ont-ils chassé l'ours des cavernes ? », dans *Bulletin de la Société jurassienne d'émulation de Porrentruy*, 1953, p. 30-40.
- Morel (P.) et Garcia (M. A.), « La chasse à l'ours dans l'art paléolithique », dans T. Tillet et L. R. Binford, dir., *L'Ours et l'Homme*, Liège, 2002, p. 219-228.
- Narr (K. J.), « Bärenzeremoniell und Schamanism in der älteren Steinzeit », dans *Saeculum*, vol. 10, 1959, p. 233-272.
- Pacher (M.), « Polémique autour d'un culte de l'ours des cavernes », dans T. Tillet et L. R. Binford, dir., *L'Ours et l'Homme*, Liège, 2002, p. 235-246.
- Philippe (M.), « L'ours des cavernes de La Balme-à-Colomb », dans *Mémoires et Documents de la Société savoisienne d'histoire et d'archéologie* (Chambéry), vol. 95, 1993, p. 85-94.
- Tillet (T.) et Binford (L. R.), dir., *L'Ours et l'Homme*, Liège, 2002.

### **3. Antiquité**

- Bachoffen (J. J.), *Der Bär in den Religionen des Altertums*, Bâle, 1863.
- Bertrand (F.), « Remarques sur le commerce des bêtes sauvages entre l'Afrique du Nord et l'Italie », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, vol. 99, fasc. 1, 1987, p. 211-241.
- Bevan (E.), « The Goddess Artemis and the Dedication of Bears in Sanctuaries », dans *Annual of the British School of Athens*, t. 82, 1987, p. 17-21.

- Bomgardner (D.), « The Trade in Wild Beasts for Roman Spectacles : A Green Perspective », *Anthropozoologica*, t. 16, 1992, p. 161-166.
- Goguey (D.), « Les Romains et les animaux : regards sur les grands fauves », dans *Homme et Animal dans l'Antiquité romaine*, Tours, 1995, p. 51-66.
- Kaufmann-Heinimann (A.), *Dea Artio, die Bärengöttin von Muri*, Berne, 2002.
- Lévêque (P.), « Sur quelques cultes d'Arcadie : princesse-ourse, hommes-loups et dieux-chevaux », dans *L'Information historique*, t. 23, 1961, p. 93-108.
- Sanchez-Ruiprez (P.), « La dea Artio celta y la Artemis griega. Un aspeto religioso de la afinidad celto-iliria », dans *Zephyrus*, t. 2, 1951, p. 89-95.
- Ville (G.), « Les jeux de gladiateurs dans l'Empire chrétien », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, vol. 62, 1960, fasc. I, p. 273-335.
- Zenker (S.), « Bär », dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, I, Stuttgart, 1950, col. 1143-1147.

#### 4. Moyen Âge

- Andreolli (B.), « L'orso nella cultura nobiliare dall'*Historia Augusta* a Chrétien de Troyes », dans B. Andreolli et M. Montanari, éd., *Il bosco nel Medioevo*, Bologne, 1989, p. 35-54.
- Beck (C.), « Approches des territoires historiques de l'ours en Europe au Moyen Âge », dans *Actes du XVI<sup>e</sup> colloque de la Société française pour l'étude et la protection des mammifères*, Grenoble, 1993, p. 94-100.
- Beck (C.), « Approches du traitement de l'animal chez les encyclopédistes du XIII<sup>e</sup> siècle : l'exemple de l'ours », dans M. Picone, éd., *L'enciclopedismo medievale*, Ravenne, 1994, p. 163-178.
- Berheimer (R.), *Wild Men in the Middle Ages*, Cambridge (Mass.), 1952.
- Boglioni (P.), « Les animaux dans l'hagiographie monastique », dans J. Berlioz et M. A. Polo de Beaulieu, éd., *L'Animal exemplaire au Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)*, Rennes, 1999, p. 51-80.
- Gaignebet (C.) et Lajoux (D.), *Art profane et Religion populaire au Moyen Âge*, Paris, 1985.



- Grisward (J.), « Ider et le tricéphale. D'une aventure arthurienne à un mythe indien », dans *Annales E.S.C.*, 33 / 2, mars-avril 1978, p. 279-293.
- Hauck (K.), « Tiergarten im Pfalzbereich », dans *Deutsche Königspfalzen*, I, Heidelberg, 1963, p. 30-74.
- Hiestand (R.), « König Balduin und sein Tanzbär », dans *Archiv für Kulturgeschichte*, 70 (1988), p. 343-360.
- Höfler (O.), « Berserker », dans *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, t. 2, Berlin, 1976, p. 298-304.
- Husband (T.), *The Wild Man : Myth and Symbolism*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 1980.
- Klein (E.), « Un ours bien léché. Le thème de l'ours chez Hildegarde de Bingen », dans *Anthropozoologica*, t. 19, 1994, p. 45-54.
- Kuhn (H.), « Kämpfen und Berserker », dans *Frühmittelalterliche Studien*, t. 2, 1968, p. 222-234.
- Montanari (M.), « Uomini e orsi nelle fonti agiografiche dell'alto medioevo », dans G. Blaschitz et G. Jaritz, éd., *Simbole des Alltags, Alltag der Symbole. Festschrift für Harry Kühnel*, Graz, 1992, p. 571-587.
- Pastoureau (M.), « Quel est le roi des animaux ? », dans *Le Monde animal et ses représentations au Moyen Âge*, Toulouse, 1985, p. 133-142.
- Pastoureau (M.), « Nouveaux regards sur le monde animal à la fin du Moyen Âge », dans *Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, IV, Turnhout, 1996, p. 41-54.
- Pastoureau (M.), « Pourquoi tant de lions dans l'Occident médiéval ? », dans A. Paravicini Bagliani, éd., *Il mondo animale. The World of Animals*, Turnhout, 2000, t. I, p. 11-30 (*Micrologus*, VIII, 1-2).
- Walter (P.), « Der Bär und der Erzbischof : Masken und Mummentanz bei Hinkmar von Reims und Adalbero von Laon », dans D. Altenburg et al., éd., *Feste und Feiern im Mittelalter*, Sigmaringen, 1991, p. 377-388.
- Walter (P.), *Arthur. L'ours et le roi*, Paris, 2002.
- Wehrhahn (L.) et Stauche (L.), « Bär », dans *Lexikon der christlichen Ikonographie*, I, Fribourg-en-Brisgau, 1974, col. 242-244.
- Zink (M.), « Froissart et la nuit du chasseur », dans *Poétique. Revue de théorie et d'analyses littéraires*, 41 (1980), p. 60-77.

## 5. Temps modernes et ethnologie

- Begouen (J.), « L'ours Martin en Ariège », dans *Bulletin de la Société ariégeoise des sciences, lettres et arts*, 1966, p. 111-175.
- Benhammou (F.), *Vivre avec l'ours*, s.l. (Éditions Hesse), 2005.
- Bobbé (S.), *L'Ours et le Loup. Essai d'anthropologie symbolique*, Paris, 2002.
- Bobbé (S.), « Analyse de la fête de l'ours contemporaine en Catalogne française », dans A. Couret et F. Ogé, éd., *Homme, Animal, Société. Actes du colloque de Toulouse, 1987*, Toulouse, 1989, vol. 3, p. 401-417.
- Boratav (N.), « Les histoires d'ours en Anatolie », dans *Fellow Folklore Communication*, 304, 1955, p. 3-46.
- Bouchet (J.-C.), *Histoire de la chasse dans les Pyrénées (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> s.)*, Pau, 1990.
- Bull (P.), *The Teddy Bear Book*, Londres-New York, 1983.
- Chichlo (B.), « L'ours-chaman », dans *Études mongoles et sibériennes*, vol. 11 (*L'Ours, l'autre de l'homme*), 1980, p. 35-112.
- Chiva (M.), dir., *L'Enfant et la Peluche. Le dialogue par la douceur*, Nanterre, 1984.
- Cockrill (P.), *The Teddy Bear Encyclopedia*, Londres, 1993.
- Corso (R.), *L'orso della Candelora*, Helsinki, 1955.
- Dendaletche (C.), *La Cause de l'ours*, Paris, 1993.
- Edsman (C. M.), « The Story of the Bear Wife in Nordic Tradition », dans *Ethnos*, 21 (1956), p. 38-56.
- Edsman (C. M.), « La fête de l'ours chez les Lapons. Sources anciennes et recherches récentes sur certains rites de chasse aux confins septentrionaux de la Scandinavie », dans *Proxima Thulé. Revue d'études nordiques* (Paris), 2 (1996), p. 11-49.
- Fabre (D.), « *Jean de l'Ours* ». *Analyse formelle et thématique d'un conte populaire*, Carcassonne, 1971.
- Fabre (D.), « Réflexions sur l'anthropologie de l'ours dans les Pyrénées », dans *Cahiers de l'université de Pau et des pays de l'Adour*, juin 1977, p. 57-67.
- Gastou (F. R.), *Sur les traces des montreurs d'ours des Pyrénées et d'ailleurs*, Toulouse, 1987.

- Hallowell (A. I.), « Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere », dans *The American Anthropologist*, 28 (1926), p. 51-202.
- Hasselbrink (G.), « La chanson d'ours des Lapons. Essai d'interprétation d'un manuscrit du XVIII<sup>e</sup> siècle concernant la chasse et le culte de l'ours », dans *Orbis. Bulletin international de documentation linguistique*, t. XIII, 1964, p. 420-480.
- Honko (L.), *The Great Bear. A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-ougrian Languages*, Helsinki, 1993.
- Ivanter (E. V.) et Bibikov (D. I.), dir., *Medvedi-Bears*, Moscou, 1993.
- Krohn (K.), « Bär, Wolf und Fuchs », dans *Journal de la Société finno-ougrienne* (Helsinki), 6 (1889), p. 1-132.
- Maleyran (D.), *Les Ours. Situation actuelle en France à l'état sauvage et en captivité*, thèse, Maisons-Alfort, 1995.
- Margolin (J.-C.), « Sur quelques figures de l'ours à la Renaissance », dans M.-T. Jones-Davies, éd., *Le Monde animal au temps de la Renaissance*, Paris, 1990, p. 219-242.
- Marliave (O. de), *Histoire de l'ours dans les Pyrénées*, Toulouse, 2000.
- Mathieu (R.), « La patte de l'ours », dans *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, t. XXIV, fasc. 1, janvier-mars 1984, p. 5-42.
- Merlet (F.), *L'Ours, seigneur des Pyrénées*, Pau, 1971.
- Paproth (H. J.), *Studien über das Bärenzeremoniell. Bärenjagdriten und Bärenfeste bei den tungusischen Völkern*, Uppsala, 1976.
- Prêtre (B.), *Les Derniers Ours de Savoie et du Dauphiné, de Genève à Barcelonnette. Essai sur la triste fin des ours alpins*, Grenoble, 1996.
- Randa (V.), *L'Ours polaire et les Inuits*, Paris, 1986.
- Scheube (B.), *Das Bärenkultus und die Bärenfesten der Aïnos*, Yokohama, 1880.
- Zetterberg (H.), *Björnen I sägen och verkligheten*, Uppsala, 1951.

## L'HISTORIEN FACE À L'ANIMAL

### 1. Généralités

- Abel (O.), *Animali del passato*, Rome, 1940.

- Animal (L'). Son histoire et ses droits*, numéro spécial de la revue *Le Débat*, vol. 27, novembre 1983.
- Animaux (Les). Domestication et représentation*, numéro spécial de la revue *L'Homme*, n° 108, vol. XXVIII / 4, octobre-décembre 1988.
- Bodson (L.), éd., *L'Animal dans l'alimentation humaine. Les critères de choix*, Paris, 1988.
- Bodson (L.), éd., *L'Histoire de la connaissance du comportement animal*, Liège, 1993 (*Colloque d'histoire des connaissances zoologiques*, vol. 4).
- Bodson (L.), éd., *Le Statut éthique de l'animal*, Liège, 1996 (*Colloque d'histoire des connaissances zoologiques*, vol. 7).
- Bodson (L.), éd., *L'Animal de compagnie. Ses rôles et leurs motivations au regard de l'histoire*, Liège, 1997 (*Colloque d'histoire des connaissances zoologiques*, vol. 8).
- Bodson (L.), éd., *Les Animaux exotiques dans les relations internationales : espèces, fonctions, significations*, Liège, 1998 (*Colloque d'histoire des connaissances zoologiques*, vol. 9).
- Bodson (L.) et Ribois (R.), éd., *Contribution à l'histoire de la domestication*, Liège, 1992 (*Colloque d'histoire des connaissances zoologiques*, vol. 3).
- Boudet (J.), *L'Homme et l'Animal. Cent mille ans de vie commune*, Paris, 1962.
- Bousquet (G. H.), « Des animaux et de leur traitement selon le judaïsme, le christianisme et l'islam », dans *Studia islamica*, vol. IX, 1958, p. 31-48.
- Chaix (L.) et Méniel (P.), *Archéozoologie. Les animaux et l'archéozoologie*, Paris, 2001.
- Cohen (E.), « Law, Foklore and Animal Lore », dans *Past and Present*, t. 110, 1986, p. 6-37.
- Couret (A.) et Ogé (F.), éd., *Homme, Animal, Société. Actes du colloque de Toulouse, 1987*, Toulouse, 1989, 3 vol.
- Crosby (W.), *Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge (G.-B.), 1986.
- Dekkers (M.), *Geliebtes Tier. Die Geschichte einer innigen Beziehung*, Reinbek (All.), 1996.
- Delort (R.), *Les animaux ont une histoire*, Paris, 1984.
- Desse (J.) et Audoin-Rouzeau (F.), dir., *Exploitation des animaux sauvages à travers le temps*, Juan-les-Pins, 1993.

- Digard (J.-P.), *L'Homme et les Animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Paris, 1990.
- Durand (R.), éd., *L'Homme, l'Animal domestique et l'Environnement du Moyen Âge au XVIII<sup>e</sup> siècle. Actes du colloque de Nantes (1992)*, Nantes, 1993.
- Evans (E. P.), *The Criminal Prosecution and Capital Punishment of Animals*, Londres, 1906.
- Fontenay (E. de), *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, 1998.
- Franklin (A.), *La Vie privée d'autrefois : les animaux*, Paris, 1897-1899, 2 vol.
- Grieser (D.), *Im Tiergarten der Weltliteratur*, Munich, 1993.
- Gubernatis (A. de), *Mythologies zoologiques ou les Légendes animales*, réimpr. Milan, 1987.
- Hennebert (E.), *Histoire militaire des animaux*, Paris, 1893.
- Klingender (F. D.), *Animals in Art and Thought to the End of the Middle Ages*, Londres, 1971.
- Lenoble (R.), *Histoire de l'idée de nature*, Paris, 1969.
- Lévi-Strauss (C.), *La Pensée sauvage*, Paris, 1962.
- Lewinsohn (R.), *Histoire des animaux*, Paris, 1953.
- Loevenbruck (P.), *Les Animaux sauvages dans l'histoire*, Paris, 1955.
- Loisel (G.), *Histoire des ménageries de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 1912, 3 vol.
- Marino Ferro (X. R.), *Symboles animaux*, Paris, 1996.
- Pastoureau (M.), *Les Animaux célèbres*, Paris, 2002.
- Petit (G.) et Théodoridès (J.), *Histoire de la zoologie des origines à Linné*, Paris, 1962.
- Planhol (X. de), *Le Paysage animal. L'homme et la grande faune. Une zoo-géographie historique*, Paris, 2004.
- Porter (J. R.) et Russell (W. M. S.), éd., *Animals in Folklore*, Ipswich, 1978.
- Rozan (C.), *Les Animaux dans les proverbes*, Paris, 1902, 2 vol.
- Sälzle (K.), *Tier und Mensch. Das Tier in der Geistgeschichte der Menschheit*, Munich, 1965.
- Vartier (J.), *Les Procès d'animaux du Moyen Âge à nos jours*, Paris, 1970.
- Zeuner (F. E.), *A History of Domesticated Animals*, Londres, 1963.

## 2. Préhistoire

- Bandi (H. G.) *et al.*, éd., *La Contribution de la zoologie et de l'éthologie à l'interprétation de l'art des peuples chasseurs préhistoriques*, Fribourg (Suisse), 1984.
- Cauvin (J.), *Naissance des divinités, Naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au Néolithique*, Paris, 1994.
- Clottes (J.) et Lewis-Williams (D.), *Les Chamanes de la Préhistoire*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 2001.
- Gautier (A.), *La Domestication*, Paris, 1990.
- Leroi-Gourhan (A.), « Chronologie zoologique », dans A. Leroi-Gourhan, dir., *La Préhistoire*, Paris, 1966, p. 298-306.
- Leroi-Gourhan (A.), *Les Chasseurs de la Préhistoire*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1992.
- Leroi-Gourhan (A.), *Les Religions de la Préhistoire*, 5<sup>e</sup> éd., Paris, 2001.
- Vialou (D.), *L'Art des grottes*, Paris, 1998.

## 3. Antiquité

- Amat (J.), *Les Animaux familiers dans la Rome antique*, Paris, 2002.
- Anderson (J. K.), *Hunting in the Ancient World*, Berkeley, 1985.
- Arbogast (R.-M.) *et al.*, éd., *Une histoire de l'élevage. Les animaux et l'archéologie*, Paris, 1987.
- Aymard (J.), *Étude sur les chasses romaines des origines à la fin des Antonins*, Paris, 1951.
- Beiderbeck (R.) et Knoop (B.), *Bestiarium. Berichte aus der Tierwelt der Alten*, Lucerne, 1978.
- Bible de A à Z (La). Animaux, plantes, minéraux et phénomènes naturels*, Turnhout, 1989.
- Bouche-Leclercq (A.), *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris, 1879-1882, 4 vol.
- Calvet (J.) et Cruppi (M.), *Le Bestiaire de l'Antiquité classique*, Paris, 1955.
- Cassin (E.), « Le roi et le lion », dans *Revue d'histoire des religions*, 1981, p. 355-401.
- Détienne (M.) et Vernant (J.-P.), *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979.

- Dierauer (U.), *Tier und Mensch im Denken der Antike*, Amsterdam, 1977.
- Dumont (J.), *Les Animaux dans l'Antiquité grecque*, Paris, 2001.
- Gontier (T.), *L'Homme et l'Animal. La philosophie antique*, Paris, 2001.
- Jennison (G.), *Animals for Show and Pleasure in Ancient Rome*, Manchester, 1937.
- Homme et Animal dans l'Antiquité romaine. Actes du colloque de Nantes, 1991*, Tours, 1995.
- Keller (O.), *Die antike Tierwelt*, Leipzig, 1909-1913, 2 vol.
- Labarrière (J.-L.) et Romeyer-Dherby (G.), éd., *L'Animal dans l'Antiquité*, Paris, 1998.
- Lévêque (P.), *Bêtes, Dieux et Hommes. L'imaginaire des premières religions*, Paris, 1985.
- Manquat (A.), *Aristote naturaliste*, Paris, 1932.
- Pangritz (W.), *Das Tier in der Bibel*, Munich, 1963.
- Pellegrin (P.), *La Classification des animaux chez Aristote*, Paris, 1983.
- Prieur (J.), *Les Animaux sacrés dans l'Antiquité*, Paris, 1988.
- Pury (A. de), *L'Animal, l'Homme, le Dieu dans le Proche-Orient ancien*, Louvain, 1984.
- Rudhardt (J.) et Reverdin (O.), *Le Sacrifice dans l'Antiquité*, Genève, 1981.
- Sauvage (A.), *Étude de thèmes animaliers dans la poésie latine*, Bruxelles, 1975.
- Schouten van der Velden (A.), *Tierwelt der Bibel*, Stuttgart, 1992.
- Toynbee (J. M. C.), *Animals in Roman Life and Arts*, Londres, 1973.
- Trinquier (J.), « Localisation et fonction des animaux sauvages dans l'Alexandrie lagide : la question du zoo d'Alexandrie », dans *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, t. 114, fasc. 2, 2002, p. 861-919.
- Vernus (P.) et Yoyotte (J.), *Bestiaire des pharaons*, Paris, 2005.

## 4. Moyen Âge

### a. Généralités

Audoin-Rouzeau (F.), *Hommes et Animaux en Europe de l'époque antique aux temps modernes. Corpus de données archéozoologiques et historiques*, Paris, 1993.

Berlioz (J.) et Polo de Beaulieu (M. A.), éd., *L'Animal exemplaire au Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)*, Rennes, 1999.

Colardelle (M.), dir., *L'Homme et la Nature au Moyen Âge*, Paris, 1996.

Flores (N. C.), éd., *Animals in the Middle Ages. A Book of Essays*, New York-Londres, 1996.

*Monde animal et ses représentations au Moyen Âge (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.) [Le]. Actes du XV<sup>e</sup> congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (1984)*, Toulouse, 1985.

Paravicini (W.), « Tiere aus dem Norden », dans *Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters*, t. 59 / 2, 2003, p. 559-591.

Paravicini Bagliani (A.), éd., *Il mondo animale. The World of Animals*, Turnhout-Florence, 2000, 2 vol. (*Micrologus*, VIII, 1-2).

Pastoureau (M.), « L'animal et l'historien du Moyen Âge », dans J. Berlioz et M. A. Polo de Beaulieu, éd., *L'Animal exemplaire au Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)*, Rennes, 1999, p. 13-26.

Salisbury (J. E.), éd., *The Beast Within. Animals in the Middle Ages*, New York, 1994.

*Uomo di fronte al mondo animale (L'). Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (1982)*, Spolète, 1984.

### ***b. Patristique, théologie, hagiographie***

Anti (E.), *Santi e animali nell'Italia padana (secoli IV-XII)*, Bologne, 1998.

Bernhart (J.), *Heilige und Tiere*, Munich, 1937.

Boglioni (P.), « Les animaux dans l'hagiographie monastique », dans J. Berlioz et M. A. Polo de Beaulieu, éd., *L'Animal exemplaire au Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)*, Rennes, 1999.

Bousquet (G. H.), « Des animaux et de leurs traitements selon le judaïsme, le christianisme et l'islam », dans *Studia islamica*, t. IX, 1958, p. 31-48.

Cardini (F.), « Francesco d'Assisi e gli animali », dans *Studi Francescani (Firenze)*, vol. 78 / 1-2, 1981, p. 7-46.



- Guilbert (L.), « L'animal dans la *Légende dorée* », dans B. Dunn-Lardeau, éd., « *Legenda aurea* » : *sept siècles de diffusion*, Montréal, 1986, p. 77-94.
- Hesbert (R. J.), « Le bestiaire de Grégoire », dans J. Fontaine, éd., *Grégoire le Grand*, Paris, 1986, p. 455-466.
- Miquel (Dom P.), *Dictionnaire symbolique des animaux. Zoologie mystique*, Paris, 1992.
- Nitschke (A.), « Tiere und Heilige », dans *Festgabe für Kurt von Raumer*, Münster, 1966, p. 62-100.
- Penco (G.), « Il simbolesco animalesco nella letteratura monastica », dans *Studia monastica*, t. 6, 1964, p. 7-38.
- Voisenet (J.), *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du haut Moyen Âge (V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s.)*, Toulouse, 1994.
- Voisenet (J.), *Bêtes et Hommes dans le monde médiéval. Le bestiaire des clercs du V<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, 2000.
- Waddell (H.), *Beasts and Saints*, Londres, 1934.

### **c. Bestiaires et encyclopédies**

- Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, Louvain, 1999.
- Allen (L. G.), *An Analysis of the Medieval French Bestiaries*, Chapel Hill (USA), 1935.
- Baxter (R.), *Bestiaries and their Users in the Middle Ages*, Phoenix Mill (G.-B.), 1999.
- Borst (A.), *Das Buch der Naturgeschichte. Plinius und seine Leser im Zeit des Pergaments*, 2<sup>e</sup> éd., Heidelberg, 1995.
- Bouard (M. de), *Une nouvelle encyclopédie médiévale : le « Compendium philosophiae »*, Paris, 1936.
- Clark (W. B.) et McNunn (T.), éd., *Beasts and Birds of the Middle Ages. The Bestiary and its Legacy*, Philadelphie, 1989.
- Febel (G.) et Maag (G.), *Bestiarien im Spannungsfeld. Zwischen Mittelalter und Moderne*, Tübingen, 1997.
- George (W.) et Yapp (B.), *The Naming of the Beasts. Natural History in the Medieval Bestiary*, Londres, 1991.

- Hassig (D.), *Medieval Bestiaries : Text, Image, Ideology*, Cambridge (G.-B.), 1995.
- Henkel (N.), *Studien zum Physiologus im Mittelalter*, Tübingen, 1976.
- Heyse (E.), *Hrabanus Maurus'Enzyklopädie « De rerum naturis »*. *Untersuchungen zu den Quellen und zur Methode der Kompilation*, Munich, 1969.
- James (M. R.), *The Bestiary*, Oxford, 1928.
- Kitchell (K. F.) et Resnick (I. M.), *Albertus Magnus on Animals. A Medieval Summa Zoologica*, Berkeley, 1998, 2 vol.
- Langlois (C.-V.), *La Connaissance de la nature et du monde au Moyen Âge*, Paris, 1911.
- Lauchert (F.), *Geschichte der Physiologus*, Strasbourg, 1889.
- McCullough (F.), *Medieval Latin and French Bestiaries*, Chapel Hill (USA), 1960.
- Meyer (P.), « Les bestiaires », dans *Histoire littéraire de la France*, t. 34, 1914, p. 362-390.
- Muratova (X.), *The Medieval Bestiary*, Moscou, 1984.
- Picone (M.), éd., *L'enciclopedismo medievale*, Ravenne, 1994.
- Ribémont (B.), « *De natura rerum* ». *Études sur les encyclopédies médiévales*, Orléans, 1995.
- Van den Abeele (B.), éd., *Bestiaires médiévaux. Nouvelles perspectives sur les manuscrits et les traditions textuelles*, Louvain-la-Neuve, 2005.

#### **d. Chasse**

- Chasse au Moyen Âge (La). Actes du colloque de Nice (juin 1979)*, Nice, 1980.
- Cummins (J.), *The Hound and the Hawk. The Art of the Medieval Hunting*, Londres, 1988.
- Galloni (P.), *Il cervo e il lupo. Caccia e cultura nobiliare nel medioevo*, Rome-Bari, 1993.
- Lecouteux (C.), *Chasses fantastiques et Cohortes de la nuit au Moyen Âge*, Paris, 1999.
- Lindner (K.), *Die Jagd im frühen Mittelalter*, Berlin, 1960 (*Geschichte der deutschen Weidwerks*, vol. 2).

- Picard (E.), « La vénerie et la fauconnerie des ducs de Bourgogne », dans *Mémoires de la Société éduenne (Autun)*, 9, 1880, p. 297-418.
- Rösener (W.), éd., *Jagd und höfische Kultur im Mittelalter*, Göttingen, 1997, p. 123-147.
- Strubel (A.) et Saulnier (C. de), *La Poétique de la chasse au Moyen Âge. Les livres de chasse du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1994.
- Van den Abeele (B.), *La Fauconnerie dans les lettres françaises du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, Louvain, 1990.
- Van den Abeele (B.), *Les Traités de fauconnerie latins du Moyen Âge*, Louvain-la-Neuve, 1991.
- Van den Abeele (B.), *La Littérature cynégétique*, Turnhout, 1996 (*Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, 75).
- Verdon (J.), « Recherches sur la chasse en Occident durant le haut Moyen Âge », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 56, 1978, p. 805-829.

### **e. Littérature**

- Bichon (J.), *L'Animal dans la littérature française aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, thèse, Lille, 1977, 2 vol.
- Buschinger (D.), éd., *Hommes et Animaux au Moyen Âge*, Greifswald, 1997.
- Dicke (G.) et Grubmüller (K.), *Die Fabeln des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Ein Katalog der deutschen Versionen und ihrer lateinischen Entsprechungen*, Munich, 1987.
- Flinn (J.), *Le « Roman de Renart » dans la littérature française et dans les littératures étrangères au Moyen Âge*, Paris, 1963.
- Hervieux (L.), *Les Fabulistes latins depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du Moyen Âge*, Paris, 1884-1899, 5 vol.
- Jauss (H. R.), *Untersuchungen zur mittelalterlichen Tierdichtung*, Tübingen, 1959.
- Harf-Lancner (L.), éd., *Métamorphoses et Bestiaire fantastique au Moyen Âge*, Paris, 1985.
- Hensel (W.), « Die Vögel in der provenzalischen und nordfranzösischen Lyrik des Mittelalters », dans *Romanische Forschungen*, t. XXVI, 1891,

p. 584-670.

Knapp (F. R.), *Das lateinische Tiererepos*, Darmstadt, 1979.

Lecouteux (C.), *Les Monstres dans la littérature allemande du Moyen Âge (1150-1350)*, Göttingen, 1982, 3 vol.

Rombauts (E.) et Welkenhuysen (A.), dir., *Aspects of the Medieval Animal Epic*, Louvain, 1975.

Wüster (G.), *Die Tiere in der altfranzösischen Literatur*, Göttingen, 1916.

### ***f. Art et iconographie***

Benton (J. R.), *The Medieval Menagerie. Animals in the Art of the Middle Ages*, New York, 1992.

Camus (M.-T.), *Les Oiseaux dans la sculpture du Poitou roman*, Poitiers, 1973.

Debidour (V. H.), *Le Bestiaire sculpté du Moyen Âge en France*, Paris, 1961.

Druce (G. C.), « The Medieval Bestiaries and their Influence on Ecclesiastical Decorative Art », dans *Journal of the British Archeological Association*, vol. 25, 1919, p. 41-82, et vol. 26, 1920, p. 35-79.

Evans (E. P.), *Animal Symbolism in Ecclesiastical Architecture*, Londres, 1896.

Gathercole (P. M.), *Animals in Medieval Manuscript Illumination*, New York, 1995.

Houwen (L.), éd., *Animals and the Symbolic in Medieval Art and Literature*, Groningen, 1997.

Hicks (C.), *Animals in Early Medieval Art*, Édimbourg, 1993.

Jean-Nesmy (C.), *Bestiaire roman*, Paris, 1977.

Malaxecheverria (I.), *El bestiario esculpido en Navarra*, Pampelune, 1982.

Michel (P.), *Tiere als Symbol und Ornament*, Berne, 1979.

Muratova (X.), « Adam donne leurs noms aux animaux. L'iconographie de la scène dans l'art du Moyen Âge... », dans *Studi Medievali*, 3<sup>e</sup> série, t. XVIII, décembre 1977, p. 367-394.

Pastoureau (M.), « Le monde animal », dans J. Dalarun, dir., *Le Moyen Âge en lumière. Manuscrits enluminés des bibliothèques de France*, Paris, 2001, p. 64-105.

Payne (A.), *Medieval Beasts*, Londres, 1990.  
Randall (L.), *Images in the Margins of Gothic Manuscripts*, Berkeley, 1966.  
Tesnière (M.-H.), *Bestiaire médiéval. Enluminure*, Paris, 2005.

### **g. Emblématique et symbolique**

Blankenburg (W. von), *Heilige und dämonische Tiere. Die Symbolsprache der deutschen Ornamentik im frühen Mittelalter*, Leipzig, 1942.  
Charbonneau-Lassay (L.), *Le Bestiaire du Christ*, Bruges, 1940.  
Laurioux (B.), « Manger l'impur. Animaux et interdits alimentaires durant le haut Moyen Âge », dans *Homme, Animal et Société*, Toulouse, 1989, t. III, p. 73-87.  
Lecouteux (C.), *Les Monstres dans la pensée médiévale européenne. Essai de présentation*, Paris, 1993.  
Pastoureau (M.), « Bestiaire du Christ, bestiaire du Diable. Attribut animal et mise en scène du divin dans l'image médiévale », dans *Couleurs, Images, Symboles. Études d'histoire et d'anthropologie*, Paris, 1986, p. 85-110.  
Pastoureau (M.), « Nouveaux regards sur le monde animal à la fin du Moyen Âge », dans A. Paravicini, éd., *Le Théâtre de la nature au Moyen Âge*, Turnhout-Florence, 1996, p. 41-54 (*Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, vol. IV).  
Pastoureau (M.), « Le bestiaire des cinq sens », dans A. Paravicini, éd., *Les Cinq Sens au Moyen Âge*, Turnhout-Florence, 2000, p. 5-19 (*Micrologus. Natura, scienze e società medievali*, vol. IX).  
Pastoureau (M.), *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, 2004.  
Rowland (B.), *Animal with Human Faces. A Guide to Animal Symbolism*, Knoxville, 1973.  
Rowland (B.), *Birds with Human Souls. A Guide to Bird Symbolism*, Knoxville, 1978.  
Schmidtke (D.), *Geistliche Tierinterpretation in der deutschsprachigen Literatur des Mittelalters (1100-1500)*, Munich, 1968.  
Steinen (W. von den), « Altchristlich-mittelalterliche Tiersymbolik », dans *Symbolum*, t. IV, 1964, p. 218-243.

Vincent-Cassy (M.), « Les animaux et les péchés capitaux : de la symbolique à l'emblématique », dans *Le Monde animal et ses représentations au Moyen Âge (XI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s.)*. Actes du XV<sup>e</sup> congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public (1984), Toulouse, 1985, p. 121-132.

#### **h. Droit**

Amira (K. von), « Thierstrafen und Thierprocesse », dans *Mitteilungen des Instituts für Oesterreichische Geschichtsforschung*, t. XII, 1891, p. 546-606.

Berkenhoff (H. A.), *Tierstrafe, Tierbannung und rechtsrituelle Tiertötung im Mittelalter*, Leipzig, 1937.

Chène (C.), *Juger les vers. Exorcismes et procès d'animaux dans le diocèse de Lausanne (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, Lausanne, 1995 (*Cahiers lausannois d'histoire médiévale*, vol. 14).

Ménabrée (L.), *De l'origine, de la forme et de l'esprit des jugements rendus au Moyen Âge contre les animaux*, Chambéry, 1946.

Pastoureau (M.), « Une justice exemplaire : les procès intentés aux animaux (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s.) », dans *Cahiers du Léopard d'or*, vol. 9 (*Les Rituels judiciaires*), 2000, p. 173-200.

### **5. Temps modernes**

Baratay (E.), *L'Église et l'Animal (France, XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1996.

Baratay (E.) et Hardouin-Fugier (E.), *Zoos. Histoire des jardins zoologiques en Occident (XVI<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1998.

Barclay (L. J.), *Animals in Renaissance Literature and Art*, Oxford, 1971.

Bäumer (A.), *Zoologie der Renaissance, Renaissance der Zoologie*, Francfort-sur-le-Main, 1991.

Campardon (E.), *Les Spectacles de la foire*, Genève, 1970, 2 vol.

Daudin (H.), *Les Classes zoologiques et l'Idée de série animale en France à l'époque de Lamarck et de Cuvier (1790-1830)*, Paris, 1926-1927, 2 vol.

- Delaunay (P.), *La Zoologie au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1962.
- Dittrich (S. et L.), *Lexikon der Tiersymbole. Tiere als Sinnbilder in der Malerei des 14.-17. Jahrhunderts*, 2<sup>e</sup> éd., Petersberg (All.), 2005.
- Haupt (H.), *Le Bestiaire de Rodolphe II*, Paris, 1990.
- Lacroix (J.-B.), « L’approvisionnement des ménageries et les transports d’animaux sauvages par la Compagnie des Indes au XVIII<sup>e</sup> siècle », dans *Revue française d’histoire d’outre-mer*, 1978, p. 153-179.
- Leibbrand (J.), *Speculum bestialitatis. Die Tiergestalten der Fastnacht und des Karnevals im Kontext christlicher Allegorese*, Munich, 1988.
- Moriceau (J.-M.), *L’Élevage sous l’Ancien Régime (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, 1999.
- Nissen (C.), *Die zoologische Buchillustration, ihre Bibliographie und Geschichte*, Stuttgart, 1969-1978, 2 vol.
- Paust (B.), *Studien zur barocken Menagerie in deutschsprachigen Raum*, Worms, 1996.
- Risse (J.), *Histoire de l’élevage français*, Paris, 1994.
- Salvadori (P.), *La Chasse sous l’Ancien Régime*, Paris, 1996.
- Thomas (K.), *Dans le jardin de nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l’époque moderne (1500-1800)*, Paris, 1985.

## 6. Époque contemporaine

- Albert-Llorca (M.), *L’Ordre des choses. Les récits d’origine des animaux et des plantes en Europe*, Paris, 1991.
- Blunt (W.), *The Ark in the Park. The Zoo in the Nineteenth Century*, Londres, 1976.
- Burgat (F.), *Animal, mon prochain*, Paris, 1997.
- Couret (A.) et Daigueperse (C.), *Le Tribunal des animaux. Les animaux et le droit*, Paris, 1987.
- Diolé (P.), *Les Animaux malades de l’homme*, Paris, 1974.
- Domalain (J.-Y.), *L’Adieu aux bêtes*, Grenoble, 1976.
- Hediger (H.), *The Domestication of Animals in Zoos and Circuses*, 2<sup>e</sup> éd., New York, 1968.

- Laissus (Y.) et Peter (J.-J.), *Les Animaux du Museum, 1793-1993*, Paris, 1993.
- Lévy (P. R.), *Les Animaux du cirque*, Paris, 1992.
- Paietta (A. C.) et Kanpilla (J. L.), *Animals on Screen and Radio*, New York, 1994.
- Rothel (D.), *The Great Show Business Animals*, New York-Londres, 1980.
- Rovin (J.), *The Illustrated Encyclopedia of Cartoon Animals*, New York, 1991.
- Thétard (H.), *Les Dompteurs*, Paris, 1928.
- Thétard (H.), *La Merveilleuse Histoire du cirque*, Paris, 1978.



# Index

Abeille, 114-115, 292.

Accouplement, 85, 98-99, 101, 106-113, 117, 159-162.

**Adalbéron**, 70, 117.

Agneau, 176, 253, 283, 354 n. 13.

**Agrios**, 50.

Aigle, 16, 18, 53-54, 68-70, 142-143, 192, 215, 243, 298, 363 n. 21, 364 n. 30, 365 n. 38.

**Albert d'Aix**, 61-62.

**Aldovrandi, Ulisse**, 304.

Alimentation, 91-92, 126, 180.

**Amand** (saint), 137, 145, 149.

Âme, 108, 130, 166, 205.

**Ammien Marcellin**, 60.

**Amour**, 44-45, 48-50, 99, 102, 106, 187, 193, 254, 256-258, 261, 276-278, 285-292, 355 n. 40.

**Anachronisme**, 18-20, 128.

**Anatomie**, 88-92, 167, 304, 311, 318.

Ancêtre, 13-15, 24, 51, 59, 67, 69, 74, 112-114, 181, 226, 241, 299, 315-316, 379 n. 37.

**Ancolie**, 236, 264.

**Âne**, 18, 89-90, 99, 117-118, 137-138, 144, 177, 215, 231, 234, 243, 294, 330.

**Animalité**, 13, 115-120, 167, 176, 271-272, 278-279, 361 n. 54.

**Anne de Kiev** (reine de France), 85.

Anthroponymie, 69-75, 79-83, 113, 190, 204, 213, 220, 228, 242, 247, 364 n. 31.

**Aphrodite**, 48-50.

Apparition, 142, 167-171, 189-190, 239-240, 253, 271, 284.

Arbre, 12, 55, 74, 90, 125, 136, 178-179, 222-224, 229, 241, 276, 296, 301, 313, 326, 379 n. 38.

Arcadie, 44-47.

**Arcas**, 44-47, 338 n. 41, 339 n. 45 et 46.

Arche de Noé, 195-199, 365 n. 39.

Archéozoologie, 29-39, 310.

**Arduina**, 51, 76, 148, 360 n. 40.

Argile, 26-29, 40-41.

**Arige** (saint), 139.

**Aristote**, 54, 84, 87, 98-101, 108, 158-162, 184, 307-309, 338 n. 54, 348 n. 27, 351 n. 74, 364 n. 25.

Armes, 13, 36, 68-69, 74-75.

Armoiries, 16, 113, 188-195, 212, 240-242, 257-263, 271, 297-302, 363 n. 21 et 22, 364 n. 26 et 30, 374 n. 27 et 28.

**Armstrong, Neil**, 332.

**Artémis**, 43-51, 76, 102, 148, 249, 299, 338 n. 40.

**Arthur**, 51-52, 63-64, 75-81, 103-107, 174-175, 189, 202, 219.

**Artio**, 51, 76, 143, 148, 299.

**Atalante**, 47-49.

Attribut, 13, 43-44, 51, 57, 70, 80-82, 88-99, 104-107, 118, 130-141, 172, 187-194, 200-202, 219, 230, 238, 253-262, 294, 353 n. 13.

**Augustin** (saint), 96, 108, 124, 153, 158-163, 172, 185-187, 205, 237.

Auroch, 25, 32.

Autruche, 180, 264-265, 345 n. 78.

Avarice, 241.

Baleine, 155, 167, 306, 315.

Bannière, 190, 240-243, 259-263, 297-302, 371 n. 61.

Banquet, *voir* Repas.

Baptême, 70, 100.

Bâtardise, 193, 247-250.

Bateleur, 124, 200, 211, 214, 227-230.

Bâton, 229, 369 n. 34.

**Baudouin I<sup>er</sup>** (roi de Jérusalem), 61, 93-97.

Belette, 214-215, 345 n. 76.

Bélier, 18.

*Beowulf*, 114-115.

**Berlin**, 194, 297-301, 328.

**Bernard** (saint), 70-71, 365 n. 32.

**Berne**, 51-52, 194, 297-301.

Berserkir, 64-68, 75, 178, 341 n. 33.

Bestialité, 110-111, 115, 130, 178.

Bijou, 69, 263-264.

Bison, 18, 25, 32, 41, 336 n. 9.

Blaireau, 216.

**Blaise** (saint), 131-132, 145, 149.

Blanc (couleur), 46, 84, 173, 199-200, 253, 264, 267, 305-307, 311, 316, 322, 341 n. 25, 360 n. 43.

Blanc (ours), *voir* Ours blanc.

Bœuf, 137-140, 214, 224-226.

Bonnet, 36, 127, 263-264.

Bouc, 18, 99, 165, 243-245, 283-285.

Bouche, 27, 167, 277.

Bouclier, 66, 189-190, 240.

Bouffon, 227, 235-236.

Bouquetin, 25, 311.

Bourreau, 141, 179, 204.

**Brauronia** (Grèce), 46-47.

Brebis, 63, 104, 124, 140, 155-157, 211, 286, 299.

Brun (couleur), 37, 71-73, 90, 172-175.

**Brun**, 71-73, 90, 174-175, 178, 200-201, 220-226, 233, 240, 247, 265-266.

Bûcheron, 275, 287, 289.

**Buffon, Georges**, 55, 91, 101, 306-309, 347 n. 8.

Cadeau, 84, 107, 199-200, 305, 355 n. 34.  
Cage, 322-323, 345.  
Calendrier, 79, 143-150, 278, 344 n. 63.  
**Callisto**, 44-46.  
Calvitie, 156-157, 163, 179.  
Casque, 68, 189, 194, 300.  
Caverne, 14, 23-43, 98, 102, 109-111, 133, 138, 286-288.  
Cerf, 18, 25, 44, 68-70, 82, 89, 117-118, 127-134, 159, 177, 181, 185, 197-199, 215, 222-223, 245, 249, 251-256, 344 n. 69, 345 n. 75, 361 n. 54.  
Chaîne, 84, 96, 103-105, 124, 227-231, 254, 266, 296, 319, 327.  
Chair, 64-67, 91-92, 100, 105-110, 127-129, 134, 182, 197, 203-205, 284-285, 291, 366 n. 49.  
Chameau, 84, 198, 218, 243.  
Chandeleur, 80, 151-152, 319.  
*Chanson de Roland*, 84, 171.  
**Charlemagne**, 11, 14, 81, 84-85, 125, 129, 171.  
**Charles VI** (roi de France), 269-272.  
Charrue, 136-140.  
Chasse, 28-44, 59-60, 72-75, 81-83, 92, 99, 111-115, 127-133, 140, 159, 175-179, 215-218, 225, 245-255, 311-320, 326.  
Chat, 167, 215, 243, 283-285, 330, 345.  
Chêne, 223, 275.  
Cheval, 18, 25, 51, 62-68, 130, 190, 199, 214, 243, 308.  
Chevalier, 63-64, 77-80, 103-109, 174, 188-191, 202, 233, 240, 249-251, 262, 276.  
Cheveux, 90-92, 165.  
Chèvre, 56, 157, 176.  
Chevreuil, 82.  
Chien, 18, 44, 58, 81-85, 96-99, 104, 112, 115, 128, 174, 214-232, 240, 243-245, 250, 252, 256, 267, 283-289, 294, 313, 322, 325, 330, 332.  
Chouette, 50, 245, 285.  
Cimier, 194, 242, 271.  
Cinéma, 128, 361 n. 61.  
Cire, 107, 325.  
Cirque, 14, 57-58, 124, 141, 159, 184, 227-236, 320-325.  
Colère, 44-47, 99-102, 173, 237-243, 292.

Collier, 227, 230, 263-266, 322.  
**Colomban** (saint), 132-135, 141, 145-146, 354 n. 20.  
Colombe, 198, 354 n. 13.  
Conspécificité, 50-51, 103, 108-109.  
Conversion, 14, 100, 125, 131.  
Coq, 215-216, 223-226, 298.  
Corbeau, 18, 68, 70-71, 130, 143, 185, 198, 214, 216, 234, 243, 285, 294, 345 n. 76, 364 n. 26.  
**Corbinien** (saint), 136-137, 145, 355 n. 29.  
Corne, 58, 118, 157, 165-167, 177-178.  
**Couturier, Marcel**, 310-315.  
Couleur, 37-38, 172-175, 188-189, 220, 240, 283, 304, 309. *Voir aussi à chaque terme de couleur.*  
Courage, 34, 59-62, 67-70, 80-82, 107, 184-186, 202, 221, 223, 273, 313.  
Crachat, 27, 317.  
Crâne, 23-42, 157, 224, 337 n. 17.  
Crapaud, 167, 285.  
Crinière, 51, 57, 185-187, 196.  
Crocodile, 180, 264.  
Croisade, 61-63, 93-96, 189.  
Croix, 253.  
Cruauté, 237, 295-297.  
Cuir, 127-128, 179, 325.  
**Culet, Antoinette**, 285-289.  
Culte, 11-17, 24-42, 51-57, 80, 125, 135-152, 228.  
Cygne, 257-265, 365 n. 38.

**David**, 63, 104, 124, 155, 161, 184-186.  
Déguisement, 12, 27, 66, 88-90, 115-118, 144, 166-172, 177-178, 216, 218, 228, 238, 245, 269-273, 282, 318-319, 352 n. 82, 361 n. 54, 373 n. 16.  
Dent, 25, 55-56, 62, 67, 118, 127, 178, 201, 204, 240, 264, 272, 312, 321, 361 n. 54.  
Dévoration, 47, 110, 134, 137-141, 144, 156, 163, 179, 202, 204-206, 216-217, 225, 237, 240, 275.

Diable, 88-89, 96-97, 123-124, 153-183, 217, 236-240, 250, 281-285, 297, 320, 350 n. 61.

Dissection, 89-92, 303-305.

Doigt, 40, 284.

Dragon, 65, 69, 114, 130, 153, 159, 165-167, 171, 180, 188, 191, 202, 217, 267, 285.

Écureuil, 220, 229-230, 243, 369 n. 33.

Éléphant, 18, 53-54, 57-58, 84-85, 155, 159, 184, 198, 235, 281, 293, 330, 340 n. 7.

**Élisée**, 156-157, 163, 179, 357 n. 3, 361 n. 59.

Emblème, 13, 28, 59, 75, 81, 114, 188-201, 240, 254-268, 290-292, 297.

Enfer, 150, 164-175, 186.

Envie, 99, 165, 241-243, 292.

Épine, 134-135.

Ermitage, 131-135, 140, 142, 295.

Étoile, 90, 301-302.

Étranglement, 184, 287.

Étymologie, 46, 71, 101, 138, 144, 173-174, 339 n. 44, 370 n. 45, 376 n. 58.

Évêque, 12, 64, 70, 96, 108-112, 131, 136-146, 162-166, 177, 194, 220-221, 229, 253, 262, 265, 275, 288.

Exorcisme, 166, 283, 287.

Fable, 19, 174, 186, 213, 217-221, 227-229, 290-294, 377 n. 20.

Facialité, 27, 193.

Faucon, 68, 107, 115, 256, 345 n. 76.

Fée, 51, 79.

Fête, 46-47, 79-80, 138-152, 262, 265, 269-272, 276-278, 317-320, 344 n. 63, 352 n. 83, 353 n. 5.

Feu, 12, 49, 100, 134, 145, 151-152, 268-273.

Fief, 194, 258-259.

Flèche, 27, 44, 336 n. 9.

Folie, 246-250, 269-273, 289.

Folklore, 77-79, 269, 315-320.  
Force, 13-14, 50, 53-59, 63-78, 103-105, 107-109, 114, 128-130, 162, 178,  
183-188, 192, 221, 237-238, 269, 275, 299-300, 318-320.  
Fourmi, 243, 377 n. 20.  
Froid, 29, 56, 128, 134, 284, 305-307.  
Fruit, 51, 56, 286, 299, 301, 318.

**Gall** (saint), 132-136, 141, 145.

**Ganelon**, 171.

Garou, 64-68.

**Gaston Phébus, comte de Foix**, 211, 246-251, 303.

Gauche (gaucherie), 40, 56, 109, 149, 316.

**Gauvain**, 103-104, 202.

Généalogie, 103, 111-113, 310.

**Gesner, Conrad**, 55, 303-304, 379 n. 40.

Gestation, 99-100, 159, 307, 344 n. 63.

Girafe, 84, 281, 330.

Gisant, 266-268.

**Godefroi de Bouillon**, 61-64, 81, 93, 97, 374 n. 33.

Goinfrerie (gourmandise), 89-90, 99, 174-179, 221, 238-243, 292.

Gravure, 27, 37-38, 304, 321.

Griffon, 68, 171, 185, 264.

Grotte, *voir* Caverne.

**Guenièvre**, 103-104, 219.

Guérison, 94-95, 131.

Guerrier, 11-13, 57-71, 75-76, 81, 104, 127-129, 202, 226, 250.

**Guibert de Nogent**, 95-97.

**Guillaume d'Auvergne**, 108-111, 350 n. 57 et 61, 352 n. 82.

**Haakon IV** (roi de Norvège), 84, 200.

Hagiographie, 123-152, 229, 295.

Hibernation, 25, 30, 55, 79-80, 109, 138, 143-152, 158-159, 278, 307-309,  
318, 344 n. 63.

**Hincmar** (archevêque de Reims), 117.  
Hippopotame, 155, 264, 330.  
Historiographie, 15-19, 24, 270-271, 363 n. 21.  
**Honorius Augustodunensis**, 204-206, 233.  
Humiliation, 58, 124, 211-241, 297, 319.

Illusion, 29, 142-143, 163, 167-171, 239, 253, 350 n. 61.  
Incube, 109-112.  
Interfécondité, 110-115, 187, 193.  
Ivoire, 26, 66-67, 136, 185.

**Jean, duc de Berry**, 256-268, 273-274, 278, 291.  
**Jeanne, duchesse de Berry**, 273-274.  
Jeu de mots, 141, 174, 193, 249, 254-263, 291-292, 297-302.  
Jongleur, *voir* Bateleur.  
Jouet, 325-332.  
Joute, 242.  
Jumeaux, 175-176, 274-278, 376 n. 56.

**La Fontaine, Jean de**, 293-295.  
Laideur, 229, 346 n. 2.  
Lapons, 33, 57, 74, 178, 305-306, 316-317.  
Léopard, 18, 83, 85, 157, 165, 171, 178, 187-193, 200-201, 207, 218, 298,  
363 n. 22.  
**Leroi-Gourhan, André**, 33-34.  
**Lévi-Strauss, Claude**, 130.  
Lexique, 32, 46-47, 71-77, 83, 101, 124, 141-144, 154-156, 164-165, 174,  
214-215, 242, 249, 272, 297.  
Licorne, 180, 198, 253, 264.  
Lièvre, 211, 229-230, 234, 240, 243, 372 n. 12.  
Lion, 14, 16-18, 25, 37, 41, 48, 53-54, 57-58, 63, 68, 83-84, 90, 123, 135,  
155-162, 171, 181-207, 214-224, 232-233, 240, 243, 256, 265-267, 294,



298, 307-308, 363 n. 21, 364 n. 31, 365 n. 37.  
Livres d'emblèmes, 290-293.  
*Lokis*, 73, 288-291.  
Loup, 18, 56, 67-70, 114, 134, 143, 153-155, 174, 178, 185, 201, 205-206,  
213-224, 294-296, 307, 310, 314.  
**Lucan** (bouteiller d'Arthur), 78-79.  
Lumière, 12, 71-72, 151-152, 174-175, 253.  
Lune, 12, 44, 72, 146, 332.  
Luxure, 99, 101, 173, 229, 238-243, 292.

Magie, 28-31, 41, 67, 79, 240, 277, 282.  
**Madrid**, 301-302.  
**Magnus** (saint), 140-141, 145.  
Mammouth, 18-25, 32, 38, 338 n. 33.  
Mannequin, 107, 318, 325.  
**Marc** (roi de Cornouaille), 51, 106.  
**Martial**, 58-59.  
**Martin** (saint), 79, 137-138, 148-149, 265-266, 344 n. 62, 355 n. 32 et 33.  
Martyre, 146, 204-205, 271.  
Masque, 154, 166, 178, 216.  
Massue, 56, 271.  
**Matugenos**, 76.  
Médecine, 88-89, 92-95, 108, 127, 167, 242, 304-305.  
Ménagerie, 83-85, 94-96, 103-105, 195-197, 199-201, 232, 257, 264-266.  
**Mérimée, Prosper**, 288-290.  
Métamorphose, 43-48, 67-69, 75, 118, 178, 249, 282, 320.  
**Michtom, Morris**, 327-329.  
Miel, 73-76, 90, 159, 178, 221-223, 292, 296, 307.  
Miracle, 130-148, 168.  
Monstre, 43, 64, 103, 109-110, 114, 154-155, 167, 179, 196, 217, 224-228,  
251, 365 n. 32.  
Morse, 66, 84.  
Mort, 30, 40-44, 47, 59, 64-66, 78-79, 82, 93-96, 100, 116, 142, 165, 172-  
175, 180, 187, 222, 226, 231, 249-251, 254, 268, 284, 287, 289, 316-

319.

Mouche, 295.

Mouton, *voir* Brebis.

Mule, 110, 137, 155.

Muselière, 84, 211, 227, 230-231, 266-267, 297.

Musique, 231, 240, 246.

Mutilation, 40, 223-224, 255.

Mythologie :

- grecque, 42-51, 102, 249-250, 277 ;
- germanique, 11-14, 57-73, 185, 192 ;
- celtique, 51-52, 76-79, 103-106, 184-185.

**Noble** (roi), 135, 178, 186, 219-227.

Noir (couleur), 37-38, 71-72, 90, 172-175, 283, 285, 306, 310-311, 327, 329, 382 n. 5.

Nom, 13, 16, 46, 51, 68-77, 83-84, 88, 101, 105, 109, 111-115, 132-145, 155-156, 164-165, 173-175, 190, 193-195, 200, 203, 213-215, 220, 225, 233, 240-242, 247, 249, 257-263, 265-266, 275-279, 290, 297-302, 317, 327, 332.

Obéissance, 131-147, 227-230, 266, 320-322.

Odeur (odorat), 29-30, 81, 105, 283, 330.

**Odin**, 66-70, 178.

**Olaus Magnus**, 112, 305-306.

**Oppien**, 99.

Orgie, 283-284.

Orgueil, 219, 240-243, 294.

**Orios**, 50.

**Orson le Sauvage**, 274-279.

Ossements, 23-39, 264, 318.

Ours blanc, 84, 199-200, 264, 305-307, 311, 316, 322.

Ourse, 38, 44-51, 73, 81, 85, 100-102, 110-114, 141-142, 156-157, 163, 179-180, 238, 275-277, 292, 313, 320.

Ourson, 38, 45-46, 99-101, 142, 228, 238-239, 275-277, 296, 307, 315, 321-322, 326-332.

Panthère, 37, 58, 68, 83, 131, 159, 187-188, 200, 202, 256.

Parenté, 87-119.

Paresse, 89, 99, 225-235, 240-243, 292, 294.

**Pâris**, 48-50, 102, 277.

Patte, 27-31, 38-41, 55-56, 59, 62, 65, 69, 74, 90-91, 124, 135, 149, 157, 161, 223-224, 231, 295, 316, 321.

Paysan, 66, 90, 143, 174, 179-180, 218-227, 239, 286.

Peau, 36, 41, 46, 66-68, 92, 127-129, 134, 174-180, 223-224, 255, 264-265, 296, 305.

Pêche, 35, 84, 90-91, 200, 255, 305.

Péché, 65, 88, 99-101, 109, 164-166, 229, 234-244, 292.

Peluche, 325-332.

Peur, 14, 29, 56, 96, 129, 161, 217, 222, 251, 269-270, 289-290, 297, 318, 322, 332.

Pharmacopée, 92-94, 127, 316.

Pied, 74, 89, 115, 134-135, 165-167, 267, 308.

**Pierre de Béarn**, 246-251.

**Pline l'Ancien**, 87, 97-98, 100-103, 158-163, 184, 253, 307, 348 n. 27.

Poil, 29, 33, 36, 38, 106, 118, 127-128, 150, 157, 165, 167-168, 172-182, 263, 268-280, 305.

Poisson, 25, 36, 90-91, 198, 215, 303, 306, 330.

Pomme, 48-49, 140.

Porc, 18, 44, 56, 76, 88-92, 95, 128, 165, 214, 231, 237, 243-244, 330, 346 n. 4, 371 n. 61.

Poule, 223, 345 n. 78, 378 n. 27.

Préhistoire, 23-43, 57, 133, 310.

**Presley, Elvis**, 332.

Procès, 223, 282-283.

Proverbes, 54, 221, 281, 291-296.

Queue, 69, 118, 165, 177, 186, 196, 223, 240, 272.

Rapt, 13, 49-50, 102-103, 109-112, 118, 150, 226, 269-270, 277, 285-290, 319.

Reine, 85, 103-107, 132, 219, 222-223.

Reliques, 32, 95-96, 147, 205, 266.

Renard, 18, 201, 212-227, 243, 285, 294-296, 345 n. 76, 364 n. 26, 367 n. 3 et 4.

**Renart**, 212-227.

Renne, 25, 32, 84.

Repas, 64-66, 129, 134, 178, 222-223, 227, 237, 246, 284, 295, 315-317.

Résurrection, 100, 109-110, 116, 142, 187, 203-207, 239, 253-255, 267, 316, 366 n. 49.

Rêve, 15, 28, 48-49, 69, 75, 96, 167-171, 246-251.

Rhinocéros, 18, 25, 37-38, 53, 58-60, 281, 330.

*Roman de Renart*, 212-227.

**Roosevelt, Theodore**, 326-327.

Rouge (couleur), 37-38, 172-175, 224-225, 240, 329.

Roux (couleur), 71-72, 90, 175-176, 229, 240, 286, 300.

Ruse, 143, 164, 176-178, 183, 215-227, 292, 294.

Sabbat, 245, 282-285.

Sacrifice, 27, 45-47, 254, 283, 315-317.

Saint, 70, 79, 123-151, 166-170, 202, 253, 262-266, 277-278, 295. *Voir aussi à chaque nom de saint.*

Sang, 12-13, 27, 64-65, 93, 96, 284, 291, 352 n. 83.

Sanglier, 18, 56, 60, 68, 70-71, 81-83, 104, 117-119, 127-128, 143, 171, 176, 179, 181, 185, 192, 197-199, 215, 220, 243, 246, 251-253, 318, 361 n. 54, 363 n. 21, 372 n. 12.

**Saxo Grammaticus**, 60, 65, 111-112.

Sceau, 136, 184, 190-191, 261-263, 297-301, 364 n. 30.

Serpent, 74, 153-159, 167, 171, 182, 198, 253, 264, 285, 295.

Sexualité, 46-47, 50, 97-118, 150, 226, 229, 238-243, 283, 285-290, 373 n. 16.

**Siegfried**, 65.

Singe, 18, 84, 87-92, 97, 99, 165, 167, 198, 211, 218, 229-230, 234-235, 243-244, 281, 283, 309, 322.

**Snorri Sturluson**, 66.

Soleil, 149-151.

Sorcellerie, 40, 282-285.

Sperme, 108-112, 284.

Statue, 40-41, 51.

**Steff, Margarete**, 328-330.

**Tacite**, 12, 60.

Taureau, 18, 57-58, 60, 90, 117-118, 177, 199, 232, 243, 292, 322, 361 n. 64.

**Teddy Bear**, 327-328.

Tête, 25, 27, 40-41, 55-56, 61-62, 90, 109, 165-166, 178, 193, 195, 225, 231, 263, 277.

**Thor**, 70.

Tigre, 53, 131, 200-201, 315, 330, 365 n. 32.

Tombeau, 23-24, 39, 187, 255, 267-268.

Toponymie, 46, 299, 320, 364 n. 26.

Totem, 28, 59, 64-68, 262-263, 268, 299-301, 315-316.

Tournoi, 106-107, 189, 233, 239-241, 246.

Trace, 29-30, 40, 138, 186.

**Tristan**, 64, 105-106, 192, 202, 247.

Truie, 89, 92, 237.

**Ulysse**, 51.

**Urgan le Velu**, 106.

**Ursin** (saint), 146, 194, 262.

**Valentin** (saint), 145, 149, 265-267, 274.

*Valentin et Orson*, 274-278.

**Valentinien I<sup>er</sup>** (empereur de Rome), 82.

Vénerie, *voir* Chasse.

Vertu, 191-192, 239-243.

Viande, 36, 65, 82, 128, 226, 313, 317, 344 n. 69.

Vice, 100-102, 124, 154, 166, 191, 221, 230, 236-244, 282, 292.

Viol, 13, 44, 46-47, 50, 103, 109-110, 118, 150, 226, 286-290, 320, 355 n. 40.

Vision, 142, 167-171, 189-190, 239-240, 253, 271, 284.

*Yder*, 103-105, 202.

**Zeus**, 44-45, 48-50.

Zoo, 320-323.

Zoologie, 19, 55, 87, 90-91, 97, 101, 158, 197, 203, 237, 288, 303-314.

## Table des illustrations

1. Crâne d'ours posé sur un piton rocheux, entouré d'autres crânes. Grotte Chauvet (Ardèche), « salle du crâne » (vers – 34 000/– 32 000).
2. L'ourse ayant nourri la jeune Atalante. Fragment de céramique grecque du III<sup>e</sup> siècle de notre ère. Amsterdam, Allard Pierson Museum.
3. (Et 3 bis.) Art rupestre : ours brun et ours des cavernes dans la grotte Chauvet (Ardèche) [vers – 34 000/– 32 000].
4. L'ourse de la déesse celtique Artio. Figurine votive en bronze (fin du II<sup>e</sup> siècle de notre ère) trouvée à Muri, près de Berne. Berne, Historisches Museum, Inv. 524 Z.
5. Un guerrier scandinave affrontant deux ours. Plaque de bronze (casque ?) datant de la fin du VI<sup>e</sup> siècle, découverte à Torslunda, île de Öland (Suède). Stockholm, Historika Museum.
6. Pièce d'échecs en ivoire de morse (Trondheim, vers 1160-1170) : *Berserkr* vêtu d'une « chemise d'ours » et mordant le haut de son bouclier. Londres, British Museum, Iv. Cat. 123.
7. Chasse à l'ours. Peinture du *Codex Manesse* (Zurich ou Constance, vers 1300-1310). Heidelberg, Universitätsbibliothek, Codex Palatinus Germanicus, 848, fol. 90 (Hawart).
8. Ours parmi des lions et des griffons. Trumeau de l'église de Souillac (Lot), sculpté vers 1120-1130, aujourd'hui placé à l'intérieur de l'édifice, au revers du mur occidental.
9. Vente de viande d'ours sur un étal de boucher. Miniature d'un manuscrit enluminé de la *Chronique du concile de Constance* d'Ulrich Richental

- (Constance, vers 1450-1460). Constance, Rosgartenmuseum, Konstanzer Codex 1, fol. 24.
10. Ourse léchant son ourson. Miniature d'un bestiaire enluminé anglais (vers 1190-1200). Saint-Pétersbourg, Bibliothèque publique, Ms. Saltykov-Shechedrin, Q. v. V. 1, fol. 16 V°.
  11. Couple d'ours jouant et s'accouplant *more hominum*. Miniature en grisaille d'un manuscrit du *Livre de la chasse* de Gaston Phébus (Avignon, fin du XIV<sup>e</sup> siècle). Paris, BNF, ms. fr. 619, fol. 15 V°.
  12. Le meurtre de Thomas Becket. Parmi les assassins, Reginald Fitz-Urse, identifiable grâce à son écu à l'ours. Miniature d'un manuscrit enluminé de la vie de saint Thomas Becket (vers 1200). Londres, British Library, MS Harley 5102, fol. 32.
  13. Cimier « diabolique » au mufle d'ours. Armoiries de la famille Teufel dans le manuscrit de la *Wappenrolle von Zürich* (vers 1325-1335). Zurich, Musée national suisse.
  14. Un cimier à l'ours, prix offert par les dames au vainqueur d'un tournoi. Détail d'une grande peinture dans un manuscrit du *Livre des tournois* du roi René d'Anjou (Provence, vers 1460). Paris, BNF, ms. fr. 2695, fol. 97 V°-98).
  15. Les ours de Berne portant la bannière de la ville et partant au combat (bataille de Laupen, 1339). Peinture allégorique dans un manuscrit de la *Spiezer Chronik* de Diebold Schilling, daté de 1485. Berne, Stadtbibliothek, Ms. h.h. I, 16, fol. 227.
  16. Combat de David contre un ours et un lion. Miniature d'un manuscrit enluminé d'un *Speculum humanae salvationis* (Constance, vers 1320). Kremsmünster (Autriche), Stiftsbibliothek, Codex 242, fol. 19.
  17. Le prophète Élisée et deux ourses dévorant des enfants qui s'étaient moqués de lui. Peinture d'un manuscrit de la *Chronique* historiée de Rudolf von Ems (daté de 1459). Colmar, Bibliothèque municipale, ms. 305, fol. 384 V°.
  18. Bannière à l'ours du canton d'Appenzell (Suisse orientale, vers 1470-1480). Zurich, Musée national suisse.
  19. Le Diable figuré sous une forme ursine. Miniature d'un lectionnaire bavarois (Regensburg ?) des années 1260-1270. Oxford, Keble College, Ms 50, fol. 123.



20. Saint Gall et son ours. Plaque de reliure en ivoire recouvrant un livre d'évangiles (début du X<sup>e</sup> siècle). Saint-Gall, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 53.
21. L'ours portant les bagages de saint Amand. Miniature d'un manuscrit de la *Vie de saint Amand* (vers 1160-1170). Valenciennes, Bibliothèque municipale, ms. 500, fol. 61.
22. L'ours attribut du péché de *glotonnie* (goinfreterie, gourmandise). Détail d'une grande peinture d'un manuscrit du *Miroir historial* de Vincent de Beauvais (vers 1459-1463). Paris, BNF, ms. fr. 50, fol. 25.
23. Un ours « bête ». Détail d'un décor de marge dans une bible anglaise enluminée vers 1360. Londres, British Library, MS Harley 4189, fol. 114.
24. Le Bal des Ardents (janvier 1393). Miniature d'un manuscrit des *Chroniques* de Jean Froissart, copié et peint en Flandre ou en Brabant vers 1470-1480. Londres, British Library, Royal 14 D V, fol. 64.
25. Un ours et un bœuf tirant le char funéraire de saint Arige, évêque de Gap. Peinture murale de l'église d'Auron, dans les Alpes-Maritimes (vers 1430-1450).
26. Le lion, roi des animaux. Recueil de fables enluminé (Tyrol, vers 1480-1490). New York, Morgan Pierpont Library, ms. 763, fol. 19 V<sup>o</sup>.
27. Un bateleur et son ours. Lettre historiée dans un manuscrit des *Commentaires* de saint Augustin sur l'Évangile de Jean (vers 1120-1130). Tours, Bibliothèque municipale, ms. 291, fol. 141 V<sup>o</sup>.
28. Un ours faisant des acrobaties sur un pont de Paris. Détail d'une miniature dans un manuscrit enluminé d'une vie de saint Denis (daté de 1317). Paris, BNF, ms. fr. 20091, fol. 47.
29. L'ours et le cygne dans l'*Album* de Villard de Honnecourt (vers 1235). Paris, BNF, ms. fr. 19093, fol. 4.
30. L'ours et le cygne, devises du duc Jean de Berry. Décor de marge d'un folio du manuscrit des *Grandes Heures* (1409). Paris, BNF, ms. latin 919, fol. 37.
31. Le bonnet en poils d'ours du duc Jean de Berry. Détail d'une grande peinture du manuscrit des *Très Riches Heures* (calendrier, mois de janvier) [Paris, vers 1411-1412]. Chantilly, musée Condé, ms. 65, fol. 1 V<sup>o</sup>.

32. L'ours emblématique de la famille Juvénal des Ursins dans un livre d'heures parisien (vers 1440). Paris, BNF, ms. nouv. acq. fr. 3226, fol. 116 V°.
33. Gisant du duc Jean de Berry († 1416), un ours sous les pieds. Tombeau du duc par Jean de Cambrai (vers 1416-1435 ?) [crypte de la cathédrale de Bourges].
34. Un fait divers à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : un ours échappé du zoo de Francfort viole et dévore une jeune femme. Bois gravé en couleurs dans le supplément illustré du *Petit Journal*, 11 juillet 1893. Paris, Bibliothèque du musée des ATP, inv. 820407.
35. La gourmandise et la violence de l'ours punies. Bois gravé dans le livre d'emblèmes de Joachim Camerarius, *Symbolorum et emblematum ex animalibus quadrupedibus...* Nuremberg, 1605, n° 23.
36. Cimetière d'ours : deux ours en peluche dans une boîte à chaussures (Hambourg, vers 1965). Collection privée.

**Crédits photographiques : 1, 3 et 3 bis.** Clichés ministère de la Culture et de la Communication, Direction régionale des affaires culturelles de Rhône-Alpes, Service régional de l'archéologie. **2.** Allard Pierson Museum, Amsterdam. **4.** Historisches Museum, Berne. **5.** Historika Museet, Stockholm. **6.** © The Trustees of the British Museum. All rights reserved. **7.** AKG. **8, 25, 33, 35 et 36.** Coll. Part. / DR. **9.** Rosgartenmuseum, Constance. **10.** State Public Library, Saint-Pétersbourg. **11, 14, 22, 28, 29, 30 et 32.** Bibliothèque nationale de France, Paris. **12 et 24.** The British Library, Londres. **13 et 18.** Musée national suisse, Zurich. **15.** Bibliothèque de la Bourgeoisie de Berne. **16.** Stiftsbibliothek, Kremsmünster (Autriche). **17.** Bibliothèque municipale, Colmar. **19.** Keble College, Oxford. **20.** Stiftsbibliothek, St. Gallen. **21.** Bibliothèque municipale, Valenciennes. **23.** AKG / British Library. **26.** The Morgan Library, New York. **27.** Bibliothèque municipale, Tours. **31.** Bridgeman/musée de Condé. **34.** Musée national des Arts et Traditions populaires, Paris.

## L'auteur

Né à Paris en 1947, Michel Pastoureau a fait ses études supérieures à la Sorbonne et à l'École des chartes, où il a soutenu en 1972 une thèse sur *Le Bestiaire héraldique médiéval*. D'abord conservateur au Cabinet des médailles de la Bibliothèque nationale, il a été élu en 1982 directeur d'études à l'École pratique des hautes études (IV<sup>e</sup> section), où il occupe depuis cette date la chaire d'histoire de la symbolique médiévale. Il est également depuis quinze ans directeur d'études associé à l'École des hautes études en sciences sociales, consacrant sa direction d'études à l'histoire symbolique des sociétés européennes. Assumant différentes fonctions académiques et associatives, Michel Pastoureau a été ces dernières années professeur invité dans plusieurs universités européennes, notamment celles de Lausanne et de Genève. Il est correspondant de l'Institut de France (Académie des inscriptions et belles-lettres).

Les premiers travaux de Michel Pastoureau se sont inscrits dans la prolongement de sa thèse et ont eu pour objet l'étude des armoiries, des sceaux et des images. Ils ont contribué à faire sortir l'héraldique du mépris dans lequel elle était tenue dans les milieux universitaires et à en faire une science historique à part entière. Par la suite, à partir des années 1980, c'est surtout à l'histoire des couleurs, tous problèmes confondus, qu'il a consacré ses recherches et son enseignement. Dans ce domaine, où tout était à construire, y compris pour ce qui concernait l'histoire de la peinture, il est devenu au plan international le premier spécialiste. Parallèlement à ces différents terrains d'enquête et de réflexion, Michel

Pastoureau n'a jamais cessé de travailler sur l'histoire des animaux, du bestiaire et de la zoologie, principalement au Moyen Âge. C'est à eux qu'il a consacré ces dernières années la part la plus importante de ses recherches.

Michel Pastoureau a publié une quarantaine d'ouvrages. Parmi les plus récents :

*L'Échiquier de Charlemagne. Un jeu pour ne pas jouer*, Paris, Adam Biro, 1990.

*L'Étoffe du Diable. Une histoire des rayures et des tissus rayés*, Paris, Seuil, La Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle, 1991 et Points, 2003.

*Traité d'héraldique*, Paris, Picard, 2<sup>e</sup> éd., 1993.

*Figures de l'héraldique*, Paris, Gallimard, 1996.

*Jésus chez le teinturier. Couleurs et teintures dans l'Occident médiéval*, Paris, Le Léopard d'or, 1998.

*Les Emblèmes de la France*, Paris, Bonneton, 1998.

*Bleu : histoire d'une couleur*, Paris, Seuil, 2000, Points Essais, 2002 et Points Histoire, 2006.

*Les Animaux célèbres*, Paris, Bonneton, 2001, Arléa Poche, 2008.

*Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental*, Paris, Seuil, La Librairie du XXI<sup>e</sup> siècle, 2004.

*Le petit livre des couleurs*, Paris, Panama, 2005, Points Histoire, 2007 (en collaboration avec D. Simonnet).

*Les chevaliers de la Table ronde. Histoire d'une société imaginaire*, Doussard, Éditions du Gui, 2006.

*Figures romanes*, Paris, Seuil, 2<sup>e</sup> éd., 2007 (en collaboration avec F. Horvat).

*Dictionnaire des couleurs de notre temps : symbolique et société*, Paris, C. Bonneton, nouvelle éd., 2007.

*Traité d'héraldique*, Paris, Picard, 2008 (préface de Jean Hubert).

# La librairie du XXI<sup>e</sup> siècle

Sylviane Agacinski, *Le Passeur de temps. Modernité et nostalgie.*

Sylviane Agacinski, *Métaphysique des sexes. Masculin/féminin aux sources du christianisme.*

Sylviane Agacinski, *Drame des sexes. Ibsen, Strinberg, D.H. Lawrence.*

Giorgio Agamben, *La Communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque.*

Henri Atlan, *Tout, non, peut-être. Éducation et vérité.*

Henri Atlan, *Les Étincelles de hasard I. Connaissance spermatique.*

Henri Atlan, *Les Étincelles de hasard II. Athéisme de l'Écriture.*

Henri Atlan, *L'Utérus artificiel.*

Henri Atlan, *L'Organisation biologique et la Théorie de l'information.*

Marc Augé, *Domaines et Châteaux.*

Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité.*

Marc Augé, *La Guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction.*

Marc Augé, *Casablanca.*

Marc Augé, *Le métro revisité.*

Jean-Christophe Bailly, *Le Propre du langage. Voyages au pays des noms communs.*

Jean-Christophe Bailly, *Le Champ mimétique.*

Marcel Bénabou, *Jacob, Ménahem et Mimoun. Une épopée familiale.*

R. Howard Bloch, *Le Plagiaire de Dieu. La fabuleuse industrie de l'abbé Migne.*

Remo Bodei, *La Sensation de déjà vu.*

Ginevra Bompiani, *Le Portrait de Sarah Malcolm.*

Yves Bonnefoy, *Lieux et Destins de l'image. Un cours de poétique au Collège de France (1981-1993).*

Yves Bonnefoy, *L'Imaginaire métaphysique.*

Philippe Borgeaud, *La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie.*

Philippe Borgeaud, *Aux origines de l'histoire des religions.*

Jorge Luis Borges, *Cours de littérature anglaise.*

Italo Calvino, *Pourquoi lire les classiques.*

Italo Calvino, *La Machine littérature.*

Paul Celan et Gisèle Celan-Lestrange, *Correspondance.*

Paul Celan, *Le Méridien & autres proses.*

Paul Celan, *Renverse du souffle.*

Paul Celan et Ilana Shmueli, *Correspondance.*

Paul Celan, *Partie de neige.*

Michel Chodkiewicz, *Un océan sans rivage. Ibn Arabî, le Livre et la Loi.*

Antoine Compagnon, *Chat en poche. Montaigne et l'allégorie.*

Hubert Damisch, *Un souvenir d'enfance par Piero della Francesca.*

Hubert Damisch, *CINÉ FIL.*

Luc Dardenne, *Au dos de nos images*, suivi de *Le Fils* et *L'Enfant*, par Jean-Pierre et Luc Dardenne.

Michel Deguy, *À ce qui n'en finit pas.*

Daniele Del Giudice, *Quand l'ombre se détache du sol.*

Daniele Del Giudice, *L'Oreille absolue.*

Daniele Del Giudice, *Dans le musée de Reims.*

Mireille Delmas-Marty, *Pour un droit commun.*

Marcel Detienne, *Comparer l'incomparable.*

Marcel Detienne, *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné.*

Milad Doueïhi, *Histoire perverse du cœur humain.*

Milad Doueïhi, *Le Paradis terrestre. Mythes et philosophies.*

Milad Doueïhi, *La Grande Conversion numérique.*

Jean-Pierre Dozon, *La Cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, suivi de *La Leçon des prophètes* par Marc Augé.

Norbert Elias, *Mozart. Sociologie d'un génie.*  
Rachel Ertel, *Dans la langue de personne. Poésie yiddish de l'anéantissement.*  
Arlette Farge, *Le Goût de l'archive.*  
Arlette Farge, *Dire et mal dire. L'opinion publique au XVIII<sup>e</sup> siècle.*  
Arlette Farge, *Le Cours ordinaire des choses dans la cité au XVIII<sup>e</sup> siècle.*  
Arlette Farge, *Des lieux pour l'histoire.*  
Arlette Farge, *La Nuit blanche.*  
Alain Fleischer, *L'Accent, une langue fantôme.*  
Alain Fleischer, *Le Carnet d'adresses.*  
Lydia Flem, *L'Homme Freud.*  
Lydia Flem, *Casanova ou l'Exercice du bonheur.*  
Lydia Flem, *La Voix des amants.*  
Lydia Flem, *Comment j'ai vidé la maison de mes parents.*  
Lydia Flem, *Panique.*  
Lydia Flem, *Lettres d'amour en héritage.*  
Nadine Fresco, *Fabrication d'un antisémite.*  
Marcel Gauchet, *L'Inconscient cérébral.*  
Jack Goody, *La Culture des fleurs.*  
Jack Goody, *L'Orient en Occident.*  
Anthony Grafton, *Les Origines tragiques de l'érudition. Une histoire de la note en bas de page.*  
Jean-Claude Grumberg, *Mon père. Inventaire, suivi de Une leçon de savoir-vivre.*  
François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps.*  
Daniel Heller-Roazen, *Écholalies. Essai sur l'oubli des langues.*  
Jean Kellens, *La Quatrième Naissance de Zarathushtra. Zoroastre dans l'imaginaire occidental.*  
Jacques Le Brun, *Le Pur Amour de Platon à Lacan.*  
Jean Levi, *Les Fonctionnaires divins. Politique, despotisme et mystique en Chine ancienne.*  
Jean Levi, *La Chine romanesque. Fictions d'Orient et d'Occident.*  
Nicole Loraux, *Les Mères en deuil.*  
Nicole Loraux, *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes.*

Nicole Loraux, *La Tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie.*

Patrice Loraux, *Le Tempo de la pensée.*

Charles Malamoud, *Le Jumeau solaire.*

Charles Malamoud, *La Danse des pierres. Études sur la scène sacrificielle dans l'Inde ancienne.*

Marie Moscovici, *L'Ombre de l'objet. Sur l'inactualité de la psychanalyse.*

Jean-Jacques Olier, *L'Âme cristal. Des attributs divins en nous.*

Michel Pastoureau, *L'Étoffe du diable. Une histoire des rayures et des tissus rayés.*

Michel Pastoureau, *Une histoire symbolique du Moyen Âge occidental.*

Michel Pastoureau, *L'Ours. Histoire d'un roi déchu.*

Georges Perec, *L'infra-ordinaire.*

Georges Perec, *Vœux.*

Georges Perec, *Je suis né.*

Georges Perec, *Cantatrix sopranica L. et autres écrits scientifiques.*

Georges Perec, *L. G. Une aventure des années soixante.*

Georges Perec, *Le Voyage d'hiver.*

Georges Perec, *Un cabinet d'amateur.*

Georges Perec, *Beaux présents, belles absentes.*

Georges Perec, *Penser/Classer.*

J.-B. Pontalis, *La Force d'attraction.*

Jean Pouillon, *Le Cru et le Su.*

Jérôme Prieur, *Roman noir.*

Jacques Rancière, *Courts Voyages au pays du peuple.*

Jacques Rancière, *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir.*

Jacques Rancière, *La Fable cinématographique.*

Jacques Rancière, *Chroniques des temps consensuels.*

Jean-Michel Rey, *Paul Valéry. L'aventure d'une œuvre.*

Jacqueline Risset, *Puissances du sommeil.*

Denis Roche, *Dans la maison du Sphinx. Essais sur la matière littéraire.*

Olivier Rolin, *Suite à l'hôtel Crystal.*

Olivier Rolin & Cie, *Rooms.*

Charles Rosen, *Aux confins du sens. Propos sur la musique.*

Israel Rosenfield, « *La Mégalomanie* » de Freud.



Jean-Frédéric Schaub, *Oroonoko, prince et esclave. Roman colonial de l'incertitude.*

Francis Schmidt, *La Pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân.*

Jean-Claude Schmitt, *La Conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction.*

Michel Schneider, *La Tombée du jour. Schumann.*

Michel Schneider, *Baudelaire. Les années profondes.*

David Shulman, Velcheru Narayana Rao et Sanjay Subrahmanyam, *Textures du temps. Écrire l'histoire en Inde.*

David Shulman, *Ta'ayush. Journal d'un combat pour la paix. Israël Palestine, 2002-2005.*

Jean Starobinski, *Action et Réaction. Vie et aventures d'un couple.*

Jean Starobinski, *Les Enchanteresses.*

Anne-Lise Stern, *Le Savoir-déporté. Camps, histoire, psychanalyse.*

Antonio Tabucchi, *Les Trois Derniers Jours de Fernando Pessoa. Un délire.*

Antonio Tabucchi, *La Nostalgie, l'Automobile et l'Infini. Lectures de Pessoa.*

Antonio Tabucchi, *Autobiographies d'autrui. Poétiques a posteriori.*

Emmanuel Terray, *La Politique dans la caverne.*

Emmanuel Terray, *Une passion allemande. Luther, Kant, Schiller, Hölderlin, Kleist.*

Jean-Pierre Vernant, *Mythe et Religion en Grèce ancienne.*

Jean-Pierre Vernant, *Entre mythe et politique.*

Jean-Pierre Vernant, *L'Univers, les Dieux, les Hommes. Récits grecs des origines.*

Jean-Pierre Vernant, *La Traversée des frontières. Entre mythe et politique II.*

Nathan Wachtel, *Dieux et Vampires. Retour à Chipaya.*

Nathan Wachtel, *La Foi du souvenir. Labyrinthes marranes.*

Catherine Weinberger-Thomas, *Cendres d'immortalité. La crémation des veuves en Inde.*

Natalie Zemon Davis, *Juive, Catholique, Protestante. Trois femmes en marge au XVII<sup>e</sup> siècle.*