

LE FOLKLORE DANS L'YSENGRIMUS

Elisabeth Charbonnier—Sorbonne, Paris

Dans la longue querelle qui opposa au siècle dernier les partisans de l'origine savante du **Roman de Renart** et les folkloristes, l'**Ysengrimus**, épopée latine d'une érudition parfois obscure, a toujours constitué un argument de choix pour ceux qui voyaient dans les aventures du goupil français le résultat d'une longue tradition latine et scolaire. Il semble donc que l'étude du folklore dans l'**Ysengrimus** soit un dessein paradoxal. Par folklore, nous entendons cette science qui "s'est donné pour mission de recueillir tout ce que le peuple croit, tout ce qu'il raconte, tout ce qu'il chante: coutumes, jeux, récits, légendes, superstitions, proverbes, refrains sont de son ressort." (1)

Quelle place peut-on donc accorder à la tradition populaire et orale dans l'**Ysengrimus**, qui nous livre un univers d'où le monde non seulement paysan mais encore profane semble presque exclu: Ysengrin et Renard sont des clercs, et dans presque toutes ses aventures, le loup est affublé d'un titre ecclésiastique. Il est moine, abbé, évêque, pape, anachorète ou ermite! Saints et sanctuaires sont constamment évoqués et toute une partie de l'action se passe même dans un véritable couvent, Saint-Pierre-au-mont-Blandin, à Gand. Quand la règle de saint Benoît et la liturgie ne sont pas parodiées, c'est à la Bible que se réfère Nivard. L'univers qu'il nous dépeint et la culture dont il fait preuve sont ceux de clercs.

Il serait imprudent cependant d'approfondir le fossé entre les cultures populaire et savante. Pour être clerc, Nivard n'en appartenait pas moins à son temps et il nous livre un témoignage sur l'ensemble du monde. Or ce témoignage n'exclut pas la culture folklorique, réellement présente. Sous quelles formes apparaît-elle, et quel regard le clerc jette-t-il sur le monde populaire?

L'**Ysengrimus** est constitué d'une série de douze aventures qui peuvent toutes être rapprochées des types de conte relevés par A. Aarne et S. Thompson (2). Mais le rapprochement, s'il est toujours possible, est loin d'être de nature uniforme. Parfois l'épisode raconté par le poète latin suit fidèlement le conte folklorique. C'est le cas dans l'affaire de la pêche à la queue, où nous voyons le pauvre Ysengrin laisser une partie de lui-même dans l'étang gelé, et s'enfuir devant la foule des paroissiens ameutés par Renard (3). Non seulement le poème latin est calqué sur le type 2 du recueil de Aarne-Thompson, mais il présente une forme du récit plus ancienne que celle que nous trouvons dans le **Roman de Renart**. Chez Nivard en effet, le loup pêche avec sa queue, comme dans les récits étologiques primitifs qui tentent d'expliquer

pourquoi l'ours a une si courte queue. Moins épris de vraisemblance que le trouvère français, le poète latin n'a pas pris soin d'attacher un seau à la queue d'Ysengrin. De plus, dans le conte nordique, ce ne sont pas des chasseurs, ni même des vilains qui viennent tourmenter le prisonnier rivé à la glace. C'est une ménagère, une fermière qui battait son beurre, et que le goupil a alertée. Cette femme, qui n'apparaît plus dans l'épopée française, c'est Aldrada, vraisemblablement la concubine du prêtre. A demi édentée, se perdant en prières burlesques, elle tient une hache et mutile le loup. (4)

Cette fidélité au type folklorique se retrouve dans beaucoup d'autres épisodes: celui du lion malade (5), où Renard joue le médecin aux dépens d'Ysengrin, rappelle et la fable ésopique et le conte 50 de Aarne et Thompson. De même le partage du butin (6) imite le conte 51. Le schéma narratif reste semblable dans le poème latin et les contes folkloriques. C'est ce qui se produit dans les quatre contes de type 122, type dit du loup nigaud, que recèle l'**Ysengrimus**. Dans ce genre de récit (dont on compte presque une vingtaine de variantes), le loup, livré à sa seule sottise, s'attaque à différents animaux qui inventent mille prétextes pour différer leur mort et lui échapper. Il est donc possible de relever les épisodes latins de ce type et de les regrouper. Effectivement, le goupil n'y joue qu'un rôle très secondaire, quand il est présent. C'est ainsi qu'Ysengrin s'en prend successivement à quatre vigoureux béliers qui le rouent de coups et le laissent à demi-mort (II, 159-fin, type 122K), à Corvigarus, un puissant cheval qui l'assomme d'un coup de sabot (V, 1123-fin, type 122J), à Joseph le bélier, qui lui promet de bondir tout entier dans son estomac (VI, 39-132, type 122M), et à l'âne Carcophas qui lui fait poser la patte sur un piège (VI, 369-550, type 122).

Mais Nivard organise parfois son récit autour de plusieurs unités narratives. Quand Renard tente d'attraper Sprotinus le coq, il le persuade de chanter les yeux fermés et s'empare ainsi du volatile trop crédule. Celui-ci, néanmoins, défie Renard d'injurier les vilains qui se sont lancés à leur poursuite et échappe à son ravisseur. Mais le goupil ne perd pas courage. Il se lance à la recherche de Sprotinus, et quand il le trouve, perché bien à l'abri, il tente de le convaincre que la paix a été signée par les animaux, et qu'ils doivent s'embrasser en signe de réconciliation. Cette fois-ci le coq se méfie et Renard doit partir bredouille. Dans cet épisode la succession des événements n'est pas empruntée à un type folklorique, mais répond à l'agencement original de

plusieurs contes distincts (7).

Il en va de même dans l'épisode du pèlerinage, qui nous montre Renard, accompagné de six autres animaux, repoussant une attaque d'Ysengrin et de toute sa tribu. On peut voir dans ce récit une version de la "ligue des faibles", motif où les petits, les faibles, remportent une victoire inespérée sur les forts. D'après L. Sudre, il existerait deux formes de cette aventure. Dans l'une, les animaux rencontrent un ou plusieurs loups dans la forêt et se débarrassent d'eux. Mais les loups reviennent en nombre. Alors les voyageurs effrayés montent sur un arbre et la chute inopinée de l'un d'eux met l'agresseur en déroute. Dans l'autre forme, les voyageurs arrivent dans une maison, dont les propriétaires sont absents. Les loups reviennent. Ils sont malmenés par leurs hôtes et se retirent (8). Il s'agit du conte folklorique répertorié sous le numéro 130, *Die Tiere auf der Wanderschaft* (9). Les animaux, qu'un prochain festin menace de mort ou de toutes sortes de tracas, décident de quitter leur ferme et de partir en pèlerinage. Seuls Bertiliana, la chevrete, et Rearidus, le cerf, semblent obéir à un souci vraiment religieux. Renard, lui, ne cherche que l'occasion de dévorer Sprotinus ou Gérard, le jars. Comme dans la plupart des récits oraux, les pèlerins découvrent une tête de loup. La petite troupe arrive à un refuge dans la forêt et se dispose à y passer la nuit, quand survient Ysengrin, qui réclame l'hospitalité. On la lui accorde, mais le loup ne tarde pas à regetter sa requête: les pèlerins prétendent ne se nourrir que de têtes de loups, comme celle qu'ils ont là et que Gérard a arrachée à un congénère d'Ysengrin. Quand le loup tremblant croit enfin leur échapper, ils le coincent dans la porte et le rouent de coups. Plus tard, les parents d'Ysengrin, appelés à la rescousse, sont dispersés par la chute de Carcophas, qui tombe du toit où il s'était réfugié avec ses compagnons.

On voit que Nivard est resté fidèle à la ligne générale du conte folklorique, combinant des éléments empruntés aux deux formes du récit distinguées par L. Sudre. Il utilise même le motif des têtes de loup, qui figure isolément sous le numéro 125. On trouve également dans l'attitude du jars, qui dénombre ses victimes, une allusion au type 126. (Un mouton épouvante un loup en lui déclarant qu'il a déjà dévoré sept loups, et qu'il s'appête à manger le huitième.) De même, lorsque les animaux se jettent sur Ysengrin, chacun s'en prend à lui selon ses possibilités:

**Cervus agit costas, caper armos, guttura vervex,
Atque inter calices verba benigna volant.**

(...)

**Gallus terga, marem vulpes, caudam occupat
anser,**

Vellit is, hic mordet, calcitrat ille furens...

"Le cerf s'en prend à ses flancs, le bouc à ses épaules, le bélier à sa gorge, et entre

chaque coupe s'élèvent des paroles bienveillantes. (...) Le coq se jette sur son dos, le goupil sur son sexe, le jars sur sa queue. L'un lui arrache les poils, l'autre le mord, le troisième, déchaîné, lui donne des coups de patte..." (IV, 619-620 et 641-642)

Comment ne pas reconnaître l'influence du conte 210, où des animaux cachés dans une maison en malmènent le propriétaire, en utilisant chacun leurs ressources et leurs armes naturelles? Une fois de plus, l'originalité du poète latin apparaît dans l'agencement et l'organisation de thèmes et motifs folkloriques. Une originalité qui n'exclut pas la fidélité. Comparant l'*Ysengrimus* à la branche française qui illustre le même thème, P. Delarue déclare: "c'est que les éléments traditionnels sont plus nombreux et plus fidèlement rapportés dans le récit de l'*Ysengrimus* que dans la branche française." (10)

Mais c'est sans doute dans l'épisode du jambon volé (11), que le poète latin montre toute son habileté. Rappelons les faits: Ysengrin rencontre Renard et veut le manger. Le goupil n'échappe au trépas qu'en proposant à son oncle de l'aider à s'emparer d'un jambon que transporte un vilain. Pour ce faire, il fait mine d'être malade. Le paysan aguiché abandonne son fardeau pour poursuivre Renard, et le loup n'a plus qu'à dîner aux frais du vilain. Pour L. Sudre, cette aventure n'est qu'un écho du thème du partage du lion. Le loup tient la place du lion, et c'est un jambon qui est l'objet du conflit (12). Il semble plus vraisemblable de voir ici un conte très ancien, celui du chien et de l'oiseau (conte 223), ou en Inde, du chacal et de l'oiseau. La faiblesse feinte par Renard et le repas offert par le goupil au loup sont des traits empruntés à l'histoire de l'oiseau, qui volète auprès du paysan pour lui faire lâcher son panier, tandis que le chacal attend, caché près de là. Mais la résolution du loup de dévorer son neveu, décision prise à la suite des innombrables crimes perpétrés par Renard, et le long dialogue qui s'ensuit, sont l'invention du poète. Nivard a créé une aventure entièrement nouvelle à partir d'un conte qu'il a su interpréter et insérer dans un contexte personnel. L'*Ysengrimus* n'est donc pas le fruit de la seule culture savante, mais plutôt de l'utilisation savante de thèmes dont la trace subsiste dans les contes folkloriques.

Ces thèmes ont néanmoins subi un traitement qui les a imprégnés de la culture cléricale de Nivard. Les exemples que l'on pourrait citer de ce phénomène d'appropriation culturelle sont innombrables. Il serait fastidieux autant qu'inutile de les citer tous. Considérons seulement l'épisode du pèlerinage. Si la plupart des animaux s'exilent pour sauver leur vie, il n'en demeure pas moins vrai que le prétexte officiel du voyage est une visite aux lieux saints, et que le cerf et la chevrete sont sincères. Il s'agit là d'un élément cléricale. Quand le loup, coincé dans la porte, se met à crier, ses plaintes sont diversement interprétées: pour

le bouc, Ysengrin est un ermite qui chante la messe au milieu de la nuit, pour le béliér, c'est un catéchiste qui repasse ses leçons, et pour le cerf, Ysengrin est en train de se confesser (13). De même, lorsque le loup fait appel aux siens, il convoque un synode. Cette parodie constante de la liturgie et des institutions de l'Eglise n'est pas un simple vernis, posé sur un substrat folklorique. La culture de l'auteur modifie profondément les données populaires, jusqu'à réinventer les récits initiaux.

Mais si les structures narratives de l'*Ysengrimus* sont d'origine folklorique, les références explicites à la culture populaire sont dans cette oeuvre extrêmement rares. Nous savons que l'action se déroule en Flandre grâce aux saints et aux sanctuaires évoqués, et non par les croyances et coutumes locales. L'attitude de Nivard n'est pas celle de Gautier Map, qui rapporte contes et légendes avec un intérêt évident. Le poète utilise la matière populaire sans curiosité particulière. Il procède seulement par allusion, évoquant en quelques mots les mannequins d'osier de la Saint Jean (VI, 381), l'effroi inspiré par certains oiseaux (I, 20), ou bien encore cette curieuse coutume qui consistait à suspendre des têtes de loup ou de chevaux au-dessus des portes, pour éloigner les mauvais esprits.

Mais, à plusieurs reprises, l'attitude du poète change, son indifférence semble s'estomper. En effet, si l'univers des travaux et des tâches quotidiennes laisse le clerc insensible, le domaine des croyances religieuses et des superstitions éveille son intérêt. L'*Ysengrimus* contient deux passages captivants à cet égard. Au livre II, Aldrada, la vieille paysanne, invoque une foule de saints au moment où elle va frapper le pauvre loup (14). Or, parmi les bienheureux qu'elle honore de sa prière, apparaît Pharaildis, patronne de la ville de Gand, ici assimilée à Salomé, la danseuse, elle-même confondue avec sa mère Hérodias. De plus, Pharaildis nous est présentée comme la fille d'Hérode et non comme sa belle-fille, situation qui renoue avec le drame traditionnel, où l'héroïne est éprise d'un homme que son père rejette. Car Pharaildis aime le bienheureux Jean-Baptiste. Il faut chercher l'origine de cette étrange idylle dans l'assimilation de Salomé à sainte Pharaildis, qui est, avec Jean-Baptiste précisément, patronne de Gand. Ce patronage commun a pu laisser imaginer qu'un lien amoureux avait jadis uni la sainte et le prophète. Peut-être Nivard se fait-il ici l'écho d'une légende locale?

Mais, toujours selon Aldrada, Hérodias présiderait à un voyage aérien au coeur de la nuit, qui n'est pas sans rappeler les chevauchées nocturnes des sorcières, telles que les dépeint le *Canon Episcopi*. Ce texte, bien sûr, était connu des clercs, mais l'attribution de fonctions magiques à Hérodias relève d'une tradition folklorique. Après la mort de Jean-Baptiste, croyait-on, la femme d'Hérode fut condamnée à errer chaque nuit dans les bois, sans

pouvoir prendre de repos, depuis minuit jusqu'au chant du coq. Cette légende remonterait au culte païen de Holda, identifiée par les Romains à Diane et à Vénus. Or Holda portait également les noms de Pharailde et d'Hérodiade. Il y a donc à l'origine de ce curieux passage une triple assimilation: assimilation de Salomé à sa mère Hérodiade, assimilation d'Hérodiade à Pharaildis, ou confusion entre la persécutrice du prophète et la déesse païenne des sabbats, et assimilation de Pharaildis la païenne à la patronne de Gand (15). On pourrait s'attendre à une vive condamnation d'un tel syncrétisme; or, il ne semble pas que le ton soit ici parodique. Si Pharaildis est invoquée par Aldrada, grossière et inculte, sa légende ne nous est pas contée par la paysanne, mais bien par le narrateur lui-même. Un narrateur qui fait explicitement référence aux croyances populaires:

**Supplice tunc voto sanctorum multa vocantur
Quae plebeius habet nomina nota canon...**

"Alors dans un voeu suppliant, elle invoque les noms des nombreux saints que connaît le canon populaire..." (II, 59-60)

Le plaisir pris par Nivard à cette narration est évident. Le clerc semble avoir recueilli les échos d'une hagiographie populaire, pour nous la livrer avec un léger sourire. Car il faut avouer que Pharaildis voisine avec des saints aussi compromettants que Pater Nuster, Credinde, Dei Paces, Miserele, issus d'une liturgie mal comprise, et qui n'ont pu abuser Nivard. Le poète sourit de la naïveté des croyances paysannes et de l'ignorance d'Aldrada, mais on ne peut là vraiment parler ni de parodie, ni de satire. Cette ambiguïté montre la complexité des rapports de deux cultures, qui semblent voisiner sans s'opposer.

Un second épisode sera moins ambigu: il s'agit d'Agemundus, ce petit démon qui devra venger la mort d'Ysengrin (16), en affligeant Salaura, les siens et tous ceux qui mangeront leur chair, de vents malencontreux, et en semant le désordre dans les fermes. Agemundus est donc l'héritier direct des *Kobolde*, qui étaient capables de rendre les plus grands services comme de jouer les tours les plus pendables. Néanmoins l'apparence d'Agemundus (VII, 365-368) n'a pas grand chose à voir avec celle des génies familiers de la mythologie germanique, qui sont le plus souvent de petits hommes gris, avec des yeux de feu, un chapeau rouge et des bottes (17). C'est que le poète a voulu parer sa créature de tous les attributs traditionnels du diable. Le chien et le chat sont les animaux du démon, ainsi que le bouc. Les cornes sont également l'attribut traditionnel du diable. Le bec d'épervier d'Agemundus s'explique par la réputation maléfique des oiseaux de proie, sa crinière par la place que tient le cheval dans le sabbat germanique, et ses pattes de coq rappellent les serres diaboliques. Ce monstre curieux semble né d'une tradition folklorique mêlée de symbolique chrétienne; le résultat de cette union est d'ailleurs peu

crédible, et plus grotesque que terrifiant. La moquerie apparaît évidente. Agemundus représente le regard sceptique et ironique jeté par un clerc sur l'imagination populaire et ses créatures. Nous avons quitté le domaine de l'hagiographie pour celui du paganisme: l'ambiguïté fait place à la parodie.

Il serait cependant trop simple de faire du folklore une culture étrangère, que le clerc n'utiliserait qu'avec une prise de distance ironique ou parodique. En effet, s'il n'y a dans l'*Ysengrimus* que peu de références explicites au folklore, une lecture plus approfondie révèle la présence de thèmes pour ainsi dire masqués, dont rien d'apparent ne permet de déceler la nature folklorique. Pourtant certains passages de l'épopée s'éclairent d'un jour nouveau si l'on tient compte du folklore. Considérons par exemple le moment tragique où Ysengrin, que sa voracité a perdu, se retrouve dans le cellier du couvent, tandis qu'accourt une foule de moines, décidés à lui faire payer cher le vin qu'il a bu et celui qu'il a répandu.

**Neve moram faciant, prius occurrentia
prendunt:**

**Ecce caballinum corripit ille caput;
Hic faeno gravidam fertur rapuisse lagenam
In qua sese abbas mungere suetus erat;
Quaeque ferebatur quintae mediana diei,
Dimidium fissae vendicat ille nolae
Hunc veteris redae pars tertia munit; at abbas
Ipse molendinum grande sinapis agit.**

“Et pour éviter tout retard, ils prennent ce qui leur tombe d'abord sous la main. L'un saisit une tête de cheval, l'autre, dit-on, attrape un pot plein de foin, dans lequel l'abbé avait coutume de se moucher; il y avait une demi-cloche dite du jeudi: un troisième réclame cette moitié de cloche fêlée. Un autre se munit du tiers d'une vieille charrette. Quant à l'abbé, il brandit un gros moulin à moutarde.” (V, 969-976).

Tête de cheval, pot plein de foin, demi-cloche, tiers de charrette, moulin à moutarde, ce sont là des armes étranges, dont le choix peut s'expliquer par l'extrême précipitation des combattants. Ces objets semblent néanmoins curieux. Si le pot de foin est répugnant, et le moulin à moutarde incompatible avec la dignité d'un abbé, quel sens donner aux autres objets qui ont pour seul trait commun de ne pas apparaître dans leur intégrité? Nous ne voyons que la tête du cheval, la moitié de la cloche, le tiers de la charrette. Et si la cloche est dite du jeudi, jour de joie qui rappelle le Cène, c'est que ce jour-là les frères devaient s'amuser à annoncer les repas avec ce fragment de cloche. Ce défilé étrange de moines porteurs d'objets aussi incongrus, à la signification tantôt grotesque, tantôt obscure, évoque les défilés de Carnaval, et surtout la Fête des Fous, dont les clercs étaient les principaux acteurs. Claude Gaignebet nous rappelle ces facéties: “Ils se revêtent

d'ornements sacerdotaux, déchirés et tournés à l'envers; ils tiennent dans leurs mains des livres renversés et à rebours, et où ils font semblant de lire avec des lunettes dont ils ont ôté le verre et auxquelles ils ont agencé des écorces d'orange...” (18). Une parodie de la liturgie accompagnait ces déguisements et on célébrait en décembre des messes où tout était inversé et remplacé par son contraire. C'est ainsi que, de même, Ysengrin accède à l'épiscopat. Il est oint avec des puces, le pot de terre lui sert de mitre et la cloche achève - un peu brutalement - sa consécration. Cette parodie du rite montre un monde renversé, où les objets n'ont plus leur intégrité, c'est à dire leur sens, où les moines sont plus loups que les loups. C'est à dire un monde carnavalesque, mais non innocent, investi d'une portée satirique.

Cette remarque se trouve confirmée par la chronologie interne du texte. Renard quitte Sprotinus le jour de la Saint Malo, c'est à dire le 14 novembre. Il erre pendant quatre jours avant de rencontrer Ysengrin et de le persuader de se faire moine. Or il faudra bien au loup plusieurs jours pour se rendre à Gand, et au moins une ou deux semaines pour que d'autres abbés apprennent l'entrée d'Ysengrin au couvent et viennent voir le nouveau frère (19). Ce qui nous mène à la mi-décembre, peu de temps avant les véritables Fêtes des Fous. Une constatation indéniable s'impose à propos de la pêche à la queue. C'est justement en février, mois du Carnaval, que le loup, substitut de l'ours, se met à pêcher:

**Moverat algorem Februi violentia, quantus
Stringere Danubias sufficiebat aquas...**

“La rigueur de février avait suscité un froid capable de geler les eaux du Danube.”
(I, 665-666).

Or on sait que, le 2 février, l'ours et le loup quittent leur refuge hivernal, pour marquer la fin de l'hiver et annoncer Carnaval (20). Carnaval, dont le cortège grotesque et véhément se retrouve dans l'*Ysengrimus* sous la forme d'une cohorte de paroissiens furieux, curieusement armés d'objets du culte, et décidés à rosser le loup (21). Tant de coïncidences ne peuvent être le fruit du hasard. Si la Règle, la liturgie, la vie quotidienne des moines apparaissent dans l'*Ysengrimus*, comment comprendre que les moments de folie carnavalesque soient restés sans écho?

On ne pourrait cependant prétendre à une étude du folklore dans l'*Ysengrimus* sans consacrer quelques lignes aux proverbes, innombrables dans l'épopée, et qui constituent la plus explicite des références à la culture populaire. Par exemple:

**Audio, quod verum est “paterae pix cassa
madenti est”.**

“J'entends dire quelque chose de vrai:
“la poix ne sert à rien sur un pot qui
dégouline”. (III, 843)

Dicitur hoc vulgo "fraus acta minatur agendam"

"On dit couramment: "Le tour qui a été joué annonce celui qui le sera." (I, 539)

D'origines diverses, française, allemande, wallonne, ils illustrent une sagesse des nations dont le pragmatisme modéré correspond parfaitement à l'esprit de la fable. Mais l'essentiel est sans doute la fonction logique et stylistique de ces proverbes. Fonction logique tout d'abord, dans la mesure où le proverbe garantit la cohérence du discours. Il ouvre un second espace dans le récit, celui des opinions généralement admises, sur lesquelles l'orateur s'appuie et qu'il prend à témoin. A cet égard le proverbe est une arme polémique qui, tout en confirmant la cohérence du discours, renvoie l'adversaire à ses propres contradictions. D'où une fonction dénonciatrice de l'énoncé, qui contredit le plus souvent l'attitude passée, présente ou future de l'ennemi.

Mais la fonction des proverbes est aussi stylistique. Ils contribuent à la vivacité et à la crédibilité d'un langage parlé par des animaux. Un tel discours fonctionne par référence à une culture commune au poète et à son public. Il est un clin d'oeil au lecteur et instaure un second dialogue par-dessus le dialogue de la fable. Ysengrin parle à Renard et en même temps il nous parle. Les proverbes dont il émaille ses propos ne garantissent pas seulement la véracité de son discours, mais aussi la crédibilité de la fiction. Comment ne pas ajouter foi au langage quotidien, humain, symbolisé par le proverbe et que parlent les animaux?

Mais le plus souvent les proverbes se multiplient. Le personnage, saisi d'une sorte de griserie, énumère toutes les formules évoquant sa situation. Il y en a souvent deux (III, 307-308, VI, 143-144, 299-300), parfois trois (IV, 368-370) et jusqu'à six (VI, 320-325). L'adversaire ne peut que se laisser convaincre par un tel déferlement de sentences, dont le rôle esthétique est au moins aussi grand que la force persuasive. A moins qu'il n'y ait là quelque accumulation parodique, prêtant à sourire du langage populaire? (22)

S'il est évident que Nivard a, pour écrire son oeuvre, emprunté des schémas narratifs à une tradition populaire, il est difficile de préciser les circonstances et les modalités de tels emprunts. Et si plusieurs éléments du folklore affleurent dans le récit, plus ou moins clairement, qu'il s'agisse des légendes hagiographiques ou des rites carnavalesques, pourquoi ces références ne sont-elles pas plus explicites? Autant de questions auxquelles il est difficile de répondre. Nivard méprisait-il le monde profane, s'en désintéressait-il? Je ne le pense pas. Son sourire, à peine perceptible d'ailleurs et très ambigu, n'est jamais méchant pour la culture populaire. Aldrada, la plus chargée, n'est que ridicule. C'est pourquoi il semble imprudent de parler de parodie en ce qui concerne le folklore dans l'*Ysengrimus*. Tout

l'intérêt du poète, toute sa force, toute sa haine, le mot n'est pas trop fort, vont à une critique du clergé, des moines et du pape en particulier. L'*Ysengrimus* est fondamentalement une oeuvre satirique, et satire et folklore font là assez mauvais ménage. Comment une peinture des moeurs et croyances populaires pourrait-elle trouver place dans ce pamphlet antimonacal? Il nous faut chercher le folklore dans la genèse de l'oeuvre plus que dans ses aspirations.

NOTES

- (1) L. Sudre, *Les sources du Roman de Renart*, Paris, 1892. Genève, Slatkine Reprints, 1974, p. 2.
- (2) A. Aarne et S. Thompson, *The Types of the Folktale, a Classification and Bibliography*, Helsinki, 1973.
- (3) L'*Ysengrimus* a été édité par E. Voigt, Halle, 1884. Réédition Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1974. *Roman de Renart*, édition J. Dufournet, Garnier-Flammarion, Paris, 1970. Y, I, 529-fin, II, 1-158, R de R, br III, 375-510.
- (4) Y, II, 3-128. L. Sudre, *op cit*, p. 159 sq. et A. Graf, *Folklore Fellows Communications No. 38, Die Grundlagen des Reineke Fuchs*, Helsinki, 1920.
- (5) Y, III et br. X du R de R.
- (6) Y, VI, 133-348 et br XVI du R de R.
- (7) Y, IV, 811-fin, V, 1-316. La correspondance s'établit avec les types 6 (le ravisseur trop bavard laisse échapper sa proie), 61 (le coq ferme les yeux et tombe au pouvoir du renard), 62 (le renard essaie de faire croire au coq que la paix a été signée).
- (8) Y, IV, 1-810. Cf L. Sudre, *op cit*, p. 205 sq.
- (9) A. Aarne, *Die Tiere auf der Wanderschaft*, F.F.C. No. II, Helsinki, 1913.
- (10) P. Delarue et M. L. Ténèze, *Le conte populaire français*, 3 tomes, Paris 1957, 1964, 1976. Tome III, p. 405.
- (11) Y, I, 1-528.
- (12) L. Sudre, *op cit*, p. 132 sq.
- (13) Y, IV, 585 sq.
- (14) Y, II, 71-94.
- (15) A. Maury, *Croyances et légendes du moyen âge*, Paris, 1843. Genève, 1974. P. 376-377.
- (16) Y, VII 309-362.
- (17) *Histoire des Religions*, publiée sous la direction de M. Brillant et de R. Aigrain, T V, Bloud et Gay, p. 158.
- (18) C. Gaignebet et M.C. Florentin, *Le Carnaval*, Payot, Paris, 1979, p. 43.
- (19) Y, V, 220-318-455.
- (20) C. Gaignebet, *op cit*, p. 24 sq.
- (21) Y, I, 965 sq.
- (22) Pour les proverbes dans l'*Ysengrimus*: J. Morawski, *Proverbes français antérieurs au XV^e siècle*, CFMA, Champion, Paris, 1925. Et: S. Singer, *Sprichwörter des Mittelalters*, T I, *Von den Anfängen bis ins 12. Jahrhundert*, Bern, 1944.