

Annales de Littérature Occitane 3

L'OCCITANIE ROMANTIQUE



CELO / Centre d'Étude de la Littérature Occitane
WILLIAM BLAKE & CO. ÉDIT

XAVIER RAVIER

*Science des Pyrénées et pathos romantique
chez Eugène Cordier*

C'est toujours avec la même émotion que j'évoque le souvenir de ma découverte de l'œuvre d'Eugène Cordier, laquelle se produisit dans le tout début de ma vie de chercheur, à un moment où des investigations linguistiques que je menais dans les Pyrénées centrales allaient très vite me conduire à l'étude du patrimoine ethno littéraire de la même région. Je ne répéterai pas aujourd'hui ce que j'ai eu naguère l'occasion d'écrire à propos de cet auteur, notamment dans mon livre de 1986, *Le récit mythologique en Haute-Bigorre*¹. Il s'agit pour moi, dans le cadre des travaux du colloque qui nous réunit à Pau, d'essayer de discerner selon quelles modalités le discours de Cordier s'insère dans le vaste et multiforme discours romantique et plus largement dans le discours du dix-neuvième siècle, avec lequel, quoi que l'on puisse en penser, nous avons encore à beaucoup compter.

Pour anecdotique que la chose paraisse, il est bon de rappeler que Cordier vécut le moment romantique d'abord dans et par sa vie personnelle, les signes du destin venant de ce monde pyrénéen auquel il a voué l'essentiel de son labeur intellectuel. Deux épisodes méritent d'être ici rappelés. En 1844, profitant d'un licenciement momentané de l'École Polytechnique dont il était élève depuis 1841, il se rend dans les Pyrénées y faisant ainsi son premier séjour; rappelé par l'établissement à l'automne de la même année 1844, il ne put se résoudre à poursuivre vers Paris: au relais de diligences de Plaisance-du-Gers, raconte-t-on, jetant un ultime regard sur la chaîne déjà lointaine de nos grands monts, il fit descendre ses bagages et reprit sans autre forme de procès le chemin de Bagnères-de-Bigorre, décision que ne tarderait pas à accompagner celle de démissionner de la prestigieuse école. Quant aux circonstances dans lesquelles il rencontra celle qui serait plus tard sa femme, voici ce que rapporte Camélat, évoquant lors des

fêtes félibréennes d'Argelès-Gazot (10 et 11 septembre 1933) ses souvenirs sur Jean Bourdette, l'historien du Lavedan :

D'Aryelès, Bordeta qu'en sabè tota causa, l'istòria de cada carrèra, de cada familha, de cada pèira...

Nh'aute dia, Bordeta que m'estanga davant d'ua maison : Oèra aquera frinèsta, si'm dits. L'aute còp, que s'i pareishè sovent un cap de costurèra. E beròya, e qui'vs avè ua votz, mes ua votz ! Coma e s'i hasè en possant l'agulha, peu pè de la frinèsta que passa un estranyè, un mossur. Que l'aperavan Cordièr. Qu'èra viengut de loenh dinca a Banhèras, puish tà Aryelès, en grand amorós de las nostas montanhas. Be'vs pensatz que s'encantava e taben de la cançon de la mainada e que'n arribè çò qui n'arriba qu'aus vius... Que voletez tè, dens los temps antics d'autes còps si's pareish, los reis que's maridavan dab las aulhèras, lo sapient, l'amic deus nostes poeys, deus nostes Gabes, beth-dia qu'esposava la costurèra.²

Ce que ne disent ni Bourdette ni Camélat, c'est que Cordier ne tarda pas à faire un enfant à la belle couturière et qu'ensuite il « régularisa » la situation pour reprendre la suave expression qui autrefois était de mise en de tels cas. Cette jeune femme, fille d'un meunier d'Argelès-Gazost, s'appelait Marie Digau : un fils lui naquit le 1^{er} octobre 1855 à Bagnères-de-Bigorre³. Est-ce à la rencontre avec la mère de cet enfant que pensait Cordier quand, au début de l'un de ses textes et par le moyen d'une hypallage bien dans le goût de son temps, il évoque « les belles et mélodieuses jeunes filles du Lavedan » ?⁴

Occupons-nous maintenant et plus spécialement de ce qu'annonce le titre de la présente communication : « science des Pyrénées et pathos romantique chez Eugène Cordier ». Cette formulation vise à indiquer que si le « projet » intellectuel de notre auteur est marqué par une nette bipolarité, d'un côté l'élaboration d'un savoir véritable, de l'autre l'inscription dans les modes de penser, de sentir et d'exprimer d'une époque, ces deux aspects sont indissociables en fait l'un de l'autre. Il va de soi que pour aborder de manière satisfaisante les problèmes ici posés, il faudrait d'une part interroger l'œuvre de Cordier dans son ensemble, d'autre part prendre toute la mesure de l'époque qui est celle de cette œuvre : le temps et la modestie de nos compétences nous obligeant à contenir nos ambitions, nous nous occuperons surtout des travaux que Cordier nous a laissés comme témoignages de son intimité avec les Pyrénées centrales, notamment son ouvrage de 1855, *Les légendes des Hautes-Pyrénées... suivies des lettres de deux abbés contre l'Auteur et de sa réplique*, de nouveau édité en 1878 après la mort de son auteur⁵.

S'agissant de la valeur que Cordier accorde au vocable « légende(s) », il ne fait aucun doute que l'auteur l'utilise comme synonyme de « mythe », terme sous lequel il avait fait une publication préalable de quelques uns des récits qu'il rassemble dans son ouvrage de 1855 : ainsi, il intitule *Les mythes des Pyrénées* un

article qu'il confie en novembre 1854 à un journal local auquel il collaborait régulièrement, *L'Écho des Vallées*, et qui contient une partie des témoignages qu'il fera paraître l'année suivante dans *Les légendes des Hautes-Pyrénées...*, alors qu'en octobre de la même année il avait, il est vrai, titré sa contribution mensuelle *Légende pyrénéenne*. De plus, dans la publication de 1855 elle-même, le mot « mythe » revient à plusieurs reprises : « frémissantes, légendaires, les croyances fabuleuses, les mythes inouïs des Pyrénées », « les mythes ou récits fabuleux des Pyrénées centrales », « le mythe que je rapportais tout à l'heure », « je prie qu'à l'occasion de ce mythe, on veuille bien se reporter au chap. XV du Livre des Nombres », « mythe pastoral ». Ce fait est bien plus important qu'il n'y paraît et les hésitations terminologiques de Cordier méritent attention : n'oublions pas qu'il est échu à la science romantique de donner définitivement droit de cité aux continuateurs modernes des mots $\mu\upsilon\theta\omicron\zeta$, $\mu\upsilon\theta\omicron\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$, cela correspondant exactement à la situation évoquée par Georges Gusdorf quand il écrit que « la mythologie est l'un des théâtres de la recherche romantique dans les sciences humaines »⁶, réflexion inspirée par l'apport de Schelling, qu'en cette affaire on est condamné à rencontrer ; c'est encore à propos de cet immense esprit que Gusdorf nomme en termes fort heureux « la nouvelle alliance entre conscience philosophique et conscience mythologique que consacre le romantisme », désignant le mythe comme « le centre, en lui-même inaccessible, du savoir romantique »⁷. Du reste, voici comment Schelling lui-même nous explique que se mesurer à la mythologie et aux mythes ne peut se faire sans les poser dans leur identité, leur spécificité, opération en cours dès que le prononcé mythique est reçu comme $\mu\upsilon\theta\omicron\sigma$ et qui se poursuit tout au long de la recherche sur la manifestation en question :

Quiconque ne peut élargir sa philosophie jusqu'à la mettre sur un pied d'égalité avec son objet – à sa hauteur même –, de manière à établir une théorie qui soit tout aussi scientifique qu'historique, tout aussi empirique que philosophique, devrait se fixer en somme pour but d'en établir une semblable.

Une théorie qui n'explique les représentations mythologiques qu'en les prenant à part de manière approximative, sans montrer leur connexion aussi profonde que vaste, ni les restituer en toute précision, par là s'avère déjà n'être ni vraiment historique, ni vraiment scientifique. L'historicité véritable (*cet adjectif est souligné dans le texte original*) se confond avec la scientificité. Une opposition entre écoles historiques et philosophiques n'est pas recevable par rapport à des objets comme celui que nous avons sous les yeux. L'historicité véritable ne consiste pas à appuyer ses dires sur des faits isolés (*également souligné par l'auteur*), apportés de l'extérieur (qui ne le peut, singulièrement en archéologie ? Un homme non dépourvu d'érudition n'a-t-il pas, naguère, découvert certains faits pour prétendre que le paradis se situait dans le royaume de Prusse ?). L'historicité véritable consiste à découvrir la

cause génétique inscrite en l'objet même, donc interne, objective ; mais dès que ce principe d'évolution est découvert en l'objet même, il faut en quelque sorte renier ses idées propres, préconçues ; il ne faut plus que suivre alors l'objet dans sa genèse.⁸

Et le philosophe d'avancer un peu plus loin une formule dont la force nous reste toujours pleinement perceptible, s'inscrit au centre de notre modernité :

Ce n'est pas *nous* qui avons installé la mythologie, mais la mythologie qui *nous* a installé dans la perspective à partir de laquelle, à présent, nous considérons la mythologie. Le contenu de cette conférence n'est plus désormais la mythologie par nous expliquée, c'est la mythologie *s'auto-expliquant* (*les soulèvements sont de l'auteur*).⁹

Dans les développements qui suivent ceux auxquels sont empruntés les passages que nous venons de citer, Schelling, énonce de manière on ne peut plus explicite sinon péremptoire la recommandation que voici :

C'est pourquoi il est important d'étudier la genèse et la signification de la mythologie, c'est une tâche digne de la philosophie de notre époque.¹⁰

Qu'on m'entende bien : il ne s'agit pas ici de soutenir que la position de Cordier, sur laquelle je vais revenir dans un instant de manière plus détaillée, serait directement et génétiquement tributaire des enseignements de Schelling – l'absurdité d'une telle idée saute d'autant plus aux yeux qu'on peut tenir pour assuré qu'au moment où il menait ses investigations pyrénéennes, notre auteur ne se trouvait pas en situation d'avoir pu lire le philosophe allemand, singulièrement son *Introduction historico-critique à la Philosophie de la Mythologie* et sa *Philosophie de la mythologie*¹¹ : mais Cordier, passager de son époque, ne pouvait donc échapper à ce *Zeitgeist* dans lequel il baignait nécessairement, à cette aura si particulière et si prenante du grand romantisme spéculatif, il ne pouvait demeurer hors de ce qu'un de mes vieux amis appelait « le pays du temps ». Il est donc naturel que notre découvreur des Pyrénées, de science ou d'instinct, ait eu parfois recours au mot de mythe, et ce en un moment où, semble-t-il, il définissait ses orientations, décision d'autant plus significative que ce terme n'avait fait son apparition en français qu'en 1803 alors que mythologie émergera un peu plus tard, aux environs de 1830 : par ce choix, et quels que soient les flottements terminologiques qu'il ait par ailleurs permis à sa plume, Cordier marque qu'en usant d'un néologisme qui était en train de s'imposer dans l'Europe du temps, il entendait s'attacher à un phénomène parfaitement repéré par ses contemporains, un phénomène cohérent, appréhendé donc comme organique et disposant pleinement de l'en-soi que le savoir romantique prête au mythe. Pour dire les choses autrement, l'apparition du mot mythe dans le discours de Cordier montre à l'évidence que celui

qui le met en œuvre veut se poser en mythologue, désignatif dont le XIX^e siècle a fait l'usage intensif que l'on sait.

Bien plus, quand, dans son ouvrage de 1855, Cordier marquera encore une fois sa faveur pour le vocable de *légende*, celui-ci, hormis le titre du livre, sera par lui couramment employé au singulier, en particulier dans les parties spéculatives de l'ouvrage où le fait mythologique est présenté dans sa globalité. Il n'est que de puiser dans l'avant-propos du livre où l'on trouve des expressions ou formulations telles que « l'esprit de légende, cette force vivante du passé », « la légende est un rêve infini », « il est donc temps que la légende finisse » ; Cordier va même jusqu'à doter le vocable d'une majuscule, dans un passage enflammé sinon emphatique où il l'oppose à la notion de « science » dont le désignatif bénéficie lui aussi du même honneur typographique :

Car l'humanité a deux phases : la première, où l'imagination domine, et qui est la Légende ; la seconde, où la raison prend l'empire, et qui s'appelle la Science.¹²

En attendant d'examiner les implications positivo-évolutionnistes de ce propos, revenons aux aspects lexico-sémantiques du vocabulaire de Cordier : parler, comme il le fait, de *la Légende* ou de *la légende* revient à mettre en œuvre un véritable singulier générico-collectif, de même valeur que *la mythologie*, *le mythe*¹³ quand ceux-ci sont compris comme un patrimoine original, spécifique, s'incarnant dans le temps et renvoyant en même temps à ce que Schelling, encore lui, nomme un « commencement méta-historique ». En cet endroit de mon exposé, je dois aussi évoquer le troisième terme dont use Cordier, celui de *fable*, comme dans l'exemple déjà cité « les mythes ou récits fabuleux des Pyrénées centrales » ou encore « cette fable du Lhéou » : il est hors de doute que pour Cordier, conformément à ce qui était l'usage langagier de son époque, le contenu de *fable* se recoupe dans une large mesure avec celui des deux autres termes auquel il a habituellement recours, *légende* et *mythe*. Admettre cette convergence tendancielle de sémantismes, et quels que soient les problèmes linguistiques ou scientifiques soulevés par elle, c'est tout simplement souscrire à ce fait bien connu que tous trois renvoient originellement (et étymologiquement, aussi bien en grec que dans les langues néo-latines) à l'idée de « parole », la parole, comme nous l'enseigne Walter Friedrich Otto, en tant qu'elle est témoignage du « donné factuel, de ce qui s'est révélé, de ce qui est vénéré, et par-là cette parole se distingue de tout autre énonciation »¹⁴, en tant aussi que le mythe « est présent au sein de la parole. Car la parole *est* (souligné par l'auteur) mythe révélé. Si le mythe et les actions sacrées incarnent le mythe, la parole sacrée ne l'incarne pas moins »¹⁵. Il est sur ce point du plus passionnant intérêt de constater que cette consubstantialité originelle de la parole et du mythe, telle que nous la professe W. F. Otto, Cordier, à sa façon, l'avait perçue, et aussi exprimée dans l'une de ces envolées lyriques qu'il affectionnait :

... au fond des abîmes va dormir pour jamais une autre muse plus haute, plus grave, plus solennelle, que je ne soupçonnais point, qu'un hasard me révèle, muse qui chantait jadis sans musique et sans rythme, qui racontait dans des paroles entrecoupées, frémissantes, légendaires, les croyances fabuleuses, les mythes inouïs de Pyrénées.

Quels étaient ces récits si fort au-dessus de nos légendes modernes ? Par quels mots, par quels soupirs, par quelles exclamations attachait-elle à ses lèvres les cieux Celtes ébahis de la Bigorre ?¹⁶

Ou encore, ce passage dans lequel Cordier précise certaines des limites de sa recherche :

Je m'arrête. Je ne ferai pas une plus ample moisson dans le champ primitif de la Fable, où elle croissait, puissante et grave, donnant parfois aux peuples les fruits de la sagesse.¹⁷

Ajoutons que notre auteur emploie parfois *fable* au même singulier collectif que légende, lui accordant aussi dans certains cas (v. citation immédiatement précédente) la distinction conférée par la majuscule initiale (« le champ primitif de la Fable ») : en revanche, rien de tel pour mythe, lequel conserve ses propriétés grammaticales les plus ordinaires, c'est-à-dire expression aux seuls nombres singulier ou pluriel à l'exclusion du générico-collectif et absence d'un marquage orthographique qui aurait quelque rapport avec l'extension sémantique du vocable. Il est donc évident qu'en dépit de ses relations plus ou moins poussées de synonymie avec *légende(s)*/*Légende* et *fable(s)*/*Fable*, *mythe* occupe une place particulière dans le trio terminologique qui nous occupe. Que faut-il en penser ? À mon avis, cela pourrait être lié au statut que le XIX^e siècle a donné au mot, l'incluant précisément dans le champ de la « scientificité », le promouvant au rang d'emblème heuristique de cette investigation obstinée que le siècle vouait aux formes prises par le $\mu\theta\omicron\zeta$: à cet emploi convenait mieux, semble-t-il, un vocable nouveau, ce qui était le cas, et un vocable non encore affecté par les mouvements internes – usure, métasémie, polysémie, etc. – du champ lexical. Pour dire les choses autrement, on s'autorisera à poser, du moins à suggérer, que *mythe*, qui venait d'entrer dans la koinè intellectuelle et technique, était en cours de consécration définitive dans le discours normal et normatif de la « scientificité », en même temps qu'il contribuait à affermir cette même « scientificité » chaque fois que l'on avait recours à lui : dans ces conditions, l'homme de science qu'entendait être Cordier ne pouvait échapper à un mouvement général et très prégnant.

Les indices que nous avons examinés suffisent à montrer, semble-t-il, que Cordier, dans sa manière de recevoir la mythologie pyrénéenne, a d'abord réagi pour une bonne part en homme de son siècle, ce siècle qui s'était puissamment efforcé de rendre sa visibilité et sa spécificité à l'objet mythologique comme tel. Reste que la pensée de notre auteur sur le sujet est nettement marquée, comme

nous venons de l'entrevoir, par ce présupposé que nous avons qualifié de « positif-évolutionniste ». Rappelons à ce sujet que François Bladé, une trentaine d'années après la publication des *Légendes des Hautes-Pyrénées*, porte un jugement peu amène sur les conceptions et la démarche de son prédécesseur :

En 1855, un adepte de l'école mystico-démocratique de Quinet et de Michelet, Eugène Cordier faisait paraître, en français, *Les Légendes des Hautes-Pyrénées...* Cordier était, à coup sûr, mal doué et mal préparé pour ce genre de travail. Néanmoins, son recueil contient la substance d'une douzaine de traditions, par lui découvertes dans le pays de Bigorre. Le collecteur semble croire que toutes sont absolument propres à ce district. Mais la vérité est qu'avant même de connaître la brochure en question, j'avais déjà noté, avec des modifications d'importance, six de ces légendes dans d'autres parties de la Gascogne.¹⁸

Je ne m'étendrai pas sur l'opinion de Bladé, laquelle, idéologiquement parlant, se ressent sans aucun doute des positions personnelles de son auteur, positions absolument opposées à celles que Cordier le « progressiste » avait de son vivant professées. Toutefois, deux remarques me semblent devoir être faites ici. D'une part, la mention du nom de Michelet, d'un écho probablement négatif pour le célèbre Lectourois, n'est cependant pas sur le plan strict des faits hors de propos : Cordier, en deux endroits des *Légendes...* se place sous l'autorité de l'illustre historien dont l'œuvre lui était familière. On prétend même que Michelet honora par le moyen de l'écrit l'ouvrage en cause mais aucun témoignage de la chose n'a été jusqu'à ce jour retrouvé. D'autre part, l'allégation de Bladé selon qui Cordier aurait cru au caractère intégralement indigène des traditions par lui recueillies et publiées est à la limite de la mauvaise foi. Notre auteur, et sur ce point aussi sa démarche s'inscrit en plein dans la science romantique, loin de succomber à quelque illusion « ethnocentriste » ou à quelque tentation particulariste, se montre largement ouvert à la préoccupation comparatiste. Il suffit de rappeler les références qu'il fait à certaines traditions majeures – hébraïque (Bible) en particulier : on en a donné un exemple plus haut –, mais encore gréco-latine (Philémon et Baucis), africaine, indienne, germanique...¹⁹ S'agissant plus spécialement des références bibliques de Cordier, en dépit des positions antireligieuses de l'intéressé, elles vérifient combien sont éclairantes les remarques d'un Northrop Frye sur la manière dont les cultures modernes ont reçu « le Livre » depuis plusieurs siècles :

Ce qui compte, c'est que traditionnellement, on a lu « la Bible » comme une unité et qu'elle a influencé l'imagination de l'Occident comme une unité. Elle existe, ne serait-ce que parce qu'elle a été obligée d'exister.²⁰

En d'autres termes, pour Cordier la Bible ne pouvait que représenter un ensemble lui aussi caractérisé par l'organicité et de plus une réserve directement

utilisable quand il voulait comprendre et faire comprendre les faits pyrénéens, aussi profondément enracinés dans l'ancestralité, dans l'ailleurs historique que ceux qui relèvent de la tradition hébraïque : ainsi, après avoir transcrit l'histoire fameuse dans les Pyrénées et ailleurs de l'homme dans la lune et l'avoir mise en rapport avec l'épisode de la punition de l'homme qui ramassait du bois le jour du sabbat (*Nombres*, XV), Cordier commente comme suit :

Ce grave et terrible récit (= le récit biblique), si propre à frapper l'imagination d'un peuple poète, a visiblement inspiré le mythe que je rapportais tout-à-l'heure. Dans la fable pyrénéenne, comme dans l'histoire de Moïse, c'est un homme qui fait du bois, malgré les défenses. C'est Dieu qui punit cet homme. Si la sentence est différente dans la légende, c'est que le christianisme avait changé le dogme et consacré les expiations futures.²¹

Quant à l'expression « école mystico-démocratique de Quinet et de Michelet », pour approximative et orientée qu'elle soit, elle nous donne à comprendre que Cordier adhérait à une conception du monde, elle aussi très représentative de son temps, selon laquelle, du point de vue de l'histoire, la nature et l'homme tendent ou doivent tendre à consonner l'une avec l'autre, la marche vers les temps nouveaux déjà largement entamée apportant une meilleure connaissance de la première grâce à laquelle le second verra son esprit transformé, libéré des hantises multimillénaires :

Le peuple marche à pas de géants dans l'avenir.

On a dit à tort qu'il ne cherchait plus Dieu : il ne le cherche plus dans les miracles, dans le surnaturel ; il le demande à la nature, il le veut à jamais dans la science.²²

Et immédiatement à la suite de cet extrait vient celui que j'ai donné plus haut, « Car l'humanité a deux phases : la première, où l'imagination domine, et qui est la Légende ; la seconde, où la raison prend l'empire, et qui s'appelle la Science ».

Ce messianisme scientifique, comme l'on sait, a pris plusieurs formes : chez Cordier et d'autres, il est de type nettement naturaliste, consistant à établir une relation entre un fait de l'univers physique et une représentation de l'esprit humain, à preuve ce passage à conclusion fortement polémique concernant les traditions relatives aux villes englouties en punition de la méchanceté de leurs habitants et remplacées par des lacs :

Il est possible que cette fable du Lhéou, que celle du lac de Lourdes, qui sont sœurs, remontent aux temps où la mythologie grecque et romaine se mariait encore, dans les esprits confus, au christianisme arrivé dans les Gaules. Mais toute hypothèse rétrospective à cet égard doit se subordonner aux inductions de la géologie, quant à l'époque où ces deux bassins se creusèrent, tandis qu'on ne saurait conserver

aucun doute ni scientifique ni historique sur l'origine d'un autre lac célèbre des Pyrénées centrales, qu'une convulsion fit disparaître en 1788, et qu'une convulsion avait produit en l'an 1650 : c'est le lac de Héas, auquel se rattache un miracle de Notre-Dame, constaté par acte public, aux archives de Luz. Mais comme les miracles, qui font essentiellement partie de la croyance catholique, ne sauraient être mon sujet, qu'on me permette de revenir à des temps et à des choses qui me laissent naturellement une plus grande liberté.²³

Ces temps que Cordier s'efforce d'imaginer, notons-le au passage, pourraient être assimilés sans grande difficultés à la fameuse *Urzeit* des Allemands, notion à laquelle il est également licite de relier celle d'*Urangang* « commencement des commencements », autour de laquelle gravitait le propos de Schelling, bien que cette seconde présente une spécificité sur laquelle nous n'avons pas loisir de nous étendre ici.²⁴

La dimension du sensible dans l'univers naturel ne pouvait évidemment échapper à Cordier, sensible directement générateur d'un imaginaire qui fonde la conception du monde prêtée aux Pyrénéens, celle du temps de la « Légende ». Le passage que voici est d'autant plus instructif à cet égard qu'il joue complaisamment d'un topos typiquement romantique et fort caractéristique en même temps d'un certain pyrénéisme littéraire :

Nature inspiratrice, s'il en est au monde ! Incompréhensible harmonie de pics déchirés et de riants gazons... La verdure éternelle et la glace éternelle... La neige, lit de mort ; la bruyère, lit d'amour... Les vallées les plus fleuries, la plus haute cascade de l'ancien monde.

Tantôt les brumes du Nord, tantôt le ciel d'Espagne et la lumière dorée. Le soir les glaciers roses ; la nuit, les étoiles voyageuses. Et toujours le murmure des eaux...

L'homme fut touché au cœur et il chanta.

Chanson unique, cri au ciel, appel à l'étendue !

L'étendue répondit et se peupla ; les Esprits accoururent. Ce qu'ils ont dit à l'homme frissonnant, c'est la légende.²⁵

Reprenant une fois de plus le fil d'une citation plus haut initiée, on ajoutera ce qui suit :

Par quelles images donnait-elle corps (elle : la muse de la « légende » pyrénéenne) aux aspirations immenses, mais vagues, de l'âme tour-à-tour enlevée ou consternée par le jeu grandiose des puissances d'une incomparable nature ?²⁶

La nature ici invoquée est donc à la fois sujet et objet de l'imaginaire, cette imaginaire qu'elle appelle originellement à construire les mythes, en même temps qu'elle en propose une clé sensible, concrète permettant précisément d'annihiler,

pour l'édification des contemporains de Cordier et de leurs successeurs, le maléfice des origines et de poser une nouvelle réalité :

Quelle fut cette muse ou cette sybille (*sic*)?... Moi, fils de la lumière, disciple de la raison moderne, enfant de la science rigoureuse, je ne saurais le dire. Qu'un poète vienne, qu'un Michelet, historien et poète, évoque cette fée, elle paraîtra : docile, elle sortira des eaux du déluge moderne son grand spectre noyé, et, ranimée par l'art galvanique de celui qui a ressuscité tant de générations à la France, elle dira pour l'homme de génie ce qu'elle disait pour le peuple, et l'histoire de la vraie poésie des Pyrénées sera faite.²⁷

Soulignons qu'aux yeux de Cordier l'effacement et la dispersion des mythes ne sont pas en contradiction avec leur unicité primordiale, celle qui prévalait alors qu'ils formaient un corpus immense et cohérent – « leur connexion aussi profonde que vaste » pour reprendre l'expression de Schelling :

Mais, pourquoi redire avec effort quelques croyances éparses, isolées, sans liaison compréhensible, détachées par la puissante main du temps d'un faisceau qui n'est plus, lambeaux informes du manteau de pourpre qui ornait la grande muse tombée du haut des Pyrénées.²⁸

La conception de la nature qui est celle de Cordier, a-t-elle quelque chose de commun avec la fameuse *Naturphilosophie* ? La réponse à cette question n'est point aisée : je me contenterai d'observer que paraît étrangère à Cordier l'idée selon laquelle, d'un fond innommé et innommable (*l'Ungrund*), non individué, qui aurait continué à s'autoposer à l'infini s'il n'avait pas connu l'ouverture de l'extériorité, aurait jailli la réalité telle qu'elle s'offre à nos yeux et à nos expériences. Il y a aussi les références que notre auteur fait à ce Dieu dont l'accès nous est donné par la nature, l'un des philosophèmes les plus difficiles à interpréter en dépit des apparences : s'agit-il d'un panthéisme banal ou de ce que l'on pourrait appeler de façon plus précise et plus ciblée un « spinozisme positiviste » ? Sur ce point je confesse encore mon embarras : dans tous les cas, l'immanentisme de la position professée par Cordier est manifeste et il ne pouvait en aller autrement. On aurait dans tous les cas beaucoup de mal à déceler ne serait-ce que des vellétés de théodicée dans le discours de notre auteur.

Pour en terminer avec ces considérations sur Cordier mythologue romantique, j'évoquerai un passage de la transcription par lui faite d'un mythe pyrénéen majeur, celui de Millaris. Il est publié dans les *Légendes...* sous le titre « Le Pasteur de 909 ans ». Concernant la sépulture donnée par ses fils au héros de l'histoire, Cordier écrit :

Cependant, le corps du grand pasteur ne resta point privé de sépulture ; on l'inhuma pieusement, et la terre fut ornée en cette place d'un marbre blanc, sur lequel parurent gravés des caractères inconnus.²⁹

Il se trouve que dans l'*Heinrich von Ofterdingen* de Novalis on lit le poème que voici, que je prends l'initiative, inconsidérément peut-être, de mettre en face du passage de Cordier :

La pierre porte une profonde énigme
Gravée dans son sang de flamme –
On peut la comparer au cœur
en qui repose l'Inconnue.
Autour de la pierre mille étoiles
Autour du cœur des vagues de lumière –
Dans la pierre la Lumière qui rayonne,
Dans le cœur la lumière de l'Amour.³⁰

Cette pierre, évoquée à la fois dans le récit bigourdan et la grande lyrique allemande, ne serait-elle pas comme la métaphore de la forme sous laquelle se présente à nous le dire mythique – et poétique : aussi loin que nous poussions nos questions et nos investigations, il reste toujours en ces matières un irréductible noyau « d'inconnaissance », qui ne saurait se traduire que par ces « caractères » eux aussi « inconnus » qui viennent orner la sépulture du premier des pâtres pyrénéens ou servir de signe de ralliement à tous les Henri d'Ofterdingen. L'affrontement avec ce centre inévitable et insécable, Eugène Cordier, mythologue romantique des Pyrénées, au-delà de ses emballements philosophiques, l'a sans aucun doute très fortement vécu : il lui aura ainsi été donné de prendre toute la mesure de ce que Hölderlin nommait « le savoir qui parvient au cœur de l'esprit », à la manifestation duquel on s'est employé partout en Europe durant presque les deux tiers du siècle qui a précédé et fait naître le nôtre.

Notes

1. Édisud et Éditions du C.N.R.S., Aix-en-Provence et Paris, 1986.

2. *Reclams de Biarn e Gascogne*, octobre-novembre 1933, p. 8. Traduction du texte : « D'Argelès(-Gazost), Bourdette savait tout, l'histoire de chaque rue, de chaque famille, de chaque pierre...

Un autre jour, Bourdette me fait arrêter devant une maison : Regardez cette fenêtre, me dit-il. Autrefois, s'y montrait souvent la tête d'une couturière. Et jolie, et qui vous avait une voix, mais quelle voix ! Alors qu'elle y allait de bon cœur en poussant l'aiguille, au pied de la fenêtre passe un étranger, un Monsieur. On l'appelait Cordier. Il était venu de loin jusqu'à Bagnères, puis à Argelès, en grand amoureux de nos montagnes. Vous pensez bien qu'il s'enchantait lui aussi de la chanson de la jeune fille et il arriva ce qui n'arrive qu'aux vivants... Que voulez-vous, tiens, dans les temps anciens, paraît-il, les rois se mariaient avec les bergères, le savant, l'ami de nos pics, de nos gaves, un jour épousait la couturière... »

3. V. Eugène Cordier, *Les Légendes des Hautes-Pyrénées*, présentation par J.-F. Le Nail et X. Recroix, collection « Sources et travaux d'histoire haut-pyrénéenne », Association Guillaume Maurand, Tarbes, 1986, p. 9. Le travail de J.-F. Le Nail et X. Recroix est absolument capital : il

représente, outre les études et commentaires qu'il comporte, la plus récente édition du livre auquel ma communication est en grande partie consacrée, *Les Légendes des Hautes-Pyrénées par Eugène Cordier, suivies des lettres de deux abbés contre l'auteur et de sa réplique*, première édition Bagnère-de-Bigorre, 1855 ; deuxième édition Bagnères-de-Bigorre, 1878. Cet ouvrage sera désormais désigné par *Légendes*, avec renvoi à la pagination de l'édition de 1878 (dont J.-F. Le Nail et X. Recroix ont inclus une reproduction en fac-similé dans leur travail précité).

4. Cette expression « belles et mélodieuses jeunes filles du Lavedan » se trouve dans le conte « Les Fées », *Légendes*, pp. 55-60. V. aussi X. Ravier, *op. laud.*, pp. 100-102.

5. V. note 3 ci-dessus pour les références d'usage.

6. G. Gusdorf, *Du Néant à Dieu dans le savoir romantique*, Payot, Paris, 1983, p. 58.

7. G. Gusdorf, *op. laud.*, p. 58.

8. F.-W. Schelling, *Philosophie de la mythologie*, traduction par Alain Pernet, préface de Marc Richir, postface de François Chenet, Millon, Grenoble, 1994, leçon 7, pp. 90-91 (137-138). Les paginations entre parenthèses sont celles de la célèbre édition Cotta en 13 volumes des œuvres de Schelling (*Sämtliche Werke*, Stuttgart-Ausbourg, 1856), due au fils du philosophe, Karl-Fritz.

9. F.-W. Schelling, *op. laud.*, p. 91 (139).

10. F.-W. Schelling, *op. laud.*, p. 92 (141).

11. Pour la *Philosophie de la mythologie* v. ci-dessus note 8 ; l'*Introduction historico-critique à la Philosophie de la Mythologie* a été traduite en français par S. Jankélévitch dans *Introduction à la philosophie de la Mythologie*, vol. 1, Aubier/Éditions Montaigne, Paris, 1946. Du point de vue des dates, rappelons que l'*Introduction historico-critique à la Philosophie de la Mythologie* avait paru pour la première fois en 1825 sans faire l'objet d'une vraie diffusion, alors que la *Philosophie de la mythologie* n'a pu être connue du public avant les années 1845/46, huit ans environ avant la mort du philosophe.

12. E. Cordier, *Légendes*, avant-propos, pp. 1-2.

13. Nous verrons néanmoins plus loin que Cordier n'use pas du mot *mythe* avec une valeur générico-collective.

14. Walter Friedrich Otto, *Essais sur le mythe*, traduits de l'allemand par Pascal David, T.E.R., Mauvezin (32), 1987, p. 27 (la citation vient de l'essai *Der Mythos und das Wort | Mythe et Parole*).

15. Walter Friedrich Otto, *Essais sur le mythe*, p. 55 (dans l'essai *Der Mythos | Le Mythe*).

16. E. Cordier, *Légendes*, p. 7 ; « ... les vieux Celtes ébahis de la Bigorre » : n'oublions pas l'intense « celtomanie » qui a traversé le XIXe siècle.

17. E. Cordier, *Légendes*, p. 31.

18. Jean-François Bladé, *Contes populaires de la Gascogne*, Paris, 1886, 3 vol., préface, pp. XXIII-XXIV.

19. V. aussi la remarque de J. F. Le Nail, *op. laud.*, note 35, p. 32, remarque qui va exactement dans le même sens que la mienne.

20. Northrop Frye, *Le Grand Code, La Bible et la littérature*, préface de Tzvetan Todorov, traduction française de Catherine Malamoud, collection « Poétique », Éditions du Seuil, Paris, 1984, Introduction, p. 25 (Titre original : *The Great Code, The Bible and Literature*).

21. E. Cordier, *Légendes*, p. 30.

22. E. Cordier, *Légendes*, Avant-propos, p. 1.

23. E. Cordier, *Légendes*, p. 26. Cf. aussi ce que Cordier, cherchant à expliquer l'origine de la tradition relative à un serpent géant et à un héros sauroctone (il s'agit du conte « Le Serpent »),

Légendes, pp. 33-37) écrit dans un travail paru en 1867 dans le Bulletin de la Société Ramond (Bagnères-de-Bigorre) sous le titre *Superstitions et légendes des Pyrénées*: « Une couleuvre, dont l'espèce se trouve sur ces montagnes, d'une grandeur peu ordinaire, que l'imagination de bergers et surtout l'exagération des récits auront rendue immense; le fer rouge dont on marque les juments de ces hauts pâturages, suffirent peut-être à enfanter ce conte. »

24. Schelling: « [la mythologie] est connaturelle à la conscience originelle de l'homme », *op. laud.*, leçon 8, p. 107 (161).

25. Cordier, *Légendes*, avant-propos, pp. 2-3.

26. Cordier, *Légendes*, p. 7.

27. Cordier, *Légendes*, p. 8. Il est intéressant de noter que l'expression « fils de la lumière », employée par Cordier, appartient à la phraséologie maçonnique ou pour le moins l'évoque.

28. Cordier, *Légendes*, p. 12.

29. Cordier, *Légendes*, p. 16.

30. Traduction de Pierre Garnier.

L'Occitanie romantique existe dès la fin du XVIII^e siècle, comme paysage : toile de fond du troubadourisme littéraire ou pictural, exotisme pyrénéen ou provençal, poésie des ruines dans les croquis de voyageurs. A la même époque, l'Occitanie commence à exister comme idée chez les théoriciens du romantisme en Europe : philosophes, linguistes et historiens. Le terme même désigne le pays du Gay Saber, la patrie des troubadours, le lieu et le moment du rayonnement d'une poétique et d'une langue. Alors que la France issue de la Révolution s'affirme comme nation moderne, on voit des projets de restauration naître de l'identification de la langue « romane primitive » avec la langue primitive refoulée, venue des profondeurs du peuple et de l'enfance. Comment, de Fabre d'Olivet à Mistral, de la Gascogne à la Provence, de Toulouse à Marseille, ces vocations de « nouveaux troubadours », ces discours sur la langue et sur le pays participent du romantisme comme courant de pensée, comme esthétique et comme mouvement organisé, c'est ce que tentent d'établir les communications ici rassemblées.

Textes rassemblés et préfacés par Claire Torreilles

Composé de chercheurs librement réunis par une passion commune, le Centre d'Étude de la Littérature Occitane (CELO) organise depuis 1983 des colloques sur la matière littéraire occitane et en publie les actes. Après des volumes intitulés *Les Troubadours et l'Etat toulousain avant la Croisade (1209)*, *Bernard Manciet : Le feu est dans la langue*, *Frédéric Mistral : Lou Pouèmo dóu Rose*, ses « Annales de Littérature Occitane » proposent à présent les contributions au colloque « L'Occitanie romantique » réuni à Pau en septembre 1994. Suivront prochainement les volumes consacrés à *Césaire Daugé*, puis à *Roger Lapassade*.



ISBN : 2-9510129-1-8
ISSN : 1269-7419
Prix TTC : 210 F