

Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte = Revue suisse d'histoire = Rivista storica svizzera
Herausgeber: Schweizerische Gesellschaft für Geschichte
Band: 44 (1994)
Heft: 3

Artikel: Pour une "ultrahistoire" de Tell
Autor: Corboz, André
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-86237>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Pour une «ultrahistoire» de Tell*

André Corboz

in memoriam
Raymond Christinger

Zusammenfassung

Im Sinne eines Gedankenexperimentes geht dieser Essay der These nach, dass das Übernatürliche in der Geschichte von Tell nicht mehr wirkt, weil der Held es selbst verkörpert. Die Komponenten der Erzählung, welche eine mythische Dimension sichtbar machen könnten, werden in breitere Kontexte als üblich gestellt. Sie werden insbesondere als vergessene Spuren von gewissen kulturellen Übergängen (wie etwa die Abschaffung der Opferung der Erstgeborenen) verstanden. Im weiteren werden verschiedene Punkte überprüft wie die Etymologie des Namens Tell und die Überlieferungstheorie der Geschichte sowie das Phänomen der Markierung der Handlungsorte durch Kapellen und die Urner Mentalität erörtert. Der Beitrag tritt für einen Bezug auf klärende Strukturen ein, wie sie komparatistisch von der Geschichte der vorchristlichen Religionen entwickelt worden sind; mit anderen Worten: Er postuliert, was Dumézil «Ultrageschichte» genannt hat.

L'histoire insaisissable

Dans ce maître livre qu'est le *Guillaume Tell* de Jean-François Bergier¹, l'auteur observe à plusieurs reprises que les diverses versions du récit ne font aucune allusion au surnaturel chrétien et s'étonne de cette absence, si remarquable dans un récit médiéval:

«Les héros ont beau être des gens fort pieux et invoquer Dieu, ils ne sont jamais au bénéfice d'un secours miraculeux ni de Dieu lui-même, ni de la Vierge ou d'un quelconque saint. En face, le diable lui aussi s'abstient de les embarrasser ou de les tenter: nulle menace diabolique – la méchanceté humaine se suffit à

* G. Dumézil, leçon inaugurale au Collège de France, 1949.

L'auteur remercie vivement les professeurs Jean-François Bergier, Walter Schaufelberger, Kim Veltman et François Walter, ainsi que Philippe Dériaz, de leurs informations, remarques critiques et conseils.

1 J.-F. Bergier: *Guillaume Tell*, Paris, Fayard 1988.

elle-même. Hors du champ religieux (singulièrement absent, soit dit en passant, de toute notre affaire), pas trace de ces êtres merveilleux que les gens du Moyen Age voyaient intervenir sans cesse dans leur univers où le naturel et le surnaturel coexistaient en toute simplicité – ou en complète confusion. Cette abstention totale du miraculeux, du diabolique et du merveilleux est surprenante dans un corpus de récits médiévaux, montagnards de surcroît. Assez surprenante pour ajouter à leur crédibilité»²;

d'autre part, Bergier liquide en trois mots diverses interprétations de nature mythologique manifestement superficielles³.

L'auteur conclut à une fable constituée après coup (Tell, «nom collectif»)⁴ à l'aide de faits épars, certains historiques, d'autres inventés⁵. Ainsi, l'épisode final, celui du guet-apens tendu à Gessler, ne ferait probablement pas partie de la leçon initiale et celui de la mort de Tell par noyade, lors du sauvetage d'un enfant, constituerait une enjolivure très tardive.

La tâche de l'historien consiste à déterminer ce qui relève d'une trame factuelle vérifiable ou du moins hautement plausible. L'entreprise est d'autant plus ardue que les narrations les plus anciennes sont postérieures d'un bon siècle et demi aux événements dont elles prétendent véhiculer le souvenir, que la première d'entre elles relève de la littérature populaire et que les deux autres sont suspectes de servir des interprétations politiques propres à l'époque de leur rédaction⁶. En d'autres termes, toutes les sources sont impures. En outre, les deux premières versions sont loin de coïncider. Aucune d'ailleurs ne livre l'ensemble des épisodes que l'on considérera plus tard comme faisant partie intégrante de l'histoire de Tell – ainsi le serment du Grütli et la destruction des châteaux. Et dans l'article *Suisse* de *L'Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert (XV, p. 647 b, 1765), le chevalier de Jaucourt raconte l'histoire du «libérateur de la Suisse» en ignorant l'épisode de la barque. Le «noyau primitif» du récit ne se laisse donc pas déterminer, cette absence d'un *Urtext* constituant la difficulté majeure à laquelle se heurte la recherche du sens. D'entrée de jeu, l'ambiguïté règne.

Notons à ce point qu'il pourrait être instructif d'analyser aussi l'iconographie la plus ancienne, que la plupart des spécialistes de l'écrit consi-

2 *Ibid.*, p. 111 (cf. aussi p. 88).

3 *Ibid.*, p. 413: «Rien n'est épargné à Guillaume Tell. Comme tous les grands héros de l'histoire, le voici promu au rang de mythe solaire. Ou, beaucoup plus récemment – et dans l'esprit d'une nouvelle mode –, rattaché à la lointaine tradition celtique, à la déesse mère Tailtiu, divinité tell-urique et nationale d'Irlande».

4 *Ibid.*, p. 9 et 112.

5 *Ibid.*, p. 11.

6 La brève *Ballade de Tell* date du milieu du XV^e siècle, le *Livre blanc de Sarnen* de 1474 et la *Chronique helvétique* de G. Tschudi de 1550–70. Voir en outre Dölf Wild: *Auf wen schoss Wilhelm Tell? Überlegungen zu Entstehung und Gehalt der schweizerischen Staatsmythen in Auf wen schoss Wilhelm Tell? Beiträge zu einer Ideologieggeschichte der Schweiz*, par un collectif d'auteurs, Zurich, rotapunktverlag, 1992, p. 21–37.

dèrent, implicitement s'entend, comme décorative. La fonction de l'image consiste moins en une illustration parallèle, au mieux destinée à faciliter la dénotation, qu'en un commentaire, voire une interprétation, en d'autres termes en une source au même titre que les récits eux-mêmes. Avant la fin de l'Ancien Régime, l'artiste n'est pas libre d'inventer; il doit organiser ses signes en fonction d'un programme souvent prescrit jusqu'au dernier détail. Tout en décrivant les faits, l'image a également pour fonction d'orienter la connotation: le répertoire figuré et sa distribution signifient. On pourrait donc se demander pourquoi, au XVI^e siècle⁷, Tell est, dans l'épisode de la pomme, placé à droite dix fois sur treize et tire donc vers la gauche, soit du côté valorisé négativement (l'inconscient, le *sinistre*). Si l'on objecte (ce qui n'est pas stylistiquement soutenable dans tous les cas, il s'en faut) que la première représentation a servi de modèle aux suivantes, encore faudrait-il savoir pourquoi elle a choisi cette orientation. Il importe en outre de noter que cette caractéristique ne s'explique pas parce que l'image aurait été retournée droite sur gauche par la gravure, du moment que Tell, à une exception près, tire de l'épaule droite.

Pour surmonter les difficultés découlant du fait que Tell est une espèce d'image impossible à mettre au point, Jean-François Bergier recourt à ce qu'il nomme une «sémiotique au second degré», soit une critique des textes par *cross-examination*: il isole en effet, dans les sources, «les signes recueillis d'une tradition originelle (...) longtemps racontée avant que l'on s'avise de la mettre par écrit»⁸; ensuite, il procède par amplification, c'est-à-dire qu'il inscrit le produit de l'opération précédente dans l'ensemble du contexte archéologique, politique, économique et social des Waldstetten, augmenté d'amples considérations débordant cette contrée. La brève diachronie de l'histoire de Tell fait ainsi place à un réseau très complexe d'éléments solidaires, tissé synchroniquement, au centre duquel le héros finit par s'inscrire comme en ronde bosse, ou, si l'on préfère, comme un hologramme.

La démonstration est faite, et fort bien. Ce n'est donc pas sur ce terrain que je désire m'aventurer. Je voudrais simplement faire valoir que l'opération historique, de par ses méthodes mêmes, laisse nécessairement de côté des aspects que ses instruments n'appréhendent pas, mais que d'autres disciplines peuvent contribuer à valoriser, c'est-à-dire à comprendre. Les travaux d'un Karl Kerényi, d'un Mircea Eliade, d'un Robert Graves (pour ne nommer ici que trois chefs de file d'une histoire des

7 Cf. L. Stunzi et al.: *Tell. Werden und Wandern eines Mythos*, Berne/Stuttgart, Hallwag, 1973, ill., p. 35-49; en outre, *Svizzera e Italia, per sette secoli*, Présidence du conseil des ministres, Rome s. d. (1991), p. 52; dans cette xylographie de Ruff, 1545, Tell est en outre clairement désigné par un oiseau (= messenger?).

8 Bergier, *op. cit.*, p. 106.

religions et des mythes fondée respectivement sur la psychologie des fondateurs et le comparatisme et sur une lecture socio-anthropologique), devraient permettre une approche complémentaire de la légende de Tell. Dans cette optique, les textes qui ont fixé (et *ipso-facto* interprété) la courte aventure de notre arbalétrier ne sont pas de nature binaire (vrai-faux, soit historique-fictif), mais contiennent trois types d'énoncés: historiques, mythiques, inventés. Il n'est pas impossible que les deux premiers ne coïncident au moins partiellement, car le mythe souvent détermine des conduites⁹ tandis que la distinction entre les deux derniers peut s'avérer ardue, puisque le conteur se meut dans un monde coextensif au mythe (les structuralistes diraient que le conteur est lui-même conté). Comme l'observe Eliade, «il est bien souvent difficile de décider si la *saga* raconte la vie héroïsée d'un personnage historique ou, au contraire, un mythe sécularisé»¹⁰; n'est-ce pas précisément à cause de cela qu'elle captive?

Cette approche implique en outre qu'il n'existe pas de tradition originelle, parce qu'il n'y a pas d'origine à proprement parler; le mythographe saisit une trace qui ne renseigne pas sur sa provenance; tout au plus la situera-t-il par recoupement dans des séries antérieures. Nous allons y revenir.

Pour rendre perceptible la dimension mythique, l'analyse devrait avant tout développer deux observations: la première porterait sur l'absence de dimension religieuse dont il a déjà été question, la seconde sur la réception de la fable.

Composantes mythiques

Reprenons donc. L'histoire de Tell ne contient pas d'intervention surnaturelle ou magique; Tell ne bénéficie pas d'un secours miraculeux; nulle menace diabolique non plus: l'historien en tire un argument en faveur de l'authenticité des matériaux narratifs, donc de la crédibilité historique. Pourtant, tous les traits distinctifs du récit revêtent un caractère exceptionnel: il s'agit d'une succession d'exploits, qui supposent chez Tell des aptitudes quasi surhumaines. Si l'on fait valoir que chaque prouesse est au contraire plausible, voire normale, dans une population entraînée à la vie rude, leur groupement séquentiel dans un temps bref les organise en revanche en un tout qui leur confère une qualité différente. En outre, le personnage lui-même n'a ni ancêtres, ni histoire; tout au long du récit, il est seul à agir: ni protecteur, ni compagnon. Et son fils n'est pas une aide pour

9 Sur la façon dont le mythe annexe l'histoire, cf. G. Durand: *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, PUF, 1960, p. 384.

10 M. Eliade: *Aspects du mythe*, Paris, NRF, 1963, p. 239.

lui. Aucune femme n'intervient non plus. Il a seulement un adversaire. Dans les premiers textes, il surgit, agit et disparaît, le tout en quelques heures. A ce point, il est possible de formuler une thèse: *si le surnaturel n'intervient pas, c'est parce que le héros lui-même l'incarne*.

Voyons de plus près, épisode par épisode.

1. Soit distraction, soit provocation, Tell trouble l'ordre établi et doit subir une épreuve. Le récit débute abruptement par un dilemme: ou bien tu réussis une prouesse impossible, ou bien vous mourrez, ton fils et toi.

Le plus souvent, l'épreuve constitue le trait distinctif d'un rituel initiatique: elle a pour but de transformer celui qui la subit pour le faire accéder à un état supérieur; ce n'est pas le sens de notre épisode. Mais l'épreuve peut aussi être délibérément choisie par le héros lui-même pour révéler sa nature numineuse à travers un acte exemplaire. Dans ce cas, si Tell ne voit pas ou refuse de voir le chapeau de Gessler, c'est un signe de son extranéité: il entre en scène comme quelqu'un ne respectant pas les règles établies, parce qu'il n'appartient pas à cette société, tout en empruntant pourtant les apparences d'un mortel commun (raison pour laquelle Gessler le traite sans égards). Dans le récit historicisé, Tell, paysan sans qualités qui représente le peuple, transforme l'épreuve en défi et lance un signal à ses compatriotes.

Malgré l'épreuve réussie, Tell ne recouvre pas la liberté promise, en raison du second carreau mis en réserve dans son pourpoint: si j'avais tué mon fils, je ne t'aurais pas raté! Lié par sa promesse précédente (car Gessler respecte les règles de la civilité féodale), le bailli lui laisse la vie sauve, mais arrête le trublion et le condamne à la prison à vie. Cette péripétie est nécessaire au scénario pour introduire le second épisode. Dès lors, il n'est plus question de l'enfant.

Les objets significatifs sont le chapeau sur la pique, la pomme, les carreaux d'arbalète. Parce que nous avons appris à distinguer entre signe, signifiant, signifié et référent, nous dirions que le premier est une synecdoque: le chapeau renvoie à l'autorité que le bailli représente. Il en allait autrement au Moyen Age: la statue de l'empereur incarne l'empereur lui-même; elle le remplace avec une équivalence absolue¹¹. Le chapeau du bailli n'est pas une simple allusion à l'autorité de Gessler, il est l'homologue de celui que Gessler représente, le Habsbourg.

La pomme, elle, n'est pas un fruit quelconque. L'enjeu qu'elle exprime peut désigner une valeur intensément négative, telle qu'elle apparaît dans

11 Cf. A. Reinle: *Das stellvertretende Bildnis. Plastiken und Gemälde von der Antike bis ins 19. Jahrhundert*, Zurich/Munich, Artemis, 1984; en outre, H. Stierlin: *Grèce d'Asie. Arts et civilisations classiques de Pergame à Nemroud Dagh*, Fribourg, OLF, 1986, sur la présence différée de l'empereur dans les théâtres, p. 167-171.

plusieurs mythes ou contes: la pomme que le serpent offre à Eve rend Eve mortelle; celle de la fée de Blanche-Neige est empoisonnée; celle que tend Pâris engendre la discorde. Percer la pomme d'une flèche, ce n'est donc pas simplement faire un carton, c'est vaincre la mort, ce dont seul un héros ou un demi-dieu est capable. Et c'est effectivement ce qui se passe, puisque la réussite de l'épreuve sauve la vie et du père et du fils: c'est sous ce rapport que le tir de droite à gauche n'est pas indifférent.

Symétriquement, le trait lui aussi (soit carreau, soit flèche) est ambivalent: il tue, mais il peut être bénéfique (en l'occurrence il «tue la mort»). Apollon guérit d'une flèche; sainte Thérèse d'Avila reçoit Dieu sous forme de dards; saint Sébastien, quoique percé de traits, ne meurt pas, mais accède à la sainteté; dans l'un des mythes du peuple d'Akan, la déesse Ngamé «a donné la vie aux hommes et aux animaux en tirant des flèches magiques avec son arc en forme de lune nouvelle dans leurs corps inertes»¹².

Quant à l'arme même, l'arbalète, elle est mise pour la couleur locale si l'on adopte une perspective mythographique. Certes, elle existait dès le XI^e siècle¹³, mais au lieu de dater la légende, elle pourrait simplement l'actualiser. Certains ont fait valoir que l'arbalète est peu maniable, que Tell par conséquent n'aurait pas eu le temps de la recharger s'il avait atteint son fils, mais comme il existait des modèles légers et faciles à manipuler, l'objection tombe. Il faut encore noter que l'arc, primitivement, est une arme royale, voire divine, interprétation qui renforcerait celle qui fait de Tell un étranger au milieu où la fable le fait agir. Mais chez un peuple montagnard dont la chasse constitue une activité essentielle, l'arc est une arme répandue et ne confère aucun statut supérieur à qui en use.

2. La troupe s'embarque, l'orage éclate (envoyé par Dieu, dit Tschudi¹⁴, ce qui constitue bel et bien une manifestation surnaturelle, encore qu'indirecte); le bailli ordonne à Tell de prendre le commandement du bateau. Renversement des rôles, reconnaissance au moins implicite de la supériorité du prisonnier, lequel s'arrange pour atteindre une dalle à fleur d'eau, de lui connue, sur laquelle il saute d'un bond prodigieux en repoussant la barque au large – et s'enfuit avec son arme.

L'équipage ne parvient pas à atterrir, mais l'embarcation ne coule pas non plus: il fallait bien que Gessler survécût pour que l'épisode final pût avoir lieu. Mais il s'agit probablement d'une rationalisation. La première

12 R. Graves: *Les mythes grecs*. Paris, Fayard, 1967, I, p. 31. Curieusement, cette valeur positive n'apparaît pas à l'article *Flèche* du *Dictionnaire des symboles* de J. Chevalier et A. Gheerbrant, Paris, Seghers, 1974, II, p. 324–328.

13 Bergier, *op. cit.*, p. 102. L'arbalète apparaît déjà dans une miniature du *Beatus*, XI^e siècle.

14 *Ibid.*, p. 20.

version s'arrêtait peut-être à ce point: le héros se sauve et renvoie tyran et gardes à leur sort certain, la noyade. La plus ancienne représentation de l'histoire de Tell (1507) ne montre que deux épisodes: le tir et la barque¹⁵; Tell y apparaît en outre imberbe. (La *Ballade de Tell* offre une version très différente: pour se venger du second carreau, Gessler fait noyer «le méchant paysan»¹⁶. Ce n'est évidemment pas celle que les chroniqueurs retiendront, mais il n'en reste pas moins que le récit réduit au premier épisode fait problème.)

Le second épisode est lui aussi centré sur une prouesse, mais accomplie dans un champ d'action n'ayant rien à voir avec le premier: Tell, qui s'était d'abord révélé comme tireur infailible, s'affirme ensuite comme navigateur insurpassable. Ce n'est pas tout: si l'orage éclate et que le föhn se déchaîne, c'est afin de le sauver lui, c'est-à-dire pour permettre son second exploit, soit sa seconde manifestation. Tell, fût-ce indirectement, a donc puissance sur les eaux comme sur les vents: il ne calme pas la tempête, mais il la domine.

3. Le héros emprunte ensuite des sentiers escarpés qui correspondent sans doute en partie à l'actuelle Voie suisse; il circule plus vite que Gessler, lequel finit par atterrir à Brunnen; il l'attend au chemin creux de Küssnacht et le tue sans avertissement.

Même si le dernier épisode fait partie d'une (première?) rationalisation, il faut relever son caractère choquant, ainsi que nombre d'historiens l'ont déjà fait. Le guet-apens n'est pas d'un homme d'honneur, lequel défie et tue en combat singulier. Toutefois, un bailli ne se bat pas avec un manant: si Tell «ne joue pas le jeu», c'est donc qu'il n'a pas le choix, d'autant que Gessler se déplace avec son escorte. On observera que les Suisses n'agissent pas différemment en 1315 lorsqu'ils écrasent l'armée «autrichienne» à Morgarten: ils se comportent comme des gens non civilisés, qui ignorent les usages de la guerre; et triomphent précisément parce qu'ils ne respectent pas les règles de la chevalerie.

Toutefois si l'on quitte le plan de la légende rationalisée, ou moralisée, il ne s'agit plus d'un assassinat, mais plutôt d'une espèce d'apparition fulgurante et punitive; elle retourne les deux premières situations où, en dépit du double exploit, Tell en somme avait eu le dessous, et révèle définitivement sa qualité véritable, dont Gessler jusqu'alors n'avait pas été capable de se rendre compte. Comme une divinité, Tell frappe à l'improviste, et à coup sûr.

15 *Ibid.*, fig. 2.

16 *Ibid.*, p. 75, strophe 6b, laquelle ne figure toutefois que dans une adaptation bavaroise, mais dont le texte semble plus ancien que les autres versions: 1499 (p. 76).

Marquage des lieux

Dans cette sorte de triathlon (tir, canotage, cross-country) où Tell rafle toutes les médailles, la tradition a, pour des raisons politiques, privilégié l'épisode de la pomme, alors que chaque exploit suffirait à fonder un récit légendaire. Et c'est ainsi qu'ils ont été compris, puisque la plupart des sites liés à Tell ont été sacralisés: au lieu présumé de sa maison, à Bürglen, au point où il saute de la barque et au chemin creux de Küssnacht, on a élevé des chapelles. En revanche, nul sanctuaire à l'endroit le plus fameux, Altdorf. Il n'est pas inutile de se poser quelques questions à ces divers propos.

La chapelle de Bürglen, fort tardive puisque fondée en 1582 seulement comme annexe de l'église, est consacrée à saint Sébastien. Celle de la Tellsplatte, bâtie en 1388¹⁷, a la même dédicace. Celle du chemin creux, qui existait déjà en 1570, était primitivement consacrée à «St. Margrethen in de hol Gass bim Tellen», plus tard aux Quatorze-Intercesseurs. La Saint-Sébastien tombe le 20 janvier, la Sainte-Marguerite le 20 juillet, l'histoire de Tell selon Tschudi commence le 18 novembre, jour de la Saint-Othmar. A première vue, point de coordination temporelle des cultes. Enfin, selon les diverses traditions, saint Sébastien et sainte Marguerite font tous deux partie des Quatorze-Intercesseurs, qui sont fêtés chacun à sa propre date¹⁸; la seconde aurait-elle la même «valeur» que le premier?

La présence de sainte Marguerite est en effet surprenante puisque sa vie, si l'on en croit la Légende dorée, n'a absolument aucun rapport ni avec le lieu ni avec la légende de Tell¹⁹. Celle de Sébastien, en revanche, concorde étonnamment avec certaines particularités que nous avons notées dans l'épisode de la pomme. Frappé de flèches, mais ne mourant pas, saint Sébastien intercède pour ceux qui, à leur tour, sont atteints d'un mal aussi mortel qu'une flèche, la peste. Jacques de Voragine donne de ce nom une étymologie des plus fantaisistes: «Sébastien vient de *sequens*, suivant, *beatitudo*, béatitude, *astin*, ville, et *ana* au-dessus, ce qui veut dire qu'il a suivi la béatitude de la cité suprême et de la gloire d'en haut»²⁰. Or Sébastien, c'est évidemment *Sebastos*, soit vénéré, vénérable, auguste, divin²¹ – le meilleur, le parfait. Pour honorer Tell, ses compatriotes ont choisi par deux fois un saint aux vertus salvatrices (et une fois l'une de ses

17 H. Gasser: *Die Kunstdenkmäler des Kantons Uri*, II, *Die Seegemeinden*, Bâle, 1986, p. 26.

18 *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Rome/Fribourg-en-Br./Bâle/Vienne, Herder, 1976, *ad voces*.

19 J. de Voragine: *La légende dorée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, II, p. 268ss.

20 *Ibid.*, I, p. 135ss.

21 Voire majestueux (R. Otto: *Le sacré* [1917], Paris, Payot, 1968, p. 236).

possibles équivalences); lui reconnaissaient-ils donc, à lui aussi, des pouvoirs de même nature? Sébastien «mis pour» Tell, serait-il une figure substituée?

Des trois oratoires, c'est la chapelle de la Tellsplatte qui est le plus intéressant, parce qu'elle réunit en un même lieu le thème du sauvetage des eaux et le thème du tir, soit le saut hors de la barque et le martyr fléché. En 1835, Joseph-Eutychès Kopp supposa que le toponyme *dalle de Tell* pouvait «être antérieur à l'histoire et que le légendaire évadé aurait pris en atterrissant son surnom»²². Hypothèse indémontrable, encore que le site, par sa configuration même, aurait pu lui suggérer autre chose de plus plausible: le Tellsplatte est un point remarquable du territoire qui se distingue par un rocher à fleur d'eau; deux mondes s'y rencontrent, qui ailleurs ou bien s'opposent (lac et falaise à pic) ou bien coexistent, les sites étant occupés par des villages. Le lieu choisi pour la seconde prouesse et la présence d'un sanctuaire consacré à un saint guérisseur sans rapport avec les eaux incitent à supposer qu'il pouvait y avoir à cet endroit un lieu de culte antérieur à la christianisation de la région, où l'on reconnaissait à quelque divinité topique des propriétés salvifiques, magiques ou curatives. L'impossibilité quasi générale d'effacer les religions préchrétiennes a conduit partout l'Eglise à les récupérer par l'appropriation des sites où elles se célébraient. Malheureusement, la dalle «historique» a d'abord été progressivement recouverte par les sanctuaires successifs, puis détruite lors de la construction du dernier, en 1879²³.

Beaucoup d'auteurs se sont moqués des étymologies du nom de Tell, souvent à raison, il faut l'admettre²⁴. Mais même si l'étymologie n'est pas une science exacte – tant d'ouvrages se contredisent à propos de tant de noms! –, il est étrange que personne, sauf erreur, ne se soit attardé sur une hypothèse qui pourrait donner à celle de Kopp un commencement de vraisemblance: la racine *tel* est en effet un hydronyme à l'aire de dispersion considérable: «Telo, numen de Toulon, hydronyme ligure rattaché plus tard à Mars et qu'on retrouve à la source de Tholon aux Martigues»²⁵; «Telo, nom d'un dieu gaulois des sources, a formé *Toulon* (Var, Allier, Saône-et-Loire) et *Toulon* (Périgueux, Dordogne), où est une belle source»²⁶; «*Tel-Tol* [...] on peut être tenté de la retrouver dans *Thollon* (Haute-Savoie) [...] dans *Toulouse*»²⁷; «*Tholon*, *Thièle*» seraient précel-

22 Bergier, *op. cit.*, p. 66, 98, 445.

23 Cf. Gasser, *op. cit.*, *ibid.*

24 P. ex. M. Wehrli: «Tell. Bemerkungen zum Stand der Tellenforschung», *NZZ*, 21 octobre 1962.

25 J. P. Clébert: *Provence antique*, II, *L'époque gallo-romaine*, Paris, Laffont, 1970, p. 253.

26 E. Nègre: *Les noms de lieux en France*, Paris, Armand Colin, 1963, p. 47.

27 E. Vial: *Les noms de villes et de villages*, Paris, Belin, 1983, p. 18s., sub «Racines pré-gauloises évoquant les eaux».

tiques²⁸; un autre auteur encore ajoute *Toul* et *Tulle* à cette liste²⁹. Si la dénomination de la Tellsplatte (ou Tellenplatte) était réellement antérieure à la légende, il ne s'agirait pas seulement d'un lieu-dit, mais probablement d'un lieu de culte. La substitution chrétienne y acquerrait de la vraisemblance.

Mais revenons aux chapelles, pour observer qu'elles assument une autre fonction encore: elles spatialisent le récit, elles le rendent tangible en arrimant les travaux de Tell au territoire³⁰. Le premier sanctuaire marque en quelque sorte le centre du pays clos par ses montagnes; le second, le lac, seule voie de transport vers le nord; le dernier, la frange du pays à la limite des Préalpes (soit le pied du Rigi), où commence le Plateau. En d'autres termes, le cœur du territoire, sa grande artère de communication, son terme septentrional: dans cet ordre, soit du sud au nord. Rien, en revanche, du côté méridional, celui de la route du Saint-Gothard pourtant ouverte entre 1215 et 1230³¹: ne serait-ce pas un indice de l'antériorité du Tell mythique sur le Tell historique?

Et à propos de territoire, un autre point encore mérite d'être relevé: en cartographiant les localisations des 2438 *sagen* uranaises inventoriées par Josef Müller, Anselm Zurfluh a établi que 88 pour cent d'entre elles se situaient à l'intérieur des frontières du canton³²; dans cette perspective, le dernier épisode de Tell se place *off-limits*, ce qui pourrait être l'indice soit d'une adjonction tardive, soit au contraire du caractère archaïque du récit, antérieur à l'établissement des Alamans. Notons aussi que les mêmes *sagen* sont, sans exception, muettes sur la route du Gothard³³.

Toujours dans ce contexte, une autre question encore s'impose: pourquoi n'y a-t-il point de chapelle à Altdorf, lieu du plus fameux exploit? Que je sache, elle n'a pas été posée. Le récit précise tout de même un point qui ne me paraît pas fortuit: la pique au chapeau est plantée sous un tilleul et c'est là aussi que le fils de Tell sera placé. Souvenons-nous que c'est également là que Tell lui-même se manifeste pour la première fois. Que la nature de l'arbre soit indiquée pourrait être significatif: même s'il s'agit d'une touche de réalisme, ce n'est certes pas l'essence qu'on attendrait. Or, le tilleul n'est pas un végétal quelconque. Dans la tradition germanique, il

28 C. Rostaing: *Les noms de lieux*, Paris, PUF 1961, p. 109.

29 P. A. Piémont: *La toponymie. Conception nouvelle*, Strasbourg 1969, p. 354 (voir aussi p. 310). Rien en revanche dans G. R. Wipf: *Noms de lieux des pays franco-provençaux*, Chambéry 1982, ni dans P. Zinsli: *Ortsnamen. Strukturen und Schichten in den Siedlungs- und Flurnamen der deutschen Schweiz*. Frauenfeld, Huber, 1971.

30 Cf. le développement de Bergier, *op. cit.*, p. 95, pour qui cette distribution topographique constitue «une sorte de certificat d'origine» du fond de vérité que les divers récits contiennent.

31 *Ibid.*, p. 225 et 101.

32 A. Zurfluh: *Un monde contre le changement. Une culture au cœur des Alpes. Uri en Suisse XVII^e-XX^e siècles*. Paris, Economica, 1993, p. 84.

33 *Ibid.*, p. 55.

incarne l'axe vertical du monde, celui qui fait communiquer le ciel et la terre³⁴. A croire qu'il indique la provenance du héros, qu'il cautionne son essence supérieure? Cela vaut au moins d'être mentionné.

Pour résumer l'ensemble des remarques qui précèdent, on retiendra que notre athlète complet cumule des traits solaires (le tir), aquatiques (la navigation) et chtoniens (le chemin creux); notre héros civilisateur, sorte d'*Hercules Helveticus*, défie, s'échappe, l'emporte. Il se manifeste d'abord sur le plan existentiel, en vainquant la mort; puis sur le plan de la nature, où il triomphe des éléments déchaînés; enfin sur le plan social, où il supprime le tyran. Ses trois épreuves s'accomplissent en vingt-quatre heures, soit en un cycle diurne et nocturne complet: de l'abaissement initial à la revanche finale, il apparaît maître du temps comme de l'espace... Est-ce là trop solliciter un récit dont la structure mythique paraît décidément exemplaire? «Faux discours, le mythe est un essaim sémantique ordonné par des structures cycliques», déclare Gilbert Durand³⁵. Une telle vue est-elle compatible avec la mentalité uranaise?

Mentalité uranaise

Sans aucun doute, car ces considérations ne sont certes pas contredites par ce que l'on sait du comportement religieux des populations locales. A l'époque alémane, le peuple «semble être demeuré longtemps peu perméable à l'innovation religieuse»; les montagnards, «jusqu'au temps de Guillaume Tell, et plus tard encore, (...) ne donneront point de signe de foi ardente, de dévotion ou de soumission particulière à l'Eglise. Dans toute la tradition de libération des Suisses, la référence religieuse est étrangement absente»; et encore: «rien ne laisse percevoir les traits d'une spiritualité d'inspiration alpine (...) A une spiritualité sans ferveur répond d'ailleurs l'absence de toute sensibilité culturelle originale»³⁶.

Carl Pfaff rapporte la description des pratiques superstitieuses dans les cantons primitifs faites par un prêtre de la Contre-Réformation et admet que «an der Verbreitung solcher abergläubischen Vorstellungen und Praktiken in breiten Volksschichten und teils bis in den Klerus hinein ist gar nicht zu zweifeln»; et plus loin: «Ein durchschlagender Erfolg blieb ihr [der orthodoxen Lehre] aber beim Bemühen, das kollektive Verhalten der Gläubigen in ihrem Sinn zu ändern, versagt»³⁷. Lorsque de tels constats

34 J. Chevalier, A. Gheerbrant, *op. cit.*, I, p. 97.

35 *Op. cit.*, p. 403.

36 Bergier, *op. cit.*, p. 128s et 293.

37 C. Pfaff: «Pfarrei und Pfarreileben. Ein Beitrag zur spätmittelalterlichen Kirchengeschichte», in *Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft*, par un collectif d'auteurs, Olten, Walter-Verlag, 1990, I, p. 276 et 281; voir aussi, en général, M. Eliade: *Mythes, rêves et mystères*, Paris,

sont possibles, ils signifient toujours que les anciennes traditions n'ont pas disparu et qu'elles continuent à vivre souterrainement, quoique réprimées, ou du moins réprouvées, par le clergé. La mentalité préchrétienne subsiste et une bonne part des pratiques du sacré archaïque avec elle. Si donc l'histoire de Tell ne fait état d'aucun élément miraculeux, ce n'est pas nécessairement parce que ses façonneurs sont des esprits forts, mais plutôt parce qu'ils vivent, pensent et perçoivent encore selon des catégories que l'Eglise n'a pas éliminées.

Mais sur l'esprit uranais en particulier, c'est évidemment à Anselm Zurfluh qu'il faut se référer. Uri, dit-il, est encore aujourd'hui «un monde mental singulier»; cet univers se serait «composé à partir du peuplement alémane des VIII^e et IX^e siècles». Et plus loin: la population s'enracine aujourd'hui encore «dans une histoire dont les structures mentales ne semblent pas avoir changé depuis l'installation des Alamans»³⁸. L'analyse des *sagen* uranaises montre en effet une religion totalement imbriquée dans la tradition préchrétienne, vécue magiquement, sans dimension théologique ou intellectuelle: un milieu où espace et temps ne sont pas rationnels. Le surnaturel quotidien (souvent calamiteux) et la foi du charbonnier caractérisent cette société sans individus qu'est toute «société primitive». Les *sagen* ne sont pas de l'ordre du sacré³⁹; elles ne sont ni des contes, ni des mythes, mais «côtoient le mythe»⁴⁰. «Tell, note Zurfluh, est historique dans le sens que les gens d'Uri le croient; qu'il ait effectivement existé ou non importe peu. Il se pourrait qu'il y ait eu un personnage exceptionnel qui a vécu même si par la suite on l'a (éventuellement) embelli par l'histoire de Tell proprement dite. De toute façon, Tell est la personnification, l'archétype du paysan tel que ce dernier se l'imagine»⁴¹. Le moins qu'on puisse dire, c'est donc que le milieu uranais n'a pas favorisé une distinction claire entre l'historique et le merveilleux.

Que ces mœurs et croyances archaïques n'aient cessé d'être motrices, un épisode des guerres de Bourgogne ou de Souabe le montre encore, précisément à l'époque où le récit est en train d'acquérir sa structure complexe et de se stabiliser. Je le cite de mémoire, mais il est partiellement attesté par l'iconographie (cf. fig. 1). Avant la bataille, mais après la prière collective, un homme déguisé en taureau d'Uri danse devant le front des Confédérés, qui l'accompagnent d'un chant si sauvage qu'il effraie les adversaires. Il en reste sans doute une trace dans ce poème de l'époque:

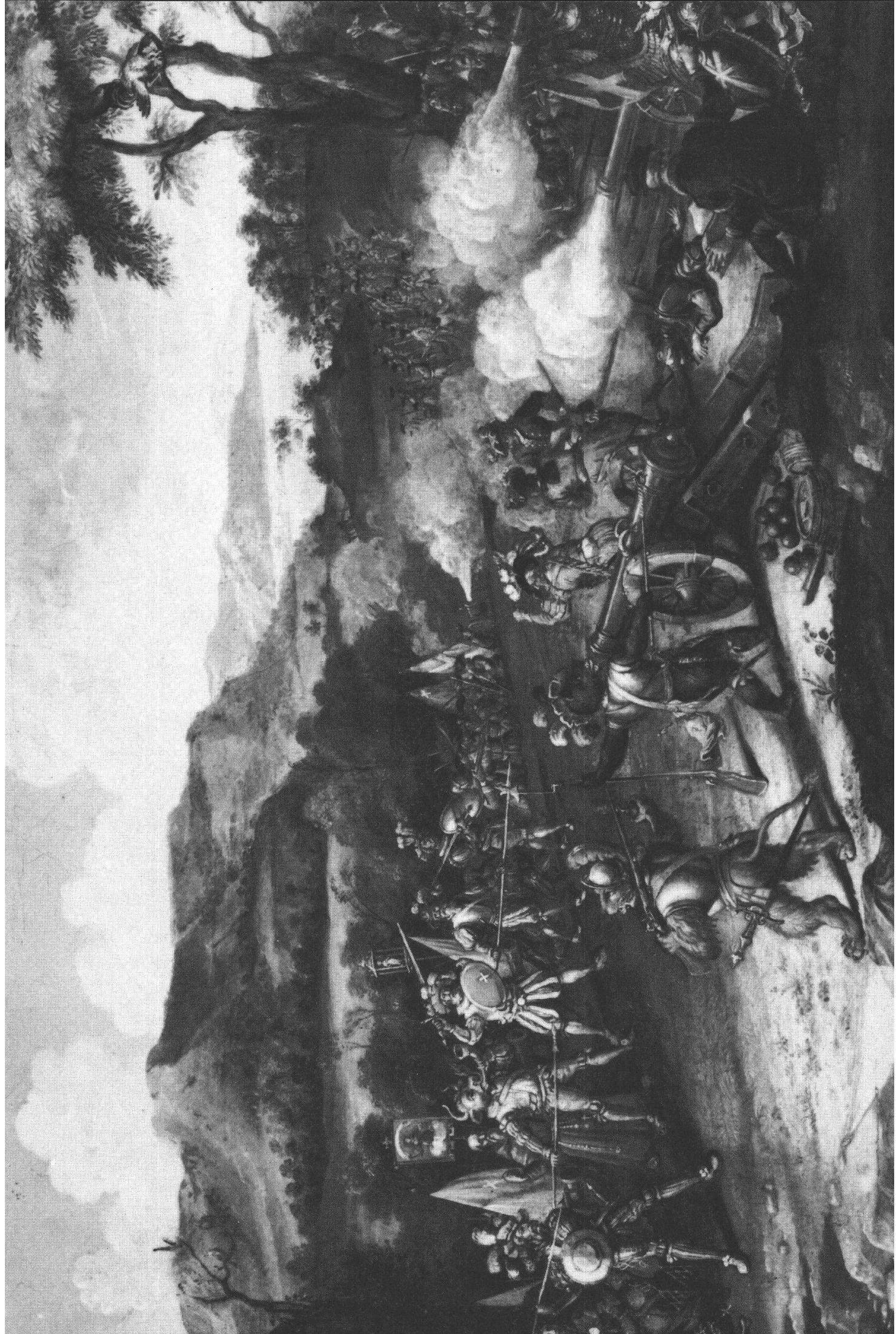
Gallimard, 1957, p. 178, comment christianisme et «superstition», i.e. religions archaïques, se mêlent.

38 *Op. cit.*, p. 23, 24, 72.

39 Cf. M. Eliade: *Aspects...*, *cit.*, p. 9.

40 *Ibid.*, p. 239.

41 *Op. cit.*, p. 94, n. 53.



der stier von Ure treib ein grob gesang,
 das in holz, in veld, in berg, in tal erklang,
 zu horen grusam, als wers ein Wuttisher,
 den winden brach das herz je lenger je mer.⁴²

Il faut répondre ici à une objection: n'est-il pas contradictoire d'inscrire dans le contexte d'une mentalité uranaïse axée sur le merveilleux un récit dépourvu d'éléments surnaturels? Non, si l'on admet que la cohérence réaliste de la geste tellienne résulte essentiellement d'un travail de rationalisation exécuté à des fins d'édification historico-politique.

Diffusionnisme...

Jusqu'ici, nous nous sommes bornés, ou peu s'en faut, à isoler les traits distinctifs du possible Tell mythique, à déceler ce qui dans la narration constituerait des mythologèmes. Il nous reste à tenter une lecture plus périlleuse encore, qui relèverait d'un niveau beaucoup plus archaïque que les précédents – si archaïque même qu'il n'était plus intelligible pour les divers rédacteurs du récit. L'aventure n'est pas nouvelle, du moment que, déjà, «Homère» ne comprenait plus certains traits des récits qu'il consignait – ainsi, le massacre des prétendants, action barbare et hors de proportion avec le comportement de ces patients parasites –, et que les Romains ne saisissaient plus le sens du meurtre de Rémus⁴³.

Mais l'affaire se complique, puisque le récit de Tell n'est pas le seul de son espèce, mais qu'il possède quelques quasi-doublets tout à fait étonnants dans l'Europe du Nord. En 1625, puis en 1726–27, l'homologie presque entière entre l'histoire de Tell et celle de Toko avait déjà été signalée; en 1760, elle fit l'objet d'une brochure de Gottlieb Emmanuel de Haller intitulée *Guillaume Tell, fable danoise*, qui fit scandale au point d'être brûlée par le bourreau sur la place d'Altdorf⁴⁴. On sait qu'il existe de la saga de Toko des versions danoise, norvégienne, islandaise, estonienne,

42 Cité in H. G. Wackernagel: «Der Trinkelstierkrieg im Jahre 1550», in *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, vol. 35, 1936, p. 18.

43 Cf. D. Briquel: «L'origine avant l'origine (Rome)», in *Tracés de fondation*, sous la direction de Marcel Detienne, *Bibliothèque de l'Ecole des hautes études, Sciences religieuses*, vol. XCIII, Louvain/Paris, 1990, p. 172.

44 Bergier, *op. cit.*, p. 84; C. Santschi: «Autodafé à Altdorf», in *Campus*, juin–septembre 1991, p. 18s.

Fig. 1. *Tableau allégorique des guerres de religion en Suisse*, peinture anonyme, école suisse, XVII^e siècle, Musée d'art et d'histoire, Genève (inv. 6060): le taureau d'Uri, corne en gueule, protège l'Eglise.

finnoise, écossaise, mecklembourgeoise et holsteinienne⁴⁵ qui circulaient dès l'an mille.

Les récits de Toko et de Tell s'articulent en effet en trois actions et présentent des traits semblables, voire identiques en ce qui concerne la première épreuve, le plus surprenant étant celui de la flèche de réserve; pour le reste, ils divergent quelque peu, encore que la seconde épreuve (où Toko doit dévaler à skis une falaise tombant dans la mer) et la péripétie finale (meurtre du roi) offrent d'évidentes analogies structurales avec le récit helvétique. On pourrait même se demander si l'épisode tardif de la mort de Tell par noyade ne constitue pas un souvenir confus de la chute que Toko redoute de faire pendant la deuxième épreuve. Pas plus que dans l'histoire de Tell il n'y a dans celle de Toko d'intervention merveilleuse ou miraculeuse; la religion n'intervient qu'après coup, semble-t-il, pour récupérer une histoire où elle n'avait que faire (Toko, défenseur de l'Eglise contre un roi païen). Une nuance importante distingue toutefois les deux récits: Toko n'a rien du héros fondateur et ne joue aucun rôle dans l'histoire des pays scandinaves.

L'isomorphie entre les deux récits est donc remarquable, ce ne sont pas les détails divergents qui l'infirmement. Dumézil a maintes fois mis en garde contre ce qu'il appelait la «maladie de la mythographie [...], la réduction au folklore, aux contes»⁴⁶. Paradoxalement, en effet, même si tous les constituants sont contestables l'un après l'autre, l'ensemble qui les organise les transcende: c'est la manière dont les traits pertinents s'articulent qui fait sens⁴⁷. Jusqu'ici, l'isomorphie des deux récits a été expliquée par des contacts entre les régions scandinave et alpine; comme les textes imprimés sont tardifs et qu'il y a tout lieu de croire qu'ils sont restés longtemps confidentiels, on a supposé une transmission orale par les soins de quelque marchand faisant étape sur la route du Saint-Gothard. Mais l'hypothèse diffusionniste, quelles que soient les voies empruntées, n'est nullement satisfaisante: on se demande en effet comment cette histoire importée parmi bien d'autres aurait eu la capacité de se muer en un mythe d'origine, d'autant qu'elle ne jouait pas ce rôle dans les contrées d'où elle provenait.

On s'étonne aussi que les partisans de l'hypothèse diffusionniste n'aient pas fait valoir qu'un thème «suisse» avait voyagé en sens inverse pour être

45 Bergier, *op. cit.*, pp. 85ss.

46 G. Dumézil: *Les dieux indo-européens*, Paris, PUF, 1952, p. 104. Cf. aussi les développements, *ibid.*, p. 81s., sur «la valeur intelligible de la structure» opposée à «l'origine des divers éléments avant leur composition»; en outre, du même auteur, *Loki* [1948], nouvelle édition refondue, Paris, Flammarion, 1986, p. 84-91, sur «les abus de la 'science des contes'», dont la méthode «conduit à négliger totalement, à nier ce qui fait l'unité d'un récit (...) l'ensemble étant (...) remarquablement constant sous le rajeunissement perpétuel de ses parties»; ces considérations sont reprises in *Mythes et dieux des indo-européens*, Paris, Flammarion, 1992, p. 275-282.

47 Cf. Durand, *op. cit.*, p. 389s.

reçu dans les récits scandinaves. Car la destruction de Vifilsborg, *id est* Avenches, en 259–260 (par les Alamans, notons-le en passant) figure avec force détails dans la saga de Ragnar Lodbokar, mais non pas seulement dans celle-ci. Sous la forme où cette histoire nous est parvenue, il s'agit d'une composition islandaise du XIV^e siècle⁴⁸. S'il est donc attesté que même l'Islande connaît un haut fait alémane, pourquoi les Uranais ne connaîtraient-ils pas ceux qui ont les fjords pour cadre?

Il faut placer ici un autre aspect du problème encore et retourner un instant à l'étymologie. Pour Régis Boyer, «il ne fait aucun doute que le nom [de Toko] signifie quelque chose comme fou, insensé, dans l'acception la plus populaire du terme (donc, du genre «cinglé», «toqué»); «il faut s'attarder, dit-il aussi, sur la valence païenne/magique» des divers récits, aussi bien celui de Toko-Palnatoki que celui de Hemingr, qui en propose une autre flexion. Ce Hemingr doit, «pour défier les lois spatio-temporelles», se débarrasser de son «double intérieur» (je renvoie au texte sans plus d'explication) et «doit entrer pour ce faire dans une fureur violente, un furor, il se conduit alors comme un fou ou bien: sa fureur extatique le fait passer pour fou (toki, toke, toko, tolle, tell der Tell, der Tolle: le fou, comme en Suisse qui n'a retenu, semble-t-il, que l'aspect archer)»⁴⁹.

Si dans le mythe, la saga, la légende ou le conte, le héros passe par une crise de «folie» pour pouvoir accomplir les actes qui le qualifieront, il faut bien comprendre que cette folie n'a rien à voir avec une quelconque débilité mentale. Le fou est celui qui défie les normes pour les abolir⁵⁰ et, pour ce faire, doit changer d'état. De même, «tout initié paraît fou par quelque aspect de son comportement»⁵¹. La société archaïque est conformiste et, répétons-le, ne contient pas d'individus: le héros est la préfiguration de l'exception sociale. En dernière analyse, cette folie n'est rien d'autre qu'une sagesse supérieure. Parsifal, lui aussi, est «der reine Tor», le pur fou, mais (ou même: parce que) c'est lui qui est dans le vrai.

Il existe une caricature populaire, sans doute tardive, du héros comme fou, probablement issue de la levée des interdits qui distingue le carnaval. Till l'Espiegle en est l'exemple le plus fameux, sorte de double inversé de

48 Cf. P. E. Martin: «La destruction d'Avenches dans les Sagas scandinaves», in *Indicateur suisse d'histoire*, 1915, p. 1–13. Autre exemple de diffusionnisme tout aussi remarquable: «la capacità di mescolanze culturali, ad esempio del XIII secolo, sorprende i musicologi, che hanno raccolto, dal vivo nei mercati turchi, ariette del *Jeu di Robin e Marianne* [sic pour *Marion*], di Adam de la Halle, spostando sul piano dell'estensione geografica la rete di rapporti che analoghi ricercatori, nell'ottocento avevano scoperto a livello di estensione e continuità temporale ricostruendo dalla tradizione orale testi romanzi pervenuti con lacune nei manoscritti» (E. Battisti: «Si può quantizzare la qualità?», in *Bollettino della Casa del libro*, Reggio Calabria/Rome, s.d. [1985], p. 21).

49 R. Boyer: «La piste scandinave», in *Campus*, juin–septembre 1991, p. 13s.

50 Cf. Chevalier, Gheerbrant, *op. cit.*, II, p. 345.

51 *Ibid.*

Tell: la dérision comme miroir de l'héroïsme. C'est, là encore, l'apparition presque inconsciente de l'esprit laïc. Il s'agit d'ailleurs moins de la moquerie du sacré que de la résistance des religions traditionnelles au contrôle de l'orthodoxie. Et comme Tell, Till, né vers 1300, mort en 1350, aurait été un personnage historique. Dans le cas de l'Uranais, la folie paraît gommée par la réécriture politique du mythe, mais elle est encore lisible dans le triple exploit. A Rome, déjà, les mythes avaient été transformés en histoire nationale⁵². En 1916, Fernand Chavannes, qui intitulait sa pièce *Guillaume le Fou*, «n'a fait que traduire une épithète que tout le monde emploie sans en connaître exactement le sens», observait Ramuz⁵³.

J'ai suggéré tout à l'heure de considérer le nom de Tell comme un hydronyme et je viens d'admettre qu'il signifie une manière de folie supérieure. La contradiction n'est qu'apparente, à la fois parce qu'il ne s'agit pas de décider entre les deux étymologies (du moment qu'elles n'entrent pas en concurrence au sein d'une logique de l'exclusion) et surtout parce qu'elles sont ici proposées dans une perspective d'élargissement de la problématique tellienne.

... ou persistances?

De rares auteurs ont perçu cette nécessité de nouvelles enquêtes. Ainsi, indépendamment l'un de l'autre, semble-t-il, Guy P. Marchal et Jean-Luc Piveteau ont esquissé, comme en passant, un parallèle entre Tell et... Abraham: «Man ist versucht, geradezu von einer archetypischen Situation zu sprechen», observe le premier. «In der jüdisch-christlichen Tradition ist es die Situation Abrahams, der seinen einzigen Sohn opfern soll»⁵⁴; «secondaire ou insuffisamment cerné, par exemple, le thème du sacrifice de l'enfant aîné/unique: Tell après Abraham»⁵⁵.

52 Cf. Dumézil: *Les dieux...*, cit., p. 143.

53 In *Gazette de Lausanne*, 9 juin 1916.

54 G. P. Marchal: «Die «Alten Eidgenossen» im Wandel der Zeiten. Das Bild der frühen Eidgenossen im Traditionsbewusstsein und in der Identitätsvorstellung der Schweizer vom 15. bis ins 20. Jahrhundert», in *Innerschweiz...*, cit., II, p. 324.

55 J. L. Piveteau: «L'Ancien Testament a-t-il contribué à la territorialisation de la Suisse?» in *Social Compass, Revue internationale de sociologie de la religion*, vol. 40, n° 2, juin 1993, p. 161; sur le sacrifice des premiers-nés, cf. p. ex. J. G. Frazer: *Le Rameau d'or* [1890–1936], Paris, Bouquins, 1992, II, p. 115–135, qui rassemble de très nombreux exemples; Dieu, selon la Bible, sacrifie d'ailleurs lui-même son Fils unique, en outre qualifié de roi des Juifs. Le thème du sacrifice des premiers-nés est également mentionné in P. Maugué: *Le mythe et l'histoire (Essai sur les origines de la Suisse et la tradition celtique)* [le titre de la couverture diffère: *Guillaume Tell et la tradition celtique. Le mythe et l'histoire*], Paris 1985, p. 129, ouvrage souvent ingénieux, mais dont plusieurs prémisses ne sont plus soutenables après les «Douze thèses sur les origines de la Confédération» énoncées par W. Meyer in: *Nos ancêtres les Waldstaetten. La Suisse centrale au XIII^e siècle. Mythes et histoire. La naissance de la Confédération, Bâle, le Tessin et la Suisse romande vers 1300*, Lausanne 1994 [1^{re} éd. 1991], p. 52s. En outre, si l'on en croit Maugué, le vieux fonds uranais serait moins alémane que celtique, la pénétration des

Ce parallèle est-il fondé? Pour répondre à cette question, il faut commencer par abandonner l'hypothèse diffusioniste. Si l'on renonce à expliquer l'histoire de Tell par quelque transmission de bouche à oreille, il faut alors recourir à l'idée d'un fonds commun archaïque où s'enracineraient aussi bien la saga de Toko et ses analogues que notre récit national, soit un fonds antérieur à la tradition alémane, voire celtique, en d'autres termes un fonds indo-européen. Ici, la prudence est encore plus vivement requise que dans le schéma précédent, parce que les possibles traces sont légères, lacunaires, éparses, extraordinairement difficiles à évaluer. Ce n'est toutefois pas une raison de les passer sous silence, d'autant moins qu'il s'agit seulement, répétons-le, d'attirer ici l'attention sur certains comportements énigmatiques pour en proposer une possible clé, mais non pas de résoudre et de conclure.

Franchissons donc une dernière étape, au risque, d'être taxé de divagateur. Les traces d'un tel fonds se manifestent à la façon des harmoniques musicales, suscitées par l'appel des notes qui leur correspondent; elles étaient pourtant déjà présentes dans les traits que nous avons retenus comme distinctifs. Pour esquisser le schéma ou, si l'on préfère, la signification qui pourrait les coordonner, on repartira du même point que pour l'enquête précédente⁵⁶.

L'historiographie récente s'accorde sur le fait que la première épreuve constitue le noyau du récit: tout arrive parce que le héros ne se plie pas à une règle imposée, dont l'inobservation entraîne en principe la mort; pourtant, une négociation s'ensuit, dont la conséquence est un choix: ou je t'exécute, ou tu tires une pomme sur la tête de ton fils. Mais ce trait sadique pourrait constituer une retouche au schéma d'origine. Car tout porte à croire que la pomme est «mise pour» l'enfant et que la version primitive était plus brutale: il ne s'agissait pas d'un choix, mais d'un dilemme. Si l'on réduit l'épisode à l'essentiel, il faut en effet comprendre «ou tu meurs ou ton fils meurt à ta place». Le récit de Tell pourrait donc contenir la trace de deux opérations successives.

D'abord, celle de la substitution des enfants aux adultes dans les sacrifices humains. La coutume est attestée en Grèce durant la période de passage du mariarcate au patriarcate:

«Les invasions helléniques du début du second millénaire avant J.-C. (...) semblent avoir été moins dévastatrices que les invasions achéennes et doriennes qui suivirent. De petites bandes armées de bergers adoreurs de la trinité divine

Alamans en Suisse centrale étant tardive (cf. d'ailleurs la fig. 287, qui cartographie les étapes de cette pénétration du 5^e au 7^e siècle, in W. Drack, R. Bellmann: *Die Römer in der Schweiz*, Stuttgart 1988, p. 299).

⁵⁶ C'est à Jean Cuendet que je dois l'essentiel des observations qui suivent.

aryenne – Indra, Mithra et Varuna – franchirent la barrière naturelle du Mont Othrys et s'installèrent très paisiblement dans les colonies préhelléniques de Thessalie et de Grèce centrale. On les considérait comme des enfants de la déesse locale et ils lui fournirent des rois sacrés»⁵⁷.

Ces rois ne régnaient en principe qu'un an, après quoi ils étaient exécutés.

«Lorsqu'on s'aperçut que la durée très limitée du règne du roi était gênante, on accepta d'étendre l'année de treize mois [lunaire] à une Grande Année de cent lunaisons (...). Mais comme les champs et les moissons avaient toujours besoin d'être fertilisés [par le sacrifice du souverain], le roi accepta de passer par un simulacre de mort tous les ans et de céder sa souveraineté pour un jour – le jour intercalaire qui se trouve être en dehors de l'année sidérale sacrée – à un roi-enfant qui était son substitut – ou interrex – qui mourrait à la fin de la journée et dont on utilisait le sang pour la cérémonie de l'aspersion»⁵⁸.

A la fin de la Grande Année, le roi était rituellement sacrifié.

Et la seconde opération? Dans une phase ultérieure, des animaux furent substitués aux enfants sur les autels. La littérature a conservé des traces de cet adoucissement des mœurs: pour Isaac, Elohim se contente d'un bélier: pour Iphigénie, Artémis envoie une biche.

En Grèce, le roi refusa d'être sacrifié lui-même au terme de son règne lorsqu'on eut substitué l'animal à l'enfant.

«Il partageait son royaume en trois parties, en donnait une à chacun de ses successeurs et régnait lui-même pendant une autre période (...). Néanmoins et malgré différentes phases, dont de nombreux mythes se font l'écho, c'était son mariage avec une nymphe tribale qui conférait au roi sacré son pouvoir (...) le trône demeurait matrilineaire (...) les invasions achéennes du XIII^e siècle avant J.-C. affaiblirent très sérieusement la tradition matrilineaire. Il semble que le roi était parvenu à régner jusqu'à la fin du cours naturel de sa vie; et, lorsque les Doriens arrivèrent vers la fin du second millénaire, c'est le système patrilinéaire qui devint la règle»⁵⁹.

Il y aurait donc une relation directe entre l'abandon des sacrifices sanglants et l'affaiblissement, puis la disparition du matriarcat par suite d'invasions successives de peuples plus évolués.

En revanche, les traces de la troisième phase sont, à ma connaissance, perdues, ou du moins non étudiées: c'est celle qui remplace l'animal par une plante vivrière. A ce point, il n'est pas absurde de se demander si la pomme ne représente pas précisément cette dernière mutation. Dans certaines sociétés, aurait-on même passé directement de l'enfant à la plante en sautant l'étape de l'animal? Prononcées par le Christ, les formules «ceci est mon sang» et «ceci est mon corps» s'inscrivent dans le droit fil de cette

57 Graves, *op. cit.*, I, p. 26.

58 *Ibid.*, *ibid.* Sur la mise à mort du roi divin, cf. Frazer, *op. cit.*, II, p. 23-195.

59 Graves, *op. cit.*, p. 27.

coutume substitutive (tout en sublimant, en outre, une antique tradition théophagique).

Mais Tell, objectera-t-on, n'est pas roi! Certes. Il n'en reste pas moins que le thème de la substitution est doublement présent, fût-ce à l'état de trace, dans le premier épisode de notre récit: le fils pour le père et la pomme pour le fils. Ce qui compte donc, dans cette perspective, ce n'est pas le statut social du héros helvétique, mais bien que celui-ci sorte vainqueur de l'épreuve et renverse la situation en triomphant symboliquement de l'autorité en place. Une telle mise en évidence permet en somme de dégager ce qu'on pourrait qualifier de noyau le plus archaïque de la tradition tellienne.

Le défi au souverain

Mais au souvenir très déformé du passage au patriarcat pourraient se mêler également d'autres réminiscences, qui distribueraient les accents d'une manière différente. Dans cette nouvelle optique, Tell, venu d'ailleurs, défierait le pouvoir pour s'en emparer; dès lors, la raison de la flèche cachée ne serait plus celle qui est alléguée – venger le fils s'il avait été tué –, mais purement et simplement d'abattre le détenteur du pouvoir après la prouesse – une prouesse comme réussie d'avance. Nous aurions également affaire au thème de la substitution, mais ce serait celle du souverain. Cette ligne interprétative s'avère cependant plus ardue encore que les précédentes: si Tell se présente d'emblée en révolté, voire en conquérant ou même en usurpateur, que ne commence-t-il par éliminer Gessler sans détour? Parce que, dirait Valéry, dans cette hypothèse le récit disparaîtrait! Plaisanterie à part: parce qu'il doit démontrer sa supériorité. Mais quel serait alors le rôle du fils? Celui d'un simple prétexte à l'exploit?

Je mentionne ce thème de la substitution du pouvoir suprême en raison de deux péripéties à première vue marginales. L'une des versions les plus tardives de notre récit – elle date du XVII^e siècle – se termine par un épisode édifiant: «Tell, au terme de ses exploits, refuse avec une républicaine conviction la couronne de roi des Suisses que lui offrent ses concitoyens»⁶⁰. On sourit. Et pourtant, il serait erroné de qualifier l'idée d'apocryphe simplement parce qu'elle fait surface bien après les versions qui ont fondé le récit traditionnel. Graves relève que lorsqu'on cherche le thème original d'un mythe, on ne doit pas

«imaginer que plus les sources écrites sont anciennes, plus elles sont dignes de foi; souvent par exemple le malicieux Callimaque d'Alexandrie ou le frivole

60 Bergier, *op. cit.*, p. 403.

Ovide ou l'austère byzantin Tzetzes donnent une version nettement plus ancienne du mythe que ne le font Hésiode ou les tragiques grecs; et l'*Excidium Troiae* du XIII^e siècle est, pour une grande part, plus solide au point de vue mythologique que l'Iliade»...⁶¹

Mais, certes, il ne découle pas non plus de cette réflexion qu'un texte récent fournit de ce seul fait une version plus sûre! Elle indique seulement que les versions tardives ne doivent pas être écartées simplement parce qu'elles le sont. On ne peut pas non plus exclure sans examen que des souvenirs ethniques extrêmement anciens et d'origines diverses aient convergé dans notre récit tel qu'il a été consigné à l'aube de l'époque moderne⁶².

Dans la légende de Toko, c'est bien le roi lui-même qui est tué, même si Toko ne prend pas sa place (ce qui témoigne peut-être d'une importante retouche). Et dans le récit helvétique, Tell élimine Gessler, après quoi tout se passe politiquement comme s'il se substituait au souverain, puisqu'il n'est pas seulement un libérateur, mais qu'il devient *le* héros fondateur de la Confédération. S'agirait-il, là aussi, d'un gauchissement du récit en fonction d'une interprétation libertaire? S'il est vrai que «la fonction essentielle du mythe héroïque est le développement, chez l'individu, de la conscience de soi»⁶³, ne peut-on le dire, dans le cas de Tell, pour un peuple entier?

L'histoire de Tell pourrait donc, en filigrane, laisser transparaître beaucoup plus que ce que les chroniqueurs y ont lu et pouvaient y lire. Mais comment ce fond mythique à peine discernable peut-il être présent dans une histoire si bien manipulée et insérée dans le territoire qu'elle passe, au moins en partie, pour historique (Guillaume Tell, «nom collectif»)? C'est Eliade, je crois, qui fournit la réponse:

«L'Eglise a dû lutter plus de dix siècles contre l'afflux continu d'éléments «païens» (entendez: appartenant à la religion cosmique) dans les pratiques et les légendes chrétiennes. Le résultat de cette lutte acharnée a été plutôt modeste, surtout dans le Sud et le Sud-Est de l'Europe, où le folklore et les pratiques religieuses des populations rurales présentaient encore, à la fin du XIX^e siècle, des figures, des mythes et des rituels de la plus haute antiquité, voire de la protohistoire; et la note: «Leopold Schmidt a montré que le folklore agricole de l'Europe centrale contient des éléments mythologiques et rituels disparus dans la mythologie grecque classique déjà depuis les temps d'Homère et d'Hésiode»⁶⁴.

Comme je l'ai déjà souligné, cet article a pour seul but de rendre vraisemblable qu'il reste encore beaucoup à étudier dans le mythe de Tell.

61 Graves, *op. cit.*, I, p. 19s.

62 Cf. p. ex. Paul Leidecker: *Débris de mythes cananéens dans les neuf premiers chapitres de la «Genèse»*, Thèse Genève 1921.

63 J. L. Henderson in C. G. Jung, *L'homme et ses symboles*, Paris, Pont-Royal, s. d., p. 112.

64 Eliade, *Aspects...*, *cit.*, p. 207s. et 208, note 1.

L'historien en a tiré le maximum de ce que son approche permettait; si l'on chausse d'autres lunettes que les siennes, d'autres lectures sont probablement possibles, mais tout aussi scientifiques. Il vaudrait donc la peine de reprendre les pistes esquissées ici, notamment – telle la seconde observation annoncée plus haut sur la réception de la fable – parce qu'une forte charge mythologique expliquerait beaucoup mieux la prégnance de cette histoire insaisissable que ne le fait la seule revendication de liberté politique. Si Tell a pu être «activé» (et rétroactivé) à plusieurs reprises et dans des contextes culturels extraordinairement divers, n'est-ce pas d'abord à cause de sa nature numineuse? Sinon, comment expliquer que Tell, qui pour l'historien incarne l'homme quelconque, l'homme du peuple par excellence, pourtant se détache si nettement de la masse des hommes moyens? Ambiguïté foncière, il est tout ensemble *ordinaire* et *exceptionnel*; c'est bien pour ce motif que tous les éléments de son histoire sont interprétables à la fois comme des faits historiques et comme des traits mythiques.

Le propre du mythe, c'est de pouvoir accueillir de nouvelles significations, en d'autres termes de rester longtemps actuel. La psychologie du mythe est de nature fascinatorie. Si «rien n'est épargné à Tell», comme l'a noté sarcastiquement Jean-François Bergier⁶⁵, c'est peut-être parce qu'il est capable de triompher même des élucubrations dont il a fait l'objet. Celles-ci comprises.

65 Cf. n° 3 ci-dessus.