

Introduction

- *Isaac Laquedem, dit Jésus, est-ce toi ?*
- *Oui, répondit Isaac ; que me veux-tu, magicien ?*¹

Que le Juif errant² s'inscrive dans cette catégorie de légendes populaires qui sont largement répandues et que le voyageur barbu soit gratifié de traits immuables faisant de lui un élément indétachable de la conscience universelle presque au même niveau que d'autres figures fictives, telles que Faust, Don Quichotte et Don Juan, est un fait patent³. Bien que l'on juge communément que la formation de ladite légende coïncide avec les prémices de la religion chrétienne et qu'elle se diffuse tout au long du Moyen Âge sur le continent européen tout entier, il existe des preuves qui le révoquent en doute. Nous pensons ici notamment aux résultats des recherches de Gaston Paris d'après lesquels la forme définitive de la légende ne s'établit qu'au début du XVII^e siècle. Le médiéviste français démontre aussi que sa popularité se restreint à « quelques contrées du nord-ouest de l'Europe, l'Allemagne, la Scandinavie, les Pays-Bas et la France »⁴ et que l'histoire du marcheur éternel, à l'inverse du processus traditionnel de la formation de la majorité des légendes, se propage « non par la tradition orale, mais par une voie toute littéraire »⁵.

¹ A. DUMAS : *Isaac Laquedem ou le Roman du Juif errant*. Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 282.

² La graphie de cette appellation évolue à travers les siècles. Dans la plus ancienne, les deux composantes sont unies à l'aide d'un tiret et, l'une et l'autre, écrites avec une majuscule (Juif-Errant). Ensuite, on commence à détacher les deux éléments constitutifs (Juif Errant) pour, en définitive, choisir cette forme où le second terme fonctionne comme un adjectif verbal (Juif errant). C'est la dernière orthographe qui est aujourd'hui la plus fréquente. Néanmoins, on trouve des auteurs « traditionalistes » qui optent pour les variantes anciennes, tel Gaël Milin qui écrit « Juif Errant ». Sa publication date de 1997.

³ Cf. W.H. AUDEN : *Shakespeare*. Paris, Rocher, 2003, p. 437.

⁴ G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge*. Paris, Hachette, 1903, p. 149.

⁵ Ibidem, p. 150.

Les conceptions erronées résultent, *primo*, de ce que la légende ahasvérienne⁶ n'émerge point du néant et, *secundo*, qu'à la base de sa naissance reposent différents éléments qui, sans conteste, tirent leur origine de l'époque médiévale. Il est question entre autres d'une légende – à caractère purement oral – relative à Malc⁷ et des textes datant du XIII^e siècle⁸ qui contiennent les relations véhiculées par un archevêque arménien traversant l'Europe et parlant d'un témoin oculaire de la Passion de Jésus qui, selon ses dires, est toujours en vie et demeure au Proche-Orient. On peut supposer que l'expansion de cette légende vers l'Ouest est due aux croisades qui occasionnent la transmission de différents récits et traditions appartenant à cette partie du globe. En tout cas, sa genèse est sans aucun doute constituée également de croyances religieuses issues de l'Est, d'après lesquelles certaines personnes, telles Hénoc, Élie ou saint Jean, ne mourront pas avant que le Messie ne revienne. À cette catégorie s'ajoute le motif vagabond de Caïn.

Plus tard, juste au commencement du XVII^e siècle, apparaît un opuscule (dont l'auteur anonyme s'inspire à l'évidence de la relation incluse dans la *Chronica Majora*) consolidant la version légendaire, et un vaste public peut dès lors connaître un Juif qui vit toujours, qui – contrairement à son devancier du nom de Cartaphilus – est condamné à marcher et porte le nom d'Ahasvérus. La légende se répand vite dans différents pays européens, tout en subissant de légères modifications selon les écrits publiés⁹. Ajoutons que le Juif porte également d'autres noms, dont Giovanni Buttadio¹⁰ (en Italie), Juan Espera en Dios¹¹ (en Espagne) ou encore Isaac Laquedem (en Belgique).

Outre son origine, le récit portant sur le Juif errant se caractérise par l'ambiguïté aussi quant à sa « qualification générique » : d'aucuns le traitent comme mythe, d'autres comme légende. Cette qualité binaire est due non seulement à son évolution méandreuse, mais aussi à ce qu'il comprend des éléments que l'on peut attribuer à ces deux types de textes. Or, le mythe, en tant que récit qui met en scène des personnages surhumains et des actions imaginaires symbolisant certains aspects de la réalité, exprime les croyances des peuples et des communautés de façon le plus souvent métaphorique et symbolique. Il contient des vérités universelles et tend, par là même, à expliquer aux hommes la nature

⁶ Adjectif dérivé du nom propre Ahasvérus, désignant le Juif errant.

⁷ Il s'agit d'une vieille légende italienne. Nous l'exposons en détail dans le sous-chapitre consacré à l'examen de Malchus (Première partie, chap. *Aux sources de la légende*).

⁸ Le premier est inclus dans la *Chronica Majora*, rédigée en partie par Matthieu Pâris, moine bénédictin à Saint-Albans, tandis que l'autre est incorporé dans la *Chronique rimée* de Philippe Mouskes.

⁹ Cf. „Ahaswerus”. In : Z. BORZYMIŃSKA, R. ŻEBROWSKI (red.) : *Polski słownik judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*. T. 1. Warszawa, Prószyński i S-ka, 2003.

¹⁰ La seconde étude de Gaston Paris est entièrement consacrée à ce personnage (cf. G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge...*, p. 187–221).

¹¹ On dit aussi Juan de Espera en Dios.

des phénomènes incompréhensibles et complexes. Parmi les traits du mythe, on peut ranger entre autres l'irrationalité, la sacralité, la stéréotypie et le caractère idéologique¹². En revanche, la légende est un récit imprégné d'éléments merveilleux et insolites, qui expose – surtout à ses débuts – les péripéties des vies des saints, des apôtres et des martyrs s'étant distingués par la propagation de la foi chrétienne. En plus, la légende relate les faits comme s'ils étaient historiques, donc véritables, et présente les personnages qui ont réellement existé (comme tel était perçu le Juif errant faisant fonction de témoin oculaire de la mort de Jésus). Construite souvent sur la base des motifs populaires et apocryphes, la légende est susceptible de subir, avec le temps, des métamorphoses peu ou prou considérables. Par conséquent, au cours de son procédé de formation, les faits qui ont servi de pivot augmentent en volume et acquièrent de nouvelles significations¹³.

Le façonnement de la vision sur le « témoin immortel » s'opère à deux niveaux : oral et écrit. Cette vision fonctionne au préalable comme un élément légendaire dans la littérature aussi bien religieuse que populaire. Pourtant, au fil des siècles, elle s'enrichit de différents contenus pour devenir, en fin de compte, un mythe historique à plusieurs fonctions. Il est à noter que les histoires relatives au marcheur barbu contiennent des références polysémiques – non seulement religieuses, mais aussi laïques – et éveillent par là des connotations diversifiées. Cela nous amène à l'aspect antisémite de la légende, qui, maints le constatent, gît à sa base. Reste donc à se poser la question sur l'origine d'une telle attitude hostile envers les Juifs. Précisons qu'elle varie en fonction du milieu (c'est notamment en Italie que l'on détecte un ton relativement péjoratif à l'égard du rôdeur hébraïque) et de l'époque.

Selon Roland Auguet, la responsabilité du fond antisémite de la légende incombe non à l'Église en tant qu'institution, mais plutôt, d'abord, à la communauté chrétienne en formation et, puis, à l'imagination populaire qui se plaît à ramasser des contenus de nature variée et à y attribuer des sens supplémentaires. Voici les propos d'Auguet :

Présenter la légende comme une machination, une « mécanique » sciemment conçue à des fins antisémites, ouvertement et systématiquement cautionnée par l'Église, constituerait une erreur. Il s'agit plutôt d'un agrégat d'idées, de sentiments et d'images qui flottaient à la surface de la conscience chrétienne et qui prirent corps à travers cette cristallisation romanesque. C'est à la chrétienté dans son ensemble qu'il faut en attribuer la paternité, non à l'Église dont elle exprime certes les nostalgies et les rancœurs, mais sur le mode particulier d'une croyance populaire parfois

¹² Cf. H. MARKIEWICZ : „Literatura a mit”. *Twórczość* 1982, nr 3, p. 55–68.

¹³ Cf. „Legenda” et „Mit”. In : J. SŁAWIŃSKI (red.) : *Słownik terminów literackich*. Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2008.

proche de la « Sulpicerie » : Madame de Mazarin avait bien raison d'écrire que la légende était faite « pour le peuple et les simples »¹⁴.

Quelle que soit la véritable source du caractère antisémite de la légende, il convient de remarquer qu'à la période de son expansion, le flâneur maudit est loin d'être considéré comme *persona non grata*. Il arrive que les gens le reçoivent dans leurs maisons avec bienveillance et traitent son arrivée comme un bon augure, comme une sorte de bénédiction divine. Aussi faut-il diriger l'attention sur le fait que dans la seconde moitié du XVI^e siècle, mais avant tout au XVII^e siècle (donc à l'époque où la légende se répand sous forme écrite avec la publication des livrets de colportage dans divers pays européens), on observe une véritable « éclosion » de nombre d'hommes se disant le vagabond éternel. En effet, « les Juifs Errants ont surgi de partout [...] À une époque où il n'était pas inhabituel de *voir* le diable, pourquoi n'aurait-on pas *vu* le Juif Errant ? »¹⁵ Ici, on a affaire aux soi-disant « imposteurs », c'est-à-dire aux personnes – il va sans dire qu'il s'agit des hommes et non des femmes – prétendant être le rôdeur sempiternel qui a assisté personnellement à la Passion du Rédempteur nazaréen. Aux « imposteurs » les plus fameux appartiennent entre autres Pol Delporte (pauvre soldat inculte français), Antonio Ruiz (homme de vingt-cinq ans qui fait son apparition en Espagne, près de Tolède) et Giovanni (Italien qui « fut condamné à mort pour espionnage »¹⁶).

Les apparitions du Juif errant sont aussi nombreuses dans la réalité que dans les textes paralittéraires : il s'agit entre autres des livrets de colportage et des plaintes. C'est surtout aux XVII^e et XVIII^e siècles que le vagabond juif est méprisé par les lettrés, qui le considèrent comme un être peu captivant, faisant partie d'une fable destinée au peuple. Pourtant, la situation change à la charnière des XVIII^e et XIX^e siècles où l'on avise un intérêt incomparable pour la figure ahasvérienne. Parmi ceux qui ont décidé de consacrer quelques-uns de leurs ouvrages à ladite thématique légendaire se situe Johann Wolfgang Goethe, qui, bien que fasciné par l'histoire et le sort du maudit, n'achève pas son projet littéraire et l'abandonne pour écrire *Faust*. Les fragments laissés par le poète allemand auraient constitué une épopée intitulée *Der ewige Jude* (*Le Juif errant*). Une telle décision fait suite à ce que le sujet, quoique séduisant, entrave la liberté créatrice de l'écrivain en raison de son caractère bien défini et quelque peu figé¹⁷. À une conclusion pareille arrive Hans Christian Andersen lors de la rédaction de son poème intitulé *Ahasverus*. Dans *Le Conte de ma*

¹⁴ R. AUGUET : *Le Juif errant : genèse d'une légende*. Paris, Payot, 1977, p. 103.

¹⁵ Ibidem, p. 35.

¹⁶ Ibidem, p. 47.

¹⁷ Cf. ibidem, p. 162–166 ; M. MASSENZIO : *Le Juif errant ou L'art de survivre*. Paris, Cerf, 2010, p. 21–52 ; et M.-F. ROUART : *Le mythe du Juif errant dans l'Europe du XIX^e siècle*. Paris, José Corti, 1988, p. 151–154.

vie, déjà après la parution du texte, c'est de la manière suivante que l'auteur danois explique son dessein artistique : « Cette pensée que la divinité doit livrer bataille à la terre, qu'elle est repoussée et survit victorieusement pendant des siècles, j'avais envie de l'exprimer et trouvais un thème adéquat dans l'histoire du Juif Éternel »¹⁸.

Somme toute, la figure de ce réprouvé a toujours séduit le peuple. Au reste, elle a été à maintes reprises étudiée, commentée et reproduite sous différentes formes par romanciers, poètes, peintres et même érudits, nonobstant la méses-time qu'elle suscitait.

Encore que la popularité de la légende ne s'affaiblisse pas et que nombreux soient les auteurs qui se décident à insérer le type ahasvérien dans leurs ouvrages (aussi décorative qu'y soit sa fonction, par exemple dans les *Cent ans de solitude* de Gabriel García Márquez), nous pouvons en effet oser la constatation que l'étude de la littérature contemporaine – celle datant des XX^e et XXI^e siècles – qui met en scène le promeneur juif est un champ en friche. Un tel état de choses résulte de ce que la grande majorité des chercheurs se focalisent avant tout sur les textes datant des époques antérieures. Il s'agit le plus souvent des récits publiés au XIX^e siècle. Pour s'en convaincre, il suffit de consulter le contenu des travaux critiques les plus remarquables, tels que *The Legend of the Wandering Jew* de George K. Anderson, *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire et de sociologie religieuse* d'Edgar Knecht ou *Le mythe du Juif errant dans l'Europe du XIX^e siècle* de Marie-France Rouart. Si l'on y évoque toutefois certaines œuvres provenant du XX^e siècle, on le fait de façon superficielle. En outre, il est difficile de parler dans ces cas-là d'une analyse littéraire proprement dite, car les experts – notamment dans les deux premiers livres – présentent l'élaboration du sujet du point de vue socioculturel et historique : il s'agit du tracement de l'itinéraire de la légende même, et les productions littéraires y servent de points de repère. Même s'il existe des examens plus récents, comme ceux de Marcello Massenzio, ils ne traitent pas non plus la question sous un angle purement littéraire.

Quant à l'auteur italien susmentionné, il se concentre en particulier – selon la publication – tantôt sur l'évolution de la légende, tantôt sur la peinture (Marc Chagall). S'il recourt à quelques textes littéraires, c'est dans l'objectif de corroborer ses thèses liées à la thématique explorée. Par la force des choses, les ouvrages littéraires y sont traités de manière référentielle. Il s'avère donc que ces monographies, aussi intéressantes et innovatrices qu'elles soient, n'apportent rien de révélateur au niveau des recherches relatives directement à la littérature. En l'occurrence, il est loisible de parler d'une lacune manifeste qui persiste dans le domaine des études sur le Juif errant, et, par là même, nous nous sommes décidé à la combler, tout en soumettant à l'analyse

¹⁸ H.Ch. ANDERSEN : *Le Conte de ma vie*. Paris, Les Belles Lettres, 2019, p. 234.

littéraire – au sens strict du terme – quelques œuvres choisies de la littérature française du XX^e siècle.

Attendu que la figure ahasvérienne apparaît dans de nombreux ouvrages en tant que « pion décoratif » et se dessine, partant, sur la toile de fond de l'intrigue principale, il est essentiel d'orienter notre étude de telle sorte qu'elle soit exempte de quelconques ambiguïtés au niveau thématique. Cela posé, le corpus analytique englobe ces romans français (donc textes rédigés en prose) qui datent du XX^e siècle et dans lesquels le Juif errant figure déjà dans l'intitulé, tout en y faisant fonction de protagoniste. Les ouvrages qui remplissent ces critères sont au nombre de cinq¹⁹ : *Carnet de route du Juif Errant* d'Alexandre Arnoux, *Les Entretiens d'Ahasvérus* de Louis de Launay, *Marches du Juif-Errant* de Henry-Jacques, *Jésus raconté par le Juif Errant* d'Edmond Fleg²⁰ et *Histoire du Juif errant* de Jean d'Ormesson²¹. Notons aussi que quelques-uns de ces récits n'ont été publiés qu'une seule fois, tandis que les autres ont sombré dans l'oubli, à l'exception des deux derniers romans que nous citons ci-dessus. Cela traduit assurément un manque criant d'analyses consacrées aux publications qui sont sorties – pour ainsi dire – de la circulation universelle.

Puisque seuls les textes s'inscrivant dans la catégorie de romans nous intéressent, nous excluons ceux qui appartiennent à d'autres catégories génériques, comme les nouvelles (*Le Passant de Prague* de Guillaume Apollinaire, *Le Juif*

¹⁹ Nous avons exclu *Ahasvérus dans l'anonymat glorieux* de Henry Poulaille, parce que, même si ce texte répond à tous les critères de sélection fixés, l'errant éponyme y est un personnage ponctuel (apparaissant de manière sporadique), dont la silhouette est très faiblement décrite aussi bien du point de vue physique que psychologique. On peut donc constater que c'est un individu amorphe et – pour renouer au titre – anonyme, contemplant le mal qu'entraîne la Grande Guerre.

²⁰ Sur le statut générique de cet ouvrage s'interroge entre autres Marie Miguet-Ollagnier en hésitant entre *roman réaliste* et *récit mythique*, sans pour autant omettre la notion d'« autobiographie » (cf. M. MIGUET-OLLAGNIER : « *Jésus raconté par le Juif errant* : chronique romanesque ou mythe littéraire ? ». In : EADEM : *Métamorphoses du mythe*. Paris, Les Belles Lettres, 1997). Il est vrai que l'écrivain noue le pacte autobiographique avec ses lecteurs : son nom figure déjà sur la couverture, il apparaît comme le narrateur au premier degré et fait fonction de personnage du nom d'Edmond Fleg (c'est l'errant qui s'adresse à lui en utilisant ce dénominatif). Qui plus est, le Juif errant mentionne l'un de ses textes déjà publiés (« J'ai lu vos bouquins... Votre *Pourquoi je suis juif* ! Je l'ai acheté sur vos quais, à Paris ! Oui, un exemplaire dédicacé, que j'ai eu pour cinq sous ! Il les valait ! même sans la dédicace !... », E. FLEG : *Jésus raconté par le Juif Errant*. Paris, Albin Michel, 1993, p. 18), ainsi que la mort tragique de deux fils de son interlocuteur. Leur trépas y est explicitement attribué aux nazis.

²¹ Nous employons la graphie originale des titres, c'est-à-dire celle qui accompagnait les premières publications, d'où les différentes manières d'écrire le nom du vagabond éternel (cf. la note 2 de la présente *Introduction*). Dans la majorité des cas, les textes n'ont jamais été réédités, ce qui autorise ce choix graphique.

errant d'Élie Wiesel²²) ou les ouvrages relevant de la littérature non fictionnelle, comme le reportage (*Le Juif errant est arrivé* d'Albert Londres).

Nous tenons à signaler que dans la première partie de notre étude, nous nous proposons d'aborder les questions qui valent des éclaircissements nécessaires. Étant donné les erreurs qui apparaissent dans certaines études, il semble important soit de rectifier les fausses informations (telles que la constatation de Gaston Paris qui, en s'appuyant uniquement sur le métier de Cartaphilus, prétend que celui-ci est Romain), soit de dissiper certaines confusions. À dire vrai, il arrive fort souvent que l'on confonde deux figures complètement différentes : celle de Malchus (à qui saint Pierre coupe l'oreille droite dans le jardin des Oliviers pendant l'arrestation du Christ) et celle d'un serviteur du grand-prêtre qui gifle Jésus lors de son interrogatoire chez Anne. Bref, la partie introductive de la présente monographie paraît un lieu convenable pour accomplir cette tâche, son objectif étant non seulement de rappeler en gros quelques textes choisis relatifs au Juif errant publiés avant la période sur laquelle se focalise notre examen, mais aussi de présenter l'évolution de la légende même.

Concernant les écrits qui précèdent le XX^e siècle²³ et que nous mentionnons dans la première partie, il est à préciser qu'ils ne sont pas soumis à l'analyse littéraire au sens strict, car leur évocation vise à récapituler, sous forme d'abrégé, la situation de la littérature où le Juif errant est mis en scène. Ainsi pourrions-nous, en premier lieu, retracer *grosso modo* l'itinéraire évolutif de la façon dont on traitait le vagabond barbu, ensuite, éviter d'insérer la partie analytique *in medias res*. Une telle approche paraît d'autant plus indispensable qu'il existe des liens patents entre les textes que nous étudions et ceux des époques antérieures. Cet aspect intertextuel est dû à ce que certains écrivains, tel Henry-Jacques, puisent abondamment dans les récits d'autres auteurs, sans pour autant excepter les représentations iconographiques. Cela nous incite à mettre en relief les corrélations référentielles qui s'établissent entre les deux.

En tenant compte de ce que la légende ahasvérienne est munie d'éléments immuables (elle expose un personnage unique, ancré dans un sort prédéterminé), il paraît naturel qu'une quelconque présentation du Juif réprouvé qui serait éloignée de la version légendaire soit impossible. Un tel constat semble

²² Pour complexe que soit l'identité nationale de cet auteur d'origine juive, il nous paraît légitime de qualifier ce récit bref (inclus dans le recueil intitulé *Le Chant des morts*) comme appartenant à la littérature française du fait qu'il a été écrit en français et publié en France. C'est également aux yeux de Gilberte Jacaret qu'Élie Wiesel et – entre autres – Michel de Montaigne, Marcel Proust, Romain Gary, André Schwarz-Bart et Albert Cohen sont de grands écrivains francophones juifs ou demi-juifs (cf. G. JACARET : *Quand le Juif errant rencontre Apollinaire et Herzl puis traverse le XX^e siècle*. Toulouse, Mélibée, 2014, p. 10).

²³ Nous ne corrigeons pas les fautes d'impression éventuelles qui apparaissent dans quelques-uns des textes dont les extraits nous citons – surtout ceux datant d'avant le XIX^e siècle – parce que nos compétences dans ce domaine ne nous permettent pas de discriminer les fautes de frappe de l'orthographe qui était en vigueur à ces époques-là. D'où la graphie originale.

trouver son reflet également dans les productions littéraires datant du XX^e siècle eu égard à la structure bien consolidée – pour ne pas dire rigide – de la légende se propageant sur le territoire européen depuis des centaines d'années. Dépourvoir le Juif errant de la majorité de ses traits élémentaires signifierait la création d'un personnage tout à fait différent, n'ayant rien en commun avec son point de départ, c'est-à-dire avec Ahasvérus lui-même. Il est loisible de dire que sans les caractéristiques de base, telles que le péché contre le Rabbi de Galilée, la déambulation indéterminée aussi bien dans l'espace que dans le temps et – par voie de conséquence – l'immortalité, le promeneur juif ne peut pas fonctionner, puisqu'il serait dénué de sa « pierre angulaire ». Cela dit, nous osons avancer l'hypothèse que les ouvrages contemporains, tout éloignés qu'ils soient de la source de la légende, sont, d'une manière ou d'une autre, obligés de répéter les schémas préexistants.

Or, étudier ici le marcheur sempiternel, c'est s'interroger non seulement sur sa « structure formelle », mais aussi sur le lien qui s'établit entre lui comme figure textuelle et le lecteur faisant fonction de récepteur dans le procédé lectoral. Pour réaliser la première tâche, nous recourons au modèle sémiologique de Philippe Hamon, car son application nous permettra de décomposer le rôdeur en tant que signe linguistique en éléments constitutifs et de juxtaposer, par conséquent, sa construction sémiotique actuelle avec la vision traditionnelle de la légende, véhiculant depuis des siècles une réalisation concrète et fixe de son image globale. Ledit modèle, outre l'examen précis de l'« étiquette » du Juif errant, donnera la possibilité de dégager les facteurs qui le déterminent au niveau psychologique. Soulignons que c'est au sein du sous-chapitre réservé à cet aspect-là que nous proposons la typologie du Juif errant. Cette classification innovatrice est réalisée par le biais des deux composantes suivantes : éthopée et prosopographie. Toujours à l'intérieur de l'analyse sémiologique, nous envisageons l'identité juive, à l'examen de laquelle nous appliquons le modèle forgé par Ido Abram. Grâce à son utilisation, nous serons en mesure de répondre à plusieurs questions, telles que l'enracinement du flâneur dans la tradition judaïque, son attitude à l'égard du christianisme, à l'égard des goïm et des idées sionistes, ou – encore – établir s'il lui arrive d'être victime des actes antijuifs.

Au moyen des outils sémiologiques, nous pourrions définir la nature anti-sémite de la légende telle qu'elle se présente dans les romans analysés et vérifier quelle dimension elle y a acquise. Précisons que le caractère hostile de la légende – incarné par les chrétiens – passe de l'antisémitisme religieux à l'antisémitisme social. Il importe également de remarquer qu'au XIX^e siècle, la légende a subi des métamorphoses si considérables que d'aucuns avancent la thèse présumant la mort du mythe. C'est entre autres Edgar Knecht qui consacre à cette question une partie de son travail, s'inscrivant – il faut le souligner – dans la lignée des études qui explorent la légende plutôt dans le

contexte socioculturel, historique et religieux que celui lié directement à la littérature. Le chercheur y constate ce qui suit :

Les années 1870 marquent encore d'une autre façon la fin d'un mythe. Qu'il s'agisse d'un sort individuel ou de celui d'une communauté (les Juifs ou le Peuple), le mythe du Juif errant en tant que mythe chrétien constitue la tentative parfois désespérée de conjurer la mort en prônant l'immortalité de l'âme. La souffrance du Juif errant prend toute la signification de la culpabilité quelle qu'en soit la justification, sans que lui soit associée celle de la rédemption et du salut²⁴.

À la lumière de ce que nous venons de spécifier, il convient de se demander sur le rôle de la légende dans la littérature contemporaine et, notamment, de s'interroger si elle continue à éprouver des modifications sur le plan idéologique et formel. Il s'agit alors de démontrer à quel degré les auteurs modernes reproduisent les sources traditionnelles, quels éléments ils imitent et lesquels ils transforment. Le résultat d'un tel examen élucidera la question portant sur la fin éventuelle de la légende.

En fin de compte, étant donné que l'analyse de l'errant sans prendre en considération son illusion référentielle serait incomplète, il nous paraît très important de définir les liens qui se nouent entre le texte lui-même et le sujet lisant, parce que cette démarche méthodologique nous permettra d'observer à quel degré le contenu textuel programme sa réception et impose, si tel est le cas, une interprétation antisémite éventuelle. Pour le faire, nous nous servons du modèle sémio-pragmatique de Vincent Jouve. En l'occurrence, notre étude se focalisera sur les champs de réflexion suivants : la perception (il s'agit de la représentation du Juif que se fait le récepteur durant la lecture), la réception (toutes sortes de relations s'instaurant entre le flâneur maudit et le lecteur) et l'implication (c'est-à-dire trois stratégies romanesques jouant sur la persuasion, la séduction et la tentation).

²⁴ E. KNECHT : *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire et de sociologie religieuse*. Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1977, p. 14.