

L'utilisation et l'interprétation des mythes païens par les écrivains islandais du Moyen Age.

Hélène Tétrel

► **To cite this version:**

Hélène Tétrel. L'utilisation et l'interprétation des mythes païens par les écrivains islandais du Moyen Age.. J-C Cassard, E. Gaucher, J. Kerhervé. Vérité poétique, vérité politique : mythes, modèles et idéologies politiques au Moyen Age., Sep 2005, Brest, France. Centre de Recherche Bretonne et Celtique, pp.419-433, 2007. <hal-00473551>

HAL Id: hal-00473551

<http://hal.univ-brest.fr/hal-00473551>

Submitted on 16 Apr 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'utilisation et l'interprétation des mythes païens par les écrivains islandais du Moyen Âge

Hélène TÉTREL*

Les chroniqueurs islandais furent longtemps cités en exemple par leurs contemporains et successeurs de l'Europe médiévale du Nord. Saxo Grammaticus leur rend ainsi hommage au début de son *Histoire des Rois de Danemark* (composée entre la fin du XII^e siècle et le premier quart du XIII^e) :

« Je ne dois pas passer sous silence l'activité des habitants de Thulé : comme la stérilité de leur sol natal les prive de ressources avantageuses, ceux-ci s'astreignent régulièrement à mener une existence frugale et passent leur temps à découvrir les hauts faits des autres, compensant leur dénuement par leur activité intellectuelle. (...) Découvrir et rapporter l'histoire de toutes les nations est pour eux un vrai plaisir. Ils ne considèrent pas qu'il soit moins glorieux de décrire les exploits d'autrui que de célébrer les siens ! J'ai donc consulté très attentivement leur riche trésor de récits historiques, et j'ai composé une bonne partie de cet ouvrage grâce à leur témoignage (...). »¹

On peut sourire de la valorisation excessive de ce portrait, mais on doit s'attarder sur un point intéressant : Saxo présente les Islandais comme des enquêteurs que l'histoire étrangère passionne autant que l'histoire nordique. Les influences revendiquées sont d'ailleurs immédiatement identifiables dans sa chronique : les premiers chapitres associent les grands

* CRBC, Université de Bretagne occidentale, Brest.

1. SAXO GRAMMATICUS, *La Geste des Danois*, première partie, traduit par J.-P. Troadec, Paris, Aube des Peuples, Gallimard, 1995, p. 25-26.

mythes nordiques au récit que les peuples européens se sont partagé des siècles durant : le mythe de l'origine troyenne. Or cette lecture de l'histoire circulait en Islande avant l'époque de Saxo, et c'est peut-être une source islandaise qu'il a reprise dans ces chapitres.

Snorri Sturluson, qui est quasiment contemporain de Saxo (il vécut entre 1179 et 1241), est sans doute le plus éminent représentant de cette catégorie d'écrivains islandais ; «historiographe» autant que «mythographe», il est l'auteur de la vaste *Histoire des Rois de Norvège* qu'on nomme aussi *Heimskringla*². Cette chronique, comme les *Gesta Danorum*, est précédée d'un prologue évhémériste qui fait remonter l'histoire des rois scandinaves aux générations légendaires des rois Ynglingar. Snorri est aussi l'auteur d'un recueil de mythologie nordique composé vers 1220, l'*Edda en prose*³ (dite aussi «Edda de Snorri») dont les buts affichés sont de conserver le souvenir des «anciennes histoires» et de fournir un manuel à l'intention des scaldes. Un prologue évhémériste semblable à celui qui ouvre *Heimskringla*, dont on discute l'attribution, précède l'*Edda en prose* dans une des versions.

Environ un siècle plus tard, un autre historiographe islandais du nom de Haukr Erlendsson reprend à son compte la matière historique que Snorri avait héritée de ses prédécesseurs, dans une compilation encyclopédique composée au début du XIV^e siècle, qui porte son nom (*Hauksbók*)⁴. Sa visée historique y est plus large que celle de Snorri : Haukr et ses rédacteurs cherchent en effet à inscrire plus profondément l'histoire des peuples du Nord dans la chronologie universelle. *Hauksbók* contient ainsi des textes que l'éditeur a décrits comme relevant de «l'histoire nordique» et d'autres plutôt de «l'histoire étrangère». On y retrouve par exemple, aux côtés des sagas nordiques, une adaptation de l'*Historia Regum Britanniae* de Geoffroy de Monmouth, précédée d'une traduction du Pseudo-Darès interpolée d'autres sources «troyennes» courantes depuis le XII^e siècle (variantes empruntées au texte du Pseudo-Dictys, à l'*Illiade Latine*, aux commentateurs et mythographes inspirés d'Ovide et de Virgile).

Or la présence du cycle troyen-breton dans le livre de Haukr n'est pas sans lien avec ce qu'on pourrait appeler une priorité «nationale». Les historiographes du Nord sont en effet préoccupés par la question des

-
2. Snorri STURLUSON, *Histoire des Rois de Norvège*, première partie, traduit par F.-X. Dillmann, Paris, Aube des Peuples, Gallimard, 2000.
 3. Snorri STURLUSON, *L'Edda*, récits de mythologie nordique, traduction intégrale de la première partie de l'*Edda* et traduction d'extraits de la seconde par F.-X. Dillmann, Paris, Aube des Peuples, Gallimard, 1991.
 4. Le «livre de Haukr», *Hauksbók*, a été publié par E. Jónsson et F. Jónsson, Copenhague, 1892-1896. Les commentaires de l'introduction sont de F. Jónsson.

origines. Pour la régler, ils ont pris connaissance des méthodes historiques léguées par les auteurs de l'Antiquité tardive qui ont proposé une histoire des religions païennes apparues dans les premiers temps de l'humanité⁵. Mais ils ont également pratiqué les chroniqueurs médiévaux qui proposaient des solutions originaires semblables à celle de Frédégaire pour les Francs. La théorie des origines troyennes y occupe en effet, comme chez les chroniqueurs continentaux, une place de premier plan. Elle correspond à l'option que fait Snorri dans *L'Histoire des Rois de Norvège*, dans le prologue de l'*Edda* en prose – s'il en est l'auteur – ainsi qu'à celle des rédacteurs de *Hauksbók*.

Pour parfaire leur exposé, les historiographes islandais ont dû concilier origines adamiques, origines troyennes et origines nordiques. L'exercice, en soi assez périlleux, a été exécuté grâce à l'application de deux principes assez répandus : le premier, que Snorri a hérité de ses prédécesseurs, a consisté à étendre géographiquement la théorie développée dans Frédégaire, au prix d'une petite manipulation étymologique : les Ases (le nom « Æsir » désigne en norrois les dieux « Ases » par opposition aux dieux Vanes, mais aussi les « divinités » en général) sont en réalité les « Asiamenn », les hommes venus d'Asie Mineure, c'est-à-dire les Troyens. L'enjeu est clair : il s'agit de montrer que les Scandinaves sont apparentés aux Francs, aux Saxons, mais

5. Sans entrer dans les détails d'une question qui dépasserait à la fois le cadre de cet article et les compétences de son auteur, on peut ici faire référence à Eusèbe de Césarée comme modèle et point de départ, par l'intermédiaire de Jérôme, des grandes chroniques du haut Moyen Âge, à commencer par la chronique de Frédégaire qui se présente comme une continuation de Jérôme. C'est aussi comme « historien des religions » qu'Eusèbe est d'un grand intérêt. Sa *Préparation Évangélique*, abondamment documentée et référencée, est en effet une des premières sources pour le roman d'Evhémère, qu'il emprunte à Diodore de Sicile et utilise pour servir un propos rationnel et historique très élaboré. Les auteurs chrétiens, qui eurent connaissance d'Evhémère par l'intermédiaire d'Ennius et/ou par le *De Natura Deorum* de Cicéron, à quelques exceptions près (par exemple Lactance dans les *Institutions Divines*, ou, dans une moindre mesure, Clément d'Alexandrie dans le *Protreptique*), restent très allusifs quand ils citent Evhémère. Isidore ne le cite plus du tout au livre VIII des *Étymologies* consacré à l'histoire du paganisme. La littérature critique qui permettrait d'approfondir le sujet est sans aucun doute inépuisable ; voir par exemple J. SIRINELLI, *Les Vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Paris, 1961, ainsi que les introductions au texte de la *Préparation Évangélique*, Paris, Éditions du Cerf, Sources chrétiennes, 1974-1991 entre autres de J. SIRINELLI (vol I) et O. ZINK (vol. IV et début du vol. V). Voir aussi l'article de J.-C. FREDOUILLE, « Lactance, historien des religions », dans *Lactance et son Temps*, éd. J. Fontaine et M. Perrin, Paris, 1978, p. 237-249, ainsi que les quatre études réunies dans le volume édité par B. JEANJEAN et B. LANÇON, *Saint Jérôme, Chronique*. Continuation de la *Chronique* d'Eusèbe, années 326-378, Rennes, PUR, 2004, sur la question de la naissance des chroniques universelles.

aussi aux Bretons. La seconde recette a consisté à réinvestir la thématique évhémériste pour justifier l'apparition du paganisme après la Création, afin de rendre compte de l'apparition des dieux du panthéon nordique. Odin et ses comparses, c'est la leçon de nos textes, furent simplement des hommes très habiles qui réussirent (avec l'aide du diable, le cas échéant) à se faire vénérer pendant leur vie et après leur mort.

Grâce à ces combinaisons savantes, la masse indistincte des mythes s'organise donc en « mythologie » et se fixe par écrit pour dénoncer le paganisme ancien. Mais en parallèle, c'est aussi l'histoire officielle des peuples du Nord depuis les origines qui se constitue, et cette visée est nettement moins polémique que la première. Ainsi, le passage du mythe au « traitement rationnel du mythe »⁶, qui s'intéresse d'abord aux grands cultes primitifs puis aux cultes des dieux anthropomorphes, est à la fois pleinement assumé et « rentabilisé ».

Les mythographes chrétiens relèvent en principe les mythes pour les assortir d'une interprétation. Si l'on fait abstraction du prologue, dont l'attribution est discutée, on doit reconnaître que l'*Edda en prose* est plutôt avare de commentaires. Le livre n'est pas uniquement un traité savant : il suffit pour s'en convaincre de lire la première partie. Intitulée *Gylfaginning*, « Mystification de Gylfi », elle se présente comme un conte. Voici ce que raconte ce récit-cadre : un légendaire roi de Suède, Gylfi, a été lésé par Gefion, une déesse de la maison des Ases. Gefion, à qui il avait donné l'autorisation de s'emparer d'une terre équivalant à la surface qu'on pourrait labourer en un jour et une nuit, a réussi grâce au concours de quatre bœufs du monde des géants (ses propres enfants), à lui arracher une bande de terre suffisante pour constituer la Seelande. Gylfi se rend à Asgard pour interroger les Ases afin d'en apprendre davantage sur leur puissance et leur origine. Mais les Ases, qui devinent ses pensées, mettent en place une vaste illusion, un faux décor et un faux trône où prennent place trois personnages, dont l'un, qui se fait appeler « Hár » (le « Très-Haut »), est chargé de répondre à Gylfi. La suite du récit prend la forme d'un dialogue entre Gylfi, qui interroge, et le Très-Haut, qui répond.

On peut ici invoquer de nombreux modèles dialogiques chrétiens calqués sur la tradition antique. L'ensemble aurait alors une portée légèrement parodique puisque, dans le même temps, le récit-cadre fictif (« la mystification ») permettrait de ne pas prendre au sérieux le propos païen. Mais c'est précisément la raison pour laquelle ce traité reste ambigu,

6. P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Le Seuil, p. 57.

et son prologue sans attribution certaine : on ne peut en effet être certain que l'ensemble de la fable était destiné à appuyer un discours historique et théologique, tant le retrait de son auteur y est sensible. Dans le même temps, il va de soi que la visée directe de cette fable païenne n'est pas apologétique, et qu'il ne faut pas prendre cette histoire au premier degré. Quel en est alors le second ?

Sans aller jusqu'à défendre le point de vue d'une interprétation historique de la *Gylfaginning*, on ne peut manquer de constater que l'ordre de ses fables correspond à une certaine méthode : les récits cosmogoniques sont ceux qui ouvrent le récit, suivis par l'histoire de la construction d'Asgard par les dieux fondamentaux, tandis que la plupart des aventures divines ne sont racontées qu'en second lieu. Ce principe d'exposition diachronique, s'il n'est pas explicitement mis en relation avec la lecture évhémériste du prologue⁷, offre du moins l'avantage de la compatibilité : il évoque partiellement la distinction que les Pères établissaient entre les religions primitives, nées de l'observation des phénomènes naturels, et les cultes personnels. C'est à partir des seconds, on le sait, que s'est élaborée la théorie de la supercherie des religions païennes officielles : profitant de la naïveté des premières générations perdues, quelques héros ou rois se sont fait vénérer comme dieux et ont institué des cultes après leur mort. Le discours de (relative) tolérance envers les premières formes du paganisme cède la place, chez Lactance, Eusèbe de Césarée et de nombreux autres qui les suivent, à une indignation profonde à l'encontre des cultes personnels institués par d'habiles dirigeants⁸.

7. Dans l'une des versions de la *Gylfaginning*, on trouve cependant une référence explicite à l'interprétation évhémériste : au chapitre IX, les Ases construisent une forteresse « au milieu du monde, et qui s'appelle Asgard. Nous l'appelons Troja. » Cette leçon n'est pas commune à tous les manuscrits et peut être le résultat d'une interpolation.

8. Pour EUSÈBE en effet, *Praep. Ev.*, *op. cit.*, I, 9, 14, tous les peuples, après la chute et au cœur de leur errance, ont reçu en partage le culte des étoiles et des phénomènes naturels. Cette forme primitive de religion ne s'est pas traduite par la construction de temples et la fabrication de statues, et reste une erreur imputable à l'ignorance. Beaucoup moins acceptable est en revanche l'intervention des « philosophes », qui ont élaboré un discours allégorisant visant à relier les mythes et l'interprétation figurée (« τροπολογία ») de la physique : ils ont ainsi « établi des Mystères conformes aux phénomènes cosmiques et y ont introduit beaucoup de fumée » (I, 9, 25). Développant dans cet exposé polémique l'idée d'une périodisation, et d'une dégradation, en termes axiologiques, du paganisme, Eusèbe rapporte ensuite (livres III et IV) la manière dont les « démons », à la fois les puissances instigatrices et les fraudeurs eux-mêmes (« δαίμονες ») est de traduction délicate, souligne la traductrice O. Zink) ont profité de cette situation pour instituer des cultes officiels autour de quelques hommes divinisés : c'est à ce stade qu'est introduit le discours évhémériste.

Cette supercherie, qui mieux que les trois « mystificateurs » de l'*Edda en prose* pourraient en être l'incarnation ? On attendrait d'un mythographe qu'il commente ces fables sans ambiguïté. Or Snorri n'en fait rien. À l'intérieur de la *Gylfaginning*, c'est à peine si l'on évoque la possibilité d'une distance avec le contenu des paroles prononcées par les personnages. On note, dans les paroles du maître et de ses partenaires, une prédilection pour les remarques désobligeantes, qui cachent peut-être des sous-entendus : le « Très Haut » s'adresse à Gylfi par des formules comme « ne t'a-t-on pas dit que... ? » (au chapitre 13), « voilà une question que ne poserait pas un homme instruit » (au chapitre 19). Elles renvoient peut-être, par dérision, à un contre-savoir païen inventé comme le versant d'une histoire chrétienne. Mais en tout état de cause, elles relèvent du sous-entendu, et ne sont pas contredites par l'ironie d'un narrateur distant.

C'est en réalité dans le prologue de l'*Edda en prose* qu'il faut chercher la rationalisation du mythe. Ce prologue, qui n'est pas conservé dans toutes les versions, propose une périodisation explicite des premiers temps du paganisme. D'une certaine façon, cet exposé reprend par étapes les grands événements décrits dans le récit-cadre auquel il prépare son lecteur⁹.

Le premier paragraphe s'ouvre en effet sur le récit vétérotestamentaire des origines et des conséquences du péché. Les hommes, après l'expulsion et la dispersion, s'égarèrent spirituellement :

*Svá kom, at þeir týndu guðs nafni (...)*¹⁰

« Et il advint qu'ils perdirent le nom de Dieu. »

Puis, poursuit le texte, ils commencèrent à observer et vénérer les phénomènes naturels : ils adorèrent tout d'abord la terre, puis lui donnèrent un nom, se trompant de créateur :

*Af þessu skildu þeir svá, at jörðin væri kvik ok hefði líf með nokkurum hætti (...) hon fæddi oll kykvendi ok hon eignaðiz alt þat, er dó : fyrir þá sok gáfu þeir henni nafn ok töldu ætt sína til hennar*¹¹.

9. L'introduction du prologue évhémériste, qui change considérablement le sens de l'*Edda en prose* correspond peut-être à un remaniement effectué en plusieurs temps. Cette question est discutée. À ce sujet, voir l'étude d'A. HEUSLER, « Die Gelehrte Urgeschichte im Isländischen Schrifttum », 1908, rééditée dans *Kleine Schriften*, II, Berlin 1969, p. 80-161.

10. *Edda Snorra Sturlusonar*, éditée par F. Jónsson, Copenhague, édition de 1931, p. 1. F.-X. Dillmann, suivant en cela le choix des éditeurs A. Holstmark et J. Helgason (*Edda, Gylfaginning og prosafortellingene av Skáldskaparmál*, Copenhague, 1950), choisit de ne pas traduire le prologue.

11. *Ibid.*, p. 2.

« Et de là ils conclurent que la terre était mouvante et en quelque sorte vivante (...), elle donnait naissance à tout ce qui vivait et recevait en son sein tout ce qui mourait : c'est pour cette raison qu'ils lui donnèrent un nom et se considérèrent comme ses descendants. »

Les hommes, poursuit le prologue, se tournèrent ensuite vers le ciel et le mouvement des astres, du soleil et de la lune, en comprirent qu'un ordre universel existait :

« *Af þvílikum blutum grunáði þá, at nokkur mundi vera stjórnavi himintunglanna, sá er stilla myndi gang þeira at vilja sínum.* »

« Ces phénomènes leur firent comprendre qu'il devait exister un certain ordonnateur des astres, qui réglait leur mouvement selon son vouloir. »

Cependant qu'ils étaient guidés par cet instinct, leur imperfection les arrêta et, nous dit ce prologue, c'est alors qu'ils donnèrent un nom à chaque chose, dans leur dispersion, et c'est de ce moment qu'apparurent les langues du monde en même temps que s'implantèrent les premières formes du paganisme¹². La « Mystification de Gylfi » et les sarcasmes du « Très-Haut » sont-ils à mettre au compte d'une intention polémique, que reprendraient, en l'assumant, ces paragraphes didactiques ? On se contentera dans un premier temps d'observer que la matière du prologue, baptisée « préhistoire savante » par Andreas Heusler¹³, recoupe la *doxa* des historiens chrétiens de l'Antiquité tardive. À ce titre, on note que cette étape du paganisme élémentaire est bien celle de la première ignorance. Ce sont les temps où les premiers hommes de la diaspora ne surent assigner leur juste cause aux *mirabilia*¹⁴. Et ce sont, dans l'exposé du « Très-Haut » de la *Gylfaginning*, les premiers récits cosmogoniques auxquels vont succéder les fables sur les dieux.

12. *Ibid.*, p. 3.

13. Article cité.

14. Voir n. 9. « Les uns, s'égarant dans leur contemplation du ciel, et ne se fiant qu'à leurs yeux, se hâtèrent, ravis qu'ils étaient de voir les mouvements des astres, de les diviniser. » (CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Protreptique* II, 26, 2, Paris, Le Cerf, Sources chrétiennes, 1976, introduction, traduction et notes de C. Mondésert). C'est en partant de l'étymologie cratylienne (*Cratyle*, 397d) que Clément, comme EUSÈBE, *Praep. Ev.* I, 12, 9 et I, 9, 14, associe l'observation du mouvement des astres et des planètes à la naissance de l'idolâtrie, le verbe grec *θέειν*, « courir », étant mis en relation avec le substantif *θεός*, « dieu ». Cette proposition d'un instinct naturel à concevoir la divinité à partir de l'expérience et de l'observation de l'univers n'est pas propre, bien entendu, aux théoriciens chrétiens. Ces derniers utilisent souvent CICÉRON, qui développe l'idée dans le *De Natura Deorum*, II, 12-15.

Pour appuyer l'hypothèse de la périodisation du paganisme nordique dans cette «préhistoire savante», on peut invoquer un second texte islandais, d'un siècle postérieur dans la version actuellement conservée, qui s'appuie sur des documents plus anciens. Le codex de Haukr s'est vu rattacher quelques feuillets composés par une main différente qui ont peut-être, à l'origine, appartenu à un autre manuscrit. L'éditeur les a rangés sous la rubrique générale : «description du monde et théologie». L'un d'entre eux, le chapitre 5, qui a pour titre «l'origine du paganisme», est sans doute l'adaptation d'une homélie d'Aelfric intitulée *De Falsis Diis*¹⁵. Cette homélie étant, à son tour, l'adaptation anglo-saxonne versifiée du très populaire sermon de Martin de Braga, *De Correctione Rusticorum*¹⁶. La version que donne l'adaptation norroise des premières formes du paganisme y est la même que celle du prologue de l'*Edda* de Snorri, et ce n'est sans doute pas un hasard. Après le déluge, nous dit ce texte, la postérité de Noé s'est divisée et dispersée, retombant dans l'égarement spirituel :

15. «Hvaðan ótrú hófst» («comment commença le paganisme»), *Hauksbók*, éd. citée n. 4, p. 156 à 164.

16. Le sermon d'Aelfric (composé au X^e siècle) comprend un peu moins de 700 vers dans les manuscrits qui l'ont conservé et la première partie (environ 200 vers) est inspirée, entre autres, du sermon de Martin de Braga *De Correctione Rusticorum* (VI^e siècle). Le lien entre le *De Correctione Rusticorum*, le *De Falsis Diis* et le sermon islandais a été mis en évidence par S. Bugge en 1881, puis immédiatement repris par C.-P. Gaspari, qui en connaît le texte par l'édition de J. Þorkelsson (Reykjavík, 1865 ; je n'ai pas pu consulter cette publication). Gaspari voit dans le paragraphe islandais une adaptation libre de l'homélie d'Aelfric (*Martin von Bracara's Schrift De Correctione Rusticorum*, Christiania, 1883, p. CXXII). L'éditeur du codex de Haukr, F. Jónsson, interroge à nouveau la mise en relation des trois textes (*Hauksbók, op.cit.* p. CXVIII et suiv.) : selon lui, l'adaptation norroise a sans doute utilisé simultanément les deux sources, latine et anglo-saxonne, et a librement étendu ou supprimé certains passages, conclusion que réfute – de façon assez rapide – O. WIDDING dans «De norrøne homiliebøgers prædiken på Stephansdag», *Maal og Minne*, 1959, p. 47. Tout n'est peut-être pas nécessaire dans les conclusions de Finnur : ainsi des trois premières lignes du sermon, qu'il juge de «l'invention propre» du rédacteur islandais («hans eget þáfund»). En effet, ces lignes peuvent être la traduction du paragraphe latin par lequel s'ouvre le texte édité par John C. POPE, *Homilies of Aelfric*, Londres, A Supplementary Collection, 1968, vol. II, p. 677-678). Voir aussi la note correspondante p. 713. Il demeure très probable que le texte islandais a utilisé aussi un modèle latin comportant les empunts aux chroniqueurs relevés par F. Jónsson (p. CXX). Il est plus difficile de savoir si ce modèle latin est le *De Correctione* lui-même. M. FÖSTER suggère, mais sans le démontrer et dans une simple note de deux pages, que l'interpolation remonte à une source intermédiaire commune à Aelfric et au clerc islandais, (*Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, CXXII, Berlin, 1909, p. 261-262). La question de la source de ce paragraphe reste donc en partie ouverte ; cette étude profiterait sans doute d'un examen parallèle des paragraphes qui encadrent le sermon.

« *Sumir blotaðu sol. Sumir mana. Sumir æld. Sumir vatn. Sumir iord. firir þui blotaðu þeir hana at þar fœðist hvatvetna við hana. firir þui vatn at alt mindi dœyia ef þat veri eigi. (...)* »

« Certains adorèrent le soleil. D'autres la lune. D'autres le feu. D'autres l'eau. D'autres encore la terre. Ils adorèrent la terre parce que tout naît en elle. L'eau, parce que sans elle, tout périrait. (...) »

Dans cette homélie, l'exposé des erreurs du polythéisme reprend dans ses grandes lignes le « Prologus » de l'*Edda en prose*. Il s'attache à décrire les premiers temps comme ceux d'une ignorance fondamentale et primitive, motivée néanmoins – c'est le sous-entendu qu'il faut rétablir – par une attirance naturelle pour les objets célestes et les bienfaits de la terre. On y retrouve le discours théologique attendu, qui évoque comme chez les premiers chroniqueurs chrétiens les passages du *De Natura Deorum* dans lesquels Cicéron expose la théologie stoïcienne¹⁷. Le fait que le texte source soit une homélie – forme que respecte par ailleurs l'adaptation norroise – ne change pas fondamentalement la portée du discours, qui est à la fois historique et théologique. Ce qui en revanche le distingue de son homologue eddique est l'absence de lien avec le « discours du mythe » proprement dit.

Les deux textes reposent sans doute, en dernier lieu, sur une source identique ou comparable. La particularité de l'homélie de *Hauksbók* est cependant le rôle qu'elle attribue au diable, « ce même diable qui avait trompé Adam »¹⁸. C'est ainsi que se résout d'emblée la délicate question de l'intervention du diable dans la naissance du polythéisme : les *daimones* sont déjà à l'œuvre, comme puissances instigatrices, au début de ce processus compris comme une dégradation. Cette divergence exceptée, nos deux textes ont en commun d'établir nettement le principe d'un premier âge du paganisme, celui des cultes primitifs et « naturels ».

Le passage au culte des dieux anthropomorphes, étayé par la théorie évhémériste, y sera nettement désigné comme un second âge : l'adoration des créatures anthropomorphes, ces dieux dont les poètes racontent les histoires, sont la conséquence de l'action des *daimones*. Les forces trompeuses, ce sont à la fois le diable et/ou « certains hommes puissants »¹⁹ encore désignés comme des « chefs supérieurs à tous les autres hommes »²⁰. Ainsi la visée théologique est-elle discrètement secondée par une autre intention.

17. Voir aussi l'anthologie de A. A. LONG et D. N. SEDLEY, *Les Philosophes hellénistiques*, volume II, traduction par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, GF, 2001, p. 357 et suiv.

18. *Hauksbók*, *op. cit.*, p. 158.

19. *Ibid.*, p. 158.

20. *Edda Snorra Sturlusonar*, *op. cit.*, Prologus, p. 4.

C'est précisément à la charnière évhémériste que les historiographes situent l'origine des peuples du Nord, en combinant le discours religieux avec la théorie de la migration troyenne, de façon directe ou indirecte.

Chacun des deux textes, le prologue de l'*Edda en prose* et le sermon de *Hauksbók*, met en scène d'une façon qui lui est propre l'apparition de ces hommes dans le cours de l'histoire.

Selon le prologue de l'*Edda*, les dieux anthropomorphes, originellement grands chefs troyens, sont aussi les premiers ancêtres des grandes lignées des royaumes suédo-norvégiens : cette théorie est rigoureusement en accord avec celle qui est développée dans les premiers chapitres de la *Saga des Ynglingar*, le premier volet de la *Heimskringla*. C'est aussi, rappelons-le, la théorie développée par Saxo Grammaticus dans les premiers chapitres de son *Histoire des rois de Danemark*. Après avoir divisé le monde en trois tiers, le « Prologus » resserre son propos autour du « milieu du monde » :

« Ner miðri veroldinni var gort þat hús ok herbergi, er ágetast hefir verit, er kallat Trója, þar sem vér kollum Tyrkland. (...) Einn konungr, er þar var, er nefndr Múnón eða Mennón ; hann átti dóttur hofudkonungsins Priámi ; sú hét Tróán ; þau áttu son, hann hét Trór, er vér kollum Þór ; hann var at upfæzlu í Trákía með hertoga þeim, er nefndr Lórikús ; en er hann var .x. vetra, þá tók hann við vápnnum föður síns. »

« Au milieu du monde fut bâtie cette forteresse, dont la splendeur est inégalée, qu'on appelle Troja, là où se trouve la région que nous appelons Turquie. (...)

Un roi de cette contrée s'appelait Munon ou Mennon. Il reçut la fille du roi suprême, Priam, qui s'appelait Troan. Ils eurent un fils, Tror, que nous appelons Thor. Ce dernier fut élevé auprès de ce duc qui s'appelait Lorikus et, lorsqu'il atteignit l'âge de dix ans, se souleva contre son père. »

La descendance de Thor, devenu chef de la Thrace et marié à Sibil, « que nous appelons Sif », s'organise ensuite de façon comparable aux généalogies anglo-saxonnes, et aboutit comme elles au dernier chef des Ases demeurés en « Tyrkland » :

« Opin hafði spadam ok sva kona hans, ok af þeim visindum fann hann þat, at nafn hans mvinði vppi vera haft inórðrhalfv heims ok tignat vm fram alla konunga. Firir þa savk fystiz hann at byria ferþ sina af Tyrklandi (...). »

« Odin était devin, de même que sa femme, et il vit dans l'avenir que son nom serait célèbre entre tous dans la partie septentrionale du monde, et qu'il serait vénéré entre tous les rois ; de là lui vint le désir de préparer son départ de Turquie. »

La conjonction des deux théories originaires, la naissance du polythéisme et la naissance des peuples scandinaves, s'appuie ici sur la théorie de la migration des Ases, qui fut développée dès la première version, perdue depuis, du *Livre des Islandais*²¹. Cette théorie élabore l'hypothèse d'un voyage des principaux chefs d'Asie «Asiamenn», dont la provenance est assez imprécise : «Tyrkland» (en islandais moderne «Turquie»), «Trakia» («Thrace»), ou tout simplement «Troja» («Troie»). La construction généalogique élaborée à partir de cette origine suit ici diverses sources, elles-mêmes peut-être médiatisées par des généalogies anglo-saxonnes. Le trajet des Ases depuis le «milieu du monde» jusque vers les contrées septentrionales est à l'origine de la comparaison entre Troie et Asgard, la seconde étant la réplique de la première²².

Ainsi, le prologue de l'*Edda en prose* lève le voile sur la «mystification de Gylfi» et fournit une explication rationnelle : les Ases répondant au roi de Suède ne sont que des hommes, et les fables qu'ils racontent sont des inventions destinées à tromper. Les manuscrits qui font figurer le prologue présentent un texte fondamentalement différent ; ils assortissent aussi le dernier chapitre de la *Gylfaginning* d'un épilogue interprétatif qui permet d'achever le raisonnement. La fin du texte (chapitre 54) rapporte en effet qu'une fois les questions épuisées, les trois interlocuteurs mirent fin à l'illusion de façon abrupte. Gylfi se retrouva alors seul au milieu d'un champ. Il rentra chez lui et raconta autour de lui les histoires qu'il avait entendues,

21. La version conservée du *Livre des Islandais* date de 1120 environ.

22. L'association entre «Ases» et «Asie» fait peut-être écho à la chronique de Jordanès (*MGH, Auct. Ant. V, Getica*), où les ancêtres des Goths sont présentés comme des demi-dieux («semidei») appelés «Ansis». Cependant l'hypothèse de la migration depuis la Turquie vient plutôt d'une source imitée de Frédégaire (*MGH, Scr. Rer. Merov. II*) : on sait que l'*Historia Francorum* évoque la tripartition entre Macédoniens, Turcs et Francs. La *Saga des Ynglingar* décrit précisément Odin, chef des Ases et premier grand roi de Suède, comme possédant de nombreuses terres en Turquie avant la grande migration vers le nord (*Histoire des Rois de Norvège, op. cit.* p. 56). Le prologue de l'*Edda en prose* existe en plusieurs versions qui divergent sur certains points : dans un des manuscrits il n'est question ni de «Tyrkland» ni de «Trakia», A. Heusler (art. cité, p. 95 et suiv.) propose de voir dans ces lacunes une erreur par rapport au texte original du prologue. Sur la question de l'ascendance divine, voir entre autres l'article d'A. FAULKES, «Descent from the gods», *Medieval Scandinavia*, 11, 1978-1979, p. 92-125. Pour une bibliographie plus élaborée, je me permets également de renvoyer à mon article «Filiations improbables du cycle troyen-breton en Islande», dans les actes à paraître du colloque «Lignes et Lignages», Rennes, 13-14 octobre 2005.

« *Og eftir honum sagði hver maðr odrum þessar sogur.* »

« Et après lui, les hommes se transmirent ces histoires les uns aux autres. »

Poussant un peu plus loin ce récit de la constitution d'une mythologie, les manuscrits de cette version assortissent le prologue d'un épilogue fondé sur la même logique. Après l'entrevue avec Gylfi, les Ases décidèrent de perpétrer le souvenir de ces histoires en adoptant les mêmes noms que ceux de la fable. Cette leçon nous rapporte ainsi que l'Asa connu sous le nom de Thor était en réalité cet « Ektor » qui accomplit de nombreux exploits à « Troja ». D'ailleurs, poursuit le texte de l'épilogue, certains pensent même que les Turcs, parlant de Loki (le principal antagoniste des Ases, qu'on reconnaît derrière les « Turcs ») racontèrent en vérité les aventures d'Ulysse (« Ulixes »), « car les Turcs étaient ses pires ennemis ».

La pratique syncrétique qui associe les figures divines de panthéons différents n'est en soi guère surprenante dans le discours d'un historiographe. Elle appartient au contraire aux grilles de lecture des historiens qui ont enquêté sur les religions depuis l'Antiquité, et se double, chez les historiens chrétiens, de l'argument biblique de la naissance des langues. C'est peut-être à cet argument qu'il est fait implicitement référence au chapitre 20 de la *Gylfaginning* : le « Très Haut », après avoir récité à Gylfi tous les noms d'Odin, conclut de la manière suivante :

« *En þó er þér þat skiótaz at segja at flest heiti hafa verit gefn af þeim atburð at svá margar sem eru greinir tungnanna í veroldunni, þá þykkiaz allar þjóðir þurfa at breyta nafni hans til sinnar tungu til ákallz ok bæna fyrir síálfum sér.* »

« Mais qu'il me suffise de te dire que la plupart des noms qui lui furent donnés résultent du fait qu'il existe de nombreuses langues de par le monde, et que tous les peuples ont par conséquent estimé nécessaire de changer son nom dans leurs propres langues afin de pouvoir l'invoquer et lui adresser des prières en leur faveur. » (traduction de F.-X. Dillmann, p. 53).

Néanmoins, le texte de l'épilogue offre ici une combinaison très surprenante avec la double équivalence onomastique Ektor-Thor et Ulixes-Loki. On semble ici outrepasser les arguments familiers de la théorie des origines troyennes. Destiné ou non à être pris au sérieux, l'épilogue du manuscrit W de l'*Edda en Prose* est sans aucun doute une invention islandaise. On hésite à penser que le récit du grand combat final (*ragnarök*, communément appelé « crépuscule des dieux ») recevait une explication historique vraisemblable pour un lecteur des XIII^e et XIV^e siècles, une fois assimilé à la guerre de Troie...

On voit, à l'aide de ces exemples, que l'interprétation des mythes n'est pas exclusivement effectuée dans un but polémique. À la visée religieuse se substitue progressivement une intention politique, de plus en plus sensible à mesure qu'apparaissent dans les textes les noms de héros prestigieux : l'argument évhémériste permet d'établir la parenté entre les peuples scandinaves et les peuples européens.

C'est avant tout au peuple breton qu'on pense dans *Hauksbók*. La lignée bretonne, que l'on suit pas à pas depuis la migration de Brutus, est au cœur d'un prestigieux système de référence. C'est visiblement cette parenté qu'on cherche à établir pour les lignages scandinaves.

C'est pourquoi, en arrière-plan de l'homélie dont on a étudié les premiers paragraphes, il n'est pas interdit de retrouver quelque chose de l'intention historiographique : le sermon, dévoilant la supercherie des hommes d'Odin, poursuit aussi un propos généalogique. Même si la théorie troyenne n'est pas exposée directement dans le sermon lui-même, parce qu'elle ne figure pas dans la source²³, elle se déduit pourtant aisément du texte et de son contexte.

L'exposé généalogique commence avec la figure du dieu originel, Saturne, que le poème anglo-saxon situe en Crète (l'île de Crète joue un rôle important dans l'*Inscription Sacrée* d'Evhémère). Le texte norrois parle d'une «île (quelconque)»²⁴ ; la descendance masculine de Saturne, conformément au mythe gréco-romain, subit un sort funeste, excepté Jupiter (ou «Iovis») qui survit au massacre, se rebelle contre son père et prend le contrôle de l'île. «Il fut appelé Thor par de nombreux peuples», précisent le texte norrois et sa source anglo-saxonne²⁵, et eut un fils appelé Mars. La suite du récit fait intervenir «un homme qui s'appelait Mercure», «qui s'appelait Ódon/Oðenn en langue danoise» et qui reçut pour épouse la fille de Iovis²⁶.

Suivant en cela son modèle anglo-saxon, le rédacteur norrois met l'accent sur l'impudeur et l'ignominie de ces chefs dégénérés, cruels,

23. *Homilies of Aelfric, op. cit.*, «*De Falsis Diis*», p. 667-733.

24. *Ibid.*, v. 104 : «...on þam ílande Creta» ; *Hauksbók*, p. 158 : «...i öey nokorre.»

25. *De Falsis Diis*, v. 124 : «and he hatte Þor betwux sumum þeodum» ; *Hauksbók*, p. 158 : «En sa Iupiter (...) er sumir menn kalla Þor».

26. *De Falsis Diis*, v. 133 ; *Hauksbók*, p. 158-159. Les différents commentateurs ont noté, sur ce point, une divergence entre le poème d'Aelfric et le *De Correctione Rusticorum*, pour qui Saturne est postérieur à Mercure. L'adaptateur norrois suit Aelfric. L'équivalence onomastique Mercure-Odin figure dans *L'Histoire des Lombards* de Paul DIACRE, *MGH Script. Rer. Lang.*, I, 9 (merci à Magali Coumert de me l'avoir signalée) ; sauf erreur, elle ne figure pas dans Frédégaire. Voir à ce sujet les articles cités d'A HEUSLER, p. 148, et A. FAULKES, p. 114, note 91.

incestueux, qui, pactisant avec le diable, surent s'attirer la vénération des hommes qui les entouraient. Toutefois, ce sermon résonne d'échos différents si on le met en relation avec le début de la *Saga des Troyens* et avec d'autres pièces d'histoire compilées dans *Hauksbók*. Copiée de la main de Haukr Erlendsson lui-même, la *Saga des Troyens* comprend en effet un paragraphe évhémériste dans lequel il est également question de Saturne «que nous appelons Freyr», et de ses trois fils, dont l'un, Jupiter «que nous appelons Thor», finit par se rebeller contre son père. Le récit (plutôt fantaisiste) de Haukr ne recoupe pas celui du sermon traduit d'Aelfric. Il est probable cependant que ce dernier a été ajouté au codex par un copiste sensible à la proximité du contenu des textes. Il ne fait pas de doute que les principales constructions généalogiques islandaises étaient connues de Haukr et de ses scribes au moment où l'essentiel des textes historiques a été compilé dans le codex. Celle que suit Snorri dans la *Saga des Ynglingar* au début de la *Heimskringla* (et qui, précisément, présente Yngvi-Freyr comme le chef de la lignée suédoise, ancêtre d'Odin), ou encore celle qui remonte aux Skjöldungar et que l'on retrouve dans un appendice généalogique de *Hauksbók*²⁷.

Nous avons tenté dans cette étude d'isoler quelques-uns des traits caractéristiques du traitement des mythes en Scandinavie médiévale. Les deux discours interprétatifs qui accompagnent les mythes eux-mêmes chez les historiographes du Nord se rejoignent en fait à la charnière évhémériste. Au premier plan, le discours historico-théologique pose l'hypothèse d'une dégradation de l'humanité par le paganisme, depuis les croyances primitives jusqu'au polythéisme anthropomorphe. Il repose sur une représentation imputable aux chroniqueurs universels, pour qui l'on doit pouvoir dater chaque étape du développement du paganisme en années d'Abraham. Au second plan néanmoins, le discours politique s'arrête aux figures et aux événements marquants du paganisme, développe les syncrétismes et les théories migratoires, et reconstruit un passé qui est, lui, fortement valorisé.

Au passage, et si l'on reprend l'histoire dans son quadrillage vertical, on notera que la fameuse ligne de partage entre mythe et histoire, sur laquelle les historiens antiques se sont disputés, est ici encore l'épisode troyen. Avec les origines troyennes débutent en effet, en même temps que la seconde étape du paganisme, l'histoire des dirigeants de la Scandinavie. Ainsi, tous les «blancs» de l'histoire ont été comblés, et le mythe est en quelque sorte réhabilité.

27. *Hauksbók*, «Tillæg» («appendice», titre donné par l'éditeur), paragraphe XI, «Ættar talann», («généalogie»), p. 504.

Il resterait, et c'est une autre question, à savoir si, oui ou non, les auteurs comme Snorri Sturluson ont eu de la «sympathie» pour ces mythes²⁸. Tant que la première question, celle de la paternité du prologue, ne sera pas résolue, il y a fort à parier qu'on ne pourra répondre à la seconde. Il n'est certes pas plausible que des auteurs comme nos mythographes aient développé une sensibilité allégorique, semblable à celle des Anciens qui ont ainsi cherché à sauver les mythes. L'interprétation allégorique des mythes, celle des «philosophes» et des «physiciens», est précisément celle que récusèrent avec véhémence les premiers discours patristiques. Mais on peut en revanche aisément imaginer que le mensonge des fables a cohabité avec d'autres discours, comme autant de «programmes hétérogènes de vérité»²⁹ chez les mythographes, les historiographes et les hommes de culture.

28. A. FAULKES, «Pagan Sympathy : Attitudes to Heathendom in the Prologue to Snorra Edda», dans *Edda : a Collection of Essays*, edited by R. J. Glendinning et H. Bessason, Winnipeg, University of Manitoba Press, 1983, p. 117-133.

29. S'il m'est permis de détourner de son sens l'expression de P. VEYNE dans *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, *op. cit.*

