

Université de Montréal

Honneur et individualité : dynamiques identitaires dans les sagas des Islandais

Par

Maxence Denis-Blais

Département d'histoire, Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de maîtrise ès arts
en histoire, option recherche

Août 2021

© Maxence Denis-Blais, 2021

Université de Montréal

Département d'histoire, Faculté des arts et des sciences

Ce mémoire intitulé

Honneur et individualité : dynamiques identitaires dans les sagas des Islandais

Présenté par

Maxence Denis-Blais

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Kristine Tanton

Présidente-rapporteure

Gordon Blennemann

Directeur de recherche

Philippe Genequand

Membre du jury

Résumé

Cette étude aspire à inscrire davantage l'Islande du XIII^e siècle dans le débat historiographique de l'individu au Moyen Âge, dont les travaux sont plutôt centrés autour de l'Europe continentale occidentale. Elle pose la question de la perception qu'avaient les anciens Islandais envers eux-mêmes vis-à-vis la notion d'individualisme. Elle cherche à cerner le rapport entretenu avec le collectif, à déterminer si l'Islandais pouvait se concevoir et se définir au-delà de structures ou d'appartenance(s) de groupe. L'analyse du contenu des sagas des Islandais (*Íslendingasögur*), genre littéraire propre à l'île, permet de formuler une histoire des mentalités à cette fin. C'est la notion d'honneur, thème central dans les textes, qui sert d'angle d'approche pour évaluer le degré d'individualité des anciens Islandais. Les diverses dimensions de l'honneur tel qu'illustré dans les sagas sont alors décortiquées afin de répondre à ce questionnement. L'honneur est ainsi d'abord considéré dans sa relation avec la notion voisine de réputation. Le constat de la place capitale accordée à l'idée de réputation de même que son processus d'établissement sont alors observés. L'honneur est ensuite analysé à travers les logiques et les dynamiques de la course à l'honneur présente dans la littérature, qui sert de motivation aux personnages des récits. Enfin, l'honneur est perçu sous le thème de la perception de sa dignité, et de ce que cela impliquait dans les relations sociales.

Mots-clés : Islande, Individu, Moyen Âge, Saga, Honneur, Collectif, Dignité, Identité, Scandinave, Réputation.

Abstract

This study aspires to place thirteenth-century Iceland more fully within the historiographical debate on the individual in the Middle Ages, which has tended to focus on continental Western Europe. It interrogates the perception that the ancient Icelanders had of themselves in relation to the notion of individualism. In turn, it seeks to identify the sustained relationship with the collective, to determine if the Icelanders could conceive and define themselves beyond group structures or membership. Analysis of the content of the sagas of Icelanders (*Íslendingasögur*), a literary genre specific to Iceland, makes it possible to formulate a history of mentalité for this purpose. The notion of honor, a central theme in the texts, serves to evaluate the degree of individuality accorded the ancient Icelanders. The various dimensions of honor as expressed in the sagas are then dissected to answer this question. Honor is first considered in its relation to reputation. The importance of the idea of reputation as well as the process by which it is established is then observed. Analysis of how honor and its pursuit are motivating themes in the sagas are then considered. Finally, honor is perceived under the theme of the perception of one's dignity and its social implications.

Keywords : Iceland, Individual, Middle Ages, Saga, Honor, Collective, Dignity, Identity, Scandinavian, Reputation

Table des matières

Résumé.....	5
Abstract.....	7
Table des matières.....	9
Liste des figures.....	11
Remerciements.....	15
Introduction.....	17
Les sagas des Islandais, genre propice à l’histoire des mentalités.....	18
Honneur et individualité : dynamiques identitaires dans les sagas des Islandais.....	23
L’individu au Moyen Âge, une longue histoire.....	27
Quelques définitions conceptuelles.....	33
L’Islande médiévale : portrait d’une société singulière.....	36
Enjeux de l’emploi des <i>Íslendingasögur</i> comme sources historiques.....	48
Présentation des chapitres d’analyse.....	54
Premier chapitre – Honneur et réputation.....	55
Grettir Ásmundarson et la culture des sagas.....	57
Dynamiques identitaires de la réputation.....	64
Le rôle de la poésie scaldique.....	77
La place de l’individu.....	95
Deuxième chapitre – La course à l’honneur et ses performances sociales.....	99
L’économie de l’honneur et l’idéal moral de la magnanimité.....	100
<i>Drengskapr</i> , ou la flexibilité insoupçonnée au premier abord du genre nordique.....	109
La magnificence : investir dans sa grandeur morale.....	126
Un phénomène se situant entre collectivités et tendances individualistes.....	137
Troisième chapitre – Dignité et motifs de la vengeance.....	141
À l’essence du sentiment de dignité, la perception de la sacralité de sa personne.....	142
La vengeance avant tout.....	148
Sagas de familles : partage de l’honneur et gestion commune de la vengeance.....	161
Remises en cause et confrontations des divers liens d’obligation à la vengeance.....	174
De l’intériorisation de l’idéal moral et du détachement des normes sociales des Islandais... ..	186

Conclusion	189
Références bibliographiques.....	195

Liste des figures

Figure 1. – Ordre des vengeances infligées lors de la faide entre Bergthóra et Hallgerdr ainsi que la valeur des compensations exigées pour réparer chaque méfait..... 164

Aux artistes, noblesse de ce monde, et à ce qui ne sait mourir

Remerciements

Je tiens avant tout à remercier mes parents, source infinie de support, qui ont toujours cru en mes capacités de réussite et n'ont jamais cessé de m'encourager à poursuivre mes rêves. Je m'estime comblé d'être votre fils et vous suis à jamais redevable.

Je tiens également à confier un merci particulier à mon directeur de recherche, Gordon Blennemann. La gentillesse, la sagesse, l'ouverture, la patience et la confiance qu'il a su montrer à mon égard expliquent l'existence de ce mémoire.

Bien que ce soit ma tendance à vouloir revendiquer ma propre individualité qui se traduit dans l'orientation du choix du sujet de cette étude, je ne peux guère nier les divers réseaux de solidarité qui m'ont entouré et encouragé tout au long de ce laborieux processus, qui ont contribué à me stimuler au quotidien et à appuyer ma démarche. Je pense à mon clan familial, à ma bande du secondaire et à mes frères presque jurés du cégep. Je pense également à mes camarades étudiant.e.s et complices de la vie universitaire, de même qu'à mes ami.e.s collègues des deux emplois que j'ai eus lors de ma rédaction. Je pense aussi à Jean-François, François et Antoine et aux liens d'amitié que j'ai noués de par leur entremise.

Je veux également saluer le Département d'histoire, ses professeur.e.s, son personnel et ses associations étudiantes, à ce milieu qui m'a vu tant grandir intellectuellement et qui va beaucoup me manquer.

À Mimi, la compagne de mes nuits de rédaction.

À la mémoire de mes ancêtres, à celle d'Óðinn, de Freyr et de Freyja, de Bragi, puis à celle d'Ægir et des neuf Vagues.

Ce mémoire vous est à toutes et à tous en quelque façon dédié. Bonne lecture!

Introduction

Dépérit le jeune pin
Qui se dresse en lieu sans abri :
Ne l'abritent écorce ni aiguilles;
Ainsi l'homme
Que n'aime personne :
Pourquoi vivrait-il longtemps?

— *Hávamál*, strophe 50¹.

Les *Hávamál*, « Dits du Très-Haut », voire « Dits du Borgne »², se présentent comme un poème compris dans l'*Edda poétique*, un recueil de poésie varié traitant de mythologie et de légendes nordiques. Issue d'une tradition orale, l'*Edda poétique* nous est transmise aujourd'hui par le *Codex Regius* (*Konungsbók* en islandais), rédigé vers 1270 en vieil islandais, dans l'alphabet latin. Le *Codex Regius* serait lui-même une copie d'un manuscrit datant de 1200, alors que le langage employé dans certains de ses poèmes serait archaïque au point d'en estimer les origines de leur composition avant 1000³. Les thèmes de ces poèmes correspondraient aussi à des conventions et traditions propres à l'ère dite « viking », soit allant d'environ 800 à 1050⁴.

Le poème des *Hávamál* met en scène la divinité Óðinn, figure vagabonde et paternelle parmi les dieux, réputée pour sa grande sagesse, et qui, pour la première et majeure partie du texte, nous offre strophe par strophe des sortes de conseils de vie. C'est ainsi qu'il proverbialise sur diverses règles de conduite à adopter en société (et notamment lorsqu'accueilli chez un hôte) afin de bien pouvoir s'en sortir dans un milieu parfois hostile. Óðinn insiste sur l'idée de faire preuve de prévoyance, de mesure et de méfiance en compagnie des autres, et estime primordial l'entretien d'une bonne amitié. La strophe 50 citée plus haut va dans le sens de ce dernier point, et préconise une vision collective mettant l'accent sur les bienfaits, voire sur la nécessité de vivre en communauté à l'époque. En effet, considérant les rudes conditions de vie dans le Nord médiéval, il s'agissait-là sans doute d'une question de vie ou de mort pour les anciens

¹ « Les dits du Très-Haut », éd. et trad. Régis Boyer, *L'Edda poétique* (Domont : Librairie Arthème Fayard, 2015), 177, (strophe 50).

² Jackson Crawford, *The Poetic Edda: Stories of the Norse Gods and Heroes* (Indianapolis/Cambridge : Hackett Publishing Company, Inc., 2015), 17.

³ Crawford, *The Poetic Edda*, xix-xxii.

⁴ Crawford, *The Poetic Edda*, xxii.

Scandinaves. Pour poursuivre sur cette pensée, l'on peut également constater par exemple que la peine de mort n'existait pas légalement en Islande au Moyen Âge, que les condamnations pour crimes majeurs consistaient en un bannissement hors de l'île pour un certain temps, ou bien, dans les cas plus graves, à une proscription pure et simple, soit à une exclusion totale de la société islandaise, une condamnation à tenter de survivre seul à l'état sauvage. Les pires peines légales dans cette culture consistaient donc en un retranchement hors de la collectivité, ce qui démontrerait l'importance accordée à celle-ci⁵.

Ces éléments incitent au questionnement du rapport qu'entretenaient les anciens Islandais vis-à-vis la notion de groupe, de même que de la façon par laquelle l'individualité pouvait se concevoir dans ce contexte qui semble a priori prioriser le collectif avant tout. Cette étude approfondira cette réflexion. Les « Dits du Très-Haut », pour leur part, à travers les propos d'un dieu, nous transmettraient donc une mentalité propre aux gens de l'époque.

Les sagas des Islandais, genre propice à l'histoire des mentalités

Faire une étude des mentalités des Scandinaves du Moyen Âge demeure cependant une chose malaisée. Cela s'explique en raison du faible nombre de témoignages dont nous disposons pour cette période, étant donné que nous avons affaire ici à des cultures principalement orales pour une bonne partie du Moyen Âge. Néanmoins, le cas de l'Islande en particulier, que j'associe culturellement au contexte scandinave⁶, serait plus propice à ce type d'étude, car s'y est développé le genre littéraire complet des sagas à partir de la fin du XII^e siècle jusqu'au milieu du XIV^e siècle.

Les sagas islandaises sont des récits en prose composés par des clercs ou bien des lettrés laïcs formés par l'Église qui sont à peu près toujours anonymes. Elles sont écrites en vieil islandais⁷, dans l'alphabet latin⁸. Les sagas s'intéressent à certaines figures, plus ou moins

⁵ Régis Boyer, *L'Islande médiévale* (Paris : Les Belles Lettres, 2001), 61-62.

⁶ Effectivement, je m'en tiens dans cette étude à une définition davantage ethno-linguistique du terme « scandinave », comprenant les espaces qui ont reçu le même fond culturel, qu'à sa notion strictement géographique, qui se limiterait alors principalement à ce à quoi correspond la Suède, le Danemark et la Norvège actuels. Il n'en demeure pas moins que l'Islande, comme chaque territoire scandinave, comporte ses particularités locales. Mon emploi du terme « nordique » est également synonyme de « scandinave ».

⁷ Le vieil islandais est la langue parlée en Islande à l'époque de rédaction des sagas. Elle appartient au groupe linguistique du vieux norrois, dont dérive les langues scandinaves actuelles, et comprend le vieux norvégien, le vieux suédois et le vieux danois en plus du vieil islandais. Au début de l'ère viking, les Scandinaves de toutes les régions pouvaient communiquer entre eux et se comprenaient à l'exception de quelques différences dialectiques. Le vieux norrois se divisait alors en deux sous-groupes parents, soit celui du vieux norrois occidental, et celui du vieux

historiques, dépendamment de la catégorie de saga dont il est question, qui selon le type s'ancrent davantage ou non dans l'idée d'une représentation fidèle de la réalité passée. Elles s'attachent à raconter le vécu de ces personnes estimées, de même que celui de leurs ascendance et descendance immédiates, si jugées également dignes d'intérêt⁹. Le terme *saga* (pluriel : *sögur*¹⁰) en vieil islandais est à relier au verbe *segja*, « dire » (qui évoque l'allemand *sagen* ou l'anglais *to say*), et se traduit à son sens élémentaire par « quelque chose de dit », « conte » ou bien « (une) histoire ». Cette étymologie suggère d'ailleurs une origine orale probable au genre littéraire des sagas. Considérant que plusieurs noms de sagas n'ayant pas survécues sont mentionnés dans les sources, on sait qu'il y avait au Moyen Âge un corpus plus large de sagas que ce qui a été écrit et transmis jusqu'à nos jours¹¹.

On distingue cinq catégories de sagas. Il y a d'abord les *konungasögur*, « sagas royales », qui prétendent raconter l'histoire de la vie des grands rois du Nord, surtout norvégiens ou danois, dont le meilleur exemple serait la compilation de sagas nommée *Heimskringla*, « L'orbe du monde », également désignée comme « Sagas des rois de Norvège », rédigée par Snorri Sturluson, qui narre principalement la vie des monarques norvégiens des origines jusqu'à 1177¹².

Les *Íslendingasögur*, « sagas des Islandais », présentent quant à elles les hauts faits d'ancêtres islandais ayant vécu au X^e siècle et parfois au XI^e siècle, donc des descendants immédiats des grands colonisateurs de l'Islande. Elles sont également nommées « sagas de familles », car elles présentent souvent l'histoire de personnages de la même lignée sous plusieurs générations. À noter que ce n'est cependant pas toujours le cas, les sagas des Islandais

norrois oriental. Vers l'an mil, on distinguait le vieil islandais du vieux norvégien, les deux issus du vieux norrois occidental, alors que le vieux suédois et le vieux danois relèvent de la branche orientale. Le vieux norrois et son ancêtre le proto vieux norrois constituent la branche septentrionale, propre aux peuples scandinaves, des langues germaniques, ces dernières appartenant à la grande famille des langues indo-européennes. Le vieil islandais ressemble beaucoup à l'islandais moderne, qui a beaucoup conservé ses formes vieux norroises, alors que les langues scandinaves continentales telles que le danois, suédois et norvégien actuels ont suivi une évolution différente à partir de 1500, étant fortement influencées grammaticalement et sonoremment par l'anglais et les dialectes bas allemands. Cf. Jesse L. Byock, *Viking Language 1 : Learn Old Norse, Runes, and Icelandic Sagas* (Los Angeles : Jules William Press, 2013), 20-22.

⁸ L'alphabet runique que connaissait le Nord médiéval n'était pas propice à l'élaboration de longs textes littéraires. Cf. Régis Boyer, « Les sagas islandaises sont-elles des documents historiques ? », *Cahier des Annales de Normandie*, 23 (1990) : 112.

⁹ Régis Boyer, « Sagas islandaises », *Les Vikings : histoire, mythes, dictionnaire* (Paris : R. Laffont, 2008).

¹⁰ Le vieil islandais emploie le « ǫ », alors que l'islandais moderne a remplacé son usage par le « ö ». Les Islandais modernes parlent donc de *sögur*, plutôt. Cf. Margareth Clunies Ross, *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Saga* (Cambridge : Cambridge University Press, 2010), xi-xii.

¹¹ Clunies Ross, *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Saga*, 15.

¹² Régis Boyer, *Les sagas islandaises* (Paris : Payot, 1992), 78-83.

se permettant différentes approches narratives, ce qui rend cette appellation inexacte car trop restrictive¹³.

Les *samtíðarsögur*, « sagas des contemporains », prennent aussi pour sujet la vie des Islandais, comme les *Íslendingasögur*, à l'exception, comme son nom l'indique, que les événements décrits sont contemporains de la période de composition. Rentrant dans cette catégorie les sagas des évêques islandais, qui suivent l'évolution de l'Église islandaise depuis ses origines, ainsi que *Sturlunga saga*, la « Saga des descendants de Sturla », où il est question pour ses auteurs d'écrire une sorte de chronique dressant les principaux événements ayant eu lieu sur l'île entre 1116 et 1264. Les *Sturlungar* formaient alors la dynastie islandaise la plus influente politiquement, à laquelle appartient Snorri Sturluson mentionné plus haut¹⁴.

Les *fornaldarsögur*, « sagas légendaires » ou « sagas des temps antiques », pour leur part ne sont pas écrites à des fins historiques et abordent plutôt les légendes en laissant place au surnaturel et au fantastique dans ses récits. Les aventures du fameux viking Ragnarr aux Braies velues ou bien du héros germanique Sigurðr meurtrier du dragon Fáfnir rentrent dans cette catégorie¹⁵.

Enfin, il y a les *riddarasögur*, « sagas des chevaliers », qui seraient le plus tardif des types de sagas, datant du XIV^e siècle, qui correspondent à des adaptations nordiques de chansons de geste françaises, de romans de la Table ronde, ou de textes ayant pour contenu l'Antiquité classique¹⁶. Il existe par exemple une saga sur Charlemagne ou encore une traduction en vieil islandais du *Tristan* de Thomas d'Angleterre¹⁷.

De ces catégories de sagas, seulement les *Íslendingasögur* intéressent cette étude, étant donné la valeur historique que propose leur contenu. Les sagas des Islandais se tiennent au nombre d'une quarantaine, de longueurs pouvant varier de vingt à plus de trois cents pages d'édition moderne¹⁸. Elles sont toutes de composition anonyme, bien que la recherche ait su

¹³ Boyer, *Sagas islandaises*, XXVII.

¹⁴ Boyer, *Les sagas islandaises*, 83-88.

¹⁵ Boyer, *Les sagas islandaises*, 94-98.

¹⁶ Boyer, *Les sagas islandaises*, 98-101.

¹⁷ Clunies Ross, *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Sagas*, 32.

¹⁸ Jesse Byock, « L'Islande durant l'âge viking : sagas et cultures d'un "grand village" » dans *Cultures villageoises au Moyen Âge et à l'époque moderne*, Frédéric Boutouille et Stéphane Gomis, dir. (Toulouse : Presses universitaires du Midi, 2017), 123.

déduire certains de leurs auteurs potentiels¹⁹. On évalue généralement leur période de rédaction à une datation couvrant le XIII^e siècle, bien qu'elle soit difficilement cernable précisément²⁰.

Les sagas des Islandais ont leur style d'écriture propre. Ce ne sont ni des romans, ni des contes populaires, ni des chroniques ou des récits épiques. Leur caractère est réaliste et détaille les problèmes quotidiens des fermiers islandais et de leurs chefs²¹. Pour cette raison, elles ont suscité un enthousiasme de la part des chercheurs qui voulaient y voir des témoignages de l'époque viking. Nous le verrons, cependant, malgré leur prétention à l'historicité et les procédés élaborés par les auteurs de sagas pour faire de leurs œuvres des récits présentant une vraisemblance historique, des précautions sont de mise pour celui ou celle qui veut s'en servir comme source; il ne faut pas prendre pour argent comptant tout le contenu dépeint dans cette littérature.

L'enjeu de la valeur historique des sagas est à relier à la question de ses origines, qui fut cause de débats parmi les historiens. Les spécialistes du sujet au XX^e siècle se sont divisés en deux écoles, soit celle des tenants de la théorie dite de la *Freiproza* et celle dite de la *Buchprosa*, d'après la terminologie employée d'abord par Andreas Heusler en 1914²². La première avance que les sagas formaient un genre purement oral, transmis par des conteurs de génération en génération jusqu'à leur mise par écrit au XIII^e siècle, donc plus de 200 ans après la tenue des événements racontés. Elle accordait ainsi aux contenus des sagas une importante crédibilité historique. Les formules de phrases répétées, *Leitmotive* narratifs et parallélismes de situations présents dans les textes incitent effectivement à penser qu'une tradition orale s'y manifeste. L'anonymat des auteurs renforce par ailleurs cette idée qu'il s'agissait peut-être plus d'un travail de compilation que d'écriture qui eut lieu au XIII^e siècle, de même que le ton de la narration, qui se veut objectif et impartial tel un témoin extérieur qui se contente de rapporter les faits. Les digressions généalogiques, la fréquente référence à l'opinion d'autrui (du style : « les gens disent que ») et les sautes ou ruptures de composition (le texte avisant par exemple : « il faut maintenant revenir à », « reprenons le récit au moment où », etc.) donnent également une impression d'oralité. Le style des sagas se voulant relativement simple, sans grande élaboration syntaxique, de même que la fréquence des dialogues, s'effectuant par le passage un peu brusque

¹⁹ Boyer, *Sagas islandaises*, XXIV, XXXIII-XXXVI.

²⁰ Clunies Ross, *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Sagas*, 54-57.

²¹ Byock, « L'Islande durant l'âge viking », 121-122.

²² Else Mundal, « Bookprose/Freeprose Theory », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland), 1993.

d'un discours indirect à un discours direct, font également partie des procédés qui laissent croire que les sagas relèvent de l'énonciation plutôt que d'un véritable travail d'écriture²³. Néanmoins, cette thèse de la *Freiproza* résiste mal à l'analyse.

Les partisans de la *Buchprosa*, quant à eux avancent plutôt que les sagas sont l'œuvre d'auteurs uniques pour chacune d'entre elles, qui ont composé ces récits au XIII^e siècle. Ils conviennent pour la majorité qu'il y a certes une tradition orale à l'origine des sagas, concernant les personnages, les lieux et les sujets traités, bien qu'encore difficile à établir jusqu'à quel point exactement, mais ils nient l'existence d'une saga élaborée sous forme orale avant sa mise par écrit²⁴. Sigurður Nordal, un des chefs de file de l'école de la *Buchprosa*, a su démontrer par exemple en 1940 que *Hrafnkels saga Freysgoða*, longtemps estimée comme un modèle de vérité historique, rapportant en apparence une vieille histoire transmise oralement, était en fait un récit artificiel, travaillé dans le but de transmettre une morale. Pour Sigurður Nordal, l'auteur cherchait avec la composition de la saga à démontrer d'abord que l'excès mène à la perte, puis que la volonté triomphe de tout. Impossible alors de parler avec un texte autant orienté, de tradition orale contraignante ou de vérité historique scrupuleuse²⁵. Par ailleurs, les sagas des Islandais partagent les mêmes style, structure et thématique que les sagas des contemporains, qui elles sont connues pour être conçues à l'écrit directement²⁶. De nos jours, la théorie de la *Freiproza*, enlevant tout crédit aux auteurs de sagas, est écartée, car sa vision accordant une importante valeur historique à son contenu en tant que sources narratives de l'ère viking est perçue comme trop naïve²⁷.

Enfin, en ce qui concerne les manuscrits, aucune saga n'est conservée dans celui de son auteur original. Nous disposons de certains fragments de manuscrits datant du XIII^e siècle, mais les plus vieux manuscrits comprenant des sagas complètes ou presque complètes datent seulement d'à partir de 1300, alors qu'un certain nombre de sagas est préservé dans des manuscrits des XIV^e et XV^e siècles. Certaines sagas encore n'existent seulement que sous forme manuscrite papier du XVI^e ou XVII^e siècle²⁸. Le plus important manuscrit regroupant des *Íslendingasögur* est le *Möðruvallabók*, « le livre de Möðruvellir » (nommé ainsi en référence à la

²³ Boyer, *Sagas islandaises*, XXIV-XXV.

²⁴ Mundal, « Bookprose/Freeprose Theory ».

²⁵ Boyer, *Sagas islandaises*, XXV-XXVI.

²⁶ Boyer, *Sagas islandaises*, XXV.

²⁷ Mundal, « Bookprose/Freeprose Theory ».

²⁸ Vésteinn Ólason, « Íslendingasögur », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf, *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

ferme où vivait un de ses anciens propriétaires, le juriste Magnùs Björnsson, qui y écrivit son nom en 1628), AM 132 fol. Il est composé de 200 feuillets de vélin, dont 189 datant du milieu du XIV^e siècle, les autres étant rajoutés au XVII^e siècle pour remplacer les feuillets manquants. Le *Möðruvallabók* comprend 11 *Íslendingasögur*, dont plusieurs sagas ou parties de sagas ne se retrouvant guère ailleurs, à l'exception de copies dérivant du manuscrit²⁹.

Honneur et individualité : dynamiques identitaires dans les sagas des Islandais

Le contenu des sagas des Islandais varie beaucoup d'une œuvre à l'autre. Certaines par exemple mettent en scène les aventures des grands poètes scaldiques et se plaisent au passage à en délivrer leurs strophes. D'autres vont plutôt se concentrer sur la vie de hors-la-loi, devenus fameux par les circonstances engendrées par ce nouveau mode de vie. Pour certaines l'intrigue s'oriente autour d'histoires de vengeance, ou bien sur le thème de la déchéance d'un personnage puis de son retour au succès. D'autres sagas encore s'orchestrent autour de querelles claniques. La plupart néanmoins mélange plusieurs de ces éléments dans sa narration, et enchaîne une multitude d'épisodes concernant de près ou de loin les personnages principaux du récit, ce qui fait que le contenu d'une saga est très dense. Pour cette raison, les *Íslendingasögur* sont difficilement résumables. À leur lecture, j'ai néanmoins constaté un point commun à chacune d'entre elles que beaucoup de spécialistes semblent également avoir soulevé : les sagas des Islandais s'intéressent aux enjeux liés à l'honneur, en font un élément central de ses histoires et des préoccupations de ses personnages.

La notion d'honneur présente dans les sagas correspond beaucoup au sens accordé au mot encore aujourd'hui, et sa définition d'ensemble semble être partagée avec les autres espaces médiévaux. Ainsi Christian Lauranson-Rosaz définit l'honneur sous son sens plus commun, actuel, comme « un sentiment qui fait agir de telle manière que l'on conserve l'estime, la considération de soi et des autres »³⁰. Dans l'Occident médiéval, le terme « honneur » était employé plutôt pour désigner une charge, une fonction et les privilèges s'y rattachant, comme c'était le cas à Rome lorsque l'on parlait de la carrière des honneurs, *cursus honorum*, pour

²⁹ Stefán Karlsson, « Möðruvallabók », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf, *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

³⁰ Christian Lauranson-Rosaz, « Honneur », sous la direction de André Vauchez avec la collaboration de Catherine Vincent, *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, (Paris : Éditions du Cerf, 1997).

désigner l'ordre des hautes charges de l'État³¹. *Honor*, en latin médiéval, signifie une dignité ecclésiastique ou un fief remis par un seigneur à son fidèle, alors que l'emploi du mot « honneur » avec le sens moderne tel que défini plus haut n'apparaît que tardivement au Moyen Âge. Le latin *decus*, tel qu'employé par Cicéron par exemple, correspondait alors mieux à l'usage moral que nous cherchons à lui offrir³².

Il n'en demeure pas moins que l'honneur, conceptualisé en tant que valeur, était fortement ancré dans les mentalités des sociétés du Moyen Âge. Cet honneur médiéval, peut-être plus que tel que convenu aujourd'hui, correspondait surtout à une qualité sociale, une reconnaissance accordée par un groupe, une approbation, une marque d'estime donnée par la communauté à ceux qui le méritait. Ainsi, pour l'historien Martin Aurell, l'honneur au Moyen Âge « est synonyme de réputation et de renommée »³³. La notion s'inscrivait dans un contexte de collectivité avant tout, et elle se concrétisait par exemple avec les critères de courage, de vaillance, de loyauté et de générosité à respecter dans le milieu chevaleresque, ou bien principalement par l'idée de chasteté pour les femmes, qui préservaient ainsi leur honneur³⁴.

L'honneur constituait également une partie importante de l'outillage mental des habitants du Nord médiéval. Cela peut se constater notamment par la richesse du langage vieil islandais s'élaborant sur ce sujet. Boyer a développé sur ce vocabulaire et insiste lui aussi sur l'importance de l'élément social rattaché à l'honneur :

Énumérons sans principe de hiérarchisation et en mêlant volontairement les deux concepts voisins d'honneur et de réputation : il y avait *virðing* (et ses dérivés *óvirðing* ou *svívirðing*, ce dernier convoyant l'idée de trahison de l'honneur, ou *mannvirðing* ou *virðing* d'un homme), sur le verbe *virða*, estimer, évaluer; *vegr*, idée de gloire à la mode médiévale et ses composés *vegsemð*, verbe *vegsama*, substantif *vegsamaðr*; *sómi*, *sæmð*, et le verbe *sæma*; ce qui convient, ce qui sied, antonyme *ósæmð*, déshonneur, affront; *heiðr* avec également une idée de gloire, de clarté; *tírr*, gloire, renom et le composé *orðstírr*, particulièrement expressif : le renom que l'on obtient par paroles; *metorð*, *metnaðr* sur le verbe *meta* : estimer, jauger, composés *metnaðarmaðr*, homme soucieux d'estime, *metnaðar girnð*, avidité de *metorð*; *ámæli*, blâme,

³¹ Lauranson-Rosaz, « Honneur ».

³² Martin Aurell, « Honneur (sens de l') », sous la direction de André Vauchez avec la collaboration de Catherine Vincent, *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, (Paris : Éditions du Cerf, 1997).

³³ Aurell, « Honneur (sens de l') ».

³⁴ Aurell. « Honneur (sens de l') ». Voir également Frank Henderson Stewart, *Honor* (Chicago : The University of Chicago Press, 1994), 34-42.

reproche; *skömm*, honte qui était le pire des opprobres au point que certains chercheurs ont voulu faire de cette culture une culture de la honte³⁵.

Ainsi, le concept de l'honneur dans le vocabulaire vieil islandais évoque des idées reliées à l'estime, la dignité, l'évaluation à rattacher à une personne. L'aspect de gloire ou de renom serait quant à lui peut-être plus à associer à la notion de réputation, soit la considération que les gens ont d'une personne. Le verbe *sæmð* et autres mots s'y regroupant évoquent pour leur part l'idée de convention rattachée à ce qui est jugé honorable, donc apportant, avec la notion de réputation, une dimension sociale importante à la conceptualisation de l'honneur scandinave. Bien entendu, les questions d'honneur ne vont pas sans déshonneur, atteinte à la dignité, sentiment d'humiliation et d'affront. Il s'agit-là d'enjeux thématiques sur lesquels les sagas des Islandais aiment développer; elles explorent la dynamique de tension entre l'honneur et le déshonneur d'une personne ou d'un groupe. L'idée de blâme et de reproche, de honte, qu'impliquent ces situations apporte également un aspect social à notre définition du sentiment de l'honneur.

Ainsi, l'importance qui me semble être accordée au collectif par cette vision de l'honneur m'incite à m'interroger sur la perception de l'individu chez les anciens Islandais : quelle place accordait-on à l'individu? Est-ce que les anciens Islandais se définissaient au-delà d'appartenance(s) de groupe? Quelles traces les sources laissent-elles des processus d'introspection qu'avaient les anciens Islandais sur leur conceptualisation de l'individualité? Me concentrant sur les sagas des Islandais, genre que j'estime propice pour l'élaboration d'une étude des mentalités des anciens Islandais, aborder cette question de l'individu sous l'angle de l'honneur me semblait alors aller de soi. Nous détaillerons sous peu, le concept de l'« individu », associé à la modernité, a été contesté dans l'historiographie concernant la période du Moyen Âge. Cela m'a incité à poser cette réflexion au contexte islandais particulièrement, qui comme nous le verrons, se distingue tout de même culturellement du reste de l'Europe médiévale sur certains aspects.

Pour cette étude, ma démarche consistera à analyser des situations présentées dans les sagas des Islandais afin de relever différentes dimensions reliées aux enjeux de l'honneur chez les anciens Islandais, approche d'une facette de la culture de ce peuple qui me semblait propice

³⁵ Régis Boyer, « Honneur (sens de l') et réputation », *Les Vikings : histoire, mythes, dictionnaire*, (Paris : Robert Laffont, 2008).

pour y aborder la question de la conceptualisation de l'individu, la place qu'on lui accorde. S'intéresser à cette valeur revient à constater, notamment, l'élaboration d'une mentalité et d'une moralité présente dans les sagas, la manifestation des normes sociales y ayant lieu, ainsi que la prise en considération par les personnages des textes des implications des différentes structures collectives les régissant. Voilà pourquoi j'estime que cette notion d'honneur, centrale dans les sources, se porte bien pour répondre au débat de l'individu au Moyen Âge.

Pour ce faire, il m'est paru préférable d'étendre ma démarche à une multitude de sagas plutôt que de me concentrer uniquement sur une seule, par exemple. Je considère le corpus des *Íslendingasögur* uniforme et constant sur la vision de l'honneur élaborée, et c'est pourquoi j'ai jugé que mon analyse serait plus riche ainsi. Cette dernière s'oriente autour d'une quinzaine de sagas, incluant les plus importantes de l'ensemble³⁶.

Nous l'avons vu à la richesse du vocabulaire vieil islandais entourant la notion d'honneur, celle-ci demeure difficilement synthétisable brièvement. Mon étude propose un discernement des différents aspects du concept, qui constitueront les thèmes de mes chapitres d'analyse, pour finalement me permettre de mieux définir ce qu'on entend par « honneur » dans le contexte de l'Islande médiévale. De la présentation de ces dimensions de l'honneur découlera à chaque fin de chapitre un bilan sur la place accordée à l'individualité dans cet univers mental, si elle a lieu d'exister, même, à partir de ce qui aura été développé.

J'ai principalement travaillé à partir du recueil de sagas des Islandais traduites et éditées en français par Régis Boyer, *Sagas islandaises*, qui comprend quinze sagas. Je me suis également servi de l'édition islandaise traduite en anglais dirigée par Viðar Hreinsson, intitulée *The complete sagas of Icelanders, including 49 tales* en guise de source pour les sagas n'étant pas incluses dans l'édition de Boyer, et parfois pour comparer le contenu d'une édition à l'autre. Autrement, j'ai employé les ressources mises en ligne sur le site « The Icelandic Saga Database » (sagadb.org), qui proposent des éditions dans différentes langues pour la plupart des sagas, dont parfois en vieil islandais, la langue des textes originaux. Les éditeurs des sources traduites que j'ai consultées pour mes recherches ont fait un travail d'assemblage entre les différents manuscrits existants afin de formuler un tout cohérent, et apportent parfois des nuances

³⁶ Soit *Brennu-Njáls saga*, *Egils saga Skallagrímssonar*, *Eiríks saga rauða*, *Eyrbyggja saga*, *Fóstbræðra saga*, *Gísla saga Súrssonar*, *Grettis saga Ásmundarsonar*, *Grænlandinga saga*, *Hávarðar saga Ísfríðings*, *Hrafnkels saga Freysgoða*, *Kormáks saga*, *Laxdæla saga*, *Ljósvetninga saga* et *Víga-Glúms saga*.

lorsqu'une version rapporte le contenu différemment d'un extrait à l'autre ou bien rajoute un détail supplémentaire omis dans la version manuscrite principale employée dans leur travail.

L'individu au Moyen Âge, une longue histoire

Cette réflexion s'inscrit dans le courant historiographique se penchant sur la conceptualisation de l'individu au Moyen Âge, qu'il me semble nécessaire de contextualiser un moment afin de bien pouvoir en saisir les enjeux. Celui-ci pourrait commencer avec l'œuvre de Jacob Burckhardt, publiée en 1860, s'intitulant *Die Kultur der Renaissance in Italien*, dont la deuxième partie, « Développement de l'individu », est consacrée à notre sujet. Burckhardt, se penchant dans son travail sur la Renaissance italienne, établit rapidement un contraste avec ce qui la précède. Selon lui, l'individu au Moyen Âge n'existait pas. Il avance plutôt que la femme et l'homme de l'époque ne se percevaient qu'en termes de collectivités : « [...] quant à l'homme, il ne se connaissait que comme race, peuple, parti, corporation, famille, ou sous toute autre forme générale et collective »³⁷, et qu'il faut attendre la Renaissance italienne pour que puisse apparaître la conscience individuelle. La naissance de l'individu serait alors simultanée de celle de l'État, l'une expliquant logiquement l'autre, et le phénomène serait avant tout urbain. S'imposerait aussi au même moment la notion de « vie privée », associée à celle d'individu. Enfin, Burckhardt ajoute que la civilisation de la Renaissance exalte des individus accomplis, qui se complètent en soi, contrairement au héros médiéval : Jeanne d'Arc, par exemple, ne serait pas un « individu », mais l'incarnation particulière du héros collectif qu'est le peuple français³⁸. Ainsi, Burckhardt, par ses propos peut-être trop peu relativisés avait ouvert une sorte de boîte de Pandore, qui incita nombreux médiévistes à se pencher sur la question de la place de l'individu au Moyen Âge.

De la même façon, Otto von Gierke publia à partir de 1868 *Das deutsche Genossenschaftrecht*, qui étudie le développement du corporatisme vers 1200. Inspiré par Burckhardt, il vit alors le groupe comme « la véritable personnalité »³⁹ médiévale, et l'accent fut

³⁷ Jacob Burckhardt, *La civilisation de la Renaissance en Italie* (Paris : Le Livre de Poche, 1958), 197.

³⁸ Jean-Claude Schmitt, « La "découverte de l'individu" : une fiction historiographique ? » dans *La fabrique, la figure et la feinte : Fictions et statut des fictions en psychologie*, Paul Mengal et Françoise Parot, dir. (Paris : Sciences en situation, 1992), 214-215.

³⁹ Dominique Iogna-Prat, « Introduction générale : La question de l'individu à l'épreuve du Moyen Âge » dans *L'individu au Moyen Âge*, Brigitte Miriam Bedos-Rezak et Dominique Iogna-Prat, dir. (Paris : Aubier, 2005), 10.

beaucoup mis sur l'opposition entre corporatisme et individualisme⁴⁰. La « naissance » de l'individu était encore niée jusqu'à l'arrivée de la Renaissance.

Il faut attendre la fin des années 1920 pour qu'un premier coup soit donné dans la reconsidération de la place de l'individu au Moyen Âge. C'est Charles Homer Haskins qui fut alors le premier à mettre de l'avant l'idée d'une « Renaissance du XII^e siècle », remettant ainsi en question la conception d'une modernité contemporaine de l'humanisme italien. Haskins étant un historien de la science médiévale, il peina cependant à trouver des arguments de fond pour appuyer son propos, et fut critiqué. C'est tout de même lui qui lança l'idée d'un long préhumanisme médiéval, qui servit de bases pour d'autres après lui⁴¹.

La prochaine œuvre majeure sur la question ne viendra qu'en 1972 avec *The Discovery of the Individual, 1050–1200* de Colin Morris. Nous pouvons cependant souligner d'abord les études de certains auteurs le précédant, ayant contribué à la réflexion sur le sujet. C'est le cas d'Alfons Dopsch, qui en 1929 mit de l'avant dans un article la structure économique des peuples germains du haut Moyen Âge, desquels il qualifia leur pratique comme étant individualiste, avant de voir cet individualisme s'effacer par la suite au Moyen Âge central, alors que des limitations à la manifestation du principe individuel s'imposent dans la vie économique (telles que la naissance des corporations, de plus en plus de régulations économiques et de monopolisations du contrôle sur le commerce, etc.)⁴². Walter Ullmann a pour sa part mis l'accent en 1966 sur le passage qui a eu lieu dans les années 1150–1250 du sujet féodal au citoyen disposant de droits, et, plus largement, sur les contrats individuels à la base des communautés médiévales⁴³. Le père Marie-Dominique Chenu a quant à lui en 1969 vu un « éveil de la conscience individuelle » en Occident au XII^e siècle lorsque l'individu a pris conscience de lui-même en qualité d'« homme nouveau » qui se serait « découvert » en tant qu'objet de réflexion

⁴⁰ Schmitt, « La “découverte de l'individu” », 216. Se référer à la traduction partielle présentée par F. W. Maitland : Otto Friedrich von Guericke, *Political theories of the Middle Age*, éd. et trad. Frederic William Maitland (Cambridge : Cambridge University Press, 1987).

⁴¹ Iogna-Prat, « La question de l'individu à l'épreuve du Moyen Âge », 11. Voir Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge : Harvard University Press, 1976).

⁴² Aron J. Gourevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale* (Paris : Éditions du Seuil, 1997), 26-28. Gourevitch félicite d'ailleurs Dopsch d'avoir été un des rares médiévistes à s'être intéressé au Moyen Âge au-delà du monde strictement « occidental » concernant la question de l'individu, en étudiant la société des anciens Germains. L'article de Dopsch s'intitule « Wirtschaftsgeist und Individualismus im Frühmittelalter ».

⁴³ Iogna-Prat, « La question de l'individu à l'épreuve du Moyen Âge », 18. Voir Walter Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages* (Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2019).

et d'étude⁴⁴. Plusieurs historiens du droit ont pour leur part fait remarquer assez tôt que le renouveau généralisé du droit romain à partir du XI^e siècle a eu pour effet de réaffirmer la propriété comme étant le « domaine d'autonomie discrétionnaire de l'individu »⁴⁵. Peter Dronke et Robert W. Hanning se sont intéressés de leur côté au développement de l'individualité de l'auteur, alors que Richard W. Southern s'est penché sur la nature personnelle de la religiosité des penseurs et des écrivains ecclésiastiques des XII^e et XIII^e siècles, sur leur sensibilité psychologique et leur « humanisme »⁴⁶.

Enfin, Colin Morris, en 1972, avance, en opposition à Burckhardt, que la « découverte de l'individu » n'est pas un phénomène apparaissant subitement vers 1500, mais qu'il s'agit plutôt d'un essor et d'un développement progressif ayant lieu depuis la seconde moitié du XI^e jusqu'au milieu du XII^e siècle. Son livre documente les modifications dans la conscience de l'individualité ayant lieu à cette époque chez les intellectuels occidentaux. Selon lui, le processus de formation de la conscience de soi individuelle aurait pour origine l'Antiquité tardive, de laquelle un héritage classique aurait survécu au christianisme et que la pensée médiévale aurait assimilé dans des formes refondues par le christianisme⁴⁷. Morris va plus loin que ses prédécesseurs en avançant que la « Renaissance du XII^e siècle » a surtout favorisé l'émergence d'un individu doté d'orientations psychologiques nouvelles et portant un regard plus fin sur la nature de l'être humain⁴⁸. Cet essor culturel est caractérisé par de considérables changements sociaux, religieux et intellectuels qui accordent une importance plus grande aux aspects personnels des rapports de l'homme avec Dieu et avec les autres hommes. Il est notamment question de la mise de l'avant de la confession, qui sert d'instrument d'analyse de l'univers intérieur de l'individu, de l'attrait grandissant pour le mysticisme, des expérimentations autobiographiques, des tentatives de passer de l'icône au portrait dans les représentations, d'une réinterprétation de l'image du Christ, menant à son « humanisation », de l'arrivée du lyrisme amoureux, de même que de la naissance de

⁴⁴ Gourevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, 19. Voir Marie-Dominique Chenu, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale* (Montréal : Institut d'études médiévales, 1969).

⁴⁵ Iogna-Prat, « La question de l'individu à l'épreuve du Moyen Âge », 18. ; Antony Black, « The individual and society » dans *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c.1450*, James Henderson Burns, dir. (Cambridge : Cambridge University Press, 1988), 593-594.

⁴⁶ Gourevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, 13-14. Voir Peter Dronke, *Poetic Individuality in the Middle Ages : New Departures in Poetry 1000-1150* (Oxford : Clarendon Press, 1970). ; Robert W. Hanning, *The Individual in Twelfth-Century Romance* (New Haven : Yale University Press, 1977). ; Richard W. Southern, *Medieval Humanism and Other Studies* (Oxford : Basil Blackwell, 1984).

⁴⁷ Gourevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, 13. ; Voir Colin Morris, *The Discovery of the Individual, 1050-1200* (Toronto : University of Toronto Press, 1991).

⁴⁸ Gourevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, 14.

l'introspection psychologique, tant d'éléments qui marquent cette « Renaissance » et signalent un approfondissement de la connaissance de soi. Le tout a lieu principalement dans les milieux cléricaux, et parfois chez certains laïcs cultivés⁴⁹.

Ce serait donc en ce long XII^e siècle que se seraient développées des tendances à s'appuyer sur la personnalité qui vont demeurer le propre de l'homme et de la femme occidentaux jusqu'aux Temps modernes. Aron J. Gourevitch critique cependant l'approche de Morris, car son étude se limite à la pensée de l'élite intellectuelle. Morris lui-même déplorait le problème, qu'il explique en raison du manque d'information dans ses sources qui négligent la majorité des cercles de la société. Les citadins, les paysans, une grande partie de l'aristocratie laïque et la petite chevalerie n'avaient aucun moyen de s'exprimer par les sources historiques⁵⁰. Les conclusions de Morris concernant l'ampleur des changements qu'il avait perçus au XII^e siècle étaient donc à relativiser.

Une autre critique de Morris est venue cette fois-ci principalement de Caroline Walker Bynum, qui lui a reproché de négliger l'analyse des groupes dont les individus faisaient partie pendant le XII^e siècle. En effet, Morris a surtout fait un travail sur le processus d'individualisation ayant lieu, à savoir sur le mouvement par lequel la personne se dégage psychologiquement de la communauté. Néanmoins, Bynum fait remarquer que même s'il y a effectivement, dans les milieux ecclésiastiques et monastiques, formation ou renforcement de communautés unies autour de valeurs nouvelles au XII^e siècle et qui approfondissent sur le thème de la « découverte de soi », explorent l'« homme intérieur », *homo interior*, les individus qui les composaient n'étaient pas en opposition entre eux et ne rompaient aucunement avec les modèles sociaux qui continuaient de les définir. Il serait donc faux d'associer nécessairement l'approfondissement de la conscience individuelle à une démarche individualiste, de séparation sociale. Selon Bynum, la personne médiévale ne pouvait se concevoir sans son sentiment d'appartenance à un groupe, et même dans ce nouveau contexte intellectuel, elle devait se chercher et se trouver sans rejeter les modèles sociaux existants (tels que le Christ, les apôtres, les patriarches, les saints et l'Église), et s'y adapter. L'aspiration à l'originalité, l'idée que chacun soit unique et recherche une expression individuelle de soi serait pour Bynum une idée

⁴⁹ Gourevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, 14.

⁵⁰ Gourevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, 15-16. ; Morris, *The Discovery of the Individual, 1050-1200*, 158.

contemporaine à nous étrangère au Moyen Âge, où les personnes n'étaient évoquées qu'en tant que types ou modèles⁵¹.

Enfin, une dernière critique adressée à Morris pourrait être celle de Jean-Claude Schmitt, qui dans un article remet même en question l'idée de « découverte » de l'individu. Selon lui, cette idée de « découverte » relève de la « fiction », car l'histoire de l'individualité ne constitue aucunement un processus linéaire, et on ne peut que très difficilement en déceler sa continuité. Chaque époque, selon lui, est faite de tensions et de contradictions qui abordent à sa façon les problèmes de la personne, du sujet, de l'individu. Il ne faut donc pas voir nécessairement les phénomènes du XII^e siècle comme quelque chose étant aux origines de ce qui va aboutir à notre réalité contemporaine⁵².

Depuis l'œuvre de Morris, parue en 1972, le champ d'études de l'individu au Moyen Âge et de sa « découverte » semble s'être éclaté. Les médiévistes se sont alors mis à s'y intéresser pour de bon, à le considérer comme un champ de recherche en soi, reconnu digne d'un traitement d'ensemble. Nombreux ont été les médiévistes à vouloir rajouter leur expertise au sujet, chacun prenant des chemins variés⁵³. Jean-Claude Schmitt a néanmoins distingué une tendance chez les historiens, depuis le début des années 1970, à vouloir s'intéresser au thème de l'émergence de la « conscience de soi ». Les changements ayant lieu en Occident au XII^e siècle demeurent alors un point central de la réflexion, approfondissant le travail de Morris⁵⁴.

Ainsi l'historiographie se questionnant sur la conceptualisation de l'individu au Moyen Âge me semble avant tout concentrée sur les sociétés médiévales occidentales, telles que la France, l'Allemagne ou l'Italie, que ce soit avec le manque de considération pour le Moyen Âge fait par Burkhardt, ou bien avec le mouvement de recherche orienté sur cette renaissance médiévale du XII^e siècle qu'a initié Morris. La réflexion me semble négligée pour les autres contextes européens. Même l'ouvrage collectif plus récent dirigé par Brigitte Miriam Bedos-Rezak et Dominique Iogna-Prat intitulé *L'Individu au Moyen Âge : Individuation et individualisation avant la modernité*, paru en 2005, et qui propose une variété d'articles sur la

⁵¹ Gourevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, 16-18. ; Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother : Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (University of California Press : Berkeley, 1982), 95-97, 101-102.

⁵² Schmitt, « La "découverte de l'individu" », 230-231.

⁵³ Iogna-Prat, « La question de l'individu à l'épreuve du Moyen Âge », 19. Pour ne donner que quelques noms, l'historienne souligne les travaux de C.W. Bynum, J.E. Benton, R.W. Hanning, M. Clanchy, et J.-C. Schmitt.

⁵⁴ Schmitt, « La "découverte de l'individu" », 220-225.

conceptualisation de l'individu au Moyen Âge, ne va pas au-delà de l'Occident et ignore le contexte nordique qui concerne cette étude.

Nous devons cependant souligner l'œuvre d'Aron J. Gourevitch *La Naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, publiée en 1997, qui se veut une étude systématique du sujet et qui s'intéresse à la Scandinavie dans un des ses chapitres. Gourevitch reconnaît alors le caractère unique de la culture nordique sur cette question de l'individualité. Son étude est large et son approche aborde des sources de différents genres littéraires islandais. Il explore d'abord l'héroïsme germanique issu des Eddas, analyse les strophes des *Hávamál*, s'intéresse à la personne dans les sagas, se concentre particulièrement sur le personnage complexe du poète islandais Egill Skallagrímsson, tel que décrit dans sa saga, puis s'attarde sur le cas du roi norvégien Sverrir (roi de 1184 à 1202) à partir de la saga qu'il aurait commandé l'écriture à son sujet⁵⁵. Gourevitch voit alors dans la littérature scandinave « archaïque » des formes d'expression qui accordent une large place à l'individu, phénomène qu'il juge exceptionnel pour l'époque⁵⁶.

Nous pouvons également mentionner Eva Österberg, qui dans un texte paru en 2010, poursuit la réflexion de Gourevitch sur la conceptualisation de l'individu dans les sagas des Islandais. Elle s'intéresse en particulier à la formation de réseaux d'alliance en Islande, qui se basaient à la fois sur des liens de parenté et de mariage que sur des amitiés volontaires. Elle estime la valeur et l'engagement variés de ces alliances, et voit à travers ces développements des manifestations d'individualité⁵⁷.

Sans être le point focal de leurs études, ces deux auteurs mettent en relation le concept de l'honneur à celui de l'individu tel que perçu dans les sagas. Le travail de William Ian Miller est également à souligner. Le sujet de l'honneur du point de vue des récits des sagas islandaises est central dans ses études, et dans un de ses articles, il s'est penché particulièrement sur le débat historiographique de l'individu au Moyen Âge, qu'il aborde sous le prisme de la culture de l'honneur des anciens Islandais⁵⁸.

⁵⁵ Gourevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, 33-113.

⁵⁶ Gourevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, 33.

⁵⁷ Eva Österberg, « Individuals, Friends and Kinsmen in Medieval Iceland: The Legacy of Aron Gurevich » dans *Saluting Aron Gurevich : Essays in history, literature and other related subjects*, Yelena Mazour-Matusevich et Alexandra Shecket Korros, dir. (Leyde : Brill, 2010), 135-153.

⁵⁸ William Ian Miller, « Deep Inner Lives, Individualism and People of Honour », *History of Political Thought* 16, 2 (1995) : 190-207.

Quelques définitions conceptuelles

Afin de bien mener cette étude, prenons maintenant le temps de clarifier certains termes conceptuels qui sont au centre de notre réflexion. D'abord, en ce qui concerne le mot « individualisme », son apparition est récente. Son usage en français est attribué à Félicité Robert de Lamennais, qui en 1829 l'employa pour qualifier la nouvelle organisation sociale survenue après la Révolution française, qui avait mis fin à la société d'ordre et au corporatisme qui caractérisaient l'Ancien Régime. Dans ce contexte, l'individu alors libéré de ces structures contraignantes, rendu désormais autonome, pouvait affirmer librement sa volonté d'entreprendre, et faire preuve d'individualisme donc⁵⁹. Michel Foucault s'est intéressé au concept dans ses études, et a défini le terme plus précisément selon les trois sens que l'on accorde habituellement au mot « individualisme », soit :

[1.] l'attitude individualiste, caractérisée par la valeur absolue qu'on attribue à l'individu dans sa singularité, et par le degré d'indépendance qui lui est accordé par rapport au groupe auquel il appartient ou aux institutions dont il relève ; [2.] la valorisation de la vie privée, c'est-à-dire l'importance reconnue aux relations familiales, aux formes de l'activité domestique et au domaine des intérêts patrimoniaux ; [3.] enfin l'intensité des rapports à soi, c'est-à-dire des formes dans lesquelles on est appelé à se prendre soi-même pour objet de connaissance et domaine d'action, afin de se transformer, de se corriger, de se purifier, de faire son salut⁶⁰.

La première définition me semble la plus appropriée pour mon questionnement et les démonstrations que je compte effectuer dans cette étude; c'est principalement cette notion de degré de détachement entre l'individu et le(s) groupe(s) que je compte explorer chez les anciens Islandais d'après les sagas. Je parlerai donc d'« individualisme » pour caractériser les situations où cette coupure sera effective. Par sa modernité, l'idée d'individualisme pose nécessairement le problème de l'anachronisme pour le médiéviste qui cherche à en voir des manifestations au Moyen Âge, alors que l'individualisme ne se conceptualisait pas en soi, ne se formulait pas, que le mot n'existait pas à l'époque. Plus difficile encore de chercher à le concevoir dans les sources considérant les structures collectives du Moyen Âge. Peut-être doit-on voir dans cette tentative

⁵⁹ Schmitt, « La "découverte de l'individu" » 214. La première utilisation du terme serait autrement attribuée à Joseph de Maistre, qui en 1820 s'en servait également pour mettre en opposition les sociétés modernes à l'ancien ordre social. Cf. John Frederick Benton, *Culture, Power and Personality in the Medieval France* (Londres : Hambleton Press, 1991), 313.

⁶⁰ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité III : Le souci de soi* (Paris : Gallimard, 2013), 59.

une projection de notre subjectivité moderne, qui ne devrait pas nécessairement avoir sa place. Dans tous les cas, l'individualisme implique une certaine forme de rupture, et ne doit pas être confondu avec la seule manifestation, même forte, d'un sujet dans une source⁶¹. Je tâcherai de faire preuve de nuance.

De la même façon, le terme « individu » doit être pesé. L'individu, dans l'idée que nous nous en faisons aujourd'hui, est avant tout une identité, personnelle, qui est propre à chacun. Cette identité s'avère cependant plus complexe et multidimensionnelle que l'on pourrait le penser au premier abord. Nous pouvons avant tout lui définir une signification objective, le fait étant que chaque individu est unique et différent de tous les autres par son patrimoine génétique. Cependant, cette identité comporte aussi et surtout un sens subjectif : elle renvoie au sentiment de sa propre individualité (« je suis moi »), de sa singularité (« je suis différent des autres et j'ai telles ou telles caractéristiques ») et d'une continuité dans l'espace et le temps (« je suis toujours la même personne »)⁶². Cette notion commune de l'individu est cependant à déconstruire pour la présente étude, car elle accorde un sens trop général. Si c'était cette définition qui était appliquée à la réflexion, il n'y aurait pas réellement eu de débat historiographique sur l'existence de l'individu au Moyen Âge, car évidemment, selon celle-ci, comme il y a des êtres humains au Moyen Âge, il y aurait donc forcément des individus, par défaut. En fait, selon Louis Dumont, le terme « individu » comprendrait deux acceptations, l'une renvoyant à la définition rapportée plus haut, l'autre s'associant à la notion d'individualisme :

Ainsi, quand nous parlons d'« individu », nous désignons deux choses à la fois : un objet hors de nous, et une valeur. La comparaison nous oblige à distinguer analytiquement ces deux aspects : d'un côté, le sujet *empirique* parlant, pensant et voulant, soit l'échantillon individuel de l'espèce humaine, tel qu'on le rencontre dans toutes les sociétés, de l'autre l'être *moral* indépendant, autonome, et par suite essentiellement non social, qui porte nos valeurs suprêmes et se rencontre en premier lieu dans notre idéologie moderne de l'homme et de la société. De ce point de vue, il y a deux sortes de sociétés. Là où l'Individu est la valeur suprême je parle d'*individualisme*; dans le cas opposé, où la valeur se trouve dans la société comme un tout, je parle de *holisme*⁶³.

⁶¹ Catalina Girbea, Laurent Hablot et Raluca Radulescu, « Rapport introductif : identité, héraldique et parenté » dans *Marqueurs d'identité dans la littérature médiévale : mettre en signe l'individu et la famille (XII^e-XV^e siècles)*, Catalina Girbea, Laurent Hablot et Raluca Radulescu, dir. (Turnhout : Brepols, 2014), 13.

⁶² Edmond Marc, « La construction identitaire de l'individu » dans *Identité(s) : L'individu, le groupe, la société*, Catherine Halpern, dir. (Auxerre : Sciences Humaines Éditions, 2016), 28.

⁶³ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme : Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (Paris : Éditions du Seuil, 1991), 37.

Pour éviter la confusion, il a plutôt été d'avis pour plusieurs historiens de développer sur la notion de « personne », qui est à distinguer de celle d'« individu », qui elle garderait alors uniquement son sens relié à l'individualisme. La personne est un concept fondamental de l'anthropologie; Marcel Mauss, notamment, l'incluait dans ses « catégories de l'esprit humain », notion riche qui puise des éléments théoriques dans la linguistique, la philosophie, la morale, le droit et l'histoire comparée⁶⁴. Gourevitch aborde la question de l'individu au Moyen Âge dans ses recherches en s'inspirant justement de l'approche anthropologique, qui perçoit la personne comme un relais entre la culture et la société⁶⁵. Il en parle ainsi :

La personne, c'est l'individu humain, inséré dans des conditions socio-historiques concrètes; indépendamment de son degré d'originalité, la personne est inévitablement reliée à la culture de son temps, car elle se nourrit de la vision du monde, de la représentation de l'univers et du système de valeurs de la société ou du groupe social auxquels elle appartient. On pourrait, par convention, définir la personne comme une sorte de « moyen terme » entre la culture et la société. L'étude de la personne suppose donc l'étude de sa mentalité, du contenu de conscience d'individu qu'elle partage avec d'autres individus et groupes⁶⁶.

Ainsi, pour Gourevitch, chaque être humain est une personne, qui incarne alors un « microcosme » ou un « réceptacle » propice à être étudié, détenant en lui l'entièreté du système culturel le régissant à son époque, de sa réalité, qui se manifesterait par ses comportements⁶⁷. Pour encore clarifier le terme de « personne », je trouvais assez évocatrice la formule que présentait Jean-Claude Schmitt, citant lui-même Luigi Pirandello : « une personne réelle peut n'être personne, une personne est toujours quelqu'un »⁶⁸. Enfin, voici comment Gourevitch distingue la personne de l'individualité : « La prise de conscience par l'homme et de sa propre dignité (l'autoaffirmation de la personne) et de son "être à part", de son individualité, forme deux processus distincts mais étroitement enchevêtrés, indissociables⁶⁹. » L'individualité serait ce

⁶⁴ Schmitt, « La "découverte de l'individu" », 227. ; Marcel Mauss, « Une Catégorie de L'Esprit Humain: La Notion de Personne Celle de "Moi" », *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 68, Jul. – Dec. (1938) : 263-281.

⁶⁵ Boris Stepanov et Yuri Zaretsky, « Aron Gurevich's Medieval Individual » dans *Saluting Aron Gurevich : Essays in history, literature and other related subjects*, Yelena Mazour-Matusevich et Alexandra Shecket Korros, dir. (Leyde : Brill, 2010), 315.

⁶⁶ Gourevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, 23-24.

⁶⁷ Stepanov et Zaretsky, « Aron Gurevich's Medieval Individual », 315.

⁶⁸ Schmitt, « La "découverte de l'individu" », 227.

⁶⁹ Gourevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, 24.

sentiment d'« être à part » vis-à-vis un groupe, la société. L'individualité serait donc la caractéristique spécifique de certaines conditions culturelles et historiques permettant ces dispositions mentales précises d'écart de soi vis-à-vis des autres, alors que la personne serait quant à elle la qualité inaliénable de n'importe quel être humain vivant en société⁷⁰. En résumé, l'individualité correspond à l'affirmation d'une personne en tant qu'individu, affichant ses valeurs individualistes, son détachement des formes collectives donc, et je compte m'en tenir à ces distinctions précises dans mes démonstrations.

L'Islande médiévale : portrait d'une société singulière

La question de recherche et les principaux concepts de cette étude étant maintenant définis, revenons désormais à l'Islande du Moyen Âge, lieu singulier qui a vu naître nos sources. Effectivement, bien qu'il y ait des rapprochements à effectuer avec la littérature du reste de l'Europe médiévale, les sagas demeurent un phénomène exclusivement islandais. Il n'existe pas non plus de saga danoise, norvégienne ou bien suédoise⁷¹. Ces textes ne sont pas les seuls éléments propres à l'Islande, qui en font un territoire doté d'une particularité marquante comparativement au reste de la Scandinavie et de l'Europe au Moyen Âge. La présente section dresse un portrait de l'Islande médiévale dans les périodes qui concernent cette étude. Elle cherche à mieux définir l'ère viking et le contexte colonial qui marquent les débuts de l'histoire du pays, époque dans laquelle baigne l'univers des *Íslendingasögur*. Elle présente également les structures sociales du pouvoir en place qui serviront à la compréhension de certains aspects de cette étude. Enfin, elle élabore sur le contexte culturel qui a permis la production de cette littérature de même que celui politique, qui suggèrent les motivations probables derrière l'élaboration des sagas des Islandais.

L'Islande est une île dans l'Atlantique nord d'une superficie d'environ 100 000 km² (soit l'équivalent de l'île d'Irlande et du pays de Galles réunis), située à environ 1000 km à l'ouest de la Norvège et des îles britanniques, expliquant son isolement relatif au Moyen Âge, bien qu'elle garda contact avec le continent européen⁷². *Landnámabók*, « Livre de la colonisation [de

⁷⁰ Stepanov et Zaretsky, « Aron Gurevich's Medieval Individual », 315.

⁷¹ À l'exception de *Guta saga*, saga des habitants de l'île de Gotland, écrite par ceux-ci. Cf. Boyer, « Sagas islandaises ».

⁷² Byock, « L'Islande durant l'âge viking », 121.

l'Islande] », attribuée à Flóki-aux-Corbeaux Vilgerðarson, un de ses découvreurs, le nom de l'île, *Ísland*, « Pays-de-Glace », inspiré par les icebergs qu'il aurait aperçu dans un fjörd⁷³. *Landnámabók* mentionne également les *papar* qui en auraient été les premiers habitants, soit vraisemblablement des ermites irlandais qui s'isolaient en Islande comme résultat de leur *navigatio*, caractéristique de leur ascétisme. Ils auraient quitté l'île de leur gré ou de force à l'arrivée des premiers colons⁷⁴. Ces derniers étaient scandinaves, premièrement norvégiens, venus notamment du Sogn ou des Agðir, dans le sud-ouest de la Norvège, puis suédois ou danois, auxquels se sont ajoutés quelques Frisons, mais également des Celtes, issus des Orcades, des Shetland, des Hébrides, du nord de l'Écosse (et potentiellement de l'île de Man du fait même), du nord de l'Irlande et des Féroé : tous des territoires alors peuplés de Celtes, qui servaient de relais durant le voyage depuis la Scandinavie. Les migrants auraient pris femmes, concubines, affranchis et esclaves dans ces terres pour les accompagner dans leur nouvelle vie, apportant sur l'île une diversité qui contribua à l'héritage culturel islandais, expliquant peut-être en partie son unicité⁷⁵.

Le début de la colonisation de l'Islande daterait d'environ 870, ce qui l'inscrit dans le contexte du phénomène viking ayant lieu en Scandinavie à l'époque⁷⁶. L'ère viking se caractérise par la pratique des Scandinaves à entreprendre des voyages maritimes afin d'obtenir des richesses. Ces voyageurs étaient avant tout commerçants, et lorsque la situation s'avérait opportune, pirates et pillards. Ce sont les pratiquants de ces dernières activités que désignait au

⁷³ Sturla Þórðarson (Ari Þorgilsson et Kolskeggr le Sage), « Livre de la colonisation de l'islande », éd. et trad. Régis Boyer, *Livre de la colonisation de l'Islande selon la version de Sturla Þórðarson (Sturlubók)* (Turnhout : Brepols, 2000), 33-34 (chapitre 5). *Landnámabók* décrit en détail la découverte de l'Islande et sa colonisation. Comme une sorte de récit historique et de registre, il dresse le parcours d'environ 430 colons, leurs familles et leur descendance autour de l'île. Le texte compile 3500 noms de personne et 1500 noms de ferme. *Landnámabók* est préservé dans cinq manuscrits, trois datant de la fin du XIII^e et du début du XIV^e siècle, et deux du XVII^e siècle, chacun avec ses variantes (certaines versions sont fragmentaires, par exemple). La première rédaction du livre est estimée au début du XII^e siècle, et serait attribuée à Ari Þorgilsson en collaboration avec Kolskeggr le Sage. L'ouvrage comprend des listes généalogiques accompagnées d'anecdotes biographiques sur les anciens Islandais. On estime que ces informations ont servi de source à la composition des sagas. Cf. Jakob Benediktsson, « Landnámabók », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf, *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

⁷⁴ Régis Boyer, *Livre de la colonisation de l'Islande selon la version de Sturla Þórðarson (Sturlubók)* (Turnhout : Brepols, 2000), 8. Si *Landnámabók* les mentionne, l'archéologie semble avoir plus de misère à réellement prouver la présence de ces *papar* avant l'établissement des pionniers islandais. Cf. Przemysław Urbańczyk, « Breaking the Monolith: Multi-Cultural Roots of the North Atlantic Settlers » dans *Vinland Revisited: The Norse World at the Turn of the First Millennium*, Shannon Lewis-Simpson, dir. (St. John's : Historic Sites Association of Newfoundland and Labrador, 2003), 48.

⁷⁵ Boyer, *Livre de la colonisation de l'Islande selon la version de Sturla Þórðarson (Sturlubók)*, 8-9. Przemysław Urbańczyk suggère que des Saxons, Samis et Slaves s'ajoutaient également au lot. Cf. Urbańczyk, « Multi-Cultural Roots of the North Atlantic Settlers », 48-49.

⁷⁶ Clunies Ross, *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Sagas*, 8.

Moyen Âge le terme vieux norrois *víkingr* (pluriel : *víkingar*). L'appellation s'appliquait autant à ceux qui s'organisaient en bande afin de commettre des raids en bateau à l'étranger qu'à ceux qui s'en prenaient à d'autres Scandinaves. Le mot *víking*, quant à lui, correspond à l'action de piller en soi, comme lorsque les sagas indiquent que des Islandais « allaient faire des raids/partaient en expédition viking » (*fór í víking*) hors d'Islande, ou en avaient faits avant de s'y établir⁷⁷. L'origine du mot est cependant incertaine : certains le relient à *vík*, signifiant « baie », « anse », d'autres l'associent plutôt à la région de Viken, dans le sud de la Norvège, d'où auraient pu provenir les premiers vikings, ou bien on l'évoque encore dérivant de *wic* ou *vicus*, ce qui donnerait le sens de « personnes attaquant (ou fréquentant) les ports marchands », par exemple⁷⁸. Dans tous les cas, le mot « viking » s'emploie historiquement pour désigner une activité, voire une « profession », et ne comporte pas la connotation ethnique qu'on lui donne de nos jours⁷⁹. C'est pourquoi dans cette étude je me réserve son emploi uniquement lorsque je désire traiter de piraterie en particulier. Je préfère utiliser « (anciens) Scandinaves » pour parler des peuples germaniques partageant la langue vieux-norroise, l'adjectif « nordique » pour associer leur culture commune, et le terme « (anciens) Islandais » lorsque je veux être plus spécifique et désigner ceux et celles qui se sont établis sur cette île ainsi que leur descendance.

Pour revenir à l'ère viking, les historiens la font généralement débiter avec la mise à sac de l'abbaye de Lindisfarne, en Northumberland (Grande-Bretagne), le 8 juin 793, commodément avancée comme le premier pillage outremer ayant lieu en provenance de Scandinavie contre l'Europe occidentale⁸⁰. Cette première attaque en occasionna rapidement d'autres, graduellement plus organisées et importantes avec le temps, marquant les sociétés des îles britanniques ou de France notamment, alors peu préparées à réagir à ce nouveau phénomène. Pour les Scandinaves, les opportunités de richesse les incitèrent à continuer ces pratiques jusqu'en Russie, Méditerranée et même jusqu'aux mers Noire et Caspienne. Les expéditions vikings prirent de l'ampleur au point de mobiliser par moment des milliers d'hommes et des centaines de bateaux. On parle alors non plus juste de pillage, mais également d'occupations territoriales et de conquêtes, qui se caractérisaient souvent par l'extorsion de tributs auprès des locaux. La Normandie (étymologiquement signifiant « pays des hommes du Nord »), territoire accaparé par

⁷⁷ Jesse L. Byock, *L'Islande des Vikings* (Paris : Aubier, 2007), 29.

⁷⁸ Niels Lund, « Viking Age », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf, *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

⁷⁹ Byock, *L'Islande des Vikings*, 29.

⁸⁰ Régis Boyer, *La vie quotidienne des vikings, 800-1050* (Paris : Hachette, 1992) 23-24.

des vikings qui aura su perdurer dans l'histoire, serait un bon exemple de ces établissements⁸¹. Au contact des autres, tant les sociétés scandinaves que d'Europe occidentale évoluèrent au cours de cette période, au point que les expéditions vikings ne fonctionneront plus ou n'intéresseront plus autant que précédemment. La date de 1066 est symboliquement retenue pour marquer la fin de l'ère viking, alors qu'a lieu la défaite norvégienne et la mort du roi Haraldr Sigurðarson à la bataille de Stamford Bridge, qui l'opposait aux forces anglaises, un peu avant l'invasion de Guillaume le Conquérant⁸².

À noter que le pillage et les tributs étaient choses communes de toute l'Europe et de tous ses peuples au haut Moyen Âge. La violence jouait un rôle important dans l'économie politique de l'époque, y compris parmi les figures généralement présentées comme « civilisées » en comparaison, telle que l'empereur Charlemagne ou les premiers rois anglais, qui la pratiquaient autant, sinon davantage que les peuples scandinaves⁸³. Ce qui était réellement nouveau avec le phénomène des vikings, et qui en choqua beaucoup, serait plutôt l'étendu de leur sphère d'activité dans le domaine⁸⁴. Le facteur clé de l'ère viking serait donc la technologie nautique nordique développée un peu avant son commencement. Les navires des Scandinaves leur conféraient une agilité supérieure sur les mers et les incitèrent à naviguer vers l'étranger⁸⁵. L'ère viking était un contexte d'expansion et d'exploration maritime pour les peuples nordiques, dont le regard était rivé sur les eaux. Contexte de migrations, également, pour ceux et celles qui en Scandinavie rêvaient de s'installer ailleurs en espérant y mener meilleure vie⁸⁶. De la Russie à l'Amérique du Nord, en passant par l'Empire byzantin et les îles britanniques, le monde s'ouvrait à eux. Le bateau scandinave, encore une fois, avec le travail de reconnaissance viking, leur offrait cette possibilité.

L'Islande est découverte vers 850, par des marins qui avaient probablement perdu le cap. La rumeur se répandit rapidement dans le monde nordique qu'il y avait là de vastes étendues de terres libres⁸⁷, un de ses explorateurs en vantant même son abondante fertilité d'après

⁸¹ Lund, « Viking Age ».

⁸² Ruth Mazo Karras, « Haraldr Hárfagri (“Fair-Hair”) Hálfðanarson », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf, *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

⁸³ Anders Winroth, *The Age of the Vikings* (Princeton : Princeton University Press, 2014), 9-10.

⁸⁴ Lund, « Viking Age ».

⁸⁵ Winroth, *The Age of the Vikings*, 71-73.

⁸⁶ Winroth, *The Age of the Vikings*, 46-47.

⁸⁷ Byock, *L'Islande des vikings*, 24.

*Landnámabók*⁸⁸. Le mouvement de colonisation commença ainsi, engagé majoritairement par des fermiers libres. Cet élan migratoire ne fut pas non plus dirigé par les quelques petits chefs qui y prirent part, qui vinrent alors en tant que colonisateurs indépendants⁸⁹. La littérature islandaise médiévale aime entretenir le mythe comme quoi la colonisation de l'île serait motivée principalement par des raisons politiques : les premiers colons auraient quitté la Norvège pour fuir le règne tyrannique du roi Haraldr à la Belle Chevelure, qui vers 870 venait d'unifier le pays entier sous la même couronne et imposait son autorité sur les chefs norvégiens locaux, qui jusque-là profitaient de leurs indépendance et liberté relatives. Il y a sans doute un fond historique avéré à cette idée, mais les experts aujourd'hui estiment plutôt qu'une raison idéologique incitait les écrivains islandais à fournir cette justification, à savoir qu'ils chérissaient les valeurs qu'une telle prise de décision conférait à leurs ancêtres pionniers⁹⁰. L'Islande étant une grande terre inhabitée, chose rare à l'époque, elle suscita l'engouement et permit aux migrants d'y importer leur mode de vie sans problème, caractérisé en partie par des activités maritimes et en partie par des activités agraires⁹¹. *Landnámabók* dénombre quelques 430 noms de *landnámsmenn*, de « ceux qui prirent possession de la terre », qui se répartiront tout autour de l'île. Cette colonisation dura jusqu'en 930, où tout le territoire de l'île fut attribué, après la soixantaine d'années du *landnám*, de la colonisation. On estime en 930 la population de l'île totalisant au minimum 20 000 âmes⁹².

930 marque le début de la *söguöld*, l'« âge des sagas », dénommée ainsi car c'est cette période que couvre le contenu de la plupart des sagas des Islandais, perçue comme une sorte d'« âge d'or » dans l'histoire du pays⁹³. Cette date est retenue, car y a lieu l'établissement de l'Althing, qui organise l'île entière sous la même structure, en forme une seule et même communauté, celle de l'État libre d'Islande. Un thing est une assemblée dans le monde germanique où se réunissaient les hommes libres d'un territoire spécifique, et où l'on réglait les questions d'ordre législative et judiciaire⁹⁴. En plus des things locaux associés à des districts en

⁸⁸ Sturla Þórðarson (Ari Þorgilsson et Kolskeggr le Sage), « Livre de la colonisation de l'Islande », 34-35 (chapitre 5).

⁸⁹ Byock, *L'Islande des Vikings*, 24.

⁹⁰ Clunies Ross, *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Sagas*, 4.

⁹¹ Byock, *L'Islande des Vikings*, 24.

⁹² Boyer, *Livre de la colonisation de l'Islande selon la version de Sturla Þórðarson (Sturlubók)*, 8-10.

⁹³ Boyer, *Sagas islandaises*, XVIII.

⁹⁴ Gudmund Sandvik, « Þing », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

Islande, l'Althing était un thing plus important institué à tout le territoire de l'île, dont la réunion était annuelle, l'été, aux Þingvellir (« plaines du thing »). Cette rencontre d'une durée de deux semaines servait à déterminer les lois qui allaient régir le pays et à tenir des procès pour régler les différends importants, en plus d'être un rassemblement à caractère sacré propice pour le commerce et pour discuter d'affaires en tout genre, prendre des nouvelles, établir des alliances entre familles, etc⁹⁵. Contrairement aux autres territoires scandinaves, voire européens, l'Islande procédait sans roi ni même chef. Si l'Althing couvrait les pouvoirs législatif et judiciaire du pays, aucune instance n'existait pour assurer le pouvoir exécutif. La société fonctionnait en s'en remettant à la bonne volonté de ses membres, à la pression sociale sinon. Les *bændr* (pluriel de *bóndi*), propriétaires terriens libres, constituaient alors l'âme de cette société, sur lesquelles les sagas des Islandais s'attardent à décrire la vie, leurs soucis et enjeux du quotidien⁹⁶.

L'Islande médiévale, avec son modèle décentralisé – unique au Moyen Âge, oserait-on dire – tend vers une certaine forme d'égalitarisme, bien qu'elle demeure stratifiée dans les faits. Certes, il y avait bien entendu des disparités de richesse et d'accès aux ressources, mais l'aspect égalitaire est à concevoir au fait qu'un flou se maintenait quant à l'établissement d'une véritable hiérarchie sociale, résultat de l'héritage de la mentalité issue du contexte pionnier de l'île, formée par des fermiers juridiquement égaux⁹⁷. Effectivement, la loi islandaise retenait seulement deux grands statuts juridiques : celui des Islandais libres et celui des esclaves, ces derniers se rattachant à un maître duquel ils dépendaient jusqu'à leur affranchissement, s'il avait lieu, ce qui arrivait. Certes, des classifications sociales existaient, telles que *bóndi*, métayer, servant, etc., mais rien n'empêchait les Islandais de passer d'une catégorie à l'autre selon sa fortune, rien n'était strict ou définitif⁹⁸. À l'exception des charges ecclésiastiques qui s'établirent éventuellement, les seuls titres existants étaient celui de *lögsögumaðr* « récitant des lois », soit correspondant à une fonction de président de l'Althing, élu pour trois ans, qui se devait de mémoriser et divulguer la loi du pays, et celui de *goði*, dont l'autorité comportait des ambiguïtés⁹⁹.

⁹⁵ Jesse L. Byock, « Alþingi », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

⁹⁶ Boyer, *Sagas islandaises*, XIV.

⁹⁷ William Ian Miller, *Bloodtaking and Peacemaking : Feud, Law and Society in Saga Iceland* (Chicago : The University of Chicago Press, 1996), 33-34.

⁹⁸ Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 26.

⁹⁹ Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 29.

L'Islande s'organisait avec un système de *goðorð* (« chefferie »). Ces instances étaient tenues par des *goðar* (pluriel de *goði*), soit des sortes de chefs locaux, qui jouaient vraisemblablement un rôle religieux dans les rites du paganisme originellement, mais auxquelles des fonctions sociopolitiques se sont rattachées. Le *goðorð* était en théorie accessible à tous les hommes libres, pouvait être cédé, s'hériter et même se partager. Les *goðar* avaient pour responsabilité de convoquer les things locaux, de réviser et voter les lois à l'Althing, d'émettre des sentences de proscription et de bannissement contre les criminels en plus de servir de représentants pour l'Islande dans ses rares affaires étrangères. À partir de la réforme constitutionnelle du milieu des années 960, ils nommaient également les juges parmi les *bændr* pour présider les quatre cours de l'Althing (*ffjórðungsdómar* : « tribunaux de quartier »), de même que ceux de la cour d'appel (*fimtardómr* : « cinquième cour ») instituée au début du XI^e siècle. Ils détenaient aussi un certain pouvoir exécutif formel : ce sont eux qui conduisaient la *féránsdómr*, soit la « cour de confiscation », qui prenait et redistribuait les biens d'une personne déclarée hors-la-loi.

De façon informelle, les *goðar* servaient d'assistance pour les *bændr* qui, une fois qu'ils gagnaient leur cause lors d'un jugement légal contre un opposant, devaient appliquer eux-mêmes la sentence. Le *goði*, détenant plus de ressources et d'hommes à sa disposition, pouvait appliquer la pression suffisante pour contraindre et appliquer la loi. Chaque *bóndi* possédant une certaine richesse était rattaché à un *goði*, duquel il était le *þingmaðr*¹⁰⁰. La relation *þingmaðr* – *goði* pouvait en théorie se terminer par chacun des deux partis, le *þingmaðr* devant alors se trouver un *goði* différent¹⁰¹. Ces *bændr* suffisamment fortunés se devaient ou bien d'accompagner et d'assister leur *goði* aux things, ou bien de payer une taxe pour soutenir la participation des autres, pour couvrir leurs dépenses dues au voyage. Les *þingmenn* (pluriel de *þingmaðr*) servaient en tant que force armée pour agir dans des situations de confrontation, administrer de la pression dans une affaire judiciaire ou pour appliquer des sentences. En contrepartie, le *goði* offrait de l'assistance à ses *bændr* dans leurs procès, les aidait à faire valoir leurs droits ou se chargeaient de mener leurs querelles. Les *goðar* détenaient également un rôle dans la

¹⁰⁰ Jesse L. Byock, « Goði », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

¹⁰¹ En pratique, l'emprise d'un *goði* sur ses *þingmenn* semble avoir été généralement suffisamment contraignante pour décourager le *þingmaðr* de changer de *goðorð*, et encore plus pour les *þingmenn* vivant non loin d'un centre de pouvoir. Cf. Orri Vésteinsson, « A Divided Society : Peasants and the Aristocracy in Medieval Iceland », *Viking and Medieval Scandinavia* 3, (2007) : 136.

redistribution de la richesse : ils tenaient des banquets, offraient des présents, accordaient des prêts et faisaient preuve d'hospitalité envers leurs *bændr*. Par leur implication dans les querelles, ils avaient souvent leur mot à dire dans le transfert des terres. Ils étaient aussi pour beaucoup dans le commerce des biens importés¹⁰².

Bref, les *goðar* incarnaient le pouvoir dans l'État libre d'Islande. Ce pouvoir dépendait de leur réseau d'alliance, influencé par leur richesse. Celui-ci pouvait cependant être relativisé par la présence de *bændr* suffisamment riches et importants pour rivaliser localement en autorité, mais qui ne détenaient pas de *goðorð*¹⁰³. L'autorité d'un chef – *goði* ou simplement chef de clan et de son réseau – dépendait de son contrôle sur un *goðorð*¹⁰⁴. Dans tous les cas, bien que la dynamique des *goðorð* n'impliquait pas de véritable subordination ou de sujétion, il demeure pour autant inexacte de parler de « démocratie » ou de « république » pour décrire l'Islande de cette période; la désignation d'une oligarchie ploutocratique serait plus juste, où les plus riches gouvernent les moins fortunés, sans pour autant qu'il n'y ait réellement de « petit peuple » sur l'île¹⁰⁵.

La conversion tardive de l'Islande au christianisme – de même que celle de la Scandinavie en entier, par ailleurs – constitue un autre élément qui démarque cette société du reste de la majorité de l'Europe au Moyen Âge. Bien entendu, les peuples nordiques, grands voyageurs, côtoyaient la religion chrétienne tout au long de l'ère viking. Durant cette période, certains ont ajouté le Christ à leur panthéon, d'autres ont effectué la *prima signatio*, un pré-baptême exigé pour faire du commerce au sein des sociétés chrétiennes, tandis que d'autres encore se sont faits baptiser, ce qui engageait au renoncement des anciens dieux et à l'affirmation de la foi chrétienne. C'est cependant à compter du X^e siècle seulement que la Scandinavie fit preuve d'une plus grande ouverture au christianisme, que les conditions furent plus favorables à son adoption. Au début du XI^e siècle, le Danemark, la Norvège et les îles atlantiques étaient convertis, alors que le processus en Suède prit un peu plus de temps encore. Cette conversion se fit principalement à partir du haut : les missionnaires cherchèrent d'abord à influencer les gens en position de pouvoir, qui virent un intérêt dans le christianisme et mirent fin à leurs

¹⁰² Byock, « Goði ».

¹⁰³ Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 29.

¹⁰⁴ Byock, « Goði ».

¹⁰⁵ Boyer, *Livre de la colonisation de l'Islande selon la version de Sturla Þórðarson (Sturlubók)*, 11-12.

célébrations sacrificielles pour suivre le rite chrétien uniquement. Cette autorité servit ensuite à convertir le reste de la population, soit par la persuasion ou bien la coercition¹⁰⁶. En Islande, comme nous l'avons vu, il n'y avait pas de roi pour inciter ou forcer la chose auprès de la population, bien qu'Óláfr Tryggvason, le roi norvégien christianisé (roi de 995 à 999/1000), y envoya des missionnaires et menaça directement les Islandais. Certains *goðar* prirent néanmoins ce rôle, bien que la conversion semble s'être effectuée par un procédé plus démocratique¹⁰⁷.

L'histoire de la conversion de l'Islande est principalement connue par le récit documenté qu'en a fait l'historien Ari Þorgilsson dans son *Íslendingabók* (« Livre des Islandais »)¹⁰⁸, vers 1125–1130. La conversion eut lieu à l'Althing de 999 ou 1000, alors que les partisans du paganisme et ceux du christianisme durent trouver un consensus sur la religion à adopter officiellement pour la société islandaise, question qui déchirait l'île. Le *lögsögumaðr*, craignant la guerre civile, présumait qu'une décision unanime devait être prise pour assurer l'unité de cette petite communauté. Il proposa ce compromis qui fut accepté : les Islandais se baptiseraient et adopteraient officiellement le christianisme, mais les rites du paganisme pourraient continuer à être pratiqués sous une forme privée. Lesdites pratiques furent finalement interdites par la loi quelques années plus tard¹⁰⁹. La conversion en Islande se fit donc pacifiquement.

Bien que les récits des sagas des Islandais se poursuivent parfois un peu au-delà de l'an mil, le passage au christianisme met fin à l'« âge des sagas ». C'est pourquoi les histoires des *Íslendingasögur*, se déroulant principalement au X^e siècle, sont teintées de paganisme.

¹⁰⁶ Peter Foote, « Conversion », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf, *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

¹⁰⁷ Boyer, *Sagas islandaises*, XIX.

¹⁰⁸ *Íslendingabók* présente une histoire concise de l'Islande à partir de sa colonisation jusqu'à 1118, rédigée par le prêtre Ari Þorgilsson (1068-1148) en vieil islandais. En plus du processus de christianisation de l'île et du développement de son Église qui constituent la partie la plus détaillée de l'ouvrage, Ari élabore sur le moment de la colonisation, l'établissement de l'Althing et des premières lois, la division du pays en quartiers, l'instauration du calendrier et la découverte du Groenland. Il s'y intègre une liste des noms des récitants des lois, enregistrés de 930 jusqu'aux années 1120, ce qui permet de dresser un cadre chronologique à ces événements, qui ont pu être associés à trois années spécifiques mentionnées : 870, qui correspond à la mort de Saint Edmond; 1000, où a lieu la déchéance de Óláfr Tryggvason; 1120, moment où commence un nouveau cycle lunaire. Une datation des grands événements de l'Islande a pu être élaborée à partir de ces références. Par ailleurs, l'auteur mentionne ses sources, soit des témoignages de gens qu'il estime savants et fiables sur leurs connaissances du pays. Le plus vieux de ceux-ci était né en 995, et plusieurs autres se remémoreraient bien les événements de la majorité du XI^e siècle et avaient côtoyé des personnes nées dans la seconde partie du X^e siècle. Ari travaille ainsi avec une méthodologie d'historien. *Íslendingabók* nous est parvenu par deux copies du XVII^e siècle d'un codex datant de 1200 environ. Snorri Sturluson s'en est servi comme référence pour l'élaboration de ses œuvres, de même que probablement plusieurs autres auteurs de textes à caractère historique. Cf. Jakob Benediktsson, « Íslendingabók », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf, *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

¹⁰⁹ Foote, « Conversion ».

Rappelons cependant que ces textes sont écrits au XIII^e siècle, dans une Islande complètement chrétienne, donc. Ainsi le contenu présenté par ces écrits ne peut pas constituer une source complètement fiable des véritables croyances et pratiques du paganisme nordique, bien que l'on puisse y supposer un fond de vérité issu de la tradition orale¹¹⁰.

On donne le nom de *fridaröld*, d'« âge de la paix », à la période entre 999 et 1150¹¹¹. Elle se caractérise par l'implantation de l'Église sur l'île à l'instigation des *goðar*, principalement, qui voyaient dans la nouvelle religion l'avenir et le progrès, voire une source nouvelle de pouvoir¹¹². Ils se firent prêtres chrétiens, incitèrent leurs fils à le devenir et édifièrent des églises. Ils prirent le titre de *goðorðsmaðr* (« homme possédant un *goðorð* »), plutôt que de *goði*, lorsque leur pouvoir temporel se combina à celui spirituel, pouvoir qui devint de plus en plus géographique. Le christianisme en Islande est avant tout l'affaire d'une élite dirigeante, puis de plus en plus possédante, qui entend le rester : presque trois siècles durant, les *goðorðsmenn* (pluriel de *goðorðsmaðr*) surent bloquer les ambitions des rois norvégiens, et notamment celles d'Óláfr Haraldsson, dit saint Óláfr (roi de 1015 à 1028), qui s'efforcèrent à mettre la main sur l'île¹¹³.

L'implantation de l'Église est importante dans l'histoire du pays, car elle introduit non seulement une écriture, mais également une culture littéraire classique et biblique, à laquelle les anciens Scandinaves n'étaient pas familiers. Les premiers évêques estimèrent cet apport et ne négligèrent pas d'étudier et de développer l'instruction sur l'île, à coût de fondations de monastères et d'églises. La dîme fut instituée en 1016 en ce sens, ce qui amplifia au passage le pouvoir des grands *bændr*. À titre indicatif, Ari Þorgilsson, dans son *Íslendingabók*, présentait l'évêque Gizurr, fils d'Ísleifr, comme « à la fois roi non couronné et évêque de son pays »¹¹⁴. Quatre écoles furent fondées en quelques décennies seulement, au siège des deux évêchés, à Haukadalsr et à Oddi. La lecture d'œuvres étrangères y avait lieu, assurant l'accessibilité en Islande à tout le savoir du monde occidental¹¹⁵. À l'image de l'élite islandaise investie autant dans les affaires temporelles que spirituelles, ce contexte intellectuel fut favorable au développement d'une littérature profane, née de la jeune Église. La *ritöld*, l'« âge de l'écriture »,

¹¹⁰ Boyer, *Sagas islandaises*, XII, XLIV-XLV.

¹¹¹ Boyer, *Sagas islandaises*, XVIII.

¹¹² Boyer, *Sagas islandaises*, XIX.

¹¹³ Boyer, *Sagas islandaises*, XIX-XX.

¹¹⁴ Boyer, *Sagas islandaises*, XX.

¹¹⁵ Boyer, *Sagas islandaises*, XX.

débutent ainsi vers 1100, à partir des six monastères alors implantés sur l'île, où des activités de traductions ou d'adaptations de vies de saints, d'écrits religieux et d'ouvrages savants avaient lieu, mais également la mise par écrit par la suite des traditions nationales que constituent les Eddas et le corpus des sagas¹¹⁶.

Tout comme l'alphabet latin introduit sur l'île par le christianisme, le genre des sagas, bien que propre à la culture littéraire islandaise et unique au Moyen Âge, tant dans ses thèmes que façons de composer, dériverait de l'hagiographie et aurait été influencé par des genres comme la chronique et le roman courtois, alors en vogue en Occident¹¹⁷. Les sagas sont les œuvres de savants lettrés, qui dans ses premières formes consistaient effectivement en des *vitae* vieux norroises, s'intéressant à la vie de saints et d'apôtres. Si les sagas des Islandais conservent le caractère biographique de l'hagiographie et comportent également des tendances moralisantes en présentant des personnages se voulant exemplaires, les fins derrière celles-ci ne sont cependant pas toujours chrétiennes¹¹⁸.

Bien que toute la Scandinavie ait suivi un processus de christianisation similaire dans les résultats à celui de l'Islande, seul ce dernier pays a su développer une culture littéraire lui étant propre, et ayant créé en quantité aussi importante. C'est pourquoi Régis Boyer aime parler de « miracle islandais » pour tenter d'expliquer le phénomène¹¹⁹.

Si la *fridaröld* pose les bases de la culture littéraire islandaise, le genre des sagas ne survient quant à lui qu'à la toute fin du XII^e siècle, soit à partir de la *Sturlungaöld*, l'« âge des *Sturlungar*, des descendants de Sturla Þórðarson », que Boyer fait débiter au milieu du XII^e siècle jusqu'à 1264¹²⁰. Elle se caractérise par l'aspiration des plus grands *bændr* à s'accaparer le pouvoir et à se le disputer entre eux pour la mainmise complète de l'île. Cette centralisation du pouvoir est telle qu'il est dit qu'au début du XIII^e siècle, cinq ou six familles seulement possédaient tous les *goðorð*, qui se tenaient au nombre de 39¹²¹. Le nom de la *Sturlungaöld* vient

¹¹⁶ Boyer, *Sagas islandaises*, XX-XXI.

¹¹⁷ Clunies Ross, *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Sagas*, 11.

¹¹⁸ Boyer, *Sagas islandaises*, XXX-XXXI.

¹¹⁹ Régis Boyer, « Islande et "Miracle islandais" », *Les Vikings : histoire, mythes, dictionnaire*, (Paris : R. Laffont, 2008).

¹²⁰ Boyer, *Sagas islandaises*, XXI. Il est plutôt d'avis aujourd'hui de la faire débiter vers 1220, au moment où les turbulences politiques commencent véritablement. Cf. Gunnar Karlsson, *The History of Iceland* (Minneapolis : University of Minnesota Press, 2000), 79.

¹²¹ Gunnar Karlsson, *The History of Iceland*, 72-73.

d'une de ces familles, qui fut la plus éminente de cette période. Le *goðorðsmaðr* Sturla Þórðarson était cependant un « parvenu » dans ce jeu politique, et ce sont ses descendants qui s'efforcèrent par tous les moyens d'asseoir leur autorité parmi les plus anciennes familles importantes, ce qui impliqua violences, trahisons et bouleversements du statu quo¹²².

La Norvège pour sa part avait subi un siècle de guerre civile à compter d'environ 1130, et ce n'est que dans la première partie du XIII^e siècle qu'elle redevint de nouveau stable politiquement, sous le règne du roi Hákon Hákonarson (roi de 1217 à 1263), qui prit alors pour ambition d'annexer à son royaume tous les territoires de l'Atlantique Nord habités par des Scandinaves. Des tentatives eurent lieu pour l'Islande à partir de 1220, lorsque Hákon commença à engager différents chefs islandais pour convaincre ou guerroyer les autres *goðorðsmenn* de l'île à s'inféoder à la couronne norvégienne¹²³. Des enjeux de pouvoir motivaient alors ces envoyés islandais, qui se voyaient promettre le titre de jarl¹²⁴ d'Islande au service du roi¹²⁵. Cela causa beaucoup d'instabilité en Islande, qui subit des épisodes de guerre civile, jusqu'à son annexion à la Norvège entre 1262 et 1264. Plusieurs de ces agents furent des *Sturlungar*, qui se firent même la guerre entre eux par moment¹²⁶.

C'est dans ce contexte de turbulences que prit naissance le genre des sagas des Islandais. Les *Sturlungar* jouèrent également un rôle important dans ce développement littéraire, qui se fit sur leur instigation ou du moins avec leur collaboration. Plusieurs récits furent même rédigés par des membres éminents du clan, dont Snorri Sturluson, fils du patriarche, ainsi que son neveu Sturla Þórðarson¹²⁷. Le contexte de l'époque peut nous donner des indices sur les raisons d'écriture des *Íslendingasögur*. Il s'agissait-là probablement d'un moyen pour les *Sturlungar*, notamment, de mettre de l'avant leur famille, son héritage depuis l'ère viking, afin de se faire valoir politiquement¹²⁸. Peut-être les auteurs de sagas, témoins des troubles politiques contemporains du pays, étaient-ils aussi nostalgiques des temps passés. Peut-être encore, inspirés par le genre de l'*exemplum*, composaient-ils des récits à des fins édifiantes afin de montrer

¹²² Boyer, *Sagas islandaises*, XXI-XXII.

¹²³ Gunnar Karlsson, *The History of Iceland*, 79-80.

¹²⁴ Il s'agit d'un titre nobiliaire scandinave apparenté à l'anglais « earl », dont les origines et le sens réel sont méconnus. Historiquement, les jarls ont souvent été en opposition avec les royautés de Scandinavie pour des enjeux de pouvoir. Cf. Régis Boyer, « Jarl », *Les Vikings : histoire, mythes, dictionnaire*, (Paris : R. Laffont, 2008).

¹²⁵ Boyer, *Sagas islandaises*, XXII-XXIII.

¹²⁶ Gunnar Karlsson, *The History of Iceland*, 80-82.

¹²⁷ Boyer, *Sagas islandaises*, XXI-XXII.

¹²⁸ Boyer, *Sagas islandaises*, 1507.

comment autrefois les rapports de forces se maintenaient entre factions rivales, qui savaient se montrer raisonnables et mettre terme à leurs conflits grâce aux « hommes de bonne volonté »¹²⁹. Autrement, servaient-elles peut-être à formuler une identité islandaise en réaction à l'ingérence de la Norvège sur l'île, à mettre de l'avant des origines en réponse à l'autre¹³⁰.

1264 marque la fin de l'État libre d'Islande. Elle entra dans sa « longue nuit » environ un siècle plus tard, alors que la Norvège fut elle-même annexée au Danemark, qui ne s'intéressa guère au sort de l'île. L'Islande n'émergea de l'obscurité qu'au milieu du XIX^e siècle, pour finalement réobtenir son indépendance complète en 1944¹³¹.

Enjeux de l'emploi des *Íslendingasögur* comme sources historiques

Le contexte historique entourant les sagas étant désormais présenté, il me reste enfin à établir la valeur de mes sources pour répondre à ma question de recherche. Effectivement, un enjeu important de ma démarche consiste à déterminer sur quelle société nous informe l'étude des sagas des Islandais. Comme il a été montré, les *Íslendingasögur* proposent des récits se déroulant en partie à l'époque de la colonisation de l'Islande (à partir de 870 environ), principalement durant l'« âge des sagas » (930 – 999), puis se terminant pour la plupart un peu après la christianisation de l'île (au début du XI^e siècle donc). Néanmoins, ces histoires étant mises par écrit au XIII^e siècle seulement, un décalage de plus de deux siècles existe entre les faits prétendument rapportés et l'action supposément arrivée, décalage qui pose problème sur ce qui peut être déduit de ces sources. En effet, pour cette raison, par exemple, Anders Winroth se refuse majoritairement d'employer les sagas pour élaborer sa synthèse sur l'ère viking, *The Age of the Vikings*, estimant le contenu rapporté dans les sagas comme n'étant pas assez fiable pour en retirer des conclusions sur l'époque viking. La plupart des historiens sont du même avis et, par souci méthodologique, évitent également l'usage des sagas pour aborder cette période¹³². Il serait bien entendu naïf de prendre nécessairement pour véridiques les faits présentés dans cette littérature; il est plutôt convenu que nous avons ici affaire avant tout à des œuvres de fiction élaborées au XIII^e siècle, bien que l'on puisse assurément supposer qu'un certain fond de

¹²⁹ Boyer, *Sagas islandaises*, XXII.

¹³⁰ Clunies Ross, *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Sagas*, 11.

¹³¹ Boyer, *Sagas islandaises*, XXIII.

¹³² Winroth, *The Age of the Vikings*, 229.

tradition orale ancien s'y intègre. Bien qu'il soit possible que certaines histoires concordent à la réalité historique, ou que du moins son contexte de fond puisse s'y coller, il me semble imprudent de se servir de ces textes de cette façon pour formuler des conclusions sur l'ère viking.

Néanmoins, Jesse Byock déplore pour autant de se limiter à un traitement uniquement littéraire des sagas des Islandais, comme ce fut le cas pour une bonne partie du XX^e siècle, qui finit par discréditer complètement les *Íslendingasögur* en tant que sources historiques. Seulement, les sagas doivent être abordées différemment, par l'étude du cadre sociologique qu'elles proposent, notamment, et non pour la véracité historique des événements présentés, qui demeurent fiction jusqu'à preuve du contraire¹³³. Pour Byock, les sagas des Islandais deviennent alors des sources de choix, dont il aime faire le rapprochement avec du matériel ethnographique recueilli par des anthropologues sur le terrain. Il trouve alors dans les sagas des informations sur le comportement social, l'organisation de la société, de même que sur des questions d'économie et d'environnement par exemple¹³⁴. Il perçoit par ailleurs une forte continuité culturelle islandaise entre le X^e et le XIII^e, l'île faisant preuve d'une « stabilité inhabituelle » dans ses structures culturelles et sociales, malgré son évolution politique¹³⁵. Boyer est du même avis, voyant dans les sagas des Islandais une richesse littéraire valide à l'élaboration d'une histoire des mentalités :

Que l'on m'entende bien. Il y a, sans contestations possibles, force éléments historiques dans une saga, ne serait-ce que son principe qui est de donner vêtue crédible à quelques événements ou personnages ayant réellement existé. Et, en profondeur, l'historien actuel a vraiment beaucoup à apprendre de la lecture de ces récits. Mais cela concerne le fondamental, l'inaliénable, le spécifique, disons : les structures essentielles. Sociales, par exemple : la notion de bøndi, le rôle et l'importance de la famille, le principe de concertation pour toutes questions d'intérêt général, collective (thing), le caractère et la valeur de la femme n'appellent pas, que je sache, de réserves. Avec les nuances qui s'imposent, toutefois : je ne suis pas sûr que la notion d'esclave, par exemple, thraell, non seulement coïncide avec l'idée que nous aurions tendance à nous en faire, forts de notre culture classique, mais, même, ait réellement eu droit de cité. De même, on ne voit pas pourquoi les innombrables renseignements que nous fournissent les sagas sur le menu détail de la vie courante ne seraient pas authentiques : l'archéologie en témoigne abondamment. Pareillement encore, l'organisation de

¹³³ Byock, *L'Islande des vikings*, 172-181.

¹³⁴ Byock, *L'Islande des vikings*, 38-39, 181.

¹³⁵ Byock, *L'Islande des vikings*, 179-180.

l'existence, les grandes dates de la vie, les rites sociaux, culturels, culturels ne sont certainement pas inventés. Certaines des grandes orientations de la Weltanschauung que nous décelons là, cet amour immodéré de la législation et cette passion de la jurisprudence, ce soin raffiné de maintenir une politique d'équilibre entre factions rivales, ce respect amoureux de l'ordre ou, à l'inverse cette aversion comme inviscérée pour l'anarchie ne peuvent raisonnablement être révoqués en doute. Nous sommes là aux assises inaliénables d'une culture, d'une civilisation, et, même si de récentes études qui paraissent fondées s'en prennent maintenant à des fondements qui nous paraissaient inébranlables (il s'agit des codes de lois eux-mêmes), il reste que nous sommes en présence de témoins d'une mentalité qu'il deviendrait ridicule de vouloir récuser. Quand bien même cette mentalité serait celle des Islandais du XIII^e siècle, auteurs des sagas, plutôt que celle de leurs ancêtres du Xe siècle : sur ce plan, comme on le sait, l'évolution est autrement lente que le simple devenir historique¹³⁶.

De nos jours, il est plutôt d'avis qu'une histoire des mentalités est faisable à partir des *Íslendingasögur*. Concernant la question de l'individualité en Islande médiévale, ce sont justement les mentalités présentées dans les sagas des Islandais qui intéressent mon propos; que la narration présentée dans le texte ait réellement eu lieu ou non n'affecte en rien mes conclusions d'analyse. Ce qui compte pour mon sujet, c'est la motivation derrière le personnage qui lui sert à justifier son action, la morale derrière son comportement, le paradigme dans lequel sont plongées les *Íslendingasögur*, et cela correspond à une réalité sociale historique, qui font que les sagas aient pu être un genre littéraire cohérent. De cela, nous pouvons par la suite évaluer le degré d'individualité que ces situations impliquent.

Néanmoins l'enjeu demeure, tel que soulevé par Boyer lui-même en dernières lignes : l'idéologie et la société représentées dans les sagas des Islandais sont-elles celles du X^e siècle ou bien du XIII^e siècle? Selon Margaret Cormack, le consensus général actuel parmi les historiens s'orienterait plutôt à pencher pour dire que les sagas dressent un portrait des structures sociales du XIII^e siècle, soit correspondant à la société des auteurs de ces textes¹³⁷. Pour reprendre le parallèle de Cormack, effectivement, l'on peut se demander si un historien emploierait les pièces de Shakespeare pour s'informer sur le XIV^e siècle plutôt que sur le XVI^e siècle, par exemple¹³⁸.

Patricia Pires Boulhosa pour sa part suggère une critique de source encore plus sévère sur la question, avançant qu'il faut tenir compte du contexte de reproduction et de préservation des

¹³⁶ Boyer, « Les sagas islandaises sont-elles des documents historiques ? », 122.

¹³⁷ Margaret Cormack, « Fact and Fiction in the Icelandic Sagas », *History Compass* 5, 1 (2007) : 206-207.

¹³⁸ Cormack, « Fact and Fiction in the Icelandic Sagas », 212.

textes, ce qui l'incite à conclure dans l'état de ses études précises que les sagas porteraient plutôt les mentalités de l'époque des copistes des manuscrits que nous détenons. Effectivement, comme nous l'avons vu, bien que les *Íslendingasögur* soient rédigées au XIII^e siècle, les manuscrits les plus anciens nous étant parvenus ne sont que des copies du XIV^e siècle. Ainsi, pour Boulhosa, le contexte flou entourant la transmission des œuvres ne nous permettrait pas réellement de déduire le contenu mis par écrit au XIII^e siècle, le copiste du XIV^e siècle ayant pu avoir apporté les modifications qui lui plaisaient, en fonction des enjeux de son époque¹³⁹. Son ouvrage s'intéressant à la relation entre les Islandais et la couronne norvégienne, il s'agit-là d'un aspect méthodologique sensible à prendre en compte étant donné qu'a lieu vers 1262 l'annexion de l'Islande au royaume de Norvège. Néanmoins, une reconsidération en profondeur de la datation des textes des sagas vers le XIV^e siècle n'est que peu considérée par la communauté scientifique, et me paraît également quelque peu excessive¹⁴⁰.

Si Byock et Boyer sont plus ouverts à voir dans les sagas des traces des mentalités de l'ère viking, le problème demeure qu'il s'agit peut-être plus d'intuitions de leur part que de véritables certitudes. Intuitions, cependant, qui demeurent tentantes à considérer comme fondées. Concernant le sujet de l'honneur, par exemple, la valeur est attestée sous une certaine dimension à l'époque viking par les témoignages que nous livrent les pierres runiques dressées au travers de la Scandinavie, ces monuments messagers qui nous transmettent des informations par les écritures runiques gravées dessus¹⁴¹. Le poème des *Hávamál*, dont on avance l'antiquité et que je compte employer durant cette étude pour faire des parallèles avec mes sources, partage à mes yeux également la même vision du fait honorable. William Ian Miller quant à lui préfère néanmoins faire preuve de prudence, en avançant que les mentalités sont particulièrement sujettes aux changements soudains dans le temps dans un contexte de transmission orale, raison pour laquelle il limite son portrait de l'honneur en Islande à partir des sagas comme étant une vision du XIII^e siècle¹⁴². À la lumière de tout cela, il me semble également avisé pour cette étude d'alléguer que la vision dépeinte dans les *Íslendingasögur* correspond avant tout à une réalité de

¹³⁹ Cormack, « Fact and Fiction in the Icelandic Sagas », 206.

¹⁴⁰ Cormack, « Fact and Fiction in the Icelandic Sagas », 206-207.

¹⁴¹ Heather O'Donoghue, *Old Norse-Icelandic Literature : A Short Introduction* (Oxford : Blackwell, 2004), 9. ; Judith Jesch, « Constructing the warrior ideal in the Late Viking Age » dans *The martial society : Aspects of warriors, fortifications and social change in Scandinavia*, Lena Holmquist Olausson et Michael Olausson, dir. (Ödeshög : Archaeological Research Laboratory Stockholm University, 2009), 71-79.

¹⁴² Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 44.

l'époque de leur rédaction, soit au XIII^e siècle, pouvant correspondre ou non également à ce qui se concevait lors de l'ère viking.

Autrement, l'incertitude concernant le contexte de diffusion des sagas et, du fait même, les intentions d'écriture derrière leur élaboration posent également un souci à notre analyse. Effectivement, les formes de performance que prenait le genre des sagas sont mal connues. Il est communément supposé que les sagas étaient racontées ou bien lues à voix haute devant un public, probablement dans des contextes de rassemblement dans les fermes islandaises, mais possiblement aussi lues dans un établissement clérical ou monastique, au moins vers la fin du XII^e siècle¹⁴³. Il est aussi fort plausible que certaines sagas furent commissionnées. C'est certainement le cas du moins pour deux sagas royales¹⁴⁴. Cela ne nous laisse pour autant pas énormément d'indices sur l'audience ciblée potentiellement par ces textes, à qui ils s'adressaient : s'agissait-il d'une littérature populaire, par exemple, ou bien plutôt réservée à une élite sociale ou intellectuelle? Il y a peu à conclure sur la portée de sa diffusion. *Fóstbræðra saga* peut néanmoins nous fournir quelques indications sur le sujet. Dans un passage se déroulant lors d'un rassemblement au thing, il est question d'une scène où une « saga » est racontée. Voici ce qu'il est dit :

Sur ce, Egill entra dans le baraquement et dit : « Tu te tiens trop éloigné d'un grand divertissement. » Thormódr demanda : « D'où viens-tu et de quel divertissement s'agit-il? » Egill répondit : « J'étais au baraquement de Thorgrímr fils d'Einarr, la plus grande partie de l'assemblée du thing y est. » Thormódr dit : « Qu'y a-t-il là comme divertissement? » Egill dit : « Thorgrímr y dit une saga. » Thormódr dit : « De qui est la saga qu'il dit? » Egill répondit : « Je ne sais pas bien de qui est la saga, mais ce que je sais, c'est qu'il la dit bien et plaisamment, on lui a donné un siège dehors à côté du baraquement, les gens sont assis autour et écoutent la saga. » Thormódr dit : « Tu dois pouvoir nommer quelque homme qui figure dans cette saga, d'autant plus que tu dis qu'on s'y amuse tellement. » Egill dit : « Il y avait un grand champion, un certain Thorgeirr, dans la saga, et il me semble que Thorgrímr a dû y jouer quelque rôle, et qu'il se soit fort bien comporté, comme il est vraisemblable. Je voudrais que tu y ailles et écoutes ce divertissement. — Il se peut », dit Thormódr¹⁴⁵.

¹⁴³ Clunies Ross, *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Sagas*, 18.

¹⁴⁴ Clunies Ross, *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Sagas*, 18. L'une est adressée au roi Sverrir de Norvège (roi de 1184 à 1202), demandée par lui-même; l'autre, commissionnée par le roi Magnús Hákonarson (roi de 1263 à 1280), sur son père Hákon Hákonarson (roi de 1217 à 1263).

¹⁴⁵ « Saga des frères jurés ». éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 697 (chapitre XXIII).

Bien entendu, la narration se déroulant à l'« âge des sagas », l'écriture latine n'est pas encore introduite en Islande, ce qui fait que la « saga » de Thorgrímr se présente uniquement sous une forme orale. L'auteur de *Fóstbræðra saga* en avait évidemment conscience lorsqu'il a composé son œuvre, donc cette description correspond davantage à la façon dont il concevait le phénomène des sagas au X^e siècle qu'à la réalité de la performance des sagas une fois qu'elles sont réalisées par écrit. De la même façon, l'histoire que raconte Thorgrímr ne concerne pas une autre époque, elle consiste en son vécu personnel, Thorgeirr étant un duelliste réputé qu'il est parvenu à tuer. C'est d'ailleurs pourquoi Thormódr, frère juré¹⁴⁶ de Thorgeirr, ayant fait vœu de venger le meurtre, prend un intérêt particulier au contenu de la « saga », car il a identifié là le responsable de cet affront.

Néanmoins, *Porgils saga ok Hafliða*, une saga des contemporains, présente une scène où une saga légendaire est racontée lors d'un mariage ayant lieu sur une ferme dans les Vestfirðir en 1119. La performance y est similairement (peu) décrite, soit qu'une histoire est racontée et sert de divertissement. L'extrait spécifie que le conteur avait composé lui-même sa saga¹⁴⁷. Ainsi nous pouvons déduire de ces éléments que les contextes de rassemblement étaient propices à la narration des sagas, que ce soit au thing ou lors d'un banquet, et que les anciens Islandais en étaient friand. La scène de *Fóstbræðra saga* atteste sur ce dernier point, à voir l'enthousiasme et l'attention portée à Thorgrímr et à ses talents de conteur acclamés. Boyer mentionne de plus que des sources de toutes sortes indiquent que le fait d'entendre réciter une saga constituait en un des plus grands divertissements de l'époque¹⁴⁸. Il insiste d'ailleurs sur cet élément clé : si l'on peut supposer, à défaut d'informations précises sur le contexte d'écriture, que la rédaction des *Íslendingasögur* répondaient à plusieurs besoins, avaient des objectifs multiples (tels que de permettre la création d'une histoire familiale et nationale et de se formuler une identité puis un sentiment d'appartenance du fait même, de servir de modèle moral ou constituer une idéalisation du passé, ou bien encore de chercher à se valoriser en mettant de l'avant les exploits et vertus de ses ancêtres, par exemple)¹⁴⁹, pour Boyer, elles étaient avant tout écrites *til gamans*, « pour le plaisir », tant de l'auteur de saga qui construisait une narration complexe fournie en détails, que

¹⁴⁶ Nous aurons l'occasion de revenir sur ce statut au troisième chapitre.

¹⁴⁷ Clunies Ross, *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Sagas*, 18-19.

¹⁴⁸ Boyer, *Sagas islandaises*, 1726.

¹⁴⁹ Voir Boyer, *Sagas islandaises*, XXII, LIX. ; Byock, *L'Islande des Vikings*, 39-41. ; Clunies Ross, *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Sagas*, 4, 11, 46-47. ; Pernille Hermann, « Concepts of Memory and Approaches to the Past in Medieval Icelandic Literature », *Scandinavian Studies* 81, 3 (2009) : 301-305. ; Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 44-51. ; Vésteinn Ólason, « Íslendingasögur ».

pour ceux qui recevaient cette culture littéraire. C'est l'expression qui revient souvent dans les sources, l'aspect que les auteurs mentionnent fréquemment¹⁵⁰.

Présentation des chapitres d'analyse

J'ai divisé mon étude en trois chapitres analysant différents aspects précis de l'honneur d'après les *Íslendingasögur*, qui nous inciteront à réfléchir sur la conceptualisation de l'individualité chez les anciens Islandais. Le premier s'intéresse à la relation ayant lieu entre l'honneur et la réputation, à comment s'établissait la réputation d'une personne au sein de la société islandaise et à l'importance qu'on accordait à cette notion. Le deuxième expose la logique et les dynamiques reliées à la course à l'honneur présente dans la littérature, source de motivation pour les personnages des récits. Enfin, le troisième traite de la perception de sa dignité et de ce que cela impliquait dans les relations sociales.

¹⁵⁰ Boyer, « Les sagas islandaises sont-elles des documents historiques ? », 115.

Premier chapitre

Honneur et réputation

Meurent les biens,
Meurent les parents,
Et toi, tu mourras de même;
Mais la réputation
Ne meurt jamais,
Celle que bonne l'on s'est acquise.

Meurent les biens,
Meurent les parents,
Et toi, tu mourras de même;
Mais je sais une chose
Qui jamais ne meurt :
Le jugement porté sur chaque mort.

— *Hávamál*, strophes 76 et 77¹⁵¹.

Les strophes 76 et 77 des *Hávamál* sont sans aucun doute les plus connues du poème, et les plus souvent citées. Cela s'explique étant donné le caractère de son propos, révélateur d'une mentalité qui serait à l'essence du sens de l'éthique chez les anciens Scandinaves¹⁵². Il y est question de la permanence de la notion de réputation – étroitement reliée à celle d'honneur – vis-à-vis la finitude, la mortalité des vivants et des choses. Cette réflexion résulte du constat de la périssabilité qui caractérise la vie terrestre, matérielle. La réaction des anciens Scandinaves à cette fatalité aurait été de s'établir un idéal moral à partir duquel chacun pourrait aspirer à une certaine notion de prestige, afin de marquer les esprits, tant des contemporains que des générations à suivre s'il s'avère suffisamment grand. Bref, ce qui traverserait le temps, ce qui resterait réellement d'une personne à travers les époques, serait sa réputation, sa mémoire et donc sa reconnaissance par les autres¹⁵³. Les strophes parlent de « jugement » porté sur chacun, ainsi que de « bonne réputation », ce qui sous-entend une norme de conduite souhaitable, suggérée par la société, afin d'accroître son renom. C'est alors que rentre en compte la notion d'honneur, qui

¹⁵¹ « Les dits du Très-Haut », éd. et trad. Régis Boyer, *L'Edda poétique* (Domont : Librairie Arthème Fayard, 2015), 182, (strophes 76-77).

¹⁵² Boyer, *L'Edda poétique*, 182.

¹⁵³ Boyer, *L'Edda poétique*, 182, 494.

en relation avec celle de réputation, de l'impression qu'on laisse aux autres, correspondrait globalement à ce qui est socialement bien vu du comportement d'une personne et qui contribuerait à faire de celle-ci quelqu'un d'estimé, voire quelqu'un, tout court.

Dans les textes des sagas des Islandais, il est souvent question de situations où la narration tient à préciser que tel ou tel personnage, après avoir effectué une action jugée bonne, vient d'en retirer de l'honneur, vient d'accroître son honneur. Cela se traduit de différentes façons, dépendamment des contextes : remporter une affaire judiciaire à un thing¹⁵⁴, faire prospérer sa demeure, accumuler des richesses, obtenir un bon parti en mariage ou encore accomplir des prouesses physiques sont tous des moyens d'acquérir une meilleure réputation.

Il est intéressant d'observer que les personnages des sagas ont conscience de l'honneur qu'ils détiennent et agissent en conséquence, tant pour le conserver que pour l'accroître. Ils font en quelques sortes un travail sur soi, et aspirent de cette façon à obtenir une bonne réputation. Au-delà de codes moraux stricts, l'ancien Islandais prenait des décisions principalement en fonction de ce principe d'honneur, et agissait sur ce qui pouvait avoir pour conséquence d'enrichir celui-ci. Pour aller dans l'extrême, le meurtre, par exemple, est moralement conçu et justifié dans la littérature des sagas, et revient même souvent dans les récits, sous différents aspects. Le meurtre s'y argumente et peut être bien vu pour des raisons d'honneur, contrairement bien entendu à ce que prescrivait la loi. De même, tant les sagas des Islandais que les textes juridiques tiennent à catégoriser l'homicide en fonction de la façon dont le crime a été commis. La loi islandaise insiste minutieusement sur la distinction à établir entre *víg*, soit le « meurtre normal » et *mórd*, un « crime honteux »¹⁵⁵. Le *Grágás*¹⁵⁶ précise qu'il y a *mórd* si le coupable cache ou enterre le cadavre, que le meurtrier nie avoir commis son crime. Le meurtre devait donc être proclamé officiellement devant témoin et à une distance précise du lieu du crime pour qu'il

¹⁵⁴ Soit, pour rappel, une assemblée dans le monde germanique où se réunissaient les hommes libres d'un territoire spécifique, et où l'on réglait les questions d'ordre législative et judiciaire. Cf. Gudmund Sandvik, « Þing », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

¹⁵⁵ Régis Boyer, *Sagas islandaises* (Ligugé : Éditions Gallimard, 2014), 1855.

¹⁵⁶ Le *Grágás*, « oie grise », est une collection de loi datant de l'époque de l'État libre d'Islande (930-1262). Elle nous est parvenue sous forme de manuscrits datant du XIII^e siècle. À l'ère viking et dans les sagas des Islandais, le *lögsögumaðr*, « récitant des lois », avait pour fonction de mémoriser les lois pour le bon fonctionnement du thing. Les lois se transmettaient donc à l'oral à travers les générations, jusqu'au début du XII^e siècle où l'on décide de les mettre par écrit. À noter pour cela que les lois du *Grágás* sont plus tardives, et ne correspondent peut-être pas nécessairement dans tous ses aspects aux lois islandaises de l'époque viking, en raison de l'évolution des lois avec le temps. Cf. Hans Fix, « Grágás », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993). ; William Ian Miller, *Bloodtaking and Peacemaking : Feud, Law and Society in Saga Iceland* (Chicago : The University of Chicago Press, 1996), 43-44, 221-247.

soit considéré comme *víg*¹⁵⁷. Dans *Gísla saga Súrssonar*, Thorgrímr prend le temps de réveiller le Norvégien Thórarinn avant de le frapper de sa lance, car tuer un homme endormi – ou bien traîtreusement – consistait aussi en un cas de *mórd*, vu que l’acte de tuer quelqu’un d’inconscient et sans défense était perçu comme trop lâche¹⁵⁸. Une personne reconnue coupable de *mórd* était immédiatement déclarée hors-la-loi et proscrite tant son acte était considéré comme trop honteux, alors qu’il y avait moyen d’arranger les choses au thing dans les cas de *víg*¹⁵⁹. Ainsi, même la loi islandaise se basait sur des principes d’honneur lorsqu’il était question de situation d’homicide, dont la peine était circonstancielle. La lâcheté qu’implique le *mórd* était méprisée.

Grettir Ásmundarson et la culture des sagas

L’ancien Islandais était donc perpétuellement soucieux des enjeux liés à l’honneur, et aspirait à façonner sa vie, d’une certaine façon, de manière à créer et entretenir sa propre légende personnelle. Le cas de Grettir Ásmundarson, le héros de *Grettis saga Ásmundarsonar*, est un bon exemple, alors que toute la saga semble être construite de façon à le glorifier, à transmettre la réputation qu’il s’est acquis. La chronologie de l’intrigue des sagas se caractérise par son irrégularité dans la narration, qui s’attarde aux détails de la vie du ou des personnages qu’elle suit qui sont jugés dignes de mention seulement. Les textes présentent donc des situations où l’honneur de quelqu’un est en jeu, tant les « bons coups » ou ce qui les prépare et les met en contexte, que les moments tragiques lorsque cela échoue. Le quotidien n’est abordé que sous cet angle, épisodiquement¹⁶⁰.

Ainsi, dans le cas de Grettir, sa vie est décrite suivant cette logique, de façon saccadée par ses exploits. Sa saga s’intéresse alors un peu à son enfance et sa situation familiale, afin de nous présenter le personnage et son caractère, décrit comme difficile et peu serviable durant ses premières années, « taciturne et grossier, tracassier en paroles aussi bien qu’en actes »¹⁶¹. On le dépeint aussi par la suite comme très grand et physiquement fort, railleur, solitaire, et composant

¹⁵⁷ *Laws of Early Iceland : Grágás I*, trad. Andrew Dennis, Peter Foote et Richard Perkins (Winnipeg : University of Manitoba Press, 2006), 139-146 (*Konungsbók* † 86-88).

¹⁵⁸ « Saga de Gíslí Súrsson », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 582 (Chapitre VII).

¹⁵⁹ Boyer, *Sagas islandaises*, 1855.

¹⁶⁰ Hugh Firth, « Coercion, vengeance, feud and accomodation : homicide in medieval Iceland », *Early medieval Europe* 20 (2012) : 141-142. William Ian Miller fait remarquer en ce sens que l’impression d’une violence excessive présentée dans les sagas est sans doute due la plupart du temps au fait que la narration est compressée de façon à mettre de l’avant principalement des situations de conflit, donc d’honneur, justement.

¹⁶¹ « Saga de Grettir », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 787 (Chapitre XIV).

de la poésie pour se moquer des gens¹⁶². Le premier élément marquant que retient la saga de la jeunesse de Grettir, est un épisode à ses 14 ans où une querelle émerge entre Grettir et Audunn, un autre jeune homme, légèrement plus âgé que lui, lors d'une partie de *knattleikr*¹⁶³ sur glace les opposant. Dans celle-ci, Audunn parvint à prendre le dessus et à maîtriser Grettir par terre, l'humiliant. En retour, ce dernier promit alors de se venger un jour pour cet acte¹⁶⁴.

Le récit passe alors directement à une situation où Grettir doit accompagner au nom de son père le chef et cousin de la famille, Thorkell Krafla, au thing. Durant son voyage, il advint qu'il perdit son sac de provision et qu'il se disputa avec un domestique pour lui récupérer le sien. Les deux s'insultèrent donc, et Grettir le tua. Au thing, on le reconnut alors coupable du meurtre, et il se fit bannir pour trois hivers¹⁶⁵. Le texte mentionne alors que sur le chemin du retour du thing, Grettir souleva devant les yeux de tous une grosse pierre qui se trouvait là dans l'herbe, dès lors nommée « Pierre de Grettir ». La narration, ne manquant aucune occasion pouvant servir à mettre de l'avant les attributs de Grettir, ajoute, pour souligner le fait : « Beaucoup de gens allèrent voir cette pierre et cela leur parut grande merveille qu'un homme si jeune soulève un si gros rocher¹⁶⁶. »

Le récit se poursuit ensuite en narrant l'exil de Grettir en Norvège, qui se caractérisa par maintes aventures et occasions pour l'Islandais de forger sa réputation, et de se mettre dans des situations compromettantes. Notamment, il se mesura contre un revenant dans un tertre, s'opposa à une bande de brigands *berserkir*¹⁶⁷ qui malmenaient les locaux et terrassa même un ours en combat singulier. Bien qu'un bannissement hors de l'île ne soit pas une situation souhaitable, le voyage de Grettir fut l'occasion pour lui de travailler sur sa réputation et d'être reconnu en tant qu'homme fort, grâce à des situations conflictuelles. Sur le moment de son retour en Islande, la saga indique : « Il était si renommé en raison de sa force que l'on estimait qu'il n'avait pas son

¹⁶² « Saga de Grettir », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 791 (Chapitre XIV).

¹⁶³ Il s'agit d'un jeu se pratiquant avec une balle de cuir et une batte.

¹⁶⁴ « Saga de Grettir », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 792 (Chapitre XV).

¹⁶⁵ Chez les anciens Scandinaves, les années se comptaient en « hivers », et une journée se disait une « nuit », plutôt. Cf. Boyer, *Sagas islandaises*, 1834.

¹⁶⁶ « Saga de Grettir », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 795 (Chapitre XVI).

¹⁶⁷ Un *berserkr* (pluriel : *berserkir*) est une sorte de guerrier-fauve de l'époque du paganisme. Associé à la divinité Óðinn et inspiré par la férocité de certains animaux prédateurs tels que l'ours, il se caractérise par son état de fureur sacrée qui le rend surpuissant dans les situations de combat. Vaincre un *berserkr* constitue un exploit en ce sens. Cf. Benjamin Blaney, « Berserkr », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

pareil parmi les jeunes gens¹⁶⁸. » Grettir se remémora alors l'épisode de la partie de *knattleikr* sur le lac et décida d'aller voir Audunn pour se mesurer à lui, maintenant qu'il était devenu plus fort. S'ensuivit une lutte entre Audunn et Grettir, et le dernier eut le dessus sur l'autre avant qu'on ne les sépare et calme le jeu, ce qui déplut à Grettir qui voulait aller au bout de sa vengeance. Plus tard, ils finirent cependant par décider de faire la paix.

Le récit continue avec d'autres épisodes où Grettir en découd avec des gens, défend son honneur et fait valoir sa bravoure et sa force physique. *Grettis saga Ásmundarsonar* est dense en épisodes sur ce sujet. Un passage clé serait néanmoins celui où Grettir affronta et vainquit un revenant nommé Glámr, qui avant de partir lui reconnut sa réputation et lui jeta un sort, annonciateur de la suite des évènements. Il lui dit alors :

« Tu as mis grande ardeur, Grettir, à me rencontrer, et l'on ne trouvera pas étrange qu'il ne t'advienne pas grande chance de moi. Et je peux te dire ceci : tu as atteint maintenant la moitié de la force et de la virilité qui t'étaient destinées si tu ne m'avais pas trouvé; je ne puis te ravir la force que tu as eue jusqu'ici, mais je peux faire en sorte que tu ne deviennes jamais plus fort que maintenant, encore que tu sois suffisamment fort, et maint homme l'éprouvera. Jusqu'ici, tu as acquis du renom par tes œuvres, mais désormais, pénalités et meurtres vont t'échoir, et la plupart de tes actions tourneront à ta malchance et à ton malheur. Tu seras fait hors-la-loi et il te reviendra de vivre constamment loin des hommes et tout seul. Et je te jette ce sort : tu auras toujours mes yeux devant toi, il te sera pénible de demeurer seul et cela te mènera à la mort¹⁶⁹. »

Sur le coup, néanmoins, Grettir tira grande renommée de son exploit, le texte poursuivant : « Tous ceux qui entendirent trouvèrent que cette action était de grande valeur. Tout le monde dit qu'il n'y avait pas dans tout le pays un homme comme Grettir fils d'Ásmundr en fait de force, de vaillance et tous autres accomplissements¹⁷⁰. » Glámr eut cependant vu juste dans ses prophéties, et Grettir, hanté par la malchance dans ses péripéties, brûla accidentellement une maison et ses résidants, ce qui lui vaudra d'être proscrit et de vivre le restant de sa vie en état d'hors-la-loi, de *skógarmaðr*.

¹⁶⁸ « Saga de Grettir », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 826 (Chapitre XXVIII).

¹⁶⁹ « Saga de Grettir », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 845 (Chapitre XXXV).

¹⁷⁰ « Saga de Grettir », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 845 (Chapitre XXXV). Dans les sagas, l'action de bannir un revenant malveillant constitue toujours une épreuve difficile en soi, mais qui procure au héros grands honneurs et renom. Cf. Kirsi Kanerva, « Rituals for the Restless Dead: The Authority of the Deceased in Medieval Iceland » dans *Authorities in the Middle Ages. Influence, Legitimacy and Power in Medieval Society*, Tuija Ainonen, Sini Kangas et Mia Korpiola, dir. (Boston : De Gruyter, 2013), 211.

Le statut d'un *skógarmaðr*, « homme des bois », enlevait tous ses droits au puni et le condamnait à l'isolement. Il était alors interdit de lui prêter secours, de l'assister, de l'héberger, de le nourrir et même de l'aider à prendre un passage sur un bateau pour quitter l'île, au risque de devenir hors-la-loi soi-même. N'importe qui pouvait alors le tuer sans avoir à en subir légalement les conséquences. Un autre terme pour parler du proscrit est celui de *óheilagr*, « qui a perdu son inviolabilité », ainsi que celui de *vargr*, « loup »¹⁷¹. Les deux notions évoquent une idée de perte d'humanité pour le hors-la-loi, du fait qu'il n'appartient plus à la civilisation, qui lui conférait ses droits humains et un cadre social, ainsi qu'une association du criminel à une bête et au monde sauvage. L'image est par ailleurs fort juste : prisonnier sur une île, le *skógarmaðr* se voit chasser par les Islandais tel un animal¹⁷². C'est le cas de Grettir, qui s'étant fait des ennemis par ses aventures, est pourchassé tout le temps de sa proscription. On s'acharne à vouloir le voir mort, plutôt que de le laisser essayer de survivre dans son coin de peine et de misère, hors de la communauté.

Or, en ce sens, Grettir n'est pas entièrement un « *vargr* » : sa réputation le suit dans cette étape de sa vie, et continue de le rattacher à la société islandaise, lui confère encore une notion d'humanité. Sa réputation, ses actions commises demeurent et ne peuvent s'oublier, ce qui explique pourquoi, même après une période de bannissement qui a duré 19 ans, ses ennemis organisent encore des expéditions pour tenter de l'attraper et l'abattre. L'état de proscription seul ne suffisait pas à leurs yeux. Grettir n'est pas non plus oublié de sa famille ni de ses alliés : lors de l'Althing¹⁷³ du 19^e hiver de la proscription de Grettir, sa famille discuta de sa situation, argumentant qu'on ne pouvait pas rester hors-la-loi plus de vingt ans, et on lui donna raison¹⁷⁴. Malheureusement, ses opposants vainquirent Grettir avant que la 20^e année de sa proscription ne s'entame et qu'on ne l'inclut de nouveau à la société islandaise¹⁷⁵.

¹⁷¹ Régis Boyer, « Sentences (types de) », *Les Vikings : histoire, mythes, dictionnaire* (Paris : R. Laffont, 2008).

¹⁷² Marion Poilvez, « Access to the Margins : Outlawry and Narrative spaces in medieval Iceland outlaw sagas », *Brathair* 12 (2012) : 121.

¹⁷³ Pour rappel, en Islande, l'Althing est un thing plus important institué à tout le territoire de l'île, dont la réunion est annuelle. Le fondement de cette assemblée en 930 marque le début de l'État libre d'Islande, après le processus de colonisation du territoire se produisant depuis environ 870. Les pouvoirs législatif et judiciaire de l'État sont rattachés à cette institution. Cf. Jesse L. Byock, « Alþingi », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf, *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

¹⁷⁴ « Saga de Grettir », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 928 (Chapitre LXXVII).

¹⁷⁵ Aucune loi, cependant, nous est restée spécifiant que la proscription de quelqu'un ne pouvait durer plus de 20 ans ; il s'agissait plutôt d'une sentence valide pour toute la vie du criminel. L'argumentaire au thing est probablement inventé afin de générer un effet tragique à la mort de Grettir, qui après 19 ans de proscription, aurait été si près de réintégrer la société.

Le climat de l'Islande étant assez dur, et sa terre peu habitable, les techniques de survie qu'a développées Grettir afin de subsister seul ou peu accompagné constituent un exploit supplémentaire à toutes ses démonstrations de force et de bravoure. Le statut de *skógarmaðr*, a priori peut-être plus déshonorant, devient occasions de prouver sa valeur et est source d'honneur pour ce personnage ayant parvenu à marquer l'imaginaire ainsi.

Par ailleurs, la saga étale en large la force physique extraordinaire de Grettir, ainsi que son courage. C'est sans doute pourquoi le récit ne pouvait pas le faire mourir que dans une simple bataille, sa réputation d'homme invincible en aurait été détériorée. Ses adversaires firent plutôt appel à la magie pour le blesser grièvement à la jambe, au point qu'il en devienne mourant et qu'il ne soit plus en mesure de bien pouvoir se battre, avant de venir à sa rencontre et l'achever lâchement. Dans cette situation, Grettir s'est en plus fait trahir par le vagabond au statut d'esclave qui lui servait d'assistant dans son isolement. Celui-ci échoua sa mission de l'avertir de l'arrivée possible d'ennemis à leur camp. On se rappellera le mauvais sort qu'a posé le revenant Glámr sur Grettir, qui lui fit alors craindre la solitude, ce qui a eu pour effet de le pousser à se trouver de la compagnie dans sa proscription, causant en partie sa perte pour cette raison. Ainsi, toute la narration de la saga semble être orchestrée de façon à ce que des causes extérieures soient à l'origine de certains des défauts du héros, défauts qui auraient été honteux dans la conception du personnage si celui-ci était davantage impliqué. Cela a pour effet de déresponsabiliser Grettir d'une certaine façon, de mettre hors d'atteinte sa réputation sur ces enjeux : Grettir n'avait pas réellement peur de se retrouver tout seul, un mauvais sort lui causait ce sentiment; il n'a pas réellement été vaincu en combat, il était blessé traîtreusement par une incantation magique.

Les choses finirent cependant mal pour Thorbjörn l'Hameçon, l'instigateur de l'expédition et le meurtrier de Grettir. En effet, à l'Althing, il réclama l'argent mis en prime qu'il estima lui être dû pour avoir tué le hors-la-loi, et revendiqua des honneurs, étant donné que Grettir était le plus renommé des proscrits du pays. Or, il se vit plutôt accuser de lâcheté pour avoir fait usage d'incantation magique et de sorcellerie pour causer la mort, ainsi que pour avoir frappé Grettir alors qu'il était à demi-mort en raison de sa blessure. Au lieu de toucher l'argent, Thorbjörn se fit proscrire lui-même et chasser de l'île, tant son action était infamante¹⁷⁶. À l'Althing, la notion d'honneur vient rendre sympathique pour la majorité la cause d'un homme

¹⁷⁶ « Saga de Grettir », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 932-945 (Chapitres LXXIX-LXXXIV).

des bois, et condamne le lâche, qui pourtant voulait bien faire en tuant une nuisance (en théorie) pour la société.

La saga de Grettir ne se termine pas non plus sur la mort de son personnage principal, et la dernière partie du récit s'intéresse à la vengeance qu'effectua Thorsteinn le Dromond, le demi-frère de Grettir, ainsi que ses aventures pour y parvenir. Sa poursuite contre Thorbjörn l'Hameçon le mena jusqu'à Constantinople, dans le contexte du phénomène de la garde varègue qui y avait lieu à l'époque¹⁷⁷. Bien que *Grettis saga Ásmundarsonar* est avant tout orientée vers la vie de Grettir, ses accomplissements, et cherche à mettre en valeur sa réputation, elle n'ignore pas non plus les hauts faits des autres personnages du récit, et souligne leurs bons coups également. Bien entendu, Grettir demeurant le point focal, ces faits sont intégrés dans une optique où ils sont en lien avec l'histoire du proscrit. Ici, Thorsteinn le Dromond, le vengeur de Grettir, serait un bon exemple. La saga, par ailleurs, ne commence pas directement avec la vie de Grettir, mais plutôt avec celles de ses ancêtres immédiats. Les 13 premiers chapitres (sur 93) en ce sens sont consacrés aux histoires de Öundur Jambe-de-Bois, l'arrière-grand-père de Grettir, Thorgrímur Grison, son grand-père, et Ásmundur « aux longs cheveux gris », son père. Il s'agit-là, en plus de souligner leurs hauts faits respectifs, de mettre en contexte les origines de Grettir. Les chapitres 86 à 93, pour leur part, traitent de Thorsteinn le Dromond. Dans tous les cas, *Grettis saga Ásmundarsonar* demeure organisée avant tout de façon à générer ou du moins entretenir la réputation de son personnage principal et le faire rayonner. Voici les derniers mots du texte :

Sturla le Lögmadr¹⁷⁸ a dit que, selon lui, aucun proscrit n'a été aussi illustre que Grettir le Fort. Il en donne trois raisons. D'abord, qu'il le considère comme le plus avisé, car c'est lui qui est resté le plus longtemps en proscription et qu'on ne l'a jamais vaincu tant qu'il fut en bonne santé; en deuxième lieu, que ce fut le plus fort du pays, des gens de son âge, et qu'il fut plus capable que tout autre de supprimer les revenants et les fantômes; en troisième lieu, qu'il fut vengé à Miklagardr¹⁷⁹, ce qui n'est arrivé à aucun autre Islandais. Il ajoutait que celui-là

¹⁷⁷ Les anciens Scandinaves étaient en contact avec l'Empire byzantin principalement pour des raisons d'échanges commerciaux. Les empereurs virent en plus un intérêt à engager les hommes du Nord afin d'en former un corps militaire d'élite mercenaire qui serait mis à leur unique disposition, qui aurait eu pour rôle premier d'assurer la protection rapprochée de l'empereur. C'est ce qu'on a appelé la « garde varangienne », ou bien « garde varègue ». Le phénomène aurait duré du X^e au XIII^e siècle. Cf. Omeljan Pritsak, « Varangians », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf, *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

¹⁷⁸ Synonyme de *lögsögumaðr*, « récitant des lois », fonction associée à l'Althing.

¹⁷⁹ Il s'agit du nom que donnait les anciens Scandinaves à Constantinople.

même qui le vengea, Thorsteinn le Dromond avait eu bien de la chance à la fin de ses jours. Ici finit la saga de Grettir fils d'Ásmundr¹⁸⁰.

Sturla Þorðarson, le « Lögmadr » mentionné dans l'extrait, serait l'auteur présumé de la saga. Il aurait donc fait un bilan à la fin de celle-ci en son propre nom plutôt que de celui d'un narrateur anonyme afin d'établir en quoi Grettir est un personnage remarquable.

Grettis saga Ásmundarsonar n'est pas un cas à part. En fait, tout le genre même des sagas islandaises est à relier aux notions d'honneur et de réputation, étant donné que son contenu se fonde uniquement sur des personnages ayant été jugés estimables. En effet, les sagas, en plus de certes avoir une fonction de divertissement, voire de mémoire ou d'inspiration, semblent aussi vouloir chercher à souligner les comportements honorables. Les sagas en ce sens aspiraient à créer et – ou, du moins – à entretenir la réputation de ses héros. Il existe même dans la littérature le terme en vieil islandais de *söguligr*, qui se traduit par « digne de donner matière à saga », afin de désigner justement ceux et celles qui auraient mérité d'être source d'inspiration pour l'élaboration de ces récits¹⁸¹. Entrent bien entendu dans cette catégorie les personnes ayant fait preuve de bravoure, de vaillance, de prouesses, qui correspondent alors avant tout à un idéal de vertus physiques et morales¹⁸².

En mentionnant au début la bataille de Hafrsfjörðr¹⁸³, *Grettis saga Ásmundarsonar* émet par ailleurs ce bref commentaire intéressant sur nos sources : « Cette bataille fut une des plus importantes qui aient eu lieu en Norvège. La plupart des sagas en font état car on parle toujours le plus de ceux qui se sont rendus dignes de saga¹⁸⁴. » Ici, le narrateur affirme que les sagas sont effectivement orientées par leur contenu vers les personnes honorables. D'une certaine façon, la culture des sagas incite à une norme comportementale souhaitable dont la récompense pour ses élus serait la possibilité d'entrer dans la postérité, via ses écrits, voire déjà par la forme orale qui précède celle écrite.

¹⁸⁰ « Saga de Grettir », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 960 (Chapitre XCIII).

¹⁸¹ Régis Boyer, « Sagas islandaises », *Les Vikings : histoire, mythes, dictionnaire*, (Paris : R. Laffont, 2008).

¹⁸² Boyer, *Sagas islandaises*, 1678.

¹⁸³ Il s'agit de la bataille capitale par laquelle Haraldr à la Belle Chevelure conquiert la suprématie sur toute la Norvège.

¹⁸⁴ « Saga de Grettir », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 768 (Chapitre II).

Dynamiques identitaires de la réputation

Ainsi, à la lumière du genre des sagas, nous pouvons constater que cette éthique de l'honneur, ce « culte de la réputation », pourrait-on dire, constituait une partie importante de la mentalité des anciens Scandinaves, ou du moins de celle de l'élite sociale qui a pu s'exprimer à travers l'élaboration de nos sources.

Les notions d'honneur et de réputation dans les sagas des Islandais présentent une dynamique particulière quant à la place de l'individualité de ses personnages. D'abord, nous pouvons entrevoir, à travers la lecture des sagas, de nombreux cas d'Islandais soucieux de leur réputation, qui agissent et réagissent dans leur vie de façon à se procurer de l'honneur, et à conserver leur bonne réputation, comme nous l'avons vu avec Grettir. Travailler sur sa bonne réputation est une façon pour l'ancien Islandais d'affirmer sa personne, car il se présente ainsi avec une conscience de soi et de sa place dans la société. Chaque action commise sous-entend, en raison de ce souci moral d'honorabilité, une réévaluation du soi afin de déterminer son statut sur l'échelle de l'honneur. Nous l'avons vu à plusieurs reprises dans les extraits présentés, que les sagas, tant dans la narration que les situations de dialogue, aiment souligner que tel ou tel personnage est en train de se faire une place dans la société après ses bons coups effectués¹⁸⁵. Les sagas chérissent les personnages qui travaillent le mieux sur leur réputation, en font les personnages principaux de ses histoires et orientent la narration vers les épisodes de leurs vies où des enjeux d'honneur sont en cause. Donc, les sagas aiment se concentrer sur les moments où des personnalités fortes s'affirment comme telles.

D'une certaine façon, l'on pourrait dire que les principaux héros des sagas auraient une plus forte conscience de leur personne que l'Islandais « moyen », car ce sont eux qui d'après les sources ont le plus aspiré à se forger une réputation. Ou, du moins, ce sont eux qui ont bénéficié du plus de moyens pour y parvenir, ou qui ont obtenu le plus de succès. Les esclaves, les domestiques et même la plupart des membres d'un clan islandais ou de la suite d'un personnage important ne sont que très rarement nommés dans les sagas. Ils sont plutôt présentés comme l'extension de la volonté du dirigeant¹⁸⁶.

Les plus pauvres, donc, ne sont jamais protagonistes ou personnages principaux, et leur présence dans les sagas sert toujours à fournir une anecdote ou bien à servir en tant

¹⁸⁵ Les formules du style : « X retira grand honneur de cela » reviennent fréquemment dans les textes.

¹⁸⁶ Kevin J. Wanner, « Purity and Danger in Earliest Iceland: Excrement, Blood, Sacred Space, and Society in “Eyrbyggja saga” », *Viking and Medieval Scandinavia* 5 (2009) : 222.

qu'embellissement pour les personnages principaux, qui eux appartiennent toujours aux rangs plus élevés de la société¹⁸⁷. Ces personnages moins importants ne sont nommés que lorsqu'ils contribuent à l'histoire et méritent d'être mentionnés, donc dans des situations où l'honneur est en jeu, et que ces notions d'honneur les impliquent directement. Les situations de batailles, par exemple, sont propices à l'introduction de nouveaux personnages par le narrateur qui prendra alors le temps d'énumérer les guerriers présents et d'élaborer sur le rôle qu'ils joueront au cours de la bataille, s'ils vont tuer un adversaire, assister le héros ou bien périr. Il arrive que ces personnages ne soient présents dans l'histoire que pour ce moment précis. C'est comme si, d'après les critères d'honorabilité établis par le genre littéraire, bien entendu, ce type d'épisode serait le seul fait de mention de leur vie.

Par ailleurs, certaines sagas tiennent à préciser que certains périls humains, ayant lieu surtout en situation de combat, seraient à l'origine de certains toponymes du paysage de l'Islande, nouvellement colonisée à l'époque. C'est principalement le cas dans *Egils saga Skallagrímssonar*, qui fait ce type de mention à maintes reprises. L'extrait suivant illustre ce phénomène en mettant en scène une rébellion d'esclaves¹⁸⁸ :

Thórir fils de Lambi habitait alors à Lambastadir. Il était marié et avait un fils qui s'appelait Lambi. Celui-ci était un homme fait, grand et fort pour un homme de son âge. L'été suivant, alors qu'on se rendait au thing, Lambi y alla aussi. Pour Ketill la Vapeur, il était allé à l'ouest dans le Breidafjördr y chercher un établissement. Alors, ses esclaves s'enfuirent. Ils arrivèrent de nuit chez Thórdr de Lambastadir, mirent le feu aux maisons et y brûlèrent Thórdr ainsi que toute sa maisonnée, fracturèrent sa resserre et en sortirent des objets de prix et des marchandises. Puis ils rameutèrent des chevaux, les chargèrent et s'en allèrent vers la côte jusqu'à l'Álptanes. Ce matin-là, au lever du soleil, Lambi arriva chez lui : il avait vu le feu pendant la nuit, ils étaient à plusieurs ensemble. Il chevaucha aussitôt à la recherche des esclaves. Depuis les fermes, des gens chevauchèrent à sa rencontre. Quand les esclaves virent qu'on les poursuivait, ils s'esquivèrent, abandonnant ce qu'ils avaient pillé. Certains coururent dans les Mýrar, certains, le long de la côte jusqu'à ce que le fjord se trouve devant eux. Lambi et les siens les

¹⁸⁷ Orri Vésteinsson, « A Divided Society : Peasants and the Aristocracy in Medieval Iceland », *Viking and Medieval Scandinavia* 3 (2007) : 130.

¹⁸⁸ Effectivement, l'esclavage existait en Scandinavie de l'ère viking, bien que la possibilité de pouvoir s'affranchir semble avoir été répandue. Le phénomène viking aurait eu pour effet le développement d'un commerce lucratif notable d'esclaves issus de ces expéditions, entraînant une considérable circulation d'humains asservis à travers l'Europe. Cette « marchandise » pouvait être procurée en Écosse ou en Irlande, par exemple, puis être vendue à des marchands arabes en Russie. En Islande, le nombre d'esclave tend à diminuer dès le X^e siècle, et le phénomène aurait disparu complètement au XI^e siècle. Cf. Ruth Mazo Karras, « Slavery », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf, *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

poursuivirent et tuèrent là celui qui s'appelait Kóri – c'est pour cela que l'endroit s'appelle depuis Kóranes – mais Skorri, Thormódr et Svartr firent le plongeon et s'éloignèrent de la côte à la nage. Puis Lambi et ses gens allèrent chercher un bateau et ramèrent à leur poursuite, ils trouvèrent Skorri à Skorraey et le tuèrent là. Puis ils ramèrent jusqu'à Thormódssker et tuèrent là Thormódr. Cet écueil est appelé d'après lui. Ils attrapèrent d'autres esclaves encore à des endroits qui portent leurs noms depuis. Lambi habita ensuite à Lambastadir et fut un estimable bóndi¹⁸⁹. Il était d'une grande force physique, ce n'était pas un homme tyrannique¹⁹⁰.

À ce moment dans l'histoire, Lambi fils de Thórir est introduit pour la première fois avec cet épisode, puis après cet extrait, la narration ne le mentionne plus d'ici les dernières péripéties de la saga, soit 8 chapitres plus loin, où il est encore mis dans une situation de conflit – et d'honneur¹⁹¹. Ainsi, la saga ne le fait exister que pour ces deux passages précis, qui le mettent en valeur. Il s'agit donc d'un personnage somme toute, assez mineur. On le décrit néanmoins favorablement, mais brièvement, et ce principalement par sa force physique, tant à son introduction en début d'extrait qu'à la fin de celui-ci, où la saga clôt l'épisode construit autour de lui, et fait une sorte de petite conclusion sur sa réputation avant de passer à autre chose. On le dit alors estimable, ainsi que non tyrannique. Selon Régis Boyer, ce dernier trait de caractère, être tyrannique, serait à interpréter au sens de savoir faire triompher sa volonté sur les autres, et ne serait pas non plus perçu nécessairement péjorativement par les auteurs des sagas; se montrer intraitable pouvait aussi être une qualité admirée¹⁹².

En ce qui concerne les esclaves, si l'on peut spéculer que de se délivrer, s'échapper et piller peuvent être perçus comme des comportements relativement honorables pour les standards de l'époque, abandonner « ses » biens et tenter de s'enfuir lorsque la confrontation approche le sont moins; les esclaves font alors preuve de manque de courage. Il est plutôt rare de voir présenter positivement les actions des esclaves par les auteurs des sagas, qui les décrivent la plupart du temps comme faisant preuve de lâcheté (repreons le cas de l'esclave accompagnant

¹⁸⁹ Pour rappel, le terme *bóndi* désigne dans l'Islande médiévale un paysan-propriétaire libre. Il s'agit du statut que possède la grande majorité des personnages importants des sagas des Islandais. Rappelons également que l'Islande est indépendante et ne comprend pas de royauté jusqu'en 1262, où elle est rattachée à la Norvège. Il n'y a donc pas de classe aristocrate sur l'île au sens strict à la période qui nous concerne.

¹⁹⁰ « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 167-168 (Chapitre LXXVII).

¹⁹¹ « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 198-199 (Chapitre LXXXIV).

Pour les détails, Lambi vit venir de Lambastadir une embuscade se tramer contre Thorsteinn, le fils d'Egill, le personnage principal de la saga, et décida de l'intercepter avant que celle-ci n'ait lieu.

¹⁹² Boyer, *Sagas islandaises*, 1587.

Grettir dans sa proscription, par exemple), en comparaison aux *bændr*, qui ont généralement un sens de l'honneur et de la réputation plus développé¹⁹³. On tient tout de même à nommer les esclaves fugitifs dans notre extrait, et même à associer leurs lieux de mort à leurs noms respectifs. Plus difficile alors d'interpréter pourquoi. Peut-être tenait-on à souligner leur action malgré tout. Il ne s'agit pas du seul exemple dans *Egils saga Skallagrímssonar* où l'on mentionne qu'un endroit où un être y est mort au combat s'y fasse baptiser en son honneur (généralement avec autant peu de précision sur la logique qui œuvre à l'arrière plan), mais il est alors plutôt question de membres de clan périsant dans un combat contre un autre groupe, donc contribuant à sa réputation et aux intérêts de son clan, que d'un contexte d'esclaves en fuite¹⁹⁴.

En ce qui concerne les membres de clans, remarquons que, comme dans notre extrait, ceux-ci demeurent la plupart du temps anonymes, comme s'ils s'effaçaient derrière le chef de clan, qui, lui, se distingue en prenant des initiatives et les décisions pour sa communauté¹⁹⁵. Seul Thórdr est mentionné alors qu'il meurt brûlé avec toute sa maisonnée. De la même façon, on parle des actions de Lambi, alors qu'il agit accompagné de sa suite.

Ainsi, la notion de réputation inspire à la fois un aspect individuel, comme il a pu être démontré, à travers principalement la figure du *bóndi* et de chef de clan, mais elle comporte également une dynamique collective intéressante. La plupart des membres d'un clan, d'une troupe militaire ou d'une association marchande, par exemple, agissent dans les sagas anonymement, en suivant les actions de leur groupe respectif. Un *bóndi* important, à titre

¹⁹³ À noter que l'esclavage n'existait plus au temps de l'écriture des sagas. Peut-être alors que ces descriptions, et ce mépris plus marqué des esclaves dans certaines sagas relèvent davantage de la fantaisie littéraire plutôt que d'une vision représentative des esclaves à l'âge viking, dont les Scandinaves selon d'autres sources paraissaient plutôt entretenir un rapport favorable avec ceux-ci et semblaient souvent ouverts à offrir des occasions d'affranchissement, selon Régis Boyer, « Esclaves et affranchis », *Les Vikings : histoire, mythes, dictionnaire*, (Paris : R. Laffont, 2008). *Laxdæla saga* offre une vision particulière de l'estime d'un esclave : « Thórdr avait un esclave qui était arrivé en Islande avec lui : il s'appelait Ásgautr. C'était un homme de grande taille et accompli, et tout esclave qu'on le disait, peu de gens auraient pu se comparer à lui, bien qu'ils fussent dits libres, et il s'entendait bien à servir son maître. Thórdr avait plusieurs esclaves, bien que celui-là fût le seul à être mentionné. » (« Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 401 (Chapitre XI).) Ásgautr se veut exemplaire malgré son statut d'esclave, qui l'aurait plutôt disposé a priori à une réputation moins favorable. Il se démarque justement en raison de son comportement jugé honorable, comportement inattendu ou du moins inhabituel de la part d'un esclave d'après cette littérature.

¹⁹⁴ Un rapprochement est peut-être à faire avec la croyance que met de l'avant l'article de Miriam Mayburd, d'après certains passages des sagas des Islandais, voulant que les morts soient aspirés et intégrés à la terre à certains lieux (comme des collines ou une montagne sacrée par exemple). Cf. Miriam Mayburd, « The Hills Have Eyes: Post-Mortem Mountain Dwelling and the (Super)Natural Landscape in the *Íslendingasögur* », *Viking and Medieval Scandinavia* 10 (2014) : 139-154. Autrement, peut-être ne faut-il pas y concevoir plus qu'un simple plaisir étymologique de l'auteur.

¹⁹⁵ Wanner, « Purity and Danger in Earliest Iceland », 222.

indicatif, se présente à un banquet ou au thing accompagné de toute sa suite, sans qu'aucun membre de ce groupe ne soit identifié excepté son dirigeant. De la même façon, un roi (principalement norvégien, dans les récits étudiés ici) se voit toujours accompagné de sa *hirð*¹⁹⁶, composée d'inconnus, à l'exception des quelques personnages importants des sagas qui s'y investissent et s'y illustrent.

Difficile alors de parler d'individualité pour ces gens qui ne sont présentés dans nos sources que par leur engagement envers leur groupe. Cela s'expliquerait en fonction de la notion collective qu'implique à un certain degré l'idée de réputation. La solidarité clanique n'a raison d'être dans les situations où il y a atteinte à l'honneur que parce qu'il y a justement partage de réputation entre une personne et son groupe. Dans le cas des membres de clan anonymes, c'est bien cet aspect collectif qui les pousse à agir pour le clan, à suivre les décisions de leur chef, qui fait qu'ils s'investissent et sont prêts à risquer leur vie pour assurer la bonne réputation du dirigeant, car leur identité passe aussi par cette réputation, commune jusqu'à un certain point. Même s'ils ne sont pas mentionnés précisément dans les récits, leur appartenance et leur contribution au groupe devaient leur être source de fierté lorsqu'il y avait succès dans l'entreprise, et le déshonneur pouvant occasionner devait les affecter tout autant. Ils s'illustrent à leur façon par le rayonnement de leur dirigeant, et devaient sans doute y trouver leur compte ainsi.

Bien entendu, il faut souligner aussi que les dynamiques de groupes en Islande médiévale peuvent s'avérer plus complexes et dépasser la liaison entre un homme et son clan; d'autres formes de solidarité existaient également dépendamment des circonstances et des enjeux, incitant à des hiérarchies et des rapports de force différents au sein de ces groupes, promulguant plus ou moins d'anonymat pour ses membres, selon. La multiplicité des appartenances pour une personne existait aussi¹⁹⁷. Si la réputation collective semble concerner tous les membres d'un groupe la partageant, les membres de ce groupe se démarquant et signalant dans les sources bénéficiant en plus d'une réputation plus individualisée, propre à leurs agissements personnels (principalement le cas des dirigeants), affichent une profondeur plus marquée de leur personne.

¹⁹⁶ Il s'agit d'une sorte de mesnie propre aux rois et grands chefs du Nord, constituant avant tout un corps assurant la protection du dirigeant. Cf. Sverre Bagge, « Hirð », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf, *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

¹⁹⁷ On peut parler par exemple d'associations à des fins marchandes, d'alliances concernant d'autres clans, établies notamment par des liens de mariage, voire d'amitié, de regroupements plus guerriers comme c'est le cas de la *hirð*, etc., qui se composent en transcendant les simples liens de parenté, et qui ne s'excluent pas non plus nécessairement.

Un autre aspect particulier de la dimension collective de la réputation de quelqu'un serait son caractère héréditaire. Il s'agit-là peut-être d'une des raisons pourquoi les sagas s'efforcent d'établir une généalogie lorsqu'elles introduisent un nouveau personnage dans ses histoires. Pour reprendre à nouveau le cas de Lambi, on le présente comme étant le fils de Thórir, lui-même fils de Lambi. La généalogie ici n'est pas très poussée, comparativement à celles de personnages plus importants, dont l'énumération des ancêtres peut parfois s'élaborer sur une page d'édition moderne complète¹⁹⁸. La logique de la généalogie permet certes avant tout de procurer un contexte au personnage, de l'associer à l'histoire islandaise par ses origines. Le tout est probablement aussi à relier à l'idée d'un culte des ancêtres présent chez les anciens Scandinaves, élément central de leur paganisme, qui accordait une place importante à la notion d'héritage familial, et insistait par ses rituels mêmes à l'entretien de la mémoire des prédécesseurs¹⁹⁹.

Dans tous les cas, la généalogie servait à définir l'Islandais, et la réputation de ses ancêtres se transmettait jusqu'à lui, contribuait également à son identité, et à le magnifier par son ascendance²⁰⁰. Voilà ici une raison pourquoi par exemple, dans le corpus des sagas légendaires, le manuscrit de *Völsunga saga* précède *Ragnars saga Loðbrókar*, et lui servirait même comme une sorte d'introduction²⁰¹. *Völsunga saga* traite de la dynastie des *Völsungar*, qui remonte au dieu Óðinn, duquel descendrait Völsungr. On y narre ses aventures ainsi que celles de sa descendance, jusqu'au récit de Sigurðr Meurtrier de Fáfnir, qui incarne par ses vertus le parangon du héros germanique. Intégrer à la suite de cette saga celle de Ragnarr aux Braies velues permettait d'établir un lien entre lui et Sigurðr et les *Völsungar*, avec Óðinn, même. Pour sa part, Ragnarr est un personnage semi-légendaire également exemplaire, tout aussi renommé pour ses exploits, incarnant l'archétype du viking²⁰². Áslaug, présentée comme la fille de Brynhildr et Sigurðr, s'associe à Ragnarr, et cinq fils résultent de cette union²⁰³. Ainsi, une aura de prestige se dégage d'une telle lignée légendaire, qui a fait inciter les grandes familles scandinaves d'en revendiquer l'appartenance, afin d'hériter de la réputation qu'elle conférait, et

¹⁹⁸ La moyenne d'une généalogie présente dans les sagas se dresse sur six générations d'ascendants et énumère 20 à 25 personnes. Cf. Guy Tassin, « La tradition du nom selon la littérature islandaise des XII^e et XIII^e siècles », *L'Homme*, 21, 4 (1981) : 66.

¹⁹⁹ Régis Boyer, « Ancêtre (culte des) », *Les Vikings : histoire, mythes, dictionnaire*, (Paris : R. Laffont, 2008).

²⁰⁰ Tassin, « La tradition du nom selon la littérature islandaise des XII^e et XIII^e siècles », 64.

²⁰¹ Régis Boyer, *La saga de Sigurdr, ou, La parole donnée* (Paris : Éditions du Cerf, 1989), 62-63.

²⁰² Régis Boyer et Jean Renaud, *Sagas légendaires islandaises* (Toulouse : Éditions Anacharsis, 2012), 175.

²⁰³ « Saga de Ragnarr aux Braies velues », éd. et trad. par Boyer, avec le concours de Renaud, *Sagas légendaires islandaises*, 188, 192-193 (Chapitres 7 et 9).

l'autorité qu'elle inspirait. La dynastie aujourd'hui dite « de Munsö » dont la Suède doit plusieurs de ses rois serait issue de Björn Côtes-de-Fer, fils de Ragnarr, par exemple²⁰⁴. Cette dernière dynastie est aussi rattachée à celle des *Ynglingar*, des « descendants de Yngvi », célèbre, associée aux trônes de Suède et de Norvège, qui a en plus la particularité de remonter ses origines à Freyr, autre divinité du panthéon germanique²⁰⁵. Se présenter comme la continuité de personnes renommées, voire elles-mêmes issues de dieux, sous-entend qu'il y avait-là chez l'ancien Scandinave un aspect héréditaire de la réputation dans la façon de se percevoir. Le prestige associé à la réputation de l'illustre ne s'estompait guère à la mort, et se transmettait à la descendance plutôt, en partie du moins. Dans *Brennu-Njáls saga*, dans le contexte des sagas des Islandais, Bjarni Brodd-Helgason, cherchant l'assistance d'Eyjólfr Bölverksson pour un procès à l'Althing, procède en le flattant ainsi :

Bjarni dit : « Non pas, car tu disposes de beaucoup de choses pour lesquelles nul ne t'est supérieur, ici au thing. La première, c'est que tu es d'aussi bonne famille que tous ceux qui descendent de Ragnarr aux braies velues. Tes ancêtres ont toujours pris part aux grandes affaires, que ce soit au thing ou chez eux dans le district, et ils ont toujours eu le dessus. Pour cette raison, il nous a semblé probable que tu remporterais la victoire dans les procès, comme tes parents²⁰⁶. »

Ici, Bjarni reprend le modèle du viking légendaire Ragnarr et de l'aura qu'il a su inspirer à sa descendance pour émettre un parallèle avec l'héritage d'Eyjólfr. Il insiste également sur la réputation que s'est faite sa famille à toujours réussir dans ses entreprises. Il sous-entend donc qu'Eyjólfr devrait également avoir autant de succès s'il lui porte son aide pour cette raison.

Nous pouvons également mentionner *Egils saga Skallagrímssonar*, dont les spécialistes accorderaient probablement la paternité de l'œuvre à Snorri Sturluson, important homme politique et lettré de l'Islande du XII^e-XIII^e siècle. Snorri est le fils de Hvamm-Sturla Thórdarson, lequel avait osé défier un chef islandais de noble lignage et s'était accaparé un certain pouvoir ainsi. Les *Sturlungar*, les « descendants de Sturla », par cet effet, avaient donc

²⁰⁴ « Saga de Hervör et du roi Heiðrekr », éd. et trad. par Boyer, avec le concours de Renaud, *Sagas légendaires islandaises*, 169 (Chapitre 15).

²⁰⁵ Snorri Sturluson, « The Saga of the Ynglings », éd. et trad. Lee M. Hollander, *Heimskringla : History of the Kings of Norway* (Austin : University of Texas Press, 2011), 14 (Chapitre 10).

²⁰⁶ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1438 (chapitre CXXXVIII). ; Valentine A. Pakis, « Honor, Verbal Duels, and the New Testament in Medieval Iceland », *Tijdschrift voor Skandinavistiek* 26, 2 (2005) : 170.

obtenu une image de « parvenus » au sein des jeux politiques de l'île, à une période critique de l'histoire du pays, où sa souveraineté se voyait menacée par le royaume de Norvège. L'auteur de la saga, plausiblement Snorri Sturluson, aurait alors trouvé opportun d'assurer l'autorité de son clan en exaltant, par la composition de *Egils saga Skallagrímssonar*, la mémoire des grands ancêtres, dont le plus fameux serait Egill Skallagrímsson. Les hauts faits du personnage devaient encore avoir un écho dans la mémoire collective islandaise, et ce, même plus de 200 ans après leur arrivée, en partie grâce à l'importance accordée à la réputation des anciens par le culte des ancêtres, même après l'adoption du christianisme²⁰⁷. C'est par la généalogie, justement, que s'affirme le lien entre Egill et la famille des *Sturlungar* au sein même de la saga :

Thorsteinn fils d'Egill habita à Borg. Il eut deux fils illégitimes, Hrífla et Hrafn, après qu'il se fut marié. Lui et Jófrídr eurent dix enfants. Helga la Belle, pour laquelle se querellèrent Skáld-Hrafn et Gunnlaugr Langue-de-Sepent, était leur fille. L'aîné de leurs fils était Grímr, le deuxième, Skúli, le troisième, Thorgeirr, le quatrième, Kollsveinn, le cinquième, Hjörleifr, le sixième, Halli, le septième, Egill, le huitième, Thódr. Leur fille qu'épousa Thormódr fils de Kleppjárn s'appelait Thóra. Des enfants de Thorsteinn descend un grand lignage et force hommes importants. On appelle gens de Mýrar l'ensemble des descendants de Grímr le Chauve²⁰⁸.

Grímr le Chauve est le père d'Egill, le héros principal de la saga, et les « gens de Mýrar » désignent le clan de Snorri Sturluson. Egill ayant été lui-même un grand chef, comme l'atteste la saga, les « titres de noblesse », pour ainsi dire, des *Sturlungar* ne pouvaient plus être réfutés. Le prestige, la bonne réputation, se serait transmise à sa descendance principalement par l'entremise de l'élaboration de *Egils saga Skallagrímssonar*, dont l'auteur ne se gêne pas de présenter les gens de Mýrar comme étant issus d'un « grand lignage » duquel découle « force hommes importants ». Nous pouvons ainsi voir ici l'intérêt politique que pouvait servir potentiellement le genre littéraire des sagas²⁰⁹.

Eyrbyggja saga quant à elle déploie et apporte des qualités héréditaires différentes à la notion de réputation lorsqu'elle met en scène le jeune Snorri Thorgrímsson qui en voyage, se faisant héberger chez Erling Skjálgsson, se voit hériter pour sa part d'une solidarité au nom des perceptions ancestrales : « Snorri demeura chez Erlingr Skjálgsson, à Sólí et Erlingr fut bon

²⁰⁷ Boyer, *Sagas islandaises*, 1507.

²⁰⁸ « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 186 (Chapitre LXXIX).

²⁰⁹ Santiago Barreiro, « Genealogy, Labour and Land : The Settlement of the Mýramenn in *Egils Saga* », *Networks and Neighbours* 3, 1 (2015) : 22-44.

envers lui parce qu'il y avait eu une vieille amitié entre leurs ancêtres, Hörda-Kári et Thórólfr Mostrarskegg²¹⁰. » De la même façon, Grettir le Fort, dans *Grettis saga Ásmundarsonar*, au début de sa proscription, parvint à se réfugier quelques temps dans certaines fermes pour les mêmes motifs : « Thórhallr accueillit Grettir à cause de ses ancêtres²¹¹. » Björn Champion-du-Hítardalr fit de même, pour les mêmes raisons un peu plus loin dans la saga²¹².

Enfin, *Víga-Glúms saga* de son côté présente la situation de Glúmr qui, dans un épisode, alors qu'il était âgé de 15 hivers, fut en voyage en Norvège et chercha à y rencontrer pour la première fois sa parenté qui n'avait pas migré pour l'Islande. Si Glúmr arrivant dans un contexte festif à la ferme qu'on lui avait indiqué parvint à reconnaître son grand-père Vigfúss dans la foule à partir seulement de l'image honorable qu'il dégagait, l'inverse ne semble pas être le cas :

Il [Glúmr] vit là tant d'hommes imposants qu'il ne savait lequel devait être Vigfúss, son parent. Voici comment il le reconnut : il vit un homme grand et noble, à la place d'honneur, vêtu d'un grand manteau noir, en train de s'amuser avec une lance incrustée d'or. Il monta vers lui, le salua, et Vigfúss reçut bien ses salutations. Vigfúss demanda quelle sorte d'homme il était, et il dit être Islandais, et de l'Eyjafjördr. Alors, Vigfúss demanda à Glúmr des nouvelles de son gendre et d'Ástrídr, sa fille. Glúmr dit qu'il était mort, « mais Ástrídr vit ». Vigfúss demanda s'ils avaient des enfants vivants, et Glúmr parla de ses frères et sœur. Il lui dit ensuite qu'un de leurs fils était là, devant lui. Et quand il eut dit cela, la conversation s'arrêta là. Glúmr demanda qu'on lui assignât un siège, mais Vigfúss dit qu'il ne savait pas quelle part de vérité contenait ce qu'il avait dit²¹³.

Glúmr resta alors dans un coin de la salle. Plus tard arriva au banquet Björn Crâne-de-Fer accompagné de sa suite, un *berserkr* qui prenait plaisir à provoquer les invités des grandes assemblées, afin de susciter la dispute et d'inciter les personnes présentes à l'affronter en duel. Il fit ainsi une ronde dans la maison de Vigfúss, et tous répondirent modérément à ses propos afin qu'il n'y ait pas de retour à ses provocations. Tous, à l'exception de Glúmr, qui lui, préféra plutôt affronter Björn au combat que de subir ses remarques. Ce qu'il fit, et eut le dessus sur le *berserkr* en le chassant dehors. Vigfúss reconnut alors son lignage par cette action :

²¹⁰ « Saga de Snorri le Godi », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 218 (Chapitre XIII).

²¹¹ « Saga de Grettir », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 881 (Chapitre LIII).

²¹² « Saga de Grettir », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 889 (Chapitre LVIII).

²¹³ « Saga de Glúmr le Meurtrier », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1063 (Chapitre VI).

Et quand Glúmr voulut aller s’asseoir, Vigfúss descendit de son siège avec tous les siens, et ils souhaitèrent la bienvenue à leur parent. Il dit que, maintenant, il avait donné la preuve qu’il était de sa famille. « Je t’estimerai maintenant comme il convient. » Il dit que la raison [de sa conduite antérieure] était qu’il ne lui avait pas paru avoir une valeur précoce, « je voulais attendre que tu prouves que tu es de bonne naissance²¹⁴. »

La descendance de Vigfúss, preux chef, ne devait d’après les dires de celui-ci engendrer que des braves. Les anciens Islandais devaient montrer qu’ils étaient dignes de la réputation octroyée par leurs grands ancêtres. Glúmr a su prouver son appartenance familiale par la démonstration de la force et du courage qu’il avait hérité. Ce noble caractère était en lui.

Les anciens Islandais entretenaient en ce sens une relation étroite avec leurs ancêtres. D’abord et avant tout car ils étaient à la source de leur vie, mais aussi en raison de la bonne réputation qu’ils ont su générer pour leur descendance. La réputation exigeait un retour comportemental de la part de son héritier, qui cherchait alors à éviter de faire honte à ses ancêtres²¹⁵. Le caractère sacré de la famille se fondait justement dans ce rattachement à un ancêtre illustre, d’où cet important souci des anciens Nordiques de revendiquer leur noble lignage²¹⁶. Le choix du prénom pour un nouveau-né n’était ainsi pas pris au hasard : il correspondait à celui de tel ou tel grand ancêtre qui était censé prolonger la chance, perpétuer la puissance et la capacité de réussite du successeur²¹⁷. Il est même parfois évoqué la notion de réincarnation dans les croyances, à savoir que quelqu’un reviendrait à la vie d’une certaine façon sous la forme de sa descendance, croyance à relier à la pratique du choix des prénoms des enfants²¹⁸.

C’est ce qui nous amène désormais à traiter de la question des noms des personnages dans les sagas, qui traduisent bien la dynamique à la fois collective et individuelle de la perception de l’ancien Islandais. D’abord, il faut mentionner les cas des personnages mineurs et stéréotypés, sans doute inventés par l’auteur de la saga et qui sont dotés d’une personnalité simple et unidimensionnelle, pourrait-on dire, convenant au rôle qu’ils doivent jouer dans le récit. Il est par exemple question ici du *berserkr* de passage comme le Björn Crâne-de-Fer de

²¹⁴ « Saga de Glúmr le Meurtrier », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1065 (Chapitre VI).

²¹⁵ Boyer, « Ancêtres (culte des) ».

²¹⁶ Boyer, *Sagas islandaises*, 1906.

²¹⁷ Boyer, « Ancêtres (culte des) ».

²¹⁸ Tassin, « La tradition du nom selon la littérature islandaise des XII^e et XIII^e siècles », 63-68.

notre dernier exemple, ou encore d'un vagabond ou bien d'un esclave qui fait preuve de lâcheté. Dans ces cas, les noms correspondent à leur trait de personnalité assigné. En ce sens, Björn signifie « ours », et il s'agit-là d'un nom conventionnel et adéquat pour un *berserkr*²¹⁹. Un autre *berserkr* et fier-à-bras de *Egils saga Skallagrímssonar* se nomme quant à lui Ljótr, prénom évocateur étant donné que *ljótr* (adjectif) signifie « laid » en vieil islandais²²⁰. Ljótr est alors présenté comme une nuisance arrogante que doit affronter le héros Egill²²¹. Ces noms caricaturaux mettent l'accent sur l'aspect cliché de ces personnages et prédéterminent leur rôle dans le récit²²².

Dans les cas de personnages plus importants dans les sagas, et se voulant potentiellement plus historiques aussi, les noms sont plutôt à associer à la famille, aux ancêtres, pour les raisons que nous avons vues plus haut. Il était coutume en Islande (et c'est toujours le cas aujourd'hui même) de désigner quelqu'un à la suite de son prénom en indiquant qu'il était fils ou fille du prénom de son père, en guise de « nom de famille », en quelques sortes. Snorri Sturluson, par exemple, se traduit par « Snorri fils de Sturla »; Freydís Eiríksdóttir, par « Freydís fille d'Eiríkr ». Par ailleurs, bien que peu fréquent, il arrivait qu'une personne se désigne comme étant fils ou fille de sa mère, plutôt. C'est le cas d'un certain Thorgils dans *Laxdæla saga*, ce qui lui donne tout de même un trait distinctif : « Il y avait un homme qui s'appelait Thorgils et était fils de Halla; on le nommait d'après sa mère parce qu'elle vécut plus longtemps que son père²²³. » Dans tous les cas, cette pratique évoque celle des généalogies dans les sagas, qui élabore encore davantage ce procédé de dénomination en remontant plus haut dans les générations. Ainsi, tant le prénom que le « nom de famille » des anciens Islandais sont à mettre en relation avec la famille et les ancêtres, et conçoit un caractère nécessairement collectif à l'identité de quelqu'un.

Néanmoins, le phénomène des surnoms des personnages mérite notre attention, car il apporte quant à lui une certaine contrepartie à l'aspect collectif des noms. En effet, les surnoms existaient assurément afin de distinguer une personne des autres portant le même prénom, afin d'éviter la confusion entre ceux-ci²²⁴. Si la source d'inspiration pour ces surnoms se basait parfois sur des traits physiques assez banaux, tel que la couleur des cheveux et de la barbe pour

²¹⁹ Boyer, *Sagas islandaises*, 1840.

²²⁰ Boyer, *Sagas islandaises*, 1553.

²²¹ « Saga d'Egill, fils de Grímur le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 138-139 (Chapitre LXIV).

²²² Boyer, *Sagas islandaises*, 1899.

²²³ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 512 (Chapitre LVII).

²²⁴ Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 60.

Eiríkr le Rouge par exemple, ou bien la corpulence pour Atli le Mince, il est intéressant de voir que la plupart de ceux-ci sont à associer à la réputation d'une personne. Grettir le Fort, par exemple, est surnommé ainsi en raison de la réputation d'homme fort qu'il s'est forgé. De la même façon, les surnoms d'Haraldr 1^{er} de Norvège marquent sa légende : Haraldr ayant fait vœu de ne pas couper ou peigner ses cheveux jusqu'à ce qu'il soit le roi de la totalité de la Norvège avait alors pour épithète « l'Ébouriffé »; après sa conquête il devint finalement connu comme Haraldr « à la Belle Chevelure »²²⁵.

Les surnoms pouvaient donc changer au gré des changements de réputation de leur détenteur, au courant de leur vie. Steingerd fille de Thorkel, dans *Kormáks saga* l'indique lorsqu'elle décide de divorcer de Bersi : « Lorsqu'elle[Steingerd] était prête à quitter, elle alla voir Bersi et lui dit : “Tu étais d'abord connu en tant que Bersi Œil-étroit, puis Bersi le Duelliste, mais désormais tu pourrais en réalité être appelé Bersi Cul,” et elle se déclara divorcée de lui²²⁶. » « Bersi Cul », étant donné qu'il venait alors de subir une défaite lors d'un duel, et avait reçu une blessure dans cette région. Le déshonneur que cela impliquait avait découragé Steingerd de continuer à vouloir s'associer avec lui. Les surnoms n'étaient donc pas nécessairement mélioratifs. Mentionnons encore le cas de Skapti Thóroddsson, qui dans *Grettis saga Ásmundarsonar*, faisant preuve d'une sagesse plus grande que celle de son père, se fait mieux estimer de la société que ce dernier, ce qui lui vaut un surnom qui le met en contraste avec son ascendant direct :

Skapti était le plus sage des hommes et il était de saine conseil si on le sollicitait. En cela, il se distinguait de son père : Thóroddr prédisait l'avenir mais certains le tenaient pour un imposteur, alors que Skapti conseillait à quiconque ce qu'il croyait devoir servir si l'on ne s'en écartait pas. Aussi était-il surnommé Meilleur-que-son-Père²²⁷.

²²⁵ Ruth Mazo Karras. « Haraldr Hárfagri (“Fair-Hair”) Hálfðanarson », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf, *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

²²⁶ Traduction libre de « Kormak's Saga », trad. Rory McTurk, sous la direction de Viðar Hreinsson, *The complete sagas of Icelanders, including 49 tales : I* (Reykjavík : Leifur Eiríksson Publishing, 1997), 202 (Chapitre 13). Texte original : « When she[Steingerd] was ready to leave, she went to Bersi and said, “You were first known as Loop-eye-Bersi, and then Bersi the Dueller, but now you may in truth be called Arse-Bersi,” and she declared herself separated from him. » La traduction du surnom « Loop-eye » de Bersi m'est parue malaisée, quant à son sens (« Eyglu-Bersi » en vieil islandais). Ma traduction libre s'inspire des indications de William Sayers et de Paul R. Peterson : William Sayers, « Steingerðr's nicknames for Bersi (*Kormáks Saga*): Implications for gender, Politics, and Poetics », *Florilegium* 12 (1993) : 35-36. ; Paul R. Peterson, « Old Norse Nicknames » (Thèse de Ph.D., University of Minnesota, 2015), 50.

²²⁷ « Saga de Grettir », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 835 (Chapitre XXXII).

La signification de la plupart des surnoms, surtout dans les élaborations généalogiques, n'est cependant pas souvent expliquée. Ils sont simplement affichés avec un nom dans les sagas, et c'est au lecteur d'en déduire le sens. Il arrive parfois alors de rencontrer des personnages avec des surnoms aussi loufoques que Helgi Testicule-de-Phoque, par exemple, qui survient dans *Fóstbræðra saga*, dont il semble difficile d'en déduire l'origine. Celui-ci est particulier, car Helgi, incarnant une sorte de vagabond sans grande renommée, se voit octroyer une réputation avant tout par son surnom plutôt que l'inverse, qui est plus de coutume, d'avoir un surnom en résultat d'une importante réputation. Voici sa rencontre avec Illugi :

Il dit : « Je m'appelle Helgi. » Illugi dit : « D'où es-tu originaire et où habites-tu? » Helgi répondit : « Ma famille descend de divers lieux, mais la plupart sont d'ici, du nord du pays. Mais je n'habite nulle part, je n'ai pas eu la chance de trouver un logement pendant une année, je me loue toujours en été et il en a de nouveau été cet été, beaucoup de gens me connaissent dès qu'ils entendent mon surnom. » Illugi demanda : « Quel est-il? » Helgi répondit : « Je suis surnommé Helgi Testicule-de-Phoque. » Illugi dit : « On mentionne rarement ce surnom, mais j'ai quand même entendu parler de toi²²⁸. »

Le surnom d'Helgi est rarement mentionné d'après Illugi, car justement Helgi est peu important, mais l'excentricité de son surnom a su marquer les esprits pour qu'on replace le personnage à sa seule mention; Helgi n'évoque pas grande chose, comparativement à Testicule-de-Phoque.

Ainsi, contrairement aux prénoms et « noms de famille », chaque surnom énoncé dans les sagas, en s'inspirant du vécu, évoque une individualité dans une certaine mesure. Les surnoms servent à distinguer la personne de son entourage. Ils sont choisis et sont sensés octroyer une valeur propre à celle-ci, et contribuent à la composition d'une imposante fresque saga-esque où chacun s'y illustre à sa façon avec sa légende personnelle, grande ou petite. Les surnoms rappellent la richesse de l'histoire, de la vie, en évoquant en profondeur ou non la réputation ou les caractéristiques de chacun. L'élaboration généalogique aidant, ces procédés brisent l'anonymat et font des sagas un genre propice à la mise en valeur du soi. À noter cependant que ce ne sont pas tous les personnages des sagas qui sont présentés avec un surnom, mais c'est le cas d'une importante partie.

²²⁸ « Saga des frères jurés », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 678 (Chapitre XIV).

Le rôle de la poésie scaldique

Nous nous devons désormais d'aborder le phénomène de la poésie scaldique, qui joue un rôle essentiel dans l'établissement de la réputation dans le monde des anciens Scandinaves, surtout dans le contexte d'une culture orale telle que celle de l'Islande de l'ère viking. Genre littéraire en soi, la poésie scaldique se voit néanmoins intégrée à la narration des sagas des Islandais, principalement sous la forme d'extraits d'une strophe individuelle, récités au cœur de la narration.

Ce type de poésie est avant tout associé aux cours des souverains de Norvège du IX^e siècle, et s'adressait donc d'abord à un auditoire aristocrate et sophistiqué, étant donné le caractère souvent ésotérique du genre qui fait appel à une multitude de références riches associées aux mythes et légendes germaniques afin de bien pouvoir comprendre le sens de son contenu²²⁹. On nomme *skáld*, scalde, le poète professionnel pratiquant cet art aux règles très précises. Il avait avant tout pour fonction de consacrer le renom du chef ou du roi qu'il louait, donc d'établir sa réputation, le souvenir que celui-ci comptait laisser, par le biais d'une poésie élaborée et mémorable. Le répertoire en ce sens est bien établi et cherche à rendre honneur. La poésie scaldique célèbre un évènement jugé digne de mémoire, et ce peu importe sa nature, décrit un bel objet (un bouclier, de la tapisserie notamment), rend hommage à un mort qui avait su prouver sa valeur de son vivant et loue les vertus d'un dirigeant. Par sa pratique, elle était également impliquée dans les grands rites magiques de l'époque. Chose exceptionnelle pour le contexte scandinave médiéval, le scalde dans ses compositions est tout sauf anonyme : il parle de lui-même, vante ses propres exploits et exprime ses sentiments²³⁰.

En vieil islandais, *skáld* prend un sens plus large que dans les autres langues scandinaves anciennes, et désigne également un simple prosateur qui choisit cette forme artistique. Ainsi, les scaldes islandais ne sont pas forcément rattachés à une autorité²³¹. Par ailleurs, le phénomène culturel de la poésie scaldique a duré plus longtemps en Islande que partout ailleurs en Scandinavie, probablement en raison de la forte tradition littéraire et intellectuelle qu'entretenait l'île, qui conférait un prestige important à la position de poète. Les scaldes islandais continuent

²²⁹ Margareth Clunies Ross et al., « General Introduction » dans *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages : I Poetry from the Kings' Sagas I: From Mythical Times to c. 1035*, Diana Whaley, dir. (Turnhout : Brepols, 2012), xvii.

²³⁰ Régis Boyer, « Poésie scaldique », *Les Vikings : histoire, mythes, dictionnaire*, (Paris : R. Laffont, 2008).

²³¹ Régis Boyer, *La poésie scaldique* (Turnhout, Brepols : 1992), 13.

de composer jusqu'à la fin du XIII^e siècle au moins, après quoi le style évolue et perd sa forme plus traditionnelle²³².

Par sa fonction, le scalde jouissait d'une grande estime, d'autant plus que composer des *vísur* (singulier : *vísa*), des strophes, s'avérait être un exercice fort complexe²³³. Bien qu'il y ait plusieurs mètres régissant le genre, impliquant chacun certaines variantes, celui du *dróttkvætt* ou *dróttkvæðr hátt* (« mode poétique de la *drótt*²³⁴ ») constitue l'autorité du genre, formant environ 80% du corpus de poésie et servant de base pour les autres mètres²³⁵. Il concerne la grande majorité du contenu retrouvé dans les sagas. Dans ce mètre, une *vísa* consistait en huit lignes. Chaque ligne comptait six syllabes, dont trois étaient accentuées. Les lignes d'une strophe étaient liées deux à deux par une triple allitération consonantique ou vocalique, dont la « clef » était déterminée par la première lettre du premier mot de chaque ligne paire. En plus de cela, chaque ligne comprenait une « rime intérieure » (*innrím*), un retour de graphie plutôt, dont la « clef » figurait à l'avant-dernière syllabe, accentuée, de chaque ligne. On parle de « demi-rimes » (une consonne identique précédée de voyelles ou de groupes de voyelles différentes) pour les lignes impaires, et de « rimes pleines » pour les lignes paires (une consonne identique précédée de la ou des mêmes voyelles). Ensuite, chaque demi-strophe (donc quatre lignes) constituait obligatoirement une unité de sens, ou en tout cas, un bloc syntaxique complet²³⁶.

Snorri Sturluson, dont il était déjà question précédemment, soucieux de la préservation du genre scaldique, a tenu à décortiquer cette métrique dans son *Edda*²³⁷. Dans la même œuvre, il explique également le sens d'une multiplicité d'*heiti* et de *kenningar*, afin d'éviter que ces références, associées principalement au paganisme et à la mythologie germanique, ne se perdent à l'époque du christianisme en Islande²³⁸. La poésie scaldique se caractérise par son défi énigmatique et ludique qui consiste à ne pas désigner les choses et êtres par leur nom direct. Le

²³² Clunies Ross et al., « General Introduction », xix.

²³³ À noter que la poésie scaldique est presque toujours strophique.

²³⁴ La *drótt* désigne originellement la mesnie du chef, puis la cour d'un roi.

²³⁵ Diana Edwards Whaley, « Skaldic Meters », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf, *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

²³⁶ Boyer, *La poésie scaldique*, 15-21.

²³⁷ Anthony Faulkes, « Snorra Edda », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf, *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

²³⁸ Rappelons que l'Islande s'est convertie au christianisme vers l'an mil. Snorri quant à lui, s'intéresse au genre de la poésie scaldique à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle. La compréhension des mythes s'étaient probablement détériorée avec le temps et le changement de religion. Une des raisons de l'écriture de l'*Edda* de Snorri était d'instruire les jeunes scaldes à l'art poétique, en décortiquant les *kenningar* et en expliquant les mythes qui les ont inspirées. Cf. François-Xavier Dillmann, *L'Edda : Récits de mythologie nordique*, (Mesnil-sur-l'Estrée : Gallimard, 2005), 14-16.

scalde utilise alors des *heiti*, des synonymes, ou bien des *kenningar*, des descriptions élaborées et progressives sous la forme de périphrase, circonlocution ou métaphore filée, afin de dissimuler ce qu'il entend. Par exemple, « fer » est un *heiti* pour « épée », de même que « écu » pour « bouclier », « chêne » pour « bateau », « vacarme » pour « bataille », « ardeur éternelle » pour « soleil », etc. Le mot peut être remplacé par l'emploi d'un terme technique, par l'usage d'une métonymie, voire à l'aide d'une *kenning* brève se tenant en un mot, parfois sous la forme néologique²³⁹.

La *kenning* suit la même logique que le *heiti*, mais prend un format plus élaboré : le sang peut se dire « le flot des blessures », « la mer des blessures » ou encore « la rosée des cadavres » ; « le miroir de la mer du Nord » désigne la glace. À noter qu'un *heiti* peut s'incorporer dans une *kenning*. La véritable *kenning* doit pouvoir se rendre en un mot, et celui-ci ne doit ni figurer lui-même, ni entrer en composition ou en dérivation dans un des composants de la *kenning*. Elle a pour but de générer des associations entre le sujet traité et tout autre registre. Ainsi, le poète parvient à évoquer plusieurs choses en même temps, et le contenu de son œuvre s'en voit enrichi²⁴⁰. Le tout peut prendre une forme fort complexe. Reprenons la formulation d'Hallfreðr le Scalde Difficile, *Heita dýrbliks dynsoeðinga hungrdeyfir* pour signifier « le guerrier », qui entremêle différents niveaux de *kenningar*. Voici la décortication qu'en fait Régis Boyer :

Heiti est [le nom d'] un « roi de mer » légendaire, *dýr* est « la bête » de *Heiti*, *Heita dýr* : « le bateau ». *Blik* est l'éclat : l'éclat du bateau, *Heita dýrblik* : « le bouclier disposé sur le bordage du bateau et peint de vives couleurs ». *Dynr* : le vacarme : « le vacarme du bouclier », *Heita dýrbliks dynr* : la bataille ; *saeðingr* : « la sterne, un oiseau » : « la sterne de la bataille », *Heita dýrbliks dynsoeðingr* : « le corbeau ». *Deyfa* : « émousser, apaiser », *hungr* : « la faim », *hungrdeyfir* : « celui qui assouvit la faim du corbeau » : « le guerrier ». Disposons la *kenning* « en escalier » :

Celui qui apaise la faim
de la sterne du vacarme
de l'éclat de la bête
de Heiti²⁴¹.

La poésie scaldique servait avant tout à louer, et était prise très au sérieux en raison de l'importance qu'elle jouait pour la notion de réputation des anciens Scandinaves. Elle nous

²³⁹ Boyer, *La poésie scaldique*, 21-22.

²⁴⁰ Boyer, *La poésie scaldique*, 22-23.

²⁴¹ Boyer, *La poésie scaldique*, 23-24.

permet de comprendre que la réputation ne se formait pas tout simplement à la suite d'une action commise, qu'elle nécessitait aussi à la suite de celle-ci un effort de communication afin de rendre effective la renommée et de la transmettre à un plus grand nombre. La poésie scaldique en ce sens rejoindrait l'utilité que l'on a attribuée plus haut au genre des sagas vis-à-vis la notion de réputation, soit comme d'un outil servant à rendre honneur.

Egils saga Skallagrímssonar est sans doute la saga qui comporte le plus d'éléments poétiques, ce qui est peu surprenant considérant qu'elle traite avant tout de la vie du grand scalde et chef viking Egill, fils de Grímr le Chauve. Dans un épisode marquant du récit, Egill se vit prisonnier du roi déchu de Norvège Eiríkr Hache Sanglante. Il était en conflit avec lui et son épouse, Gunnhildr, qui souhaitaient l'exécuter étant donné qu'au cours de leur querelle, Egill avait été responsable de la mort de plusieurs hommes associés à eux, dont un de leur fils. Egill bénéficiait cependant d'un allié auprès de l'entourage du roi afin de porter sa cause, soit le *hersir*²⁴² Arinbjörn, qui par son influence avait réussi à convaincre Eiríkr de remettre sa sentence sur Egill au lendemain. Le récit indique alors l'importance et le pouvoir que pouvait procurer l'art du scalde :

Lorsqu'ils [Egill et Arinbjörn] arrivèrent à la maison, ils allèrent à deux dans un petit grenier, discuter de cette affaire. Arinbjörn dit : « Le roi était fort courroucé, mais il m'a semblé que son humeur s'éclaircissait un peu pour finir et la chance va décider du résultat; je sais que Gunnhildr va s'employer de toutes ses forces à ruiner ta cause. Je veux te donner le conseil de veiller cette nuit et de composer un poème de louanges sur le roi Eiríkr. Je trouverais bon que ce fût une *drápa*²⁴³ de vingt strophes et que tu fusses capable de la déclamer demain matin quand nous nous présenterons devant le roi. C'est ce que fit Bragi, mon parent quand il était l'objet de colère de Björn, roi des Svíar²⁴⁴. Il composa une *drápa* de vingt strophes, sur son compte en une nuit, et racheta sa tête pour cela. Il se pourrait que la chance nous favorise auprès du roi et que cela te vaille d'être en paix avec lui²⁴⁵. »

Egill suivit les conseils de son ami et composa alors un des trois poèmes majeurs lui étant attribués, qui nous est transmis dans la saga. Il obtint finalement grâce d'Eiríkr en raison de sa

²⁴² *Hersir* est un titre nobiliaire héréditaire qui eut cours en Norvège jusqu'au XI^e siècle. Il vient juste en-dessous de celui de *jarl*, et évoquerait dans le Sud celui de baron. Cf. Boyer, *Sagas islandaises*, 1517.

²⁴³ Une *drápa* est un type de poème rendant hommage à un grand de ce monde comportant un ou deux refrains, rarement davantage.

²⁴⁴ « Suède » en suédois actuel se dit *Sverige*, soit *Svíá-riki*, état des Svíar. Cf. Boyer, *Sagas islandaises*, 1550.

²⁴⁵ « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 126 (Chapitre LIX).

drápa « excellentement dit[e] »²⁴⁶, d'après ce dernier, et de l'intervention d'Arinbjörn. Le roi avait reconnu la faveur qu'Egill effectuait par cette composition qui contribuait à établir sa réputation et qui flattait sa personne, ce qui a permis la réconciliation entre les deux hommes. Un beau poème procurait l'admiration et était sans doute retenu des autres, ne serait-ce que pour en étudier les formulations par la suite. Dans cette *drápa* Egill loue principalement les exploits militaires d'Eiríkr, ses victoires, ainsi que sa prospérité. Les deux dernières strophes sont intéressantes, car en formant une sorte de conclusion, elles abordent l'effet direct qu'une telle composition avait sur la réputation :

Jöfurr hyggi at,
 hvé ek yrkja fat.
 Gótt þykkjumk þat,
 es ek þögn of gat.
 Hrærðak munni
 af munar grunni
 Óðins ægi
 of jöru fægi.

19. Prince, considère
 Comment j'ai composé,
 Me semble excellent
 D'avoir obtenu silence;
 J'ai agité la bouche
 Du fond du cœur,
 D'onde d'Ódinn
 Célèbre le rassasieur de bataille.

Bark þengils lof
 á þagnar rof.
 Kannk mála mjöt
 of manna sjöt.
 Ór hlátra ham
 hróðr bark fyr gram.
 Svá fór þat fram,
 at flestr of nam²⁴⁷.

20. J'ai porté los du prince
 Dans la brèche de silence;
 Je sais le savoir des paroles
 Parmi les hommes siégeant;
 De l'enveloppe du rire
 J'ai tiré gloire pour le prince;
 Qu'elle se propage
 Et que la plupart l'apprennent²⁴⁸.

Le thème de l'oralité revient à plusieurs reprises dans ces deux *visur*. Mentionnons d'abord la notion de silence, que semblait désirer les scaldes afin de pouvoir déclamer leurs strophes à leur gré. Rappelons que la récitation des scaldes s'effectuait traditionnellement à la cour d'un roi ou d'un chef important, donc devant un public assez nombreux, comme c'est le cas

²⁴⁶ « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 132 (Chapitre LXI).

²⁴⁷ Icelandic Saga Database, « Egils saga Skalla-Grimssonar », 25 mars, 2020, https://sagadb.org/egils_saga.on (Chapitre 60). Afin de mieux saisir ce qui a été présenté sur la métrique et le vocabulaire des poèmes scaldiques, et apprécier, j'ai jugé pertinent d'afficher également les créations d'Egill en vieil islandais, la langue d'origine de ces textes. Notons que ce poème emploie un mètre différent de celui du *dróttkvætt*. Celui-ci établit plutôt des rimes en fin de vers.

²⁴⁸ « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 132 (Chapitre LX).

dans cette aventure d'Egill. Pour le performeur, parvenir à obtenir le silence sous-entendait probablement un gage de réussite poétique²⁴⁹.

Ensuite, Egill met l'accent dans la plupart de ces vers sur son action de déverser des paroles élogieuses à l'égard du roi. En ce sens, « l'enveloppe du rire » désigne la poitrine. Egill tient à souligner le rôle actif qu'il a dans l'établissement de la réputation du roi, comme étant un grand guerrier, un « rassasieur de bataille ». Le « je » est ainsi très présent dans ces deux strophes, qui semblent mettre autant en valeur le scalde que l'homme loué; Egill vante ses talents de prosateur. L'« onde d'Ódinn » fait référence au mythe de l'hydromel poétique, nectar qu'a obtenu la divinité Óðinn ayant pour propriété d'inspirer la poésie à ceux qui en boivent. Le dieu l'aurait ainsi transmise aux scaldes. Il s'agit-là d'une façon esthétique pour Egill de désigner son inspiration qui lui permet sa capacité à rendre effective une véritable réputation pour Eiríkr. Arinbjörn, en défendant la cause du scalde devant le roi plus tôt, avait justement mis de l'avant cette fonction : « “Si Egill a mal parlé du roi, il doit compenser cela par des propos élogieux qui demeureront d'âge en âge²⁵⁰.” »

Par ailleurs, l'importance du « je » rappelle le sentiment d'appartenance qu'éprouvait les scaldes vis-à-vis leurs compositions. Ces poètes, au contraire des auteurs de sagas, anonymes, revendiquent pleinement la paternité de leurs œuvres. En ce sens, *Egils saga Skallagrímssonar* fait la mention dans une généalogie d'un certain Eyvindr Pille-Scaldes²⁵¹. Il s'agit en fait du plus grand scalde norvégien du X^e siècle. Ce surnom viendrait du fait que ses adversaires envieux l'accusaient d'avoir copié des poèmes déjà existant pour les faire passer comme ses œuvres²⁵². La saga mentionne également Audunn le Scaldaillon, scalde à la cour norvégienne, dont le surnom a été traduit ainsi par Boyer afin de calquer le terme de « poétaillon », pour rendre la connotation péjorative du terme vieil islandais (*illskælda*)²⁵³. En effet, Audunn devrait son surnom au fait qu'il aurait repris à un autre scalde le refrain qu'il emploie dans sa *drápa* composée sur le roi Haraldr. Son poème aurait par ailleurs été appelé *Stolinstefja*, « [La drápa] Au refrain volé »²⁵⁴. Comme quoi la notion de plagiat existait dans la culture des scaldes. Cela

²⁴⁹ Boyer, *Sagas islandaises*, 1551.

²⁵⁰ « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 125 (Chapitre LIX).

²⁵¹ « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 41 (Chapitre XXII).

²⁵² Pierre Renauld-Krantz, *Anthologie de la poésie nordique ancienne : des origines à la fin du Moyen Âge* (Paris : Gallimard, 1964), 190-191. Renauld-Krantz traduit son surnom par « Ruine-Skald », plutôt, car ses emprunts supposés pour faire une belle œuvre aurait *ruiné* la gloire de celui qu'il aurait imité.

²⁵³ « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 13 (Chapitre VIII).

²⁵⁴ Boyer, *Sagas islandaises*, 1522.

peut aussi nous faire penser qu'il y avait effectivement un enjeu de réputation relié à la composition de la poésie scaldique, qu'il y avait du mérite à obtenir et à revendiquer à force de formuler de telles œuvres.

Si Egill avait principalement souligné les vertus guerrières d'Eiríkr Hache Sanglante car cela seyait le mieux à l'établissement d'un panégyrique pour un roi guerrier comme celui-ci, le contenu diffère dans *Arinbjarnarkviða*. Effectivement, en fin de saga, Egill, reconnaissant de toute l'assistance que lui a fournie son bon ami Arinbjörn, décide de composer un poème en son honneur pour le remercier. J'ai fait une sélection des *vísur* qui me paraissaient les plus évocatrices, tant en termes de contenu à analyser que poétiquement :

Arinbjörn,
es oss einn of hóf,
knía fremstr,
frá konungs fjónum,
vinr þjóðans,
es vættki ló
í herskás
hilmis garði.

[...]

Munk vinþjófr
verða heitinn
ok váljúgr
at Viðurs fulli,
hróðrs örverðr
ok heitrofi,
nema þess gagns
gjöld of vinnak.

[...]

Hann drógseil
of eiga gat
sem hildingr
heyrnar spanna,
goðum ávarðr
með gumna fjöld,
vinr véþorms,

11. Arinbjörn
Qui seul nous délivra,
Hardi entre tous,
De la haine du roi,
L'ami du prince
Qui jamais ne me manqua
Dans l'enclos belliqueux
Du souverain

[...]

13. Je vais être appelé
Voleur d'amitié
Et frustré de la
Coupe de Vidurr,
Indigne de louange
Et briseur de serment
Si je ne payais pas
Le prix de ce bienfait.

[...]

19. Il écoutait
Et, prince, avait
L'oreille de beaucoup,
Cher aux excellents
En la foule des hommes,
Ami de Véthormr²⁵⁵,
Aux faibles secourable.

²⁵⁵ On ignore aujourd'hui qui est ce Véthormr.

veklinga tös.

[...]

Hinn's fégrimmr,
es í Fjörðum býr.
Sá's of dolgr
Draupnis niðja,
en sökunautr
Sónar hvinna,
hringum hættir,
hoddvegandi.

[...]

Vask árvakr,
bark orð saman
með málþjóns
morginverkum.
Hlóðk lofköst,
þanns lengi stendr
óbrotgjarn
í bragar túni²⁵⁶.

[...]

22. Cruel pour l'argent
Celui qui habite les fjords,
Celui qui méprise
L'ennemi de Draupnir,
Le destructeur
Du contenu de Són,
Périlleux aux anneaux
Déversant les trésors.

[...]

25. Tôt me levai,
Assembla les mots
Par labeur matinal
Le serviteur de la parole,
J'ai érigé un tertre
Qui se dressera longtemps
Inébranlable
Dans le clos de poésie²⁵⁷.

Ce poème nous permet de saisir la forme personnalisée que pouvaient prendre les hymnes scaldiques; son contenu est adapté à la personne louée. La première partie du poème, jusqu'à la strophe 11, évoque en ce sens la situation de conflit ayant eu lieu avec Eiríkr Hache Sanglante, où Arinbjörn a su être d'un grand support pour Egill. Contrairement à l'éloge du roi Eiríkr, qui mettait beaucoup l'accent sur ses vertus militaires, Egill insiste ici plutôt sur la bienveillance d'Arinbjörn, étale sur sa richesse importante et l'aisance d'Arinbjörn à la distribuer. Ainsi, être « cruel pour l'argent » est à interpréter comme la qualité d'être libéral. Draupnir quant à lui est un anneau magique en or appartenant au dieu Óðinn, qui chaque neuvième nuit en dégouttait huit anneaux identiques. Son « ennemi » serait donc l'homme généreux, Arinbjörn. À l'ère viking, un grand chef se démarquait par sa capacité de rapporter des richesses à sa suite, donc quelqu'un qui par ses entreprises parvenait à obtenir des biens, et à les distribuer généreusement auprès de ses gens. Logiquement, le guerrier moyen avait tendance à être davantage fidèle envers le dirigeant

²⁵⁶ Icelandic Saga Database, « Egils saga Skalla-Grímssonar », 25 mars, 2020, https://sagadb.org/egils_saga.on (Chapitre 78).

²⁵⁷ « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 179-182 (Chapitre LXXVIII).

qui s'avérait lui être le plus profitable, donc à apprécier et honorer l'homme – ou la femme²⁵⁸ – riche et libéral. En contrepartie, la fidélité et l'ampleur des membres d'une troupe conféraient du pouvoir au dirigeant²⁵⁹. Ainsi, la libéralité était la valeur principale du grand chef estimé, donc une qualité à laquelle aspirait le *hersir* Arinbjörn. Les scaldes aimaient mettre de l'avant principalement cette qualité dans la plupart de leur composition²⁶⁰. Bien entendu, considérant que les scaldes s'attendaient généralement à une rémunération pour leurs services, l'insistance sur la générosité des chefs dans les panégyriques n'est pas étonnante à observer²⁶¹. Ainsi, la mention de la richesse et de la libéralité d'Arinbjörn figurent dans les strophes 16 à 22. Són étant le nom d'un des trois contenants ayant reçu l'hydromel poétique, « le destructeur du contenu de Són » est à interpréter comme « celui qui épuise l'inspiration des poètes », donc Arinbjörn, tant il est à rendre hommage.

Dans le contexte louangeur de la poésie scaldique vis-à-vis des dirigeants, les thèmes demeurent cependant assez limités, car les qualités idéales à louer le sont tout autant; le chef idéal correspondait à un modèle précis et bien établi. Une importance particulière est alors accordée à la qualité esthétique, la forme, alors que les thèmes, le fond, demeurent plutôt conventionnels et communs. Les scaldes traitaient souvent des mêmes sujets, mais élaboraient de maintes façons sur ceux-ci²⁶². Néanmoins, Egill intègre son poème sur Arinbjörn dans une histoire plus concrète, en raison de la complicité qu'il y a eu entre les deux hommes. Par la strophe 13, il souligne justement sa reconnaissance pour l'amitié que le *hersir* lui a fournie, qu'il se doit de repayer d'une façon ou d'une autre, donc par l'élaboration de ce poème élogieux qui encore une fois rappelle le proche rapport entre le genre de la poésie scaldique et la notion de réputation. La strophe 25, la dernière citée dans la saga, suit les mêmes idées et évoque les strophes des *Hávamál* présentées en introduction de ce chapitre, évoque l'aspect intemporel que consistent de tels mots et de leur importance pour l'ancien Scandinave.

²⁵⁸ De voir une femme en position de chef n'était peut-être pas la norme, mais le phénomène semble avoir existé. *Laxdæla saga* mentionne par exemple Unnr la Sagace, qui a su diriger son clan vers l'Islande, alors que son père et son fils avait péri. Elle a su fuir Katanes en Écosse avec ses parents et ses biens, alors que les Scots recommençaient à être hostiles vis-à-vis les établissements vikings. Cf. « *Saga des gens du Val-au-Saumon* », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 392 (Chapitre IV). De la même façon, Freydis Eiríksdóttir mène une expédition vers le Vinland (en Amérique du Nord) dans *Grænlandinga saga*.

²⁵⁹ Anders Winroth, *The Age of the Vikings* (Princeton : Princeton University Press, 2014), 134.

²⁶⁰ Boyer, *Sagas islandaises*, 1561.

²⁶¹ Winroth, *The Age of the Vikings*, 134.

²⁶² Kevin J. Wanner, « Strategies of Skaldic Poets for Producing, Protecting, and Profiting from Capitals of Cognition and Recognition », *Networks and Neighbours* 2.2 (2014) : 186.

De la poésie contenue dans *Egils saga Skallagrímssonar*, nous devons passer à présent au *Sonatorrek*, qui selon Boyer serait le chef-d'œuvre de toute la poésie scaldique, attribué encore une fois à Egill²⁶³. En fin de saga, alors que celui-ci se faisait vieux, il apprit la mort de son fils, Bödvarr, en mer. Egill fut alors intraitable tant il éprouvait du chagrin, s'isola et tenta même de mourir en se privant de nourriture et d'eau. Sa fille, tout aussi affligée, lui proposa alors de composer un poème funéraire pour honorer la mémoire du fils afin de lui permettre de vivre son deuil. Son autre fils, Gunnar, était mort de maladie précédemment, et le *Sonatorrek* le concerne également. En voici quelques *vísur* :

Þvítt ætt mín
á enda stendr,
hræbarnir
sem hlynir marka.
Esa karskr maðr
sás köggla berr
frænda hrörs
af fletjum niðr.

[...]

Mjök hefr Rán
ryskt um mik.
Emk ofsnauðr
at ástvinum.
Sleit marr bönd
minnar ættar,
snaran þátt
af sjölfum mér.

Veizt, ef þá sök
sverði of rækak,
vas ölsmiðr
allra tíma.
Hroða vágs bræðr,
ef vega mættak,
fórk andvígr
ok Ægis mani.

[...]

4. Car mon lignage
Au terme touche,
Foudroyé à outrance
Comme arbres en forêt;
N'est point homme joyeux
Celui qui les membres porte
De ses parents morts
Des bancs jusques en terre.

[...]

7. Féroce Rán
A fait ravage autour de moi,
Dépourvu suis
De ceux que j'aimai;
La mer a rompu
Les liens de ma race,
Le ferme fil
Entre mes mains.

8. Sache, si cette offense
Par l'épée se réglait,
Que le brasseur de bière
Aurait fini son temps;
Si je pouvais rencontrer
Le frère du tourment de la vague
Je l'irais affronter,
Lui et l'épouse d'Aegir.

[...]

²⁶³ Boyer, *Sagas islandaises*, 1557.

Æ lét flest
þats faðir mælti,
þótt öll þjóð
annat segði.
Mér upp helt
of herbergi
ok mitt afl
mest of studdi.

[...]

hverr mér hugaðr
á hlið standi
annarr þegn
við óðræði.
Þarfk þess oft
of þvergörum
Verðk varfleygr,
es vinir þverra.

[...]

síz son minn
sóttar brími
heiftugligr
ór heimi nam,
þanns ek veit
at varnaði
vamma varr
við vámaeli.

[...]

Blætka því
bróður Vílis,
goðjaðar,
at gjarn séak.
Þó hefr Míms vinr
mér of fengnar
bölva bætr,
ef et betra telk.

Göfumk íþrótt
ulfs of bági
vígi vanr
vammi firrða

12. Il estimait toujours
Ce que disait son père
Quand même tout le peuple
Autre chose eût dit,
Il me soutenait
Plus que nul autre
Et de ma force était
Le plus sûr soutien.

[...]

14. Quel autre féal
Fidèle envers moi
Me protégera
Dans la bataille?
M'en est souvent besoin
Près des perfides;
Me faut voler prudent
Si mes amis décroissent;

[...]

20. Depuis que le feu de la fièvre
Haineusement
Ravit mon fils
De ce monde,
Lui dont je sais
Qu'il évita,
Prudent, la tare
De l'opprobre.

[...]

23. Aussi je ne sacrifie point
Au frère de Vili,
Au seigneur des dieux
De bon cœur,
Bien que l'ami de Mímir
N'ait fait en compensation
De mon malheur un don
Que je tiens pour le meilleur.

24. Il m'a doté d'un art,
L'ennemi du Loup,
L'habitué au combat,
Dépourvu de défaut

ok þat geð,
es ek gerða mér
vísa fjandr
af vélöndum²⁶⁴.

Et de cette nature
Qui me fit obliger
Mes ennemis à dévoiler
Leurs supercheries²⁶⁵.

Ce poème est avant tout axé sur l’expressivité des sentiments qu’éprouve son auteur vis-à-vis sa situation désespérée, et s’écarte en ce sens du registre plus traditionnel, davantage concentré sur la louange. Ici, les 25 strophes cherchent plutôt à décortiquer un moment précis de la vie d’Egill, et non pas tant en descriptions d’actions que d’émotions. L’œuvre présente l’aboutissement d’un processus d’introspection durant lequel Egill réfléchit sur son deuil, les ressentiments qui le tourmentent, et qu’il a élaboré en mots par la suite. Ici, toutes les *vísur* suivent le même thème de l’affliction d’Egill, mais on peut tout de même en sortir différents soucis qui ont préoccupé les pensées du scalde.

Les quatrième et septième strophes font remarquer par exemple la précarité de la descendance d’Egill vis-à-vis ces événements, dans un contexte médiéval ayant pour mentalité d’insister beaucoup sur le besoin de faire perpétuer sa lignée. La deuxième partie de la *vísa* 4 évoque le sort cruel qui afflige le père qui se doit d’enterrer ses fils au courant de sa vie. À noter qu’il reste néanmoins un fils encore vivant à Egill, Thorsteinn, que le poème semble ignorer (en plus de sa fille, Thorgerdr). Celui-ci n’était cependant guère apprécié du scalde. La plainte d’Egill vis-à-vis la fin de son lignage évoquerait peut-être une volonté de ce dernier à nier l’héritage de son fils encore vivant, ou du moins symboliquement. Le poème marquerait alors au sein de ses strophes la tension ayant eu lieu entre les deux parents. La composition serait ainsi un témoignage de la capacité de son auteur à prendre ses distances vis-à-vis des conventions sociales, soit qu’un fils descend et hérite forcément de son père²⁶⁶.

Rán est l’épouse de la divinité Ægir, dieu de la mer. Dans la mythologie nordique, elle est réputée pour attirer les marins en mer afin de les prendre aux mailles de son filet, et les noyer par

²⁶⁴ Icelandic Saga Database, « Egils saga Skalla-Grímssonar », 25 mars, 2020, https://sagadb.org/egils_saga.on (Chapitre 78).

²⁶⁵ « Saga d’Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 172-176 (Chapitre LXXVIII).

²⁶⁶ Le chapitre LXXIX de la saga évoque cette froideur entre le père et le fils. La saga explique alors dans un épisode que pour aller à l’Althing, Thorsteinn prit du coffre d’Egill une robe de soie précieuse qu’il avait obtenue de son bon ami Aringbjörn sans l’avoir consulté, mais avec l’accord de sa mère, afin de s’en vêtir. Il l’abîma sur place et la remit dans le coffre à son retour sans pour autant aviser son père. Celui-ci s’en rendit compte beaucoup plus tard et fut vexé par ce geste. Dans une strophe individuelle alors déclamée, Egill se plaint qu’il a un héritier qui ne lui est pas trop utile et qui s’est déjà servi de son héritage alors qu’il est encore en vie, et qu’il tient cela pour trahison, puis qu’il aurait pu attendre sa mort pour se servir ainsi. Cf. « Saga d’Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 185 (Chapitre LXXIX).

ce processus. Ægir a quant à lui une fonction d'hôte parmi les dieux, et c'est lui qui est désigné pour brasser leur bière. La strophe 8 en ce sens montre, en plus de l'affliction, la frustration que ressent Egill alors qu'il ne peut pas porter vengeance pour le tort qu'il vient de lui être commis, qui aurait été une façon d'honorer son fils; il ne peut pas s'en prendre à la mer. De la même façon, son autre fils mort de maladie (la strophe 20 traite de ce malheur) ne peut pas être vengé non plus. En fait, bien que *Sonatorrek* se traduise par « Irréparable perte des fils », *torrek* pourrait aussi signifier « impossible vengeance », ce qui exprime assez bien l'attitude d'Egill dans son poème²⁶⁷. Le poète en veut également à Óðinn, celui qui est désigné dans les *vísur* 23 et 24, potentiellement en raison du caractère psychopompe qu'il incarne, ou sinon peut-être plus par son manque de protection dans ce malheur. Óðinn est aussi celui qui a apporté le fameux hydromel poétique aux humains, et en ce sens Egill traite dans ces vers du rapport particulier qu'il entretient avec cette divinité, à qui il doit selon ses dires ses talents en poésie, de même que sa sagacité, autre des attributs du dieu.

Au bout du compte, nous pouvons réaliser que le *Sonatorrek* est beaucoup plus centré sur la personne d'Egill, la description de ses sentiments en cette période de deuil, que sur ses fils défunts et leurs qualités. Les strophes 11 à 14 et 20 sont les seules à réellement mettre l'accent sur le caractère estimable qu'ils incarnaient : ils obéissaient à leur père (strophe 12), s'avéraient lui être un soutien lors des situations de conflit (strophes 12 et 14) et avaient bonne réputation (strophe 20). Encore une fois, ces qualités sont beaucoup à rapporter à l'utilité qu'ils conféraient à leur père; le contenu demeure même ici axé sur Egill.

Bien que le *Sonatorrek* prenne une approche différente et assez introspective, il est ici aussi à contextualiser et marque un épisode précis de l'histoire du personnage. Comme ailleurs, la poésie scaldique d'Egill sert, en partie du moins, par ses constants retours à lui-même, à entériner sa légende. Ces poèmes complets sont du fait même sans doute intégrés dans *Egils saga Skallagrímssonar* afin qu'ils puissent être admirés en soi, de manière à contribuer à l'établissement de la réputation de scalde remarquable qu'il mérite.

Comme nous l'avons déjà évoqué, dans la plupart des sagas, la poésie scaldique prend principalement la forme de strophes seules déclamées par des personnages importants au cours des péripéties, qu'on dénomme *lausavísa* / *lausavísur*, « *vísa* / *vísur* libre.s, détachée.s ». Au lieu

²⁶⁷ Boyer, *Sagas islandaises*, 1559.

de chercher à louer quelqu'un d'autre, ces strophes individuelles intégrées aux sagas semblent prendre une formule différente, généralement très aut centrée²⁶⁸. Prenons l'exemple de Gísli Súrsson, héros de *Gísli saga Súrssonar*. Dans celle-ci, à la suite d'un conflit l'ayant forcé à commettre un homicide pour des raisons de vengeance, Gísli se vit devenir hors-la-loi. Ses ennemis, menés par Eyjólfur, organisèrent alors des expéditions afin de le pourchasser. Gísli parvint un moment à échapper à ses opposants, mais ceux-ci réussirent finalement à le cerner en fin de saga. Gísli n'eut alors plus le choix de se battre pour sa vie, et se démena seul contre un groupe. Voici la fin de cette confrontation, et la façon par laquelle la poésie scaldique s'intègre dans la narration des sagas :

Eyjólfur et ses parents attaquent ferme; ils voient qu'il y va de leur réputation et de leur honneur. Ils le frappent de leurs lances tellement que ses entrailles lui sortent du corps, mais il [Gísli] rassemble ses entrailles dans sa chemise et sangle celle-ci en dessous avec la cordelière [de sa coule]. Alors Gísli dit qu'ils n'ont plus qu'à attendre un peu, « et vous aurez la conclusion que vous vouliez ». Alors il déclama cette *vísa* :

40. *La belle femme
Qui réjouit mon cœur
Entendra parler de l'attaque audacieuse
Qu'a subie son vaillant ami.
Je suis tombé
Inébranlable devant l'épée
Mon père m'a légué
Telle endurance.*

Telle est la dernière *vísa* de Gísli. Et au moment même où il a terminé de déclamer sa *vísa*, il saute en bas du rocher, assène un grand coup de son épée sur la tête de Thórdr, parent d'Eyjólfur, et le pourfend jusqu'à la ceinture. Il s'abat sur lui et rend immédiatement l'esprit. Tous les compagnons d'Eyjólfur étaient fort blessés. Gísli y perd la vie avec tant de blessures, et de si grandes, que cela parut merveille. Ils ont dit que jamais il ne recula et qu'ils ne virent pas que ses derniers coups aient été moins forts que les premiers. Là se termina la vie de Gísli et c'est l'avis de tous qu'il fut le plus grand des héros bien qu'il n'ait pas été favorisé par la fortune en toute chose²⁶⁹.

Les *lausavísur* dans les textes sont toujours déclamées par un personnage, elles ne se présentent jamais comme le produit du narrateur. Boyer a, dans son édition, numéroté chacune des strophes individuelles présentes dans la saga. Celle-ci est la dernière, et il y a donc 40 de ces

²⁶⁸ Diana Edwards Whaley, « Skáld », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf, *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

²⁶⁹ « Saga de Gísli Súrsson », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 632-633 (Chapitre XXXVI).

paroles poétiques dans *Gísla saga Súrssonar*. La *vísa* de l'extrait et son contexte de déclaration sont typiques de ce que l'on retrouve dans les sagas des Islandais : le personnage se prononce pendant ou juste à la suite d'une action effectuée, laquelle est susceptible de contribuer à sa gloire. La strophe alors déclamée au « je » décrit esthétiquement ce qui s'est passé, ce qu'a accompli le personnage, ce qu'il revendique comme action héroïque. Dans notre exemple, le procédé d'autoglorification de Gísli concerne bien entendu ses prouesses guerrières vis-à-vis ses assaillants. Son épouse, Audr, est aussi mentionnée, car la saga met bien en scène la complicité et la solidarité qu'il y a entre les deux amants. Ce volet de la poésie scaldique met encore une fois de l'avant l'affirmation du sujet. Si les grands poèmes d'Egill se présentaient avant tout destinés aux autres par leurs louanges, ici, le « je » est tout autant assumé, mais occupe dès lors le premier plan, voire tous les plans. Par ces strophes, le héros des sagas (lorsqu'il s'avère être doué de poésie) interprète ses actes, et s'en tient à cela. Il ne cherche pas à expliquer ou justifier ce qu'il a commis, mais plutôt à immortaliser le moment²⁷⁰. Le héros des sagas agit avant tout, il est action, énergie, et sa réputation se base sur ces faits. La poésie scaldique sert alors de marqueur pour le personnage afin de signaler lui-même ses exploits.

Pour poursuivre sur la poésie scaldique, remarquons que les lois islandaises, telles que recueillies dans le recueil des lois du *Grágás*, se sont intéressées aux enjeux qu'elle comporte. Dans une section désignée sur le sujet, il est indiqué :

Aucun homme n'a le droit de composer de la diffamation ou de la louange sur quiconque. Si un homme compose deux vers et un autre homme deux autres vers, et que les deux planifient ensemble de faire ainsi, alors la pénalité est la proscription complète [pour chacun] s'il y a diffamation ou moquerie dedans. Si un homme compose une strophe sur quelqu'un dans laquelle il n'y a aucune moquerie, alors la pénalité est une amende de trois marcs²⁷¹.

« Proscription complète » désigne le processus de proscription par lequel le coupable se voit banni de la société islandaise pour le restant de sa vie. La loi spécifie deux vers

²⁷⁰ Aron J. Gourevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale* (Paris : Éditions du Seuil, 1997), 97.

²⁷¹ Traduction libre tirée de : *Laws of Early Iceland : Grágás II*, trad. Andrew Dennis, Peter Foote et Richard Perkins (Winnipeg : University of Manitoba Press, 2000), 197 (*Konungsbók* § 238). Texte original : « A man has no right to compose defamation or praise of anyone. If one man composes two lines and another man another two and both plot together to do so, then the penalty is full outlawry [for each] if there is defamation or mockery in it. If a man composes a stanza on someone in which there is no mockery, then the penalty is a fine of three marks. »

accompagnés de deux autres, car cela forme une demi-strophe, la poésie scaldique réalisant habituellement des strophes de huit vers. La demi-strophe constitue l'unité sémantique et syntaxique minimale de cette poésie vieux-norroise²⁷². On réalise donc l'importance qu'accordaient les anciens Islandais à l'image qu'ils se faisaient d'eux, et du pouvoir qu'avait la poésie à cet effet, pour que toute forme de moquerie poétique soit passible d'une peine aussi forte. Lorsque l'on traite des lois du *Grágás*, il faut toujours garder en tête que son contenu correspond à la réalité juridique de l'Islande du XIII^e siècle, et non pas nécessairement à celle des Islandais des X^e et XI^e siècles, bien que l'on puisse supposer qu'un important fond juridique s'y soit conservé depuis l'ère viking. L'idée qu'un poème glorifiant quelqu'un soit également interdit est plus difficile à concevoir dans le contexte scaldique de l'époque des vikings. Les sagas des Islandais ne me semblent pas donner d'exemple où une composition méliorative aurait été mal accueillie. Les scaldes de l'époque, au contraire, aimaient se prononcer. *Laxdæla saga* mentionne par exemple la déclamation d'un poème par Úlfr Uggason lors d'une noce en la demeure d'Óláfr Höskuldsson, en l'honneur de ce dernier ainsi qu'aux belles peintures qui ornaient ses murs : « On appelle ce poème Húsdrápa et il est bien composé. Óláfr récompensa bien ce poème²⁷³. » La réception dans les sagas était donc plutôt positive à ce genre d'initiative. De la même façon le roi des Anglais Adalsteinn²⁷⁴ donna deux anneaux d'or à Egill Skallagrímsson en plus de sa solde lorsque celui-ci composa une *drápa* félicitant ses conquêtes²⁷⁵. Siân Grønlie suggère dans un article que la loi était ainsi formulée peut-être parce qu'il était parfois difficile de faire clairement la distinction entre la louange ou la diffamation²⁷⁶.

Brennu-Njáls saga quant à elle nous présente l'exercice des strophes moqueuses. Durant un épisode, Hallgerdr, l'épouse de Gunnarr, étant en conflit avec Njáll et sa famille, s'amusait lors d'une séance de médisance chez elle à trouver des surnoms dénigrants pour ses ennemis. Lorsque ceux-là furent choisis, elle demanda à un certain Sigmundur, parent présent sur les lieux, de composer de la poésie méchante sur la base de ces noms. Or Gunnarr, qui quant à lui était en bon terme avec Njáll et l'estimait beaucoup, surprit la scène :

²⁷² Francesco Sangriso, « And insult conquers the silence of a thousand years : a nið for Stieg Larsson and the Old Norse poetry », *Scandia Journal of Medieval Norse Studies* 1 (2018) : 101.

²⁷³ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas Islandaises*, 445 (Chapitre XXIX).

²⁷⁴ Il s'agit d'Æthelstan (c. 894 - 939).

²⁷⁵ « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 104 (Chapitre LV).

²⁷⁶ Siân Grønlie, « Preaching, Insult, and Wordplay in the Old Icelandic “kristniboðsþættir” », *The Journal of English and Germanic Philology* 103, 4 (2004) : 460.

Sur ces entrefaites survint Gunnarr. Il était resté devant le pavillon et avait entendu tout ce qu'ils avaient dit. Tous sursautèrent quand ils le virent entrer. Ils se turent tous alors qu'auparavant il y avait eu un grand éclat de rire. Gunnarr était très courroucé et il dit à Sigmundr : « Tu es un imbécile et tu ne tiens pas compte des conseils qu'on te donne. Tu insultes les fils de Njáll, et lui-même qui est pourtant de la plus grande valeur, quand on sait ce que tu leur as déjà fait, et cela sera ta mort. Et si quelqu'un rapporte tes propos, celui-là sera chassé et en outre il supportera ma colère. » Et ils avaient tous une telle crainte de lui que nul n'osa rapporter ces propos. Ensuite, il s'en alla²⁷⁷.

Bien qu'il ne soit pas clair si les avertissements et menaces de Gunnarr suggèrent une quelconque position de la loi de l'État sur le sujet plutôt que de répercussions de l'ordre de la vengeance, concernant Sigmundr notamment pour avoir émis de telles injures, tant la réaction de Gunnarr que celle de la maisonnée après sa remarque nous montre que de tels enjeux reliés à la poésie diffamatoire demeuraient pris au sérieux malgré tout.

Enfin, le *Grágás* mentionne encore : « Si un homme compose un vers amoureux sur une femme, alors la pénalité est la proscription complète. L'affaire revient à la femme si elle est âgée de douze ans et plus. Si elle [est plus jeune que douze ans ou bien] ne veut pas entamer la poursuite, alors l'affaire revient à son administrateur légal²⁷⁸. » Il est question ici de *mansöngskvaeði*, littéralement « chant à la jeune femme », dénomination qui concerne toute forme de poème dédié à une femme ou qui expose des sentiments amoureux. Leur raison d'être était interdite par la loi étant donné le caractère déshonorant qui pouvait s'y associer pour la femme y étant destinée, de même que pour sa famille²⁷⁹.

Kormáks saga insiste beaucoup sur les nombreux élans amoureux et poétiques du scalde Kormak, qui s'éprend de la belle Steingerd. Ses vers y complimentent alors l'apparence de la femme, et décrivent au « je » l'attirance du prosateur pour elle. Dans l'histoire, sa première visite à la maison familiale de Steingerd fut rapidement suivie de plusieurs autres, alors que les deux personnages se plaisaient l'un l'autre. Or, la démarche de Kormak déplaisait à Thorkell, le père

²⁷⁷ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas Islandaises*, 1271-1272 (Chapitre XLIV).

²⁷⁸ Traduction libre tirée de : *Laws of Early Iceland : Grágás II*, trad. Dennis, Foote et Perkins, 198 (*Konungsbók* § 238). Texte original : « If a man composes love-verse on a woman, then the penalty is full outlawry. The case lies with the woman if she is twenty or older. If she [is younger or] will not have it prosecuted, then the case lies with her legal administrator. » En Islande médiévale, seuls les hommes participaient aux affaires du thing. Ainsi les maris, pères ou bien autres parents avaient le devoir de s'occuper des questions judiciaires des femmes islandaises. Cf. Byock, « Alþingi ».

²⁷⁹ Boyer, *La poésie scaldique*, 15.

de Steingerd : « Thorkell entendit bientôt comment les choses allaient, et il lui sembla qu'il y avait matière à déshonneur pour lui et sa fille si Kormak ne rendait pas la situation plus claire²⁸⁰. » S'ensuivirent plusieurs embûches contre Kormak à l'instigation de Thorkell afin de le décourager de venir voir sa fille. Ces types de conflits se réglèrent finalement dans l'immédiat lorsque Kormak se fiança à Steingerd. Il n'est pas clair cependant selon la saga si les poèmes amoureux de Kormak, détaillés dans le texte, ont eu un impact sur le désagrément général qu'éprouvait Thorkell vis-à-vis les circonstances. Néanmoins, les *mansöngar* sont ici symptomatiques d'une situation d'amourette qui marque une ambiguïté sur le statut matrimonial de Steingerd, alors que les visites de Kormak se répètent un moment sans qu'il n'y ait davantage d'engagement; cette imprécision portait atteinte à la réputation du père et de la fille.

Fóstbræðra saga nous présente quant à elle une facette peut-être moins attendue des poèmes amoureux. Il y est question du scalde Thormódr, qui dans ses déplacements, se vit accueilli chez la veuve Katla. Lors de son séjour, Thormódr s'intéressa à Thorbjörg, fille de Katla, et décida de rester un moment auprès d'elle et d'un groupe de femmes de la maisonnée. Il composa alors un poème de louange sur Thorbjörg, qu'il « déclama en sorte que beaucoup de gens l'entendirent »²⁸¹. La réaction de Katla fut alors positive, et elle récompensa même Thormódr pour son poème sur sa fille, avant qu'il ne les quitte. À l'hiver suivant, Thormódr décida de rendre visite à Thórdís, qui lui avait plu auparavant. Or, cette dernière avait entendu parler du poème dédié à Thorbjörg, et reprocha à Thormódr de s'être trouvé une nouvelle amoureuse. Le scalde nia cependant le tout et affirma plutôt que le poème qu'il avait composé auparavant lui était dédié, et l'adapta sur le coup à Thórdís pour le lui réciter. Il réussit ainsi à l'apaiser et obtenir de nouveau son amour. Cette situation contraria cependant Thorbjörg, qui vit dans ce revirement une atteinte à son honneur et une perte de réputation étant donné qu'elle se faisait voler ainsi le mérite d'avoir inspiré et reçu de telles louanges issues du poème. Elle agit en conséquence en interpellant Thormódr dans son rêve et en lui jetant un sort le forçant à réparer son erreur, ce qu'il fit : « Il proclama publiquement comment il avait procédé avec ce poème, et l'attribua de nouveau, en présence de maints témoins, à Thorbjörg²⁸². »

²⁸⁰ Traduction libre tirée de : « Kormak's Saga », trad. McTurk, sous la direction de Viðar Hreinsson, *The complete sagas of Icelanders I*, 184 (Chapitre 4). Texte original : « Thorkell soon heard how matters stood, and it seemed to him that there was a prospect of dishonour to himself and his daughter if Kormak would not make the situation more definite. »

²⁸¹ « Saga des frères jurés », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 667 (Chapitre XI).

²⁸² « Saga des frères jurés », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 670 (Chapitre XI).

Au lieu d'être source de déshonneur, le *mansöngur* est ici plutôt désiré. D'ailleurs, nous pouvons réaliser par cet exemple la nécessité d'avoir un public qu'exigeait cette forme d'art, en raison de l'aspect oral et performatif qui caractérise la poésie scaldique²⁸³; l'acte de création poétique ne pouvait exister qu'au moment où des vers étaient déclamés à voix haute, puis reçus. Comme nous l'avons vu, cela provoquait également son lot de situations compromettantes, tant pour le scalde que pour ses sujets d'inspiration. La loi islandaise du *Grágás* réalisait les importants enjeux liés à la réputation qu'impliquaient les poèmes amoureux, et avait mis en place sa peine la plus sévère pour en prévenir son usage. Ce dernier volet que j'explorerais de la poésie scaldique nous montre encore une fois la sensibilité qu'éprouvait l'honneur et la mise en place de la réputation vis-à-vis ces procédés créatifs.

La place de l'individu

Dans ce chapitre, il était question de la relation à établir entre la notion d'honneur et celle de réputation, telles qu'elles auraient été conçues dans la mentalité des anciens Islandais, à partir de ses manifestations dans les *Íslendingasögur*. Dans cet univers, la réputation serait à définir comme étant l'image, l'impression, le souvenir que laissait quelqu'un aux autres en fonction de son vécu, de ses actes. En lien avec cette idée de réputation, le principe d'honneur, la chose dite « honorable », correspond à ce qui permettait l'établissement d'une « bonne » réputation, à interpréter au sens d'estimable, voire de notoire. Ce sens de l'honneur se concrétisait par des décisions, des faits, des actes ou les résultats de ceux-ci, pris et commis pour cette fin.

À la lecture des sources, les personnages des sagas donnent l'impression d'être des êtres conscients de l'image et de l'opinion qu'ils dégagent. Ils sont soucieux d'entretenir et d'accroître leur réputation. Ils prennent des décisions et agissent avant tout dans le but d'obtenir ce résultat. Les sagas nous présentent en ce sens des histoires orientées vers cette thématique, et élaborent des récits en fonction de celle-ci, en focalisant sur les enjeux liés à l'honneur. La culture des sagas tient à souligner et encourager ce qui est honorable, ceux qui ont su se mériter une bonne réputation, en abordant les hauts faits des protagonistes, principalement. D'une certaine manière, les sagas en soi sont des outils qui servent à l'établissement de réputation, tout comme le genre de la poésie scaldique qui s'y intègre d'ailleurs.

²⁸³ Whaley, « Skáld ».

Cette forme de travail sur soi, pourrait-on dire, sur sa réputation, était une façon pour l'Islandais d'affirmer sa personne, de se dresser comme qui il était ou bien aspirait être aux yeux des autres. Or, la réputation de quelqu'un, sa définition en tant que personne vis-à-vis le regard social, comporte en soi un aspect collectif, étant donné que la réputation pouvait être partagée avec d'autres membres d'un groupe, de même qu'héritée de ses ancêtres ou bien transmise à sa descendance. Cette dynamique entre individualité et collectivité se constate même dans la façon la plus évidente de se désigner, soit dans les prénoms, « noms de famille » et surnoms des personnages.

En fait, concevoir l'individu au sens strict dans l'Islande médiévale uniquement à partir de la notion de réputation me semble impossible, car par définition le regard de l'autre doit être porté sur soi pour que la réputation puisse être effective. La réputation fonctionne selon un système de normes et d'approbation sociale recherchée, défini par l'honneur. Dans les sagas, cet honneur est en outre consensuel : tous adhèrent à la même idée du comportement souhaité. La société sert alors de miroir, miroir nécessaire pour pouvoir se voir, se concevoir par la réputation²⁸⁴. À l'inverse d'une « culture de la culpabilité » (*guilt culture*) à laquelle correspondrait le modèle d'une société chrétienne, par exemple, et qui insisterait davantage sur une idée d'introspection de ses membres concernant l'impact que peut avoir leurs actions sur leur état spirituel, l'Islande médiévale, de ce point de vue, correspondrait plus au modèle d'une « culture de l'honneur » (*honour culture*), dans laquelle ses participants se fieraient à la critique des autres pour s'évaluer, plutôt que par un procédé uniquement intérieur²⁸⁵. Un proverbe islandais dit de surcroît : « Personne ne détermine sa propre réputation²⁸⁶. » L'exercice était nécessairement collectif.

La poésie scaldique, notamment en raison de son sens de l'esthétisme élaboré et apprécié, jouait quant à elle un rôle de premier plan dans l'établissement de la réputation des gens. Sa fonction nous fait réaliser qu'il ne suffisait pas d'agir, d'avoir une attitude honorable pour être reconnu et estimé dans l'immédiat. Il fallait aussi propager cet exploit, le faire connaître; un exercice de communication était nécessaire. Par leur art louangeur, la démarche des scaldes était

²⁸⁴ Gourevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, 72-73.

²⁸⁵ Daniel E. Thiery, « Honour and shame », sous la direction de Robert E. Bjork, *The Oxford dictionary of the Middle Ages* (Toronto : Oxford University Press, 2010).

²⁸⁶ Sigurður Nordal, *Icelandic Culture*, (Ithaca, N.Y. : Cornell University Library, 1990), 141.

très prise au sérieux. Les scaldes eux-mêmes n'échappaient pas à la règle et aspiraient avec leurs poèmes à l'établissement de leur propre réputation.

Si l'individu ne peut pas véritablement être conceptualisé ici, on peut néanmoins avancer que le genre des sagas, et peut-être encore plus celui de la poésie scaldique qui s'y inscrit, accorde une place importante à la personne, qui s'y affiche et exprime de maintes façons. Les sagas se présentant comme une littérature axée sur l'honneur et la réputation, elles se veulent donc l'antithèse de l'anonymat pour ses élus, car elles incarnent l'approbation et même l'acclamation sociale. Elles cherchent justement à s'assurer que ses personnages ne tombent jamais dans l'oubli, et permettent à la réputation de conférer une existence à travers le temps : « la réputation ne meurt jamais, celle que bonne l'on s'est acquise ». Les sagas sont l'expression écrite de cet ancien « culte » de la personnalité honorable.

Ainsi, ceux qui se manifestent dans les sources le font en démontrant à maintes reprises et de différentes façons la forte conscience qu'ils avaient d'eux-mêmes, par le souci qu'ils avaient d'assurer leur pérennité par l'établissement de leur réputation. Or, ceux qui s'y définissent et s'y complètent, le font au sein d'un cadre social conventionnel, auquel tous semblent adhérer; il n'y a pas de réflexion véritablement individualiste dans laquelle quelqu'un se positionnerait en dehors de toute forme de collectivité. Peut-être que l'individu se conceptualisait en Islande médiéval, mais cette réflexion prendrait peut-être plus alors la forme de quelqu'un d'indifférent vis-à-vis les enjeux d'honneur et de réputation, la position d'un « indigne de donner matière à saga ». Si tel est le cas, nos sources n'en auraient gardé aucune trace, car elles ne s'y intéressaient guère.

Deuxième chapitre

La course à l'honneur et ses performances sociales

Heureux celui-là
Qui s'acquiert
Louanges et bonne réputation.
Plus suspect est
De tirer son inspiration
Du sein d'autrui.

Celui-là est heureux
Qui pour soi-même obtient
Louange et estime, tant qu'il vit.
Car mauvais conseils
On a souvent reçus
Du sein d'autrui.

— *Hávamál*, strophes 8 et 9²⁸⁷.

Il est encore question, dans ces deux strophes, de la notion de bonne réputation, d'estime et d'approbation sociale comme nous l'avons examinée dans le chapitre précédent, où nous faisons des rapprochements entre les concepts de réputation et d'honneur en Islande médiévale. Néanmoins, cette fois-ci, les *Hávamál* mettent l'accent sur une idée de responsabilisation pour le receveur de ces louanges; il est attendu que les mérites qu'une personne a tirés au courant de sa vie soient le fruit des actions qu'elle a commises, qu'elle ait été active dans l'établissement de sa bonne réputation. Selon les propos des *Hávamál*, il est préférable – plus honorable, pourrait-on dire – de ne pas dépendre des autres pour atteindre ces résultats. L'on doit être l'auteur de son honneur, et également ne pas s'accaparer celui d'autrui.

Cette remarque nous laisse avancer qu'il y a avant tout une dimension individuelle au fait honorable, qui s'attribue à la personne qui l'effectue, et que seulement le concerné devrait être loué pour ce qu'il a commis. Dans les sagas des Islandais, les personnages œuvrent constamment sur leur honneur. Pour eux, chaque situation, chaque interaction sociale peut être considérée comme une mise à l'épreuve pouvant affecter potentiellement le statut de leur honneur, et,

²⁸⁷ « Les dits du Très-Haut », éd. et trad. Régis Boyer, *L'Edda poétique* (Domont : Librairie Arthème Fayard, 2015), 170, (strophes 8-9).

comme nous l'avons déjà mentionné, en raison de la nature du genre des sagas, le thème de l'état de l'honneur des personnages est au cœur des récits. Selon cet angle d'analyse, les *Íslendingasögur* prennent alors d'une certaine façon la forme d'un registre qui documente la compétition de l'honneur qui avait lieu dans la société islandaise que récits dépeignent.

L'économie de l'honneur et l'idéal moral de la magnanimité

C'est sous le terme d'« économie de l'honneur » (*economy of honour*) que William Ian Miller a théorisé cette dynamique de lutte pour l'honneur que décrit cette littérature. Selon lui, cette notion de compétition viendrait du fait que l'honneur constituait une ressource finie et prisée en soi : l'honneur appartenait en quantité limitée aux personnes honorables, et, pour en obtenir (davantage), il fallait le prendre à ceux qui en possédaient, et risquer d'en perdre. Cette proposition implique que l'honneur s'obtenait aux dépens d'autrui, et expliquerait l'intensité des rapports sociaux décrits dans les sources. L'exemple le plus évident de cette forme de « mathématiques sociales »²⁸⁸ serait celui du duel, où le vainqueur s'accapare l'honneur perdu du défait, où l'honneur de l'un monte proportionnellement à celui de l'autre qui descend. Le montant d'honneur présent dans la société islandaise était donc constant au mieux, voire diminuant sur le long terme, car les anciens des générations précédentes étaient toujours perçus plus honorables que les contemporains²⁸⁹. Dans ce contexte, l'honneur se doit d'être limité en quantité pour servir sa fonction sociale, car pour reprendre la citation de Thomas Hobbes que Miller emploie : « la gloire est comme l'honneur; si tous les hommes la détiennent alors personne ne l'a, car ils consistent en principes de comparaison et de précellence »²⁹⁰. D'où la conflictualité pour l'obtenir.

Toujours selon Miller, cette course à l'honneur prenait des dimensions importantes en Islande probablement en raison de son système d'organisation sociale qui établissait un flou dans la hiérarchisation de ses membres. La fluidité législative islandaise, qui se contentait principalement de séparer seulement le libre de l'esclave, n'établissait pas d'aristocratie à part des autres par exemple²⁹¹. À plus forte raison, même, l'égard somme toute assez favorable qui

²⁸⁸ William Ian Miller, *Bloodtaking and Peacemaking : Feud, Law and Society in Saga Iceland* (Chicago : The University of Chicago Press, 1996), 30.

²⁸⁹ Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 30-31.

²⁹⁰ Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 30. Texte original : « glory is like honour; if all men have it no man hath it, for they consist in comparison and precellence ».

²⁹¹ Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 29.

semble avoir été porté aux esclaves en Islande lors de l'ère viking, tant dans le traitement qui leur était destiné que dans l'accessibilité à l'affranchissement (qui pouvait se marchander par l'esclave, par exemple), contribue d'autant plus à cette notion de flou hiérarchique, de manque de catégories sociales fermes²⁹². C'est alors justement par le critère d'honneur que l'élite du pays se formait et changeait, ce qui explique en partie l'importance et l'intérêt portés par les anciens Islandais à ces enjeux. La naissance dans une famille prestigieuse pouvait certes assister le fortuné à être compétitif, mais ne suffisait pas non plus en soi à assurer une place au sommet de la société, et ne garantissait rien. De la même façon, la richesse jouait également un rôle et pouvait certes aider, mais il n'y avait pas de lien nécessaire à émettre entre le rang social et l'abondance de possessions²⁹³. C'était bien l'honneur qui servait de critère ultime de hiérarchisation, et, comme les *Hávamál* nous le rappellent, cela devait se concrétiser par des actes accomplis par soi, qui servaient par la suite à forger une réputation. Ainsi, les sagas traitent de phénomènes d'ascension et de déchéance sociales. Ses personnages se montrent donc anxieux de l'état de leur position sociale et sont jaloux vis-à-vis les accomplissements d'autrui, en raison de l'impact que cela pouvait avoir sur leur propre rang. Le système de l'économie de l'honneur aurait généré une forme d'insécurité pour les anciens Islandais qui y participaient; ceux-ci devaient alors performer pour avoir la place qu'ils désiraient²⁹⁴.

Enfin, Miller ajoute que la compétition s'effectuait principalement entre personnes de rang similaire. De façon générale, le *bóndi* ne s'opposait pas à l'esclave ni au servant, de même que ni le petit fermier au grand chef. Miller constate qu'il y a de ce point de vue également une séparation à faire entre l'homme et la femme, ainsi qu'entre l'adulte et l'enfant, bien que ce soit des catégories sociales de natures différentes des premières. Le but était justement de surpasser les autres de sa catégorie, en formant un écart d'honorabilité entre soi et eux. C'est pourquoi la joute ne pouvait se faire vraiment qu'entre personnes comparables entre elles, donc partageant la même situation sociale. Il n'y avait rien à retirer pour la personne honorable d'en affronter une autre qui n'avait pas d'honneur à perdre, et bien que l'honneur soit toujours à risque pour la personne honorable, il était plus difficile de se voir déshonorer par quelqu'un de moindre importance²⁹⁵. L'objectif de la lutte était d'accentuer la différenciation au point de se sortir de la

²⁹² Régis Boyer, « Esclaves et affranchis », *Les Vikings : histoire, mythes, dictionnaire*, (Paris : R. Laffont, 2008).

²⁹³ Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 29.

²⁹⁴ Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 29-30.

²⁹⁵ Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 32.

compétition, d'une certaine façon, en se prouvant supérieur au point de ne plus pouvoir être comparé. Néanmoins, ce résultat était difficile – voire impossible – à atteindre, car plus une personne accroissait son honneur, plus elle possédait de ce capital limité, et plus elle devenait une cible intéressante pour les autres qui en cherchaient également, et qui désiraient également s'afficher au sommet de la hiérarchie sociale. La détention de l'honneur attirait les défis²⁹⁶.

Le topos de l'enfant précoce présent dans les sagas sert ainsi de procédé pour le narrateur afin de distinguer efficacement des autres le personnage concerné, généralement principal. Il s'agit d'une façon de présenter ce dernier favorablement et avec des atouts particuliers. La précocité est un trait de caractère survenant durant l'enfance du personnage, qui se voit alors doté d'un développement prématuré d'une ou de certaines de ses facultés pour son jeune âge. Il est par exemple question d'un développement physique rapide et de démonstrations de force importante par rapport à la normale, d'une beauté d'apparence plus raffinée ou bien de précocité de l'intelligence, se manifestant par une aisance linguistique prématurée ou dans le comportement du jeune qui fait preuve de maturité sociale²⁹⁷. Ainsi, il est dit d'Egill Skallagrímsson, dans la saga à son sujet, qu'il composait déjà des rimes scaldiques à l'âge de 3 ans²⁹⁸. À cet âge, il était aussi grand et fort que les garçons qui avaient six ou sept hivers, et « fut bientôt de nature communicative et sage en propos »²⁹⁹. Son frère, Thórólfr Skallagrímsson, quant à lui « fut de bonne heure de grande taille et fort avenant de visage », et fit preuve d'autant de force et d'adresse que les hommes accomplis dans l'exercice des tâches des adultes, alors qu'il n'était encore qu'un enfant³⁰⁰. Óláfr Höskuldsson, pour sa part, héros de *Laxdæla saga*, est décrit ainsi :

À la fin de l'hiver, la concubine de Höskuldr mit au monde un garçon; on fit venir Höskuldr et on lui montra l'enfant. Il lui parut, à lui comme aux autres, qu'il n'avait jamais vu enfant plus beau ni plus noble. [...] Óláfr fut le parangon des enfants. [...]

²⁹⁶ Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 32-33.

²⁹⁷ Anna Hansen, « The Precocious Child: A Difficult Thirteenth-Century Icelandic Saga Ideal », dans *Scandinavian and Christian Europe in the Middle Ages: Papers of the Twelfth International Saga Conference*, Judith Meurer et Rudolf Simek, dir. (Bonn : Universität Bonn, 2003), 223-224.

²⁹⁸ « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Régis Boyer, *Sagas islandaises*, (Ligugé : Éditions Gallimard, 2014), 58 (Chapitre 31).

²⁹⁹ « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 57 (Chapitre 31).

³⁰⁰ « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 57 (Chapitre 31).

Quand le garçon eut deux hivers, il parlait couramment et courait sans aide tout comme un enfant de quatre hivers³⁰¹.

Ainsi l'enfant précoce correspond à un idéal, et impressionne, car parvenant à adopter le comportement des plus vieux avant l'heure³⁰². Dans les sagas, ce thème sert à mettre le personnage en valeur, à le présenter comme exceptionnel et prodigieux, et du fait même à démontrer en quoi il est honorable, ou, du moins, qu'il est destiné à de grands accomplissements, étant donné qu'il sait déjà se démarquer lors de l'enfance des autres jeunes Islandais.

La précocité peut s'associer à l'honorabilité en raison de la nature de ce qui caractérise le fait honorable, qui correspond à un idéal moral se rapprochant de celui que concevait Aristote. C'est du moins ce qu'avance Kristján Kristjánsson dans un article qui effectue des parallèles entre la moralité dans le genre des sagas et l'éthique de la vertu, et qui nous aidera à mieux saisir certaines dimensions reliées à l'honneur³⁰³.

Pour Aristote, une action est moralement bonne si et seulement si elle correspond à la façon dont aurait agi une personne vertueuse dans les mêmes circonstances, soit quelqu'un qui détient les vertus et en applique ses principes. Les vertus constituent des traits de caractère dont l'être humain doit disposer afin d'atteindre l'*eudaimonia*, état d'épanouissement de soi, de béatitude, de bonheur³⁰⁴.

Dans *Éthique à Nicomaque*, à travers la définition des différentes vertus qui devraient caractériser l'être idéal, Aristote accorde une place centrale à la *megalopsychia*, la « grandeur d'âme », la magnanimité³⁰⁵. Elle correspond à une certaine idée de grandeur, de noblesse, qui définirait celui « qui se sent digne des choses les plus grandes, et qui l'est en effet »³⁰⁶. À l'image de la conception aristotélicienne des vertus comme constituant nécessairement un juste milieu équilibré entre deux positions extrêmes, évitant l'excès et le défaut, la magnanimité serait la position intermédiaire entre deux vices, soit celui du vain et celui du pusillanime :

³⁰¹ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 405-406, (Chapitre XIII).

³⁰² Hansen, « The Precocious Child », 220. À noter que légalement, l'âge adulte était atteint à 12 hivers.

³⁰³ Kristján Kristjánsson, « Liberating Moral Traditions: Saga Morality and Aristotle's "Megalopsychia" », *Ethical Theory and Moral Practice*, 1, 4 (1998) : 397-422.

³⁰⁴ Kristján Kristjánsson, « Liberating Moral Traditions », 397.

³⁰⁵ Kristján Kristjánsson, « Liberating Moral Traditions », 400.

³⁰⁶ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Barthélémy Saint-Hilaire et éd. Alfredo Gomez-Muller (Paris : Librairie Générale Française, 2011), 166.

Celui qui a de lui-même la plus haute idée, et qui ne le mérite pas, est un homme vain, bien qu'il n'y ait pas toujours vanité à s'estimer soi-même plus qu'on ne vaut. Celui qui s'estime moins qu'il ne vaut est une petite âme, soit qu'en effet ayant un grand mérite ou un mérite médiocre, et même si l'on veut simplement, n'ayant qu'un très mince mérite, il le place encore au-dessous de sa valeur réelle. Mais c'est surtout si l'on vient à se méconnaître, quand on est plein de mérite, que se montre la petitesse d'âme; car ferait-on autrement, si de fait l'on n'était pas capable des choses les plus importantes? Le magnanime est dans l'extrême par sa grandeur même; mais il est dans le juste milieu, parce qu'il est comme il doit être; il s'estime à sa juste valeur, tandis que les autres au contraire pèchent soit par excès soit par défaut³⁰⁷.

Ainsi le magnanime est modeste dans sa grandeur, au sens qu'il s'estime à sa juste valeur et non excessivement (bien qu'il ne soit pas, par définition, modéré pour autant dans son appréciation personnelle). La vertu implique donc pour le vertueux une exacte connaissance de soi³⁰⁸.

Or, la magnanimité n'est pas une vertu comme les autres et ne se suffit pas en soi. Elle représente plutôt un état supérieur de la personne qui s'avère être vertueuse. La noblesse que dégage le magnanime est morale : elle s'affiche par la grandeur de chacune des vertus qu'il détient. Le véritable magnanime cultive toutes les vertus, ce qui est la source de son état de grandeur morale³⁰⁹. C'est pourquoi Aristote désigne la magnanimité comme la « parure de toutes les vertus », les accroissant, leur ajoutant une aura de grandeur, et ne pouvant exister sans elles³¹⁰.

Autant dans la moralité dépeinte dans les *Íslendingasögur* que chez Aristote, l'honneur et le déshonneur servaient de critère externe pour évaluer la grandeur d'une personne. En ce sens, l'honneur devait être mérité, et récompensait les personnes moralement bonnes, soit celles qui se montraient vertueuses, ou du moins qui correspondaient à un idéal moral convenu socialement dans le cas des anciens Islandais³¹¹. Pour Aristote, l'honneur est la plus digne des récompenses, celle des actions les plus éclatantes, et ainsi il incarne la préoccupation exclusive du magnanime qui cherche à agir de façon à s'en procurer raisonnablement, puis à éviter le déshonneur. L'obtention de l'honneur accompagnerait donc l'atteinte d'une certaine forme de perfection

³⁰⁷ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 167.

³⁰⁸ Kristján Kristjánsson, « Liberating Moral Traditions », 400, 402.

³⁰⁹ Kristján Kristjánsson, « Liberating Moral Traditions », 401-402.

³¹⁰ Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 168.

³¹¹ Kristján Kristjánsson, « Liberating Moral Traditions », 410.

morale³¹². Suivant cette même logique, les sagas prônaient pour modèle social ceux qui aspiraient à la magnanimité, idée que nous pouvons associer au principe de l'économie de l'honneur, où l'honneur constitue encore quelque chose à obtenir à tout prix.

La tradition du *mannjafnaðr*, soit la « comparaison entre hommes », illustre bien cette notion. Il s'agit d'une activité se déroulant lors des banquets ou des rassemblements similaires impliquant ingestion d'alcool, dont le divertissement consistait à alimenter un débat afin de déterminer qui de deux ou d'un nombre restreint de candidats s'avérait être le meilleur. Pour avoir lieu, l'assemblée se divisait en camps dont chacun se choisissait un champion parmi les connaissances, qu'il devait faire valoir et défendre par tous les arguments possibles contre l'élu de l'autre ou des autres camps. C'était bien la réputation des champions qui était alors objet de comparaison, à laquelle on faisait des reproches ou des louanges. Leurs actes étaient mesurés et mis à l'épreuve afin qu'en conclusion de la joute oratoire une personne soit estimée supérieure³¹³. Voici comment le déroulement du *mannjafnaðr* est raconté dans *Eyrbyggja saga* :

L'automne suivant, aux nuits d'hiver, Snorri le Godi fit un grand festin d'automne et y invita ses amis. On y but de la bière, et ferme. On s'amusa beaucoup tout en buvant. On y compara les mérites des hommes, pour savoir qui dans le district était le plus noble ou le plus grand chef. Les gens n'étaient pas d'accord sur un seul homme, comme c'est le cas le plus souvent si l'on joue à comparer les personnes. La plupart tenaient que Snorri était le plus noble homme; mais quelques-uns nommèrent Arnkell, et il y en eut encore quelques autres qui nommèrent Styrr. Alors qu'ils étaient en train d'en discuter, Thorleifr le Gouailleur dit : « À quoi bon discuter de cela puisque tout le monde peut voir ce qu'il en est? — Que veux-tu dire, Thorleifr dirent-ils, te voilà bien affirmatif? — Il me semble que le plus grand, et de beaucoup, est Arnkell », dit-il. « Quelles raisons en donnes-tu? » dirent-ils. « Ce que je dis, dit-il, et c'est la vérité, c'est que Snorri le Godi et Styrr ne font qu'un en raison de leurs liens de parenté, mais aucun des hommes de la maison d'Arnkell et que Snorri a tués ne gît près de son enclos sans qu'on ait obtenu compensation pour lui, alors que Haukr, suivant de Snorri, qu'Arnkell a tué, gît ici près de son enclos. » Quoique ce fût vrai en fait, on trouva que c'était parler audacieusement, étant donné l'endroit où on se trouvait, et on cessa de parler de cela³¹⁴.

Bien que la question soit délicate à aborder vu que Snorri le Godi est l'hôte du banquet, ce dernier est finalement reconnu inférieur à Arnkell par ses invités étant donné qu'il n'avait pas

³¹² Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 167-168.

³¹³ Antje G. Frotscher, « Old Irish *Curad-mír* and Old Norse *Mannjafnaðr*: Two Forms of Literary Man-Comparison in Early Medieval Literature », *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 33 (2002) : 22-24.

³¹⁴ « Saga de Snorri le Godi » éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 268-269 (Chapitre XXXVII).

exigé une compensation pour un tort que lui avait fait Arnkell par le passé, ce qui est perçu comme une marque de faiblesse de sa part. Le narrateur fait remarquer qu'il y a souvent divergence d'avis lorsqu'il est question d'établir socialement qui est au sommet de la hiérarchie, d'où l'intérêt et le divertissement d'entretenir un débat sur le sujet dans le premier cas. Il était fréquent pour le *mannjafnaðr* de dégénérer et de voir un des membres d'un camp en attaquer un de l'autre se refusant de reconnaître son champion, car le sujet était visiblement prenant pour les anciens Islandais³¹⁵. Dans le cas de Snorri, néanmoins, l'argumentaire de Thorleifr n'est pas perçu comme une attaque contre Snorri, mais plutôt comme une incitation pour celui-ci à se venger et à réajuster son statut du fait même, ce que Snorri effectue plus loin dans le chapitre en organisant une attaque contre Arnkell auquel Thorleifr lui-même prend part³¹⁶. Une fois Arnkell occis, le narrateur étale sur les vertus d'Arnkell, son honorabilité – sa magnanimité pourrait-on dire –, ce qui expliquait l'incitation des autres à se confronter à lui, puis entraîna sa mort :

Tout le monde [de sa maisonnée] le [(Arnkell)] pleura car, de tous les hommes, il fut le meilleur en toutes choses, selon l'ancienne foi : très sage, de bon caractère, généreux, plus audacieux que quiconque, on pouvait compter sur lui et c'était un homme tout à fait accompli. Il eut aussi le dessus dans tout litige, quel que fût son adversaire, et cela lui valut des envieux, comme on vient d'en avoir la preuve³¹⁷.

La conclusion du *mannjafnaðr* établissait ou du moins rendait claire la hiérarchie sociale à une échelle spécifique, surtout dans les hauts rangs de la société islandaise. Elle exposait au passage des rivalités sur le plan de la compétition de l'honneur, d'où pourquoi les échanges s'accompagnaient souvent d'insultes et de violences physiques. Le *mannjafnaðr* prouve également qu'une attention était portée aux hauts faits accomplis au sein de la communauté, que l'information circulait à ce propos : les participants étaient parfaitement au courant des agissements de chacun lorsqu'ils se rassemblaient pour la joute. Le banquet servait alors d'espace d'échange et de comparaison où tout le monde du réseau de compétition concerné était présent, où l'on pouvait discuter sur ces actes et en attribuer des conclusions. Il en ressortait de la reconnaissance, et du ressentiment.

³¹⁵ Frotscher, « Old Irish *Curad-mír* and Old Norse *Mannjafnaðr* », 24.

³¹⁶ « Saga de Snorri le Godi » éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 269-272 (Chapitre XXXVII).

³¹⁷ « Saga de Snorri le Godi » éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 272 (Chapitre XXXVII).

Un procédé similaire à celui du jeu du *mannjafnaðr* serait la coutume de la désignation des places assises lors d'une réception. La demeure islandaise médiévale était dotée d'une grande salle commune, souvent rectangulaire, dans laquelle se trouvait au milieu une fosse à feu qui longeait la pièce, qui servait à chauffer et éclairer la maison, ainsi que pour cuisiner. Des bancs étaient disposés le long des murs, qui servaient également de lits la nuit³¹⁸. Au milieu du long côté de la pièce se trouvait le haut-siège qui faisait face à la fosse à feu. Il s'agissait d'un banc surélevé assez vaste pour contenir deux à trois personnes, auquel était attribué une valeur sacrée au temps du paganisme³¹⁹. C'était la place d'honneur, généralement réservée au maître de la maison, et qui par sa largeur pouvait également accueillir un invité de marque. Lui faisait face le long de l'autre mur, un autre haut-siège, qui était réservé à celui des invités auquel on voulait faire honneur en second lieu³²⁰. Le reste des places suivait également une logique hiérarchique, certaines étant plus honorables que d'autres, et certaines pouvant même être perçues comme méprisantes, en fonction du statut du visiteur³²¹. Il revenait à l'hôte de désigner la place que prenaient ses invités, qui devait alors faire appel à son sens des préséances afin de les organiser en fonction de leur rang social, de l'estime qu'il leur accordait, au risque de les offenser. Il s'exposait ainsi à de graves désagréments s'il n'y parvenait pas convenablement, car une importance capitale était accordée à cette affectation. Nombreux sont les moments dans les sagas où il est mentionné à qui revient la place du haut-siège. La coutume se présente autant dans les fermes islandaises que chez les rois. C'est ainsi qu'Egill est reçu chez le roi anglais Adalsteinn (Æthelstan, roi de 924 à 939) dans *Egils saga Skallagrímssonar*, revenant après l'avoir assisté vers une victoire militaire :

³¹⁸ Boyer, *Sagas islandaises*, 1589, 1602.

³¹⁹ Boyer, *Sagas islandaises*, 1580. À propos de la valeur sacrée des hauts-sièges, nous pouvons mentionner les piliers qui les ornaient de chaque côté du banc (*öndvegissúlur*). La littérature islandaise narre la coutume qui consistait pour les premiers colons d'Islande, lors de leur voyage en mer, de jeter ces piliers à l'eau et de s'établir sur l'île à l'endroit où ceux-ci allaient s'échouer. *Eyrbyggja saga* spécifie qu'un des piliers du haut-siège de Thórólfr Mostrarskegg avait la figure du dieu Þórr sculptée dessus. En jetant ses piliers par-dessus bord, il déclara qu'il se fixerait en Islande là où Þórr ferait aborder les piliers. Le thème revient dans plusieurs sagas, de même que dans *Landnámabók*, qui indique par exemple que la localisation de la première ferme établie sur l'île a été déterminée suivant cette méthode par Ingólfur Arnarson. Ce lieu serait maintenant celui de Reykjavík, la capitale islandaise. Cf. « Saga de Snorri le Godi » éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 208 (chapitre IV). ; Sturla Þórðarson (Ari Þorgilsson et Kolskeggr le Sage), *Livre de la colonisation de l'Islande selon la version de Sturla Þórðarson (Sturlubók)*, éd. et trad. Régis Boyer (Turnhout : Brepols, 2000), 37-40 (Chapitres 8-9).

³²⁰ Boyer, *Sagas islandaises*, 1522, 1897.

³²¹ Boyer, *Sagas islandaises*, 1897.

Puis Egill alla avec sa bande trouver le roi Adalsteinn et se présenta à lui alors qu'il était à boire. Il y eut là grande liesse. Lorsque le roi vit qu'Egill était entré, il dit de leur faire place nette sur le banc inférieur et qu'Egill devait s'asseoir dans le haut-siège en face de lui. Egill s'assit là et posa son écu à ses pieds³²².

Le roi, estimant la valeur d'Egill et ses hommes qui lui ont été d'une assistance précieuse lors de la bataille, a tenu bon de libérer les places les plus importantes de sa salle de banquet afin de les recevoir convenablement, avec l'honneur qu'ils méritaient, soit davantage que l'importance accordée aux personnes qui occupaient ces places auparavant. Cet autre exemple tiré de *Ljósvetninga saga* montre l'intérêt que les gens attachaient à ces sièges d'honneur :

Alors Gudmund chevaucha au Nord jusque chez ses *þingmenn* et fut reçu à Tjornes. On lui attribua le haut-siège, et le siège à côté à partir de lui fut donné à Ofeig Jarngerðarson. Et lorsque les tables furent installées, Ofeig posa son point sur la table et dit : « De quelle taille ce poing te paraît-il, Gudmund? — Gros », dit-il. « Supposes-tu qu'il comprend quelque force? » demanda Ofeig. « Assurément », dit Gudmund. « Penses-tu qu'il pourrait asséner un coup puissant? » demanda Ofeig. « Tout un coup », répondit Gudmund. « Penses-tu qu'il ferait quelque dégât? » dit Ofeig. « Des fractures, ou un coup fatal », répondit Gudmund. « Une telle fin te plairait-elle? » demanda Ofeig. « Pas du tout, et je ne la choiserais pas », dit Gudmund. Ofeig dit : « Alors ne t'assois pas à ma place. — Comme tu le souhaites », dit Gudmund, puis il se déplaça à côté. Les gens eurent l'impression qu'Ofeig voulait la plus grande portion de l'honneur, puisqu'il occupe le haut-siège depuis ce moment³²³.

Ofeig se montre tendu étant donné qu'il estime que le haut-siège devrait revenir à lui plutôt qu'à Gudmund, et fait savoir son mécontentement au principal concerné. En confrontant Gudmund, il parvient à l'intimider et à reprendre la place tant estimée, ce qui lui permet de s'afficher comme l'invité le plus important du banquet. Qu'Ofeig soit prêt à blesser ou tuer pour obtenir une place assise montre toute la valeur symbolique attachée à une telle position. Il ne

³²² « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 102 (Chapitre LV).

³²³ Traduction libre tirée de « The Saga of the People of Ljosavatn », trad. Theodore M. Andersson et William Ian Miller, sous la direction de Viðar Hreinsson, *The complete sagas of Icelanders, including 49 tales : IV* (Reykjavík : Leifur Eiriksson Publishing, 1997), 230 (Chapitre 21). Texte original : « Then Gudmund rode north to his thingmen and was a guest at Tjornes. He was given the the high seat, and the next seat in from him was given to Ofeig Jarngerðarson. And when the tables were set, Ofeig put his fist on the table and said, "How big does that fist seem to you, Gudmund?" "Big," he said. "Do you suppose there is any strenght in it?" asked Ofeig. "I certainly do," said Gudmund. "Do you think it would deliver much of a blow?" asked Ofeig. "Quite a blow," Gudmund answered. "Do you think it might do any damage?" said Ofeig. "Broken bones or a deathblow," Gudmund answered. "How would such an end appeal to you?" asked Ofeig. "Not much at all, and I wouldn't choose it," said Gudmund. Ofeig said, "Then don't sit in my place." "As you wish," said Gudmund, and he sat to one side. People had the impression that Ofeig wanted the greater portion of honour, since he had occupied the high seat up to that time. »

s'agissait pas d'une vulgaire dispute enfantine pour un siège, mais bien de l'établissement d'un rang social, d'une mise à l'épreuve qui a eu pour résultat d'afficher Ofeig comme supérieur aux autres.

Les rassemblements exigeant une désignation des places assises constituaient un des rares moments où la hiérarchie sociale était ostentatoire, où l'on déterminait en même temps que la place des invités dans la salle, le degré d'honorabilité des personnes présentes par rapport aux autres, et affichait cet ordre à tout le monde qui était sur les lieux³²⁴. Cela explique pourquoi les sagas insistent souvent dans la narration à indiquer qui se voit octroyer le haut-siège, car ces passages présentent une performance sociale ou son résultat. Le haut-siège servait comme une sorte de podium pour la course à l'honneur, à la différence que les résultats présentés n'étaient pas finaux, mais constituaient plutôt une actualisation de la situation.

Ces passages donnent le ton des enjeux reliés à l'économie de l'honneur présents dans les *Íslendingasögur* et transmettent bien la volonté de grandeur, l'idée de vouloir se montrer supérieur et d'aspirer à l'être réellement dans les faits, soit des éléments caractéristiques de la magnanimité. Comme nous l'avons évoqué, la magnanimité se définit avant tout par la grandeur morale de la personne qui se doit alors de disposer des vertus. Aristote bien entendu énumère et élabore sur ce qu'il considère comme des vertus dans ses textes. En ce qui concerne la moralité dans les sagas, le fait honorable, dans une logique de performance sociale, m'a semblé être orienté avant tout vers deux valeurs que nous prendrons le temps de décortiquer, soit celle de virilité et celle de magnificence³²⁵.

***Drengskapr*, ou la flexibilité insoupçonnée au premier abord du genre nordique**

Une notion capitale revenant dans la littérature des sagas serait celle de *drengskapr*, qui est conventionnellement conçue comme la qualité par excellence de l'idéal de l'héroïsme nordique. La notion est complexe à cerner, et ancrée dans son contexte. Le terme peut se traduire à la fois par « noblesse » et par « virilité », *drengr* signifiant « jeune homme », dérivé de *drangr*, soit une

³²⁴ Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 29-30.

³²⁵ À noter que le parallèle effectué ici entre le système moral d'Aristote et celui présent dans les sagas m'a servi d'outil pour mieux saisir la pensée des anciens Scandinaves, pour en comprendre la logique. Il me paraît cependant plutôt difficilement prouvable que les réflexions d'Aristote ont eu une quelconque influence sur les mentalités du Nord médiéval, et ce n'était pas non plus l'objectif de l'article de Kristján Kristjánsson, qui se plaît sans autre prétention de constater les similarités des deux systèmes.

« pierre dressée »³²⁶. Richard Cleasby et Guðbrandur Vigfússon, dans leur dictionnaire, ont défini le *drengr* (au sens de celui qui correspond à la *drengskapr*) comme une personne « hardie, vaillante et digne »³²⁷. Régis Boyer rapporte quant à lui la notion de *drengskapr* à la bravoure, vaillance ou prouesse, ainsi qu'à des idéaux de jeunesse, de fidélité et de recherche de la perfection (selon les critères de l'époque)³²⁸. Pour Peter Foote et David M. Wilson, la *drengskapr* correspond certes à une notion de bravoure, mais s'accompagne également d'une assistance pour les besoins d'autrui, ainsi que d'un certain sens de la discipline. À ces valeurs s'ajoute une idée de respect pour les autres, d'une attitude « fair-play » vis-à-vis ses rivaux et de force pour faire ce qu'il est juste de faire. Les auteurs reprennent par ailleurs Snorri Sturluson, lettré islandais du XIII^e siècle, qui aurait résumé la notion en indiquant que « les hommes vaillants qui exercent une bonne influence sont appelés *drengir* [(pluriel de *drengr*)] »³²⁹. Enfin, Foote et Wilson font remarquer que, bien que les *Íslendingasögur* illustrent avec force le concept tel que cerné plus haut, *drengskapr* est également employée dans un sens plus large et vague englobant l'idée d'« honneur personnel »³³⁰. Cela peut être un indicateur de la place importante que prenait cette valeur à l'époque, de même que de son côté plus ou moins définissable précisément.

L'honneur se rattache à la notion de *drengskapr*, car c'était avant tout en affichant les qualités du *drengr* qu'une personne en obtenait et pouvait s'estimer et être estimée comme quelqu'un de valeur³³¹. La nature du *drengr* est dans l'action et en opposition à l'inaction, dans le mépris de la lâcheté. *Brennu-Njáls saga*, par exemple, nous présente une situation où Helgi et Grímr, les fils du héros Njáll, Islandais, voyageant un été sur le bateau d'Óláfr Ketilsson d'Elda et de Bárdr le Noir avec des marchands norvégiens, se retrouvent malgré eux confrontés à des vikings écossais. C'est bien la *drengskapr* qui poussa finalement l'équipage au combat :

Ils [l'équipage du navire d'Óláfr et de Bárdr] virent alors treize bateaux qui venaient vers le large, sur eux. Bárdr dit : « Que faire à présent, car ces gens-là

³²⁶ Vilhjálmur Árnason, « Morality and Social Structure in the Icelandic Sagas », *The Journal of English and Germanic Philology* 90, 2 (1991) : 158.

³²⁷ Carol J. Clover, « Regardless of Sex: Men, Women, and Power in Early Northern Europe », *Speculum* 68, 2 (1993) : 372.

³²⁸ Boyer, *Sagas islandaises*, 1645, 1678.

³²⁹ Peter Foote et David M. Wilson, *The Viking Achievement : The society and culture of early medieval Scandinavia* (Londres : Sidgwick & Jackson, 1980), 425-426.

³³⁰ Foote et Wilson, *The Viking Achievement*, 426.

³³¹ Richard Bauman, « Performance and Honor in 13th-Century Iceland », *The Journal of American Folklore* 99, 392 (1986) : 140.

vont nous attaquer? » Ensuite, ils discutèrent s'ils se défendraient ou se rendraient, mais avant qu'ils n'aient pris une décision, les vikings survinrent. Ils se demandèrent mutuellement leurs noms et comment s'appelaient les chefs. Les chefs des marchands se nommèrent et demandèrent à leur tour qui commandait la troupe d'en face. L'un dit se nommer Grjótgardr, et l'autre Snaekólfr, tous deux fils de Moldan de Dungalsbaer en Écosse et parents de Melkófr, roi d'Écosse³³² « et nous vous laissons le choix entre deux choses, dit Grjótgardr : ou bien vous montez à terre et nous prendrons vos biens, ou bien nous vous attaquerons et tuerons tout homme que nous prendrons ». Helgi répond : « Les marchands veulent se défendre. » Les marchands dirent : « Tais-toi donc, misérable! Quelle défense ferons-nous? L'argent vaut moins que la vie. » Grímr prit le parti de pousser des cris contre les vikings pour ne pas leur laisser entendre les récriminations des marchands. Bárdr et Óláfr dirent : « Ne voyez-vous pas que les Islandais vont faire des moqueries sur votre conduite? Prenez plutôt vos armes et défendez-vous. » Alors, ils prirent tous leurs armes et firent le serment de ne jamais se rendre tant qu'ils pourraient se défendre³³³.

Helgi et Grímr, par leur combativité, se montrent davantage comme des *drengir* que les marchands norvégiens, hésitants. La crainte de subir un déshonneur par l'action d'être pillé ramène néanmoins ces derniers à l'ordre. Le commentaire de Bárdr et d'Óláfr suggère qu'une forme de pression sociale était en jeu pour convaincre le reste du groupe de répondre martialement aux vikings écossais, ou, du moins, que la conduite honorable des deux Islandais a su inspirer les autres à suivre leur exemple au bout du compte. Le principe de l'économie de l'honneur quant à lui se percevrait ici dans le résultat de cette bataille, soit avec les Écossais s'attribuant de l'honneur de par leur pillage proportionnellement à la façon que les marchands en perdraient en subissant cette prise de biens, ou inversement si la troupe marchande parvient à terrasser leurs adversaires. Les Écossais se montrent sans doute moins nobles et braves cependant en attaquant avec un tel avantage numérique³³⁴.

Sur ce dernier point, un passage de *Laxdæla saga* illustre la notion de « fair-play » avancée plus haut. Il est question de Thorkell fils d'Eyjólfr qui cherche à venger son parent Eidr pour le meurtre du fils de ce dernier commis par Grímr, lequel a été proscrit pour cet acte. L'extrait montre la consultation qu'a Thorkell avec Eidr pour préparer son coup :

³³² Vraisemblablement Malcolm II, roi de 1005 à 1034.

³³³ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1331-1332 (Chapitre LXXXIII).

³³⁴ Finalement, les marchands se voient assistés au courant de la bataille par une flotte d'une dizaine de bateaux arrivant à leur secours, et les deux fils de Njáll et leurs alliés s'en tirent victorieux. Cf. « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1332-1333 (Chapitre LXXXIV).

Eidr était fort âgé quand cela se passa. C'est pourquoi on n'entreprit pas de poursuites [contre Grímr]. Les gens harcelaient fort Thorkell fils d'Eyjólfr parce qu'il ne cherchait pas à obtenir justice. Au printemps suivant, lorsque Thorkell eut préparé son bateau, il alla au sud par le Breidafjördr, se procura un cheval et chevaucha tout seul, n'interrompant pas son voyage qu'il ne fût à Áss chez Eidr, son parent. Eidr l'accueillit avec grande joie. Thorkell lui dit le but de sa venue : il voulait se mettre à la recherche de Grímr, son proscrit; il demanda à Eidr s'il avait quelque idée de l'endroit où était son repaire. Eidr répondit : « Je n'ai pas envie que tu fasses cela; il me semble que tu prends de grands risques quant à l'issue de cette expédition; avec Grímr, c'est à un chien maudit que tu as affaire. Si tu veux y aller, vas-y avec beaucoup d'hommes afin d'être le maître de tout. — Je ne trouve pas qu'il y ait grand renom, dit Thorkell à rassembler quantité de monde contre un seul homme, mais je voudrais que tu me prêtes l'épée Sköfnungr, et j'espère qu'alors je me débarrasserai de ce vagabond sans feu ni lieu, même s'il est brave³³⁵. »

Thorkell estime que sa réputation ne grandira pas s'il n'y a pas de prise de risque et qu'il traque lâchement Grímr, accompagné d'une grande troupe. C'est pourquoi il préfère prendre une approche répondant à l'idéal de la *drengskapr*, qui elle, est jugée socialement honorable, en dépit des avis de son parent préoccupé. Comme illustré au début de l'extrait, le *drengr* se doit également de répondre à son sens du devoir de vengeance, qui exige que réparation soit effectuée pour un affront commis à l'égard du clan³³⁶. Une attente sociale exigeait presque le comportement de la *drengskapr* à en croire l'harcèlement que subit Thorkell de son entourage pour agir convenablement. Si l'on veut continuer à réfléchir avec la conception de l'économie de l'honneur en tête, l'on pourrait avancer qu'il n'y aurait rien à retirer réellement d'une attaque entreprise par une troupe trop nombreuse contre Grímr, car le mérite de l'acte serait alors à diviser en un trop grand nombre de personnes à la fois, donc autant dire qu'il en perdrait sa valeur honorable. Par ailleurs, *drengr* signifiant « jeune homme » dans un de ses sens, il est intéressant de voir dans cette situation le contraste entre le jeune Thorkell plein de vigueur, courageux et soucieux de se prouver et de se forger une réputation, et Eidr, un vieillard en manque de force, incapable de venger son fils par lui-même en raison de son âge, alors qu'il est pourtant le principal concerné de cet affront. Il se montre craintif, peut-être plus par sagesse que

³³⁵ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 512-513 (Chapitre LVII).

³³⁶ Sigurður Nordal, *Icelandic Culture* (Ithaca, N.Y. : Cornell University Library, 1990), 139-142. Il s'agit d'une dimension essentielle de la conception de l'honneur des anciens Scandinaves. Nous aurons l'occasion de revenir sur le thème de la vengeance et de ses enjeux dans le prochain chapitre, qui s'y consacrera en bonne partie.

par faiblesse morale, de voir son parent s'exposer au danger, ce qui est bien entendu contraire à la valeur de la *drengskapr*³³⁷.

Les situations de combat étaient idéales pour illustrer la *drengskapr*, étant donné que leur nature périlleuse comportait nécessairement un aspect moral, qui correspondait à la façon de se comporter face au danger. Ces contextes comprenaient une dimension compétitive quant aux prouesses guerrières, alimentée par la quête de l'honneur, où il était encore question de se démarquer, de se montrer meilleur combattant que les autres, tant en force qu'en vaillance. Un passage de *Fóstbræðra saga*, presque pris au hasard tant ils sont nombreux dans le corpus des *Íslendingasögur*, me semblait représentatif des mentalités entourant la martialité dans les sagas. Il est question d'une dispute entre deux clans concernant le droit de dépeçage d'une baleine échouée. Ne parvenant guère à trouver un terrain d'entente pour se partager les ressources de la carcasse, la scène vire à la bataille. Nous avons Thorgeirr d'un côté, qui propose à Thorgils, de l'autre, de se cibler :

Ils s'armèrent de part et d'autre et se préparèrent à la bataille. Lorsqu'ils furent prêts, Thorgeirr dit : « Le mieux, Thorgils, serait que nous nous attaquions, car tu es dans la fleur de l'âge et vigoureux, et tu as fait la preuve de ton courage, et je serais curieux d'éprouver contre toi qui je suis : les autres ne se mêleront pas de notre joute. » Thorgils dit : « Il me plaît qu'il en soit ainsi. » Ils s'attaquèrent donc et se battirent de part et d'autre. Thorgeirr et Thorgils frappaient à coups redoublés car ils étaient habiles au maniement des armes l'un et l'autre, mais comme Thorgeirr était le mieux fait d'entre eux pour occire des gens, Thorgils tomba devant lui³³⁸.

Thorgeirr semble avoir offert un combat juste à Thorgils et a su prouver qu'il était meilleur que son adversaire. En isolant son combat du reste de la mêlée, Thorgeirr a accentué sa performance individuelle comparativement aux autres membres de son groupe, alors que l'issue du combat pour sa part ne correspondait plus au résultat d'un effort collectif, mais bien du sien uniquement, d'autant plus qu'il a vraisemblablement sélectionné le meilleur guerrier parmi ses opposants pour sa démonstration de force. Pour reprendre les idées de Miller, Thorgeirr cherchait à se mesurer à des gens de valeur égale à la sienne, pour parvenir à les vaincre et se prouver supérieur à ce niveau-là. Sa quête de dépassement ne s'arrête pas là, et entraîne même une

³³⁷ Thomas Morcom, « After Adulthood: The Metamorphoses of the Elderly in the *Íslendingasögur* », *Saga-Book* 42 (2018) : 31-32.

³³⁸ « Saga des frères jurés », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 655 (Chapitre VII).

dispute entre Thorgeirr et Thormódr, son frère juré et compagnon d'aventure qui aspirait également à étaler sa *drengskapr*. La compétition pour l'honneur vient ruiner leur amitié :

Certains disent que, alors que leur arrogance était à son comble, Thorgeirr dit à Thormódr : « Sais-tu où il y a deux autres hommes, égaux à nous en énergie et en virilité, qui aient fait autant leurs preuves dans maintes tribulations, comme nous? » Thormódr répondit : « Si l'on cherche, on trouvera de ces hommes qui ne sont pas moindres champions que nous. » Thorgeirr dit : « Que penses-tu : lequel de nous deux l'emporterait sur l'autre si nous nous mesurons? » Thormódr répondit : « Je ne sais pas, mais ce que je sais, c'est que cette question que tu viens de poser va terminer notre existence commune et notre compagnie, en sorte que nous ne serons plus longtemps ensemble. » Thorgeirr dit : « Je ne parlais pas sérieusement quand je voulais que nous éprouvions notre valeur entre nous. » Thormódr dit : « Tu en avais envie quand tu le disais et nous allons cesser notre association³³⁹. »

L'extrait nous présente les deux *drengir* à la recherche d'occasions pour se mettre à l'épreuve, afin de s'affirmer plus honorables encore que ce qu'ils étaient déjà, et cela passe, pour eux, par des victoires au combat. Au surplus, à l'image des hauts-sièges, certaines sagas mentionnent le phénomène du *stafnbúi*, du « gaillard d'avant », soit le statut attribué au(x) plus brave(s) et valeureux des guerriers sur un bateau viking, qui se positionnait alors à la proue du navire, à l'étrave (*stafn*), où il avait sa place d'honneur réservée. Lors d'une bataille navale, c'était vraisemblablement le gaillard d'avant qui portait et recevait les premiers coups lorsque des navires se faisaient face³⁴⁰. Cette distinction permettait de reconnaître le combattant qui avait le mieux fait ses preuves, celui qui correspondait le mieux à l'idéal de la *drengskapr*.

Au-delà des batailles, cette quête de prouesse s'étendait à d'autres formes de manifestations de la bonne condition physique, qui servent dans les sagas à mettre en valeur les vertus de ses personnages élus. Nous pouvons alors évoquer le cas de Grettir Ásmundarson, qui comme nous l'avons vu au chapitre précédent, s'était forgé en Islande une réputation d'homme fort par ses exploits. Autrement, l'exemple de Kjartan fils d'Óláfr, héros de *Laxdæla saga*, est assez évocateur sur ce point lorsque celui-ci s'exerce à un jeu de balle :

³³⁹ « Saga des frères jurés », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 655-656 (Chapitre VII).

³⁴⁰ Boyer, *Sagas islandaises*, 1523. Le *stafnbúi* apparaît dans plusieurs sagas, mais c'est *Egils saga Skallagrímssonar* qui semble en faire le plus mention : « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 15 (Chapitre IX), 23 (Chapitre XIII), 86 (Chapitre XLVIII), 113 (Chapitre LVI), 203 (Chapitre LXXXVII).

Hallr, fils de Gudmundr, était alors dans ses vingt hivers; il tenait beaucoup des gens du Laxárdalr. Tout le monde dit qu'il n'y a pas eu d'homme plus vaillant dans tout le quartier des gens des fjords du Nord. Hallr accueillit Kjartan, son parent, avec grande joie. On organisa aussitôt des jeux à Ásbjarnarnes et des gens s'assemblèrent de tout le district; on vint de l'ouest, du Midfjörðr et de Vatnsnes, et du Vatnsdalr et du Langadalr; il y eut là quantité de gens. Tout le monde allait disant à quel point Kjartan était le parangon des hommes. Puis on commença les jeux et Hallr prit la tête. Il invita Kjartan au jeu, « nous voudrions, parent, que tu manifestes en ceci ta courtoisie ». Kjartan répondit : « Je me suis peu exercé aux jeux ces derniers temps car on s'occupait à autre chose chez le roi Óláfr³⁴¹, mais je ne veux pas te le refuser pour cette fois. » Kjartan se prépara donc au jeu; on choisit pour s'opposer à lui les hommes les plus forts. On joua pendant toute la journée. Personne n'égalait Kjartan, ni par la force ni par la souplesse³⁴².

Pour cette saga, Kjartan correspond à l'ultime idéal masculin³⁴³. L'extrait souligne également la valeur de Hallr, qui finalement s'avère ne pas faire le poids vis-à-vis Kjartan. Le passage cité ne présente pas de réorganisation dans la hiérarchie sociale de l'honneur, car Kjartan était déjà reconnu de tous comme parangon avant le début des activités. Le jeu ne fait que confirmer l'ordre établi plutôt que de constituer une véritable mise à l'épreuve pour cela, et personne ne semble s'en tirer plus déshonoré qu'avant pour cette raison. Les résultats des performances de ces types d'activités s'associaient sans doute au combat, car après tout ils suivaient les mêmes critères d'évaluation basés sur la forme physique, qui étaient également observés lors des situations de bataille. Les jeux constituaient donc un moyen moins périlleux d'établir la valeur physique de quelqu'un par rapport aux autres.

Sans grande surprise, les mentalités des anciens Islandais alimentaient la culture du duel qui avait lieu à l'époque. Ces duels prenaient des formes codifiées variant d'une situation à l'autre, d'une saga à une autre³⁴⁴. En relation à la *drengskapr*, la volonté d'entreprendre un duel

³⁴¹ Il s'agit d'Óláfr Tryggvason, roi de Norvège de 995 à 1000. Ce n'est pas le père de Kjartan, qui lui, est Islandais.

³⁴² « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 485 (Chapitre XLV).

³⁴³ Kristján Kristjánsson, « Liberating Moral Traditions », 410.

³⁴⁴ *Kormáks Saga* notamment fait la distinction entre l'*einvígi*, « combat singulier » et le *hólmganga*, « aller sur l'île », qui est plus formel, appelé ainsi car le duel avait lieu sur une île. L'île permettait d'empêcher les lâches de fuir lors de l'affrontement, en plus de limiter les interventions extérieures. L'*einvígi* ne stipulait aucune règle et serait un simple duel à mort. L'*hólmganga*, pour sa part demandait un respect de certaines procédures et suivait certains rites (telle que la préparation du site, la récitation de la *hólmgöngulög*, « loi du *hólmganga* », avant le combat, voire un sacrifice animal effectué par le vainqueur à la fin du duel, etc.). Les règles du *hólmganga* varient d'un combat à l'autre, selon les textes, ce qui laisse croire qu'elles étaient déterminées la plupart du temps par les deux adversaires qui s'entendaient sur les conditions de leur duel. Un *hólmganga* pouvait cesser honorablement au premier sang. La définition d'un périmètre au sol constituant la zone de combat est souvent mentionnée, généralement établi à l'aide d'un tissu. *Kormáks saga* indique que de mettre un pied en dehors de l'arène équivalait

correspondait à ce qui a été présenté plus haut, soit qu'ils étaient des occasions de se mesurer à d'autres de rangs similaires pour prouver sa valeur, et qu'il y avait honneur à gagner ou à perdre dans ces situations. Thord l'atteste dans *Kormáks saga* lorsqu'il dit à son opposant après un duel : « “Ce n'est pas ta mort, mais ton déshonneur que nous avons provoqué à cette occasion³⁴⁵.” » C'est le cas encore, lorsque Egill Skallagrímsson, vaillant combattant, propose de se désigner champion de Fridgeirr, décrit comme petit, mince et pas fort pour mener son duel contre Ljótr, un *berserkr* et duelliste « très grand et d'apparence vigoureuse »³⁴⁶. Fridgeirr n'avait vraisemblablement aucune chance contre le colosse. Ce dernier cependant accepta aussitôt l'offre d'Egill, car, selon lui, « “[...]ce sera beaucoup plus égal que si je me bats contre Fridgeirr, car si je le terrasse, je ne m'en tiendrai pas plus grand pour cela³⁴⁷.” »

Fridgeirr devait répondre à une provocation en duel lancée par Ljótr, car il lui avait refusé la main de sa sœur en mariage. Son honneur l'obligeait à se présenter au duel, autrement il aurait été reconnu comme lâche et *níðingr*, terme infamant, souvent présenté comme le contraire du *drengr*³⁴⁸. L'issue du duel exigeait une compensation à payer par le défait au vainqueur, afin qu'il se rachète et qu'il puisse conserver sa condition d'homme libre³⁴⁹. Or, si le combat avait lieu jusqu'à mort d'homme, tous les biens du défunt revenaient au vainqueur. C'est pourquoi la plupart des duels étaient à mort³⁵⁰. Le thème des spadassins errants, souvent *berserkir*, abusant de ce système pour accumuler des richesses en provoquant en duel les locaux qu'ils rencontrent est récurrent dans les sagas. Ils sont souvent mis en opposition au héros de saga, qui lui, ose les faire face et les vainc. C'est le cas de Ljótr dans notre exemple³⁵¹. Ici, Fridgeirr trouve une alternative à cette situation désobligeante en désignant Egill comme champion, ce qui a pour effet de transférer en partie les enjeux d'honneur de Fridgeirr à celui-ci : tant la victoire que la

à se rendre, de sortir les deux signifiait une fuite. Les armes variaient entre épées, haches et lances. Encore selon *Kormáks saga*, l'épée employée lors du duel devait respecter une certaine longueur, et le combattant avait droit à un total de trois boucliers. Cf. Jesse L. Byock, « Hólmganga », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf, *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993). ; William R. Short, *Icelanders in the Viking Age : The People of the Sagas* (Jefferson : McFarland & Company, 2010), 44-45.

³⁴⁵ Traduction libre tirée de : « Kormak's Saga », trad. Rory McTurk, sous la direction de Viðar Hreinsson, *The complete sagas of Icelanders, including 49 tales : I*, 201 (Chapitre 12). Texte original : « “It was not your death, but your dishonour that we brought about on this occasion”. »

³⁴⁶ « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 139 (Chapitre LXIV).

³⁴⁷ « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 139 (Chapitre LXIV).

³⁴⁸ Short, *Icelanders in the Viking Age*, 42-43. ; Bernt Øyvind Thorvaldsen, « The Níðingr and the Wolf », *Viking and Medieval Scandinavia* 7 (2011) : 174.

³⁴⁹ Boyer, *Sagas islandaises*, 1685.

³⁵⁰ Short, *Icelanders in the Viking Age*, 45.

³⁵¹ Byock, « Hólmganga ». C'est également le cas notamment au chapitre 19 de *Grettis saga Ásmundarsonar*, et au chapitre 1 de *Gísla saga Súrssonar*.

défaite allaient maintenant avoir un impact sur la réputation d'Egill. Fridgeirr quant à lui ne retirait sans doute pas d'honneur d'une victoire à l'issue de ce duel, n'y ayant pas participé activement, mais subirait du déshonneur en cas de défaite.

Une situation similaire ayant lieu dans *Gísla saga Súrssonar* nous donne davantage de détails sur les enjeux d'honneur qu'implique une telle forme de duel. Il est alors question de Gísli qui accepte de devenir champion de Kolbjörn pour son duel contre Skeggi :

Kolbjörn dit : « Quelque chose me dit qu'il ne faut pas que je me batte contre Skeggi. » Gísli lui dit qu'il parlait comme le plus misérable des hommes, « et bien que tu en sois couvert de honte, j'irai cependant ». À présent, Gísli s'en va avec onze hommes dans l'île Saxa. Skeggi arrive dans l'îlot, proclame la loi du duel, délimite avec des rameaux de coudrier le champ du duel contre Kolbjörn, et voit qu'il n'est pas arrivé, non plus que celui qui se battrait à sa place. Il y avait un homme qui s'appelait Refr, qui était forgeron de Skeggi. Celui-ci demanda que Refr fasse une image de bois de Gísli et de Kolbjörn « et l'un sera figuré prenant l'autre par derrière et ce bâton d'infamie restera toujours là pour leur honte³⁵²».

Selon les dires de Gísli, il y avait déshonneur à désigner un champion pour se battre à sa place lors d'un duel. L'acte était cependant probablement moins honteux que de simplement renoncer au combat sans trouver de remplaçant. Malgré tout, Skeggi, concluant, en raison de l'absence apparente de ses adversaires au rendez-vous du duel, qu'ils se sont désistés, décide de les déshonorer d'une façon alternative que par l'issue du combat. Soit symboliquement, à l'aide d'une sculpture les représentant dans un acte de sodomie³⁵³. Il cherche ainsi à les tuer par le ridicule, pour compenser le fait de ne pas pouvoir le faire réellement³⁵⁴. Son projet ne se réalisa pas cependant, car Gísli était sur le point d'arriver lorsque Skeggi fait cette déclaration, et le duel a finalement lieu.

Quoi qu'il en soit, le bâton d'infamie que Skeggi évoque correspondrait à un *níð*, soit un genre d'insulte qui prend la forme d'une procédure par laquelle un orateur accuse habituellement une autre personne d'être coupable d'*ergi*³⁵⁵. Le dernier terme se traduit approximativement par

³⁵² « Saga de Gísli Súrsson », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 576 (Chapitre 2).

³⁵³ Short, *Icelanders in the Viking Age*, 44.

³⁵⁴ Boyer, *Sagas islandaises*, 1685.

³⁵⁵ Thorvaldsen, « The Níðingr and the Wolf », 171. C'est dans *Egils saga Skallagrímssonar*, au chapitre 57, que le phénomène du *níðstöng*, la variante du *níð* impliquant un piquet d'infamie, est décrit le plus en détail. Il est alors question d'une forme de sorcellerie noire exercée à l'aide d'une tête de cheval empalée sur un pieu gravé de runes, tournée vers l'endroit où se situe la personne à stigmatiser par le rituel, puis de la déclamation d'une formule d'imprécation. Cf. Boyer, *Sagas islandaises*, 1548.

« perversion », et désigne des pratiques sexuelles honteuses selon la culture de l'époque. Le tout suit une logique binaire et genrée : pour les hommes, l'*ergi* consistait à être « passif » dans un rapport homosexuel, d'être sodomisé, donc de correspondre à un rôle féminin dans une relation sexuelle, aux yeux des anciens Scandinaves. Pour les femmes, l'*ergi* correspondait plutôt à l'état de la nymphomane, de quelqu'une qui est trop lubrique et « sexuellement agressive », ce qui était également mal vu³⁵⁶. Dans les sagas des Islandais, cependant, les accusations d'*ergi* se font surtout contre les hommes, écartant principalement le penchant féminin du terme³⁵⁷.

Le but du *níð* consistait à isoler de la société la personne ciblée en la déclarant indigne d'en être un membre. L'exercice était donc adressé au *níðingr*, soit la personne jugée odieuse et déshonorable, dont le comportement ne suivait pas les normes sociales, afin de l'exposer par le reproche³⁵⁸. L'*ergi* était présenté comme la pratique par excellence de ceux et celles qui s'avéraient avoir une nature de *níðingr*³⁵⁹. Refuser d'accepter une provocation en duel, tuer un parent, commettre un sacrilège, voler, rompre un serment, manquer de courage et s'afficher non virilement tant physiquement que mentalement étaient tous des actes et comportements considérés comme *níðingsverk*, « l'œuvre du *níðingr* »³⁶⁰. L'injure n'était pas à donner à la légère, car la loi islandaise prévoyait qu'il était légitime de tuer impunément l'insulteur si l'on se faisait traiter d'être *argr* ou *ragr*, de commettre l'*ergi*. Dans cette situation, le meurtre n'était pas puni légalement, ce qui est indicateur de la gravité de l'accusation, car son atteinte à la réputation était trop importante³⁶¹. En fait, il était attendu de l'insulté de prouver sa virilité en ne tolérant pas la remarque, et d'affronter au combat son accusateur ou d'accomplir un acte de vengeance à son égard. Autrement, il justifiait le *níð* qu'on avait déclaré contre lui par son attitude lâche, et méritait d'en subir les conséquences³⁶².

C'est bien de virilité qu'il est question ici. Traiter quelqu'un d'*argr/ragr* était la pire insulte que l'on pouvait faire, selon le système de valeurs nordique ancien³⁶³. En réalité, l'*ergi* comportait trois sens. Le premier est celui défini plus haut, relatif à la sexualité non-normative.

³⁵⁶ Thorvaldsen, « The *Níðingr* and the Wolf », 171.

³⁵⁷ Clover, « Regardless of Sex », 373.

³⁵⁸ Preben Meulengracht Sørensen, *The Unmanly Man : Concepts of sexual defamation in early Northern society* (Odense : Odense University Press, 1983), 32.

³⁵⁹ Thorvaldsen, « The *Níðingr* and the Wolf », 171.

³⁶⁰ Thorvaldsen, « The *Níðingr* and the Wolf », 174, 182, 184.

³⁶¹ Francesco Sangriso, « And insult conquers the silence of a thousand years : a *níð* for Stieg Larsson and the Old Norse poetry », *Scandia Journal of Medieval Norse Studies* 1 (2018) : 101.

³⁶² Meulengracht Sørensen, *The Unmanly Man*, 32.

³⁶³ Sangriso, « And insult conquers the silence of a thousand years », 103.

Le deuxième en dérive et désigne le fait d'être versé dans la sorcellerie. Cela s'explique étant donné que la sorcellerie était avant tout réservée aux femmes, et sous-entend peut-être par là qu'elle comprenait des pratiques sexuelles³⁶⁴. Enfin, le troisième sens emploie les mots *argr* et *ragr* pour désigner le lâche, l'efféminé et le non-viril, en relation à la moralité et le caractère d'une personne. Ce serait également un dérivé du premier sens, du fait de la place centrale que prend la notion de (non-)masculinité, qui, au cœur de l'acte du *níð*, joue avec ce mélange des sens de manque de virilité sexuelle et morale. Dans la conscience islandaise, l'idée de l'homosexualité « passive » était tant associée à des notions d'immoralité en général, que le sens sexuel pouvait être employé pour désigner le sens moral. Ainsi, dans les cas de *níð*, l'accusation était symbolique plutôt que littérale; on s'attaquait à la masculinité morale d'une personne plutôt que de réprimander réellement sa conduite sexuelle, et ce, en exploitant cette image forte de la réception de la sodomie, et ses variantes³⁶⁵. Le tout est bien entendu à mettre en opposition à la *drengskapr*, qui, rappelons-le, au-delà de son idéal moral, signifie également « virilité ».

La dimension genrée est au cœur de cette forme d'insulte. À première vue, la société islandaise était conçue en suivant un modèle binaire de sphères séparées, voire complémentaires, entre les hommes et les femmes qui attribuait à chacun des rôles distinctifs. Le domaine de l'épouse était le monde intérieur de la ferme, *innan stokks*, « au sein du ménage », où elle était en charge des enfants, de la cuisine, du service et des tâches en lien avec le lait et la laine. Le tout était symbolisé par le trousseau de clés qu'elle portait à sa ceinture, qui la présentait comme la maîtresse des lieux. Les hommes quant à eux se chargeaient des « affaires extérieures », telles que la pêche, l'agriculture, l'élevage, le commerce, le voyage, la politique et les lois. Cette dynamique intérieur-extérieur des rôles entre les femmes et les hommes est formulée dans les textes de lois, et correspondrait à un idéal social³⁶⁶. Le fond était malgré tout patriarcal, alors que les hommes faisaient figure d'autorité dans les structures légale, gouvernementale et domestique. Du point de vue de la loi, les femmes étaient sous l'autorité de leur mari ou de leur père, qui leur

³⁶⁴ *Ynglinga Saga* (Chapitre 7), dans l'ouvrage de Snorri Sturluson sur l'histoire des rois de Norvège, *Heimskringla*, indique, lors de ses premiers chapitres traitant de l'arrivée des divinités en Scandinavie, que la sorcellerie s'accompagnait de tant d'*ergi* qu'un homme ne pouvait pas s'y associer sans en subir disgrâce, et que c'était la raison pour laquelle sa pratique était réservée aux déesses/femmes. À noter que nos sources écrites sur le sujet datent d'une époque où la Scandinavie est convertie au christianisme, et que la sorcellerie, associée au paganisme, était interdite à ce moment-là. Dans ce contexte, l'association entre la pratique de la sorcellerie et la perversion sexuelle est peu surprenante à constater. Cf. Meulengracht Sørensen, *The Unmanly Man*, 19.

³⁶⁵ Meulengracht Sørensen, *The Unmanly Man*, 19-20. Ses variantes incluent notamment l'idée pour un homme de se faire engrosser avant de donner naissance à des enfants, donc quelque chose associé au rôle féminin.

³⁶⁶ Clover, « Regardless of Sex », 365.

servait de tuteur légal. Elles se voyaient interdire le droit de participer à la plupart des activités politiques ou gouvernementales, elles ne pouvaient pas être *godði*, juge ou témoin, ni ne pouvaient participer à l'assemblée législative. Leur action était aussi limitée par leur tuteur quant à la façon dont elles pouvaient disposer de leurs propriétés. La martialité quant à elle se voulait avant tout l'affaire des hommes, le *Grágás* interdisant en théorie aux femmes le port d'arme, de même que de se travestir en portant des vêtements d'homme ou les cheveux courts, d'où sans doute tout le rapprochement à faire entre le combat et la virilité³⁶⁷. D'un autre côté, les femmes étaient tout de même respectées socialement et bénéficiaient d'une certaine liberté. La loi les protégeait bien, et leur autorisait aisément le droit au divorce. Elles étaient en charge de la gestion des finances familiales, et lorsque le mari était absent, elles devenaient les responsables de leur ferme. Dans les situations de veuvage, elles se voyaient octroyées un plus grand pouvoir, et pouvaient devenir de riches propriétaires terriennes³⁶⁸.

Carol J. Clover fait remarquer par ailleurs que les sagas présentent plusieurs cas de femmes exceptionnelles, qui par leur caractère et les circonstances assument des positions autrement typiquement masculines, telles que dirigeante de clan ou guerrière, ou bien en étant occasionnellement impliquée dans les affaires du thing, par exemple, ce qui laisse entendre que l'Islande médiévale n'était pas si stricte en réalité dans sa séparation des rôles en fonction des genres homme-femme³⁶⁹. Les sources accueillent d'ailleurs favorablement ces femmes qui font preuve de « virilité », et il arrive également que le qualificatif *drengr* soit employé pour des femmes dans les *Íslendingasögur* afin de décrire leur force de caractère³⁷⁰.

De la même façon, Clover argumente que tout le raisonnement entourant les comportements efféminés socialement répréhensibles des hommes qui par ses représentations va loin dans la remise en question de leur masculinité, suggère que la construction de genre en Islande médiévale ne se fondait peut-être pas tant sur des critères biologiques, mais bien plutôt comportementaux. La binarité existerait encore, mais s'exprimerait d'abord par le caractère moral d'une personne relié à ce qui est considéré comme idéalement viril, comprenant les hommes valides et vaillants et les « femmes exceptionnelles » d'un côté, puis une catégorie large

³⁶⁷ *Laws of Early Iceland : Grágás II*, trad. Andrew Dennis, Peter Foote et Richard Perkins (Winnipeg : University of Manitoba Press, 2000), 219 (K § 254). À noter qu'il était également tabou pour les hommes de se travestir en femme. Cf. Boyer, *Sagas islandaises*, 1658.

³⁶⁸ Short, *Icelanders in the Viking Age*, 36.

³⁶⁹ Clover, « Regardless of Sex », 366-371.

³⁷⁰ Clover, « Regardless of Sex », 371-372 ; Sigurður Nordal, *Icelandic Culture*, 147.

de l'autre englobant tous ceux et celles qui ne correspondaient pas à la *drengskapr*. Le corps en soi, malgré toute la sexualisation entourant le *níð*, ne serait alors pas absolument définitif dans le genre d'une personne³⁷¹. C'est ainsi que *Gísla saga Súrssonar* met en scène une situation où Audr, l'épouse du fugitif Gísli, est confrontée chez elle à la bande d'Eyjólfr et de son compagnon Hávardr qui traquent son mari. Eyjólfr offre à Audr une somme d'argent en échange de la divulgation de la cachette de Gísli. Audr feint alors d'accepter l'argent pour mieux le rendre à Eyjólfr :

Audr prend donc l'argent et le verse dans une grande bourse, puis elle se lève et jette la bourse avec l'argent dedans sur le nez d'Eyjólfr, si bien que le sang jaillit, et elle dit : « Reçois donc cela pour ta crédulité, et tout le mal avec. Il n'y avait aucun espoir que je te livre mon mari, à toi, mauvais homme. Reçois cela, et reçois avec honte et couardise à la fois. Tant que tu vivras, misérable, tu te rappelleras qu'une femme t'a châtié. Et tu n'obtiendras pas davantage ce que tu voulais. » Alors Eyjólfr dit : « Saisissez ce chien et tuez-le, même si c'est une femelle. » Alors, Hávardr prend la parole : « Notre expédition serait pire que tout si nous commettions cette infamie. Qu'on se lève et ne le laisse pas approcher d'elle³⁷². »

Audr en frappant Eyjólfr se montre « masculine ». Son acte couvre de « honte et [de] couardise » Eyjólfr, qui se voit « efféminé » de recevoir une telle humiliation. Qu'il ait reçu un coup d'une personne considérée comme femme, donc qui n'est pas sensée socialement s'exercer à ce genre de violence, rend le tout d'autant plus honteux pour lui, d'où le sens de la remarque d'Audr³⁷³. L'on peut alors penser au principe d'honneur de Miller, qui avance que les disputes d'honneur avaient lieu principalement entre personnes de mêmes catégories sociales. Si les deux opposants s'affichaient initialement comme appartenant à des rangs différents, l'acte rabaisse à la fois Eyjólfr à un statut plus « féminin » et déshonorant qu'il monte Audr à quelque chose de plus « masculin » et honorable. De plus, en cherchant alors à répliquer pour rétablir son honneur, comme il est normalement attendu de le faire lors d'une confrontation entre hommes, Eyjólfr vient d'une certaine façon asserter le statut « masculin » qu'Audr s'est procurée en donnant son coup. Néanmoins, l'intervention de Hávardr vient la replacer dans une perception « féminine », en indiquant que c'était commettre « infamie » (*níðingsverk* dans le texte original) que de s'en

³⁷¹ Clover, « Regardless of Sex », 385.

³⁷² « Saga de Gísli Súrsson », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 626 (Chapitre XXXII).

³⁷³ Clover, « Regardless of Sex », 364.

prendre à une femme³⁷⁴. Hávarðr cherche ainsi à sauver quelque peu la face de son associé, de même que la sienne et celle des autres de la bande. Enfin, la saga conclue l'épisode en informant : « Celui-ci [Eyjólfur] s'en alla chez lui dans l'Ostradalr, très fâché de son voyage, et du reste les gens considérèrent cette expédition avec le plus grand mépris³⁷⁵. »

Pour aller plus loin dans la réflexion, dans *Hrafnkels saga Freysgoða*, une servante de Hrafnkell vient le voir alors qu'il n'est pas encore levé pour l'informer que le frère de son rival passe son chemin non loin de sa ferme. La servante emploie alors un discours provocateur afin de raviver la vigueur de Hrafnkell pour l'inciter à passer à l'attaque. La servante lui dit :

« On disait autrefois qu'on devient lâche en vieillissant, et c'est bien vrai. L'honneur acquis trop tôt est bien petit, si on se laisse aller ensuite au déshonneur, et qu'on n'a pas le courage de redresser ça une fois ou l'autre; et voilà bien de grandes merveilles pour un homme qui a été brave³⁷⁶ ... [...] »

Hrafnkell avait subi une humiliation six ans plus tôt, et sa servante avait réalisé qu'il y avait maintenant une occasion pour Hrafnkell d'entâmer son processus de vengeance. Elle le sermonne alors pour l'inciter à agir sur son honneur et sa réputation, en employant dans son propos le mot *argr*, que Boyer a ici traduit par « lâche ». Clover déplore quant à elle ce choix de mot, qui, faute de meilleure traduction, ne lui rend pas justice en ne lui apportant pas le sens d'« efféminé » qu'il implique également. Le vieillard impuissant appartiendrait à la catégorie sociale de la « (l'ef)féminité », ou du moins de la « non-virilité »³⁷⁷. Le poème des *Hávamál* poursuit d'ailleurs l'idéal de jeunesse de la *drengskapr* lorsqu'il avance en strophe 16 :

L'inavisé
Croit qu'il vivra toujours
S'il se garde de combattre,
Mais vieillesse ne lui
Laisse aucun répit
Les lances lui en eussent-elles donné³⁷⁸.

Néanmoins, encore là, la vieillesse en soi n'était pas une condamnation inéluctable à la « non-virilité » si l'on s'avérait encore avoir les moyens de s'afficher en *drengr*. Ainsi *Laxdæla*

³⁷⁴ Clover, « Regardless of Sex », 364-365.

³⁷⁵ « Saga de Gísli Súrsson », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 626 (Chapitre XXXII).

³⁷⁶ « Saga de Hrafnkell Godi-de-Freyr », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1196 (Chapitre VIII).

³⁷⁷ Clover, « Regardless of Sex », 385.

³⁷⁸ « Les dits du Très-Haut », éd. et trad. Boyer, *L'Edda poétique*, 172 (Strophe 16).

saga nous donne l'exemple de Hrútr qui tue en réponse à une tentative de vol de chevaux. Le texte indique : « Hrútr avait quatre-vingts hivers quand il tua Eldgrímr et l'on estima que son importance s'était grandement accrue par cet acte³⁷⁹. »

La *drengskapr* est au cœur de ce système de genre qui est basé sur une notion de performance sociale, où une personne peut basculer d'une catégorie à l'autre en fonction de sa conduite, ce qui confère une notion de fluidité à cette conception. Les textes ne nous transmettant pas d'idéal équivalent « féminin » à la *drengskapr*, cet idéal étant finalement bien accueilli chez tous et toutes, il est en fait peut-être inexacte de concevoir ce système dans une perspective binaire plutôt que comme un spectre avec un pôle moral unique sur lequel l'on correspond plus ou moins³⁸⁰.

Enfin, pour terminer cette section sur la *drengskapr*, je trouvais intéressant de faire remarquer que le récit de la christianisation de l'Islande est raconté en présentant l'effort missionnaire comme ayant du succès car s'appuyant sur les valeurs de la *drengskapr* pour faire valoir la nouvelle foi. Si *Kristni saga* et les différentes versions de la saga sur la vie du roi norvégien Óláfr Tryggvason (roi de 995 à 999/1000) détaillent cette conversion, dans le corpus des *Íslendingasögur*, *Laxdæla saga* et *Brennu-Njáls saga* s'y attardent également un moment.

Dans la première saga, un passage clé serait la conversion de Kjartan Ólafsson alors qu'il est en voyage en Norvège. Il se retrouve alors pris à Nidaróss avec d'autres Islandais sur ordre du roi Óláfr, présent dans la ville, qui leur interdit de partir sans qu'ils ne se soient convertis au christianisme. La première rencontre entre Kjartan et Óláfr a lieu par hasard, alors que Kjartan l'aperçoit nager adroitement au loin, « beaucoup mieux que les autres »³⁸¹. Sans savoir qu'il s'agit du roi, Kjartan décide de l'affronter dans un concours de calage, où chacun entraîne l'autre à son tour sous l'eau et doit tenir le plus longtemps. Atteignant la limite de son souffle, pour Kjartan, le texte indique qu'il ne s'était « jamais encore trouvé dans une situation qui exigeât tant de bravoure »³⁸², puis enfin lui fait reconnaître le roi comme physiquement supérieur à lui, avant que ce dernier ne lui révèle son identité et le complimente également. Cette mise à l'épreuve de natation a pour effet de monter l'estime d'Óláfr aux yeux de Kjartan, qui le considère alors

³⁷⁹ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 463 (Chapitre XXXVII).

³⁸⁰ Clover, « Regardless of Sex », 386-387.

³⁸¹ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 471 (Chapitre XL).

³⁸² « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 471 (Chapitre XL).

comme un *drengr* digne de ce nom, et de mieux le disposer à la conversion. Kjartan évoque cet épisode après avoir assisté à une séance de prêche ayant lieu le jour de Noël, qui le convainquit :

« La première fois que je l'ai vu, ce roi m'a fait si bonne impression que j'ai tout de suite compris que c'était un homme très éminent et j'ai gardé cet avis depuis, quand je l'ai vu dans les réunions. Et pourtant, j'ai eu encore bien meilleure impression de lui aujourd'hui et je crois qu'il y va de notre bien-être que nous croyions en ce vrai Dieu que le roi prêche³⁸³. [...] »

Un peu avant, Óláfr avait tenu un thing dans la cité afin d'y inciter les locaux à la conversion au christianisme. Un groupe important de paysans norvégiens lui résistait cependant, et c'est par sa prétention aux prouesses martiales qu'il parvint à trouver consensus :

Les gens du Thrándheimr avaient toute une armée et offrirent au roi, en échange, de livrer bataille. Le roi dit qu'ils devaient savoir qu'il estimait avoir eu affaire à des forces bien plus écrasantes pour se battre contre des culs-terreux du Thrándheimr. Alors, les boendr furent saisis de peur et ils remirent tout au pouvoir du roi, et beaucoup de gens furent baptisés alors³⁸⁴.

La saga présente Óláfr Tryggvason comme un roi exhalant l'idéal de la *drengskapr*, ce qui semble favoriser le succès de son projet de conversion sur ses sujets norvégiens et sur ses visiteurs islandais.

Brennu-Njáls saga pour sa part détaille la mission du prêtre Thangbrandr, envoyé du roi Óláfr en Islande à la même époque pour y répandre la foi chrétienne, accompagné de l'Islandais Gudleifr fils d'Ari, décrit comme « un grand pourfendeur, le plus brave des hommes et hardi en toutes choses »³⁸⁵. Leur voyage fut cependant semé d'embûches, car un bon nombre d'Islandais se montra hostile à leur discours. Ils ne manquèrent pas d'occasion pour montrer leur valeur en tant que *drengir*, tout en s'appuyant sur Dieu. En effet, les démarches de proclamation de la foi de Thangbrandr le virent rapidement confronté à Thorkell, qui « fut celui qui s'opposa le plus à la religion chrétienne »³⁸⁶ et qui le provoqua en duel pour cette raison. Thangbrandr ne se laissa néanmoins pas intimider, et le vainquit en portant un crucifix en guise d'écu³⁸⁷. De la même

³⁸³ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 475 (Chapitre XL).

³⁸⁴ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 472 (Chapitre XL).

³⁸⁵ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1366 (Chapitre C).

³⁸⁶ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1367 (Chapitre CI).

³⁸⁷ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1367 (Chapitre CI).

façon, Gudleifr s'en prit à un sorcier qui leur causait du mal³⁸⁸. Leur mission les vit parcourir les fermes islandaises en baptisant certains *bændr* au passage. Sur leur chemin, le scalde Vetrildi leur posa également une importante opposition, et ils le tuèrent pour cette raison³⁸⁹. Pour sa part, Thorvald le Malade leva une troupe et leur tendit une embuscade, et bien que Thangbrandr et Gudleifr se firent avertir du plan à l'avance, ils décidèrent tout de même de poursuivre leur chemin dans la direction du piège, puis vainquirent Thorvald³⁹⁰.

Plus tard dans le récit, un débat théologique est narré entre Thangbrand et la scalde Steinunn. Le contenu de leurs argumentaires suit également des logiques reliées à la virilité. De fait, Steinunn dit à Thangbrandr : « “As-tu entendu dire, dit-elle, que Thórr provoqua le Christ en duel, mais qu'il n'osa pas se battre contre Thórr? — J'ai entendu dire, dit Thangbrandr, que Thórr ne serait plus que poussière et cendres dès que Dieu ne voudrait plus qu'il vive³⁹¹. [...]” » Steinunn répliqua cependant sous la forme de strophes scaldiques en faisant remarquer que Dieu n'avait pas sauvé son navire du naufrage, s'étant écrasé plus tôt, et que c'était Þórr qui en avait été la cause, et s'obtint du fait même le dernier mot ici³⁹². Avec sa remarque sur le duel refusé de Dieu, Steinunn sous-entendait que ce dernier était *argr* pour cette raison³⁹³.

Enfin, le dernier exploit de Thangbrandr est un épisode de conversion d'une assemblée de 240 Islandais lors d'un festin. Cela s'effectua en reprenant le thème récurrent du *berserkr* agressif et pugnace qui est terrassé pour prouver la valeur du héro. Cette fois-ci, cependant, plutôt que d'un simple combat, une mise en scène est prévue pour l'accueillir, alors que Thangbrandr proposa de dresser trois feux devant l'entrée de la halle afin de prouver la force de Dieu : le premier feu était sanctifié par les partisans du paganisme, le deuxième était sanctifié quant à lui par le prêtre chrétien, alors que le troisième resterait neutre. Si le *berserkr* franchissait le premier feu sans problème mais ne parvenait pas à traverser le feu de Thangbrandr, il était entendu que la foule embrasserait alors la foi chrétienne. C'est ce qui arriva, puis Thangbrandr et Gudleifr neutralisèrent au combat le *berserkr* par la suite³⁹⁴.

³⁸⁸ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1368 (Chapitre CII).

³⁸⁹ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1368 (Chapitre CII).

³⁹⁰ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1369-1370 (Chapitre CII).

³⁹¹ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1370 (Chapitre CII).

³⁹² « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1370 (Chapitre CII).

³⁹³ Zoe Borovsky, « Never in Public: Women and Performance in Old Norse Literature », *The Journal of American Folklore* 112, 443 (1999) : 9.

³⁹⁴ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1371-1372 (Chapitre CIII).

Ainsi, la violence est présentée comme une façon pour Thangbrandr et Gudleifr de s'affirmer et de répliquer aux affronts pour ne pas se laisser humilier, ce qui autrement compromettrait la valeur de leur message. De la même façon, elle est employée par le camp du paganisme pour les faire taire³⁹⁵. Seul le *níð* contre Dieu de Steinunn est resté impuni, probablement étant donné que l'honneur interdisait de répliquer physiquement à une femme³⁹⁶. Chaque démonstration de force des deux chrétiens pouvait être interprétée comme une démonstration de la force de Dieu, par extension, ce que Steinunn atteste d'ailleurs avec son argumentaire inverse, soulignant les échecs des deux hommes. Les sagas glorifient leurs héros principalement parce qu'ils font preuve de virilité, et c'est le cas même lorsque ceux-ci entreprennent de prêcher la foi chrétienne.

La magnificence : investir dans sa grandeur morale

Si la magnificence, notamment avec le sens de l'hospitalité qui en découle, est parfois intégrée dans les exposés décortiquant sur ce à quoi correspond la *drengskapr*, j'ai pour ma part préféré aborder cette valeur séparément, car j'estime qu'elle s'écarte trop de l'essence principale de la virilité, telle que développée plus haut, et causait un flou sur ce que je tentais de cerner³⁹⁷. J'entends par « magnificence » l'état de celui qui est riche et libéral de son bien. La magnificence se distingue de la générosité en ce point que la générosité est une qualité qui est accessible de tous, y compris du pauvre, car elle nécessite seulement une disposition morale, alors que la magnificence se rapproche de l'évergétisme et requiert une grande possession matérielle pour faire des actes d'une libéralité grandiose³⁹⁸.

Dans le contexte islandais, la notion s'inscrit principalement avec la figure du chef de clan qui se montre bon envers ses suivants, voire avec les autres chefs qu'ils cherchent à s'associer avec. Les Islandais étaient conscients de l'importance de la valeur socialement, et de

³⁹⁵ Siân Grønlie, « Preaching, Insult, and Wordplay in the Old Icelandic “kristniboðspættir” », *The Journal of English and Germanic Philology* 103, 4 (2004) : 464.

³⁹⁶ Borovsky, « Never in Public », 11.

³⁹⁷ Sigurður Nordal et Foote/Wilson notamment traitent de l'importance du sens de l'hospitalité chez les anciens Scandinaves lorsqu'ils définissent la *drengskapr* et ce qui s'y rattache, bien que finalement l'accent dans leurs études soit plutôt mis sur ce qui a été relevé dans la partie précédente, soit cette idée de bravoure, de combattivité et d'honnêteté qui constitue dans tous les cas l'essence de la notion. Kristján Kristjánsson pour sa part aborde l'idée de la magnificence séparément de ce qu'il associe à la *drengskapr*. Cf. Sigurður Nordal, *Icelandic Culture*, 147. ; Foote et Wilson, *The Viking Achievement*, 425. ; Kristján Kristjánsson, « Liberating Moral Traditions », 410.

³⁹⁸ Kristján Kristjánsson, « Liberating Moral Traditions », 416. Aristote fait lui-même cette distinction, associant la libéralité, en rapport à la magnificence, comme s'appliquant seulement aux « choses de peu de valeur ». Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, 96.

sa place dans les enjeux politiques. Ainsi, Sámr fils de Bjarni, dans *Hrafnkels saga Freysgoða*, nouvellement chef s'étant acquis la ferme de son rival, Hrafnkell, de même que son réseau, cherche à devenir populaire auprès des gens auparavant associés à Hrafnkell. Il se fait conseiller de cette manière :

Sámr s'établit à Adalból après Hrafnkell. Ensuite, il prépara un honorable banquet et y invita tous ceux qui avaient été thingmenn de Hrafnkell. Sámr leur proposa d'être leur chef à la place de Hrafnkell. Les hommes acceptèrent, non sans en concevoir quelques doutes toutefois.

Les fils de Thjóstartar lui conseillèrent d'être généreux et prodigue de ses biens, secourable envers ses hommes, bienfaiteur de quiconque en aurait besoin. « Alors, ceux dont tu auras besoin ne seront pas des hommes s'ils ne te secondent pas efficacement. Et si nous te conseillons cela, c'est parce que nous voudrions qu'il ne t'arrive que de bonnes choses, car tu nous sembles un brave homme. Porte-toi bien à présent, et tiens-toi sur tes gardes, afin d'éviter qu'il ne t'arrive malheur³⁹⁹. »

Les fils de Thjóstartar décrivent la magnificence comme la façon d'être d'un chef idéal, qui aura du succès ainsi, et qu'ils souhaitent constater chez Sámr. Ils indiquent également qu'un tel dévouement de sa part envers ses *þingmenn* les engage en vertu de l'honneur à lui être fidèles en retour et à l'assister dans ses démarches politiques. Les *þingmenn* ici répondent à un principe d'obligations sociales réciproques qui correspond dans la logique au modèle du don et contre-don qu'a étudié Marcel Mauss⁴⁰⁰. Le bon *goði* fournissait des services, distribuait sa richesse en tenant des banquets et en offrant des cadeaux, garantissait l'hospitalité à ses hommes, accordait des prêts aux métayers dans le besoin et mettait ses ressources à disposition pour pouvoir assister ses suivants⁴⁰¹. En contrepartie, le *þingmaðr* fournissait une assistance à son chef, principalement en tant que combattant⁴⁰². Accepter les services d'un chef mettait le fermier dans un état de redevabilité et symbolisait socialement qu'il lui fournissait son appui⁴⁰³. Comme les

³⁹⁹ « Saga de Hrafnkell Godi-de-Freyr », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1193 (Chapitre VI).

⁴⁰⁰ Jesse Byock et al., « Feasting in Viking Age Iceland: sustaining a chiefly political economy in a marginal environment », *Antiquity* 87 (2013) : 152. ; Michael Dietler, « Feasts and Commensal Politics in the Political Economy : Food, Power, and Status in Prehistoric Europe » dans *Food and the Status Quest : An Interdisciplinary Perspective*, Polly Wiessner et Wulf Schiefelhövel, dir. (Providence, R.I. : Berghahn Books, 1996), 91.

⁴⁰¹ Jesse L. Byock, *L'Islande des Vikings* (Paris : Aubier, 2007), 89.

⁴⁰² Jesse L. Byock, « Goði », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

⁴⁰³ Byock et al., « Feasting in Viking Age Iceland », 152.

fermiers avaient la liberté en théorie de choisir à quel chef s'associer, les dirigeants se disputaient entre eux pour obtenir la fidélité des fermiers⁴⁰⁴.

Comme le pouvoir d'un chef dépendait ainsi de l'importance de son réseau, sa richesse et sa façon d'en disposer jouait un rôle majeur sur son statut social, par transitivité pourrait-on dire. Skapti le Lögmaðr, fils de Thóroddr, dans *Grettis saga Ásmundarsonar*, par exemple, est décrit comme « un homme puissant par ses biens »⁴⁰⁵. De la même façon, comme nous l'avons dit, disposer d'un important nombre d'adhérents pour ses entreprises conférait un pouvoir politique, et constituait une richesse en soi, ou du moins la symbolisait. C'est pourquoi *Laxdæla saga* félicite la situation de Hrútr fils de Herjólfur en ces termes : « De ces deux premières femmes, il eut seize fils et dix filles. On dit qu'un été, il était au thing de telle sorte que quatorze de ses fils étaient avec lui. On mentionne cela parce que l'on tenait la chose pour grande puissance et magnificence. Tous ses fils étaient accomplis⁴⁰⁶. » Hrútr avait formé par ses différents mariages un clan d'une grandeur considérable déjà uniquement par sa descendance directe, ce qui était impressionnant en soi. De plus, chacun de ses fils pouvait contribuer à sa façon à accroître la réputation et la richesse familiale, d'autant s'ils s'avèrent être « accomplis ». Ceux-ci pouvaient également être mariés, ce qui contribuait à la formation d'un important réseau d'alliances.

Dans un épisode au début de *Egils saga Skallagrímssonar*, le roi de Norvège Haraldr à la Belle Chevelure se voit pour sa part contrarié lors de sa visite pour un banquet chez son baron Thórolfur fils de Kveld-Úlfur, « homme libéral et généreux, qui se faisait beaucoup d'amis parmi les plus importants »⁴⁰⁷, étant donné que celui-ci l'accueille chez lui avec six cent de ses hommes, alors que Haraldr n'avait voyagé qu'avec quelque trois cent soixante. Le roi paraissait ainsi moins puissant que son hôte, qui lui était pourtant subordonné, ce qui l'offusqua le temps du festin, percevant cela comme un défi⁴⁰⁸. Les chapitres précédents de la saga narrent justement comment Thórolfur a su s'enrichir rapidement, puis devenir important, notamment en rejoignant la *hirð* du roi et en obtenant des héritages⁴⁰⁹.

⁴⁰⁴ Byock, *L'Islande des Vikings*, 89.

⁴⁰⁵ « Saga de Grettir », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 835 (Chapitre XXXII).

⁴⁰⁶ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 421 (Chapitre XIX).

⁴⁰⁷ « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 19 (Chapitres X).

⁴⁰⁸ « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 19-20 (Chapitres XI).

⁴⁰⁹ « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 13-20 (Chapitres VIII-XI).

On notera cependant, comme Miller l'a fait remarquer, que la richesse ne conférait pas l'honorabilité en soi⁴¹⁰. Les sagas des Islandais l'attestent lorsqu'elles présentent Thorvaldr fils de Halldórr, par exemple, dans *Laxdæla saga*, comme étant « un homme riche, mais pas un héros »⁴¹¹. La saga narre comment son mariage avec Gudrún fille d'Ósvífr vint à l'échec, car il lui refusa des dépenses jugées excessives à ses yeux, pour des bijoux. Son manque de magnificence incita Gudrún à demander le divorce, ne le jugeant pas digne de son statut⁴¹². *Hávarðar saga Ísfirðings* pour sa part introduit Atli en établissant un certain contraste entre lui et Steinhórr :

Il faut reprendre là où ils étaient tous ensemble à Eyrr, bien traités. C'était très onéreux pour Steinhórr, tant il avait de monde chez lui; il fallait faire de grandes dépenses étant donné la magnificence qu'il déployait. Il y avait un homme qui s'appelait Atli, qui habitait à Otradalr et avait épousé une sœur de Steinhórr d'Eyrr, qui s'appelait Thórdís. Atli était un homme très petit et d'aspect misérable et l'on dit que son caractère était en conséquence, que c'était un être minable. Il faisait pourtant partie des puissants et il était si riche qu'il savait à peine le compte de ses aurar. Thórdís avait été mariée à Atli pour son argent⁴¹³.

Le personnage de Steinhórr est présenté comme un bon hôte, n'hésitant guère à dépenser pour bien accueillir et satisfaire ses invités. La description péjorative d'Atli quant à elle se justifie par rapport à la suite du récit, qui le dépeint comme trop parcimonieux, renâclant à l'idée d'offrir de ses vivres à son beau-frère venu lui demander d'en obtenir ou de lui en acheter⁴¹⁴. Il fallait donc savoir faire bon usage de sa richesse si l'on voulait être bien perçu.

Comme la magnificence était socialement souhaitable, cette dynamique entraînait les Islandais importants à performer et à se faire valoir comme étant magnifiques, ce qui s'effectuait dans les *Íslendingasögur* principalement par l'organisation de banquets. Le couple de Thorkell et Gudrún adhère à cette idée lorsque *Laxdæla saga* indique :

Il eut un festin de Jól⁴¹⁵ à Helgafell, il y vint quantité de gens et il [Thorkell] déploya grande magnificence en toutes choses cet hiver-là; pour Gudrún, elle ne s'y opposa pas, disant que l'argent servait à se rendre magnifique,

⁴¹⁰ Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 29.

⁴¹¹ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 454 (Chapitre XXXIV).

⁴¹² « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 454-455 (Chapitre XXXIV).

⁴¹³ « Saga de Hávarðr de l'Ísafjörðr », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 753 (Chapitre XV).

⁴¹⁴ « Saga de Hávarðr de l'Ísafjörðr », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 753 (Chapitre XV).

⁴¹⁵ Il s'agit de la fête du solstice d'hiver.

et qu'il servait à faire montre de tout ce qu'il fallait à Gudrún pour être magnifique⁴¹⁶.

Les sagas aiment souligner ceux qui s'efforçaient à faire preuve de magnificence. C'est encore le cas dans *Grettis saga Ásmundarsonar* avec Thorgils fils d'Ari, apparenté à Thorgeirr fils de Hávarr, qui appliquait à l'extrême le principe d'hospitalité :

Thorgeirr avait là de grands appuis pour raison de parenté, car Thorgils était le plus grand chef du quartier des fjords de l'Ouest. C'était un homme si libéral qu'il tenait table ouverte pour tout homme libre, tant que celui-ci voulait en profiter. Aussi y avait-il toujours beaucoup de monde à Reykjahólar. Thorgils avait un domaine d'une grande magnificence⁴¹⁷.

Les conditions de vie pénibles de l'Islande médiévale, la rudesse de son climat nordique et la difficulté des liaisons entre fermes contribuaient à l'état de pauvreté généralisé au pays. C'est pourquoi l'hospitalité était considérée comme un devoir sacré, afin de soulager quelque peu le voyageur⁴¹⁸. Les *Hávamál* commencent d'ailleurs en insistant sur ce point, ses premières strophes indiquant comment l'hôte de passage doit être bien accueilli. Les strophes 3 et 4 sont les plus explicites là-dessus :

De feu a besoin
Celui qui est entré,
Gelé jusqu'aux genoux;
De nourriture et de vêtement (sec)
A besoin l'homme
Qui a voyagé par les montagnes.

D'eau a besoin
Celui qui vient au festin
De linge pour se sécher et de cordiale bienvenue,
D'affabilité,
S'il peut en disposer,
Et qu'on se taise quand il parle⁴¹⁹.

Comme l'atteste l'extrait sur Thorgils, celui qui faisait preuve d'hospitalité était hautement estimé, d'autant plus qu'il était fréquent de voir les Islandais voyager en groupe, ce

⁴¹⁶ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 547-548 (Chapitre LXXIV).

⁴¹⁷ « Saga de Grettir », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 824 (Chapitre XXVII).

⁴¹⁸ Régis Boyer, « Hospitalité », *Les Vikings : histoire, mythes, dictionnaire* (Paris : R. Laffont, 2008).

⁴¹⁹ « Les dits du Très-Haut », éd. et trad. Boyer, *L'Edda poétique*, 169 (Strophes 3-4).

qui impliquait dans ces cas d'accueillir toute la bande en même temps. Ouvrir sa demeure à l'arrivant était un moyen de lui rendre honneur, de même qu'à l'inverse il était offensant de refuser de se voir accueilli une fois l'offre proposée. Il était coutumier pour le riche d'un district de recevoir pour tout l'hiver le capitaine et l'équipage du bateau marchand qui venait d'accoster, ce qui impliquait des dépenses importantes, et contribuait à sa bonne réputation⁴²⁰. La strophe 35 des *Hávamál* conseille quant à elle à l'invité de ne pas abuser pour autant de l'hospitalité de son hôte, car si l'on « séjourne éternellement en même lieu; », « d'agréable, on devient odieux »⁴²¹. Il s'agit sans doute de la raison pour laquelle Thorgils se démarquait tant dans sa magnificence, car ayant suffisamment de richesse, il n'imposait aucune limite à son accueil vis-à-vis ses invités.

Óláfr Höskuldsson, héros de *Laxdæla saga*, se montre également extravagamment magnifique par ses offres, cette fois-ci pour le banquet funéraire qu'il organise à la mémoire de son père en accord avec ses deux frères. C'est à l'Althing qu'il lance ses invitations :

On dit qu'un jour, alors que l'on allait au Lögberg⁴²², Óláfr se leva et réclama le silence, puis dit d'abord aux gens le décès de son père : « Il y a ici à présent beaucoup de ses parents et amis. La volonté de mes frères est que je vous invite au festin de funérailles pour Höskuldr, notre père, vous tous qui êtes godordsmenn car la plupart d'entre vous qui êtes les plus puissants étiez unis à lui par alliance; on fera savoir aussi qu'aucun des hommes les plus importants ne repartira sans cadeau. En outre, nous voulons inviter les boendr et quiconque voudra accepter, riche et pauvre. La fête aura lieu à Höskuldsstadir et durera un demi-mois, lorsque l'on sera à dix semaines de l'hiver. » Lorsque Óláfr eut terminé son discours, il y eut grands applaudissements et l'on tint cette invitation pour magnifique. Revenu au baraquement, Óláfr fit part de cette intention à ses frères. Ils montrèrent quelque froideur, estimant que c'était en faire trop. Après le thing, ils retournèrent chez eux. L'été passa. Les frères se préparèrent pour le banquet. Óláfr contribua sans rechigner pour un tiers, et le banquet fut pourvu du meilleur. On avait fourni force provisions, car l'on pensait qu'un grand nombre de gens viendraient. Lorsque vint le moment du banquet, on dit que la plupart des hommes d'honneur qui l'avaient promis vinrent. Cela faisait tant de monde qu'aux dires de la plupart des gens, il n'y en avait pas moins de mille quatre-vingts. Ce banquet vient en second lieu parmi ceux qui furent le plus fréquentés en Islande : l'autre fut celui que les fils de Hjalti donnèrent en festin de funérailles pour leur père; là, il y eut mille quatre cent quarante personnes⁴²³. Ce banquet fut

⁴²⁰ Boyer, « Hospitalité ».

⁴²¹ « Les dits du Très-Haut », éd. et trad. Boyer, *L'Edda poétique*, 175 (Strophe 35).

⁴²² « Rocher de la Loi », soit la colline naturelle qui est le cœur de l'Althing. Une falaise rocheuse surmontait l'assemblée, du haut de laquelle un orateur pouvait bien se faire entendre. Cf. Jesse L. Byock, « Alþingi », sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, (New York : Garland, 1993).

⁴²³ Le texte original indique fort probablement « 9 centaines » et « 12 centaines », la centaine germanique équivalant à 120. Cf. Boyer, *Sagas islandaises*, 1653.

des plus magnifiques en tout point, les frères en reçurent grand honneur, Óláfr en premier lieu. En fait de cadeaux, Óláfr en fit autant à lui seul que ses deux frères réunis; on en fit à tous les hommes d'honneur⁴²⁴.

L'extrait nous fournit beaucoup d'informations sur la culture des banquets. Il faut d'abord mentionner l'importance que ceux-ci prenaient dans le rite, chaque fête de l'année, ainsi que les grands moments d'une vie telle un mariage ou des funérailles s'accompagnant d'un festin⁴²⁵. À en croire les sagas, la succession à la mort d'une personne n'avait lieu seulement qu'une fois le banquet funéraire ayant été tenu par ses héritiers. Légalement, l'Islandais n'était « mort » qu'à partir du moment où cette célébration avait eu lieu⁴²⁶.

Avec le cas des fils d'Höskuldr, nous pouvons constater qu'une certaine forme de performance sociale entourait ces événements. Il est question bien entendu de se montrer magnifique, ce que les frères parviennent à accomplir par l'ampleur que prend leur réception, accueillant plus de mille personnes pour des festivités s'étendant sur deux semaines. L'extrait atteste alors textuellement la réception d'honneur qui a lieu pour avoir su affirmer une telle valeur. Le narrateur a même tenu bon de rappeler la grandeur du plus gros banquet ayant eu lieu en Islande pour le comparer avec celui-ci. Le festin des fils de Hjalti est d'ailleurs également mentionné dans *Landnámabók*, comme quoi c'était le genre d'évènement qui marquait les esprits⁴²⁷. Le texte indique aussi comment Óláfr s'est distingué de ses deux frères en se montrant plus honorable, étant donné qu'il a fourni plus de cadeaux que ceux-ci pour les invités de marque, d'autant plus qu'il n'a pas hésité à vouloir déployer autant de générosité.

Si l'on retrouve l'idée de se comparer aux autres dans le but idéal de se montrer supérieur en se basant cette fois-ci sur le critère de la magnificence, nous tombons cependant peut-être dans les limites de la théorie de l'économie de l'honneur de Miller : au-delà de cette notion de hiérarchie de l'honneur, de cet aspect compétitif qui me paraît toujours présent, il me semble plus difficile d'établir qu'un acte d'une grande libéralité retirerait de l'honneur aux autres participants de cette course, désirant être également magnifiques. Je préfère interpréter les actes d'une magnificence supérieure comme dressant un nouveau standard à battre pour être au sommet de la hiérarchie de l'honneur, plutôt qu'amoindrissant réellement la valeur des autres

⁴²⁴ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 440-441 (Chapitre XXVII).

⁴²⁵ Byock et al., « Feasting in Viking Age Iceland », 152.

⁴²⁶ Boyer, *Saga islandaises*, 1601, 1655.

⁴²⁷ Boyer, *Saga islandaises*, 1655.

démonstrations de magnificence moins importantes, à chaque fois qu'un nouveau grand banquet a lieu par exemple, comme ce qu'impliquerait un système où le montant d'honneur est fini. La théorie de l'économie de l'honneur nécessite donc qu'on y émette certaines réserves, bien qu'elle demeure un bon outil analytique.

De par la façon que le texte les mentionne et du fait qu'ils se voient octroyer un traitement préférentiel, l'on peut déduire que la présence des invités de marque contribuait à la splendeur du banquet. Pour le receveur, c'était une façon de se faire reconnaître comme étant d'un statut digne au leur, car l'acte de se présenter manifeste l'estime que ceux-ci avaient pour cet hôte. Reste alors à bien les accueillir en retour, ce à quoi contribuaient les cadeaux. En fait, en suivant les classifications émises par Michael Dietler, les banquets tenus en Islande médiévale correspondraient à deux modèles politiques types, se différenciant par la relation de pouvoir impliquée entre l'hôte et ses invités. Il y aurait d'abord les banquets dits « entreprenants » (*entrepreneurial feasts*), promotionnels, dans lesquels l'hôte cherche par sa réception à obtenir un « capital symbolique », qui se traduit par du prestige et du pouvoir social. La magnificence servait alors à faire valoir son parti pour former des alliances, entretenir des amitiés, arranger des mariages, faire des associations commerciales, etc., dans la logique où l'hôte créait une situation d'endettement envers ses invités par la tenue de son banquet, qui plus est grand, plus a un impact important socialement. Dans une pensée de réciprocité, l'invité également prestigieux sera à son tour l'organisateur d'un éventuel banquet, contexte qui voyait naître des formes d'amitié et de coopération⁴²⁸.

Les banquets impliquant un « rôle de patron » (*patron-role feast*), entraînent pour leur part un rapport de pouvoir constant entre l'hôte et ses invités. Il s'agit par exemple du festin organisé par un chef pour sa suite, qui prenait alors une logique de « redistribution » des biens par le chef pour les personnes à son service. Il implique une hiérarchie du fait qu'il maintient continuellement une forme d'inégalité dans le principe de réciprocité, étant donné qu'il n'est pas attendu, ni possible, pour l'invité de fournir un banquet d'une telle ampleur en retour. Ce type de banquet permettait autant d'apaiser les tensions entre un chef et sa suite et de générer des

⁴²⁸ Dietler, « Feasts and Commensal Politics in the Political Economy », 92-96. ; Byock et al., « Feasting in Viking Age Iceland », 152.

sentiments de solidarité au sein des groupes, qu'il avait le potentiel d'institutionnaliser des inégalités sociales et des obligations d'appuis politiques⁴²⁹.

Ainsi, le cas du festin de funérailles organisé par les fils d'Höskuldr me semble correspondre avant tout au premier type de banquet, étant donné le fait qu'Óláfr et ses frères cherchaient visiblement à renouer les alliances de leur père, voire à en former de nouvelles, en invitant tous les hommes importants du pays. C'est leur occasion de s'introduire définitivement dans la sphère politique islandaise, en prenant la place cédée par leur patriarche désormais décédé. Par ailleurs, rien ne me semble empêcher d'avancer que le festin pouvait également se rapporter à celui du deuxième type, seulement, pour les invités de moindre importance.

À l'essence du banquet il y avait bien entendu la consommation en quantité importante de nourriture et d'alcool. Ces éléments en soi et leur distribution lors des festivités attestaient aussi de la richesse de l'organisateur. La viande bovine était l'aliment le plus prisé lors des festins islandais. Ce sont pour des raisons écologiques notamment que l'élevage bovin était réservé aux riches fermiers seulement. Celles-ci incluent la déforestation et l'érosion ayant lieu sur l'île depuis la colonisation, de même que le fait que le gros bétail devait être abrité à l'intérieur durant tous les mois d'hiver, contrairement aux caprins par exemple, ce qui impliquait de prévoir récolter suffisamment de foin durant l'été pour entretenir le troupeau⁴³⁰. Disposer d'un troupeau bovin servait alors dans toute la région de l'Atlantique Nord d'indicateur social pour déterminer un statut élevé⁴³¹. Le mot vieil islandais *fé*, signifie d'ailleurs à la fois « bétail bovin » et « richesse », en termes de biens matériels⁴³². De la même façon, *Laxdæla saga* atteste la haute valeur des troupeaux bovins dans le Nord médiéval lorsqu'elle tient à spécifier sur le compte du *hersir* norvégien Thórir aux bœufs, alors seulement mentionné dans une généalogie, qu'il est « surnommé ainsi parce qu'il possédait trois îles avec quatre-vingts bœufs dans chacune. Il donna une de ces îles, et les bœufs avec, au roi Hákon et ce présent fut très renommé. »⁴³³. La signification des surnoms ou un fait de renommé d'un personnage ne sont pas souvent élaborés dans les listes généalogiques des sagas, alors que c'est le cas pour Thórir, dont le cadeau d'une richesse imposante l'a rendu fameux.

⁴²⁹ Dietler, « Feasts and Commensal Politics in the Political Economy », 96-97. ; Byock et al., « Feasting in Viking Age Iceland », 152-153.

⁴³⁰ Byock et al., « Feasting in Viking Age Iceland », 153.

⁴³¹ Thomas H. McGovern, « Cows, Harp Seals, and Churchbells: Adaptation and Extinction in Norse Greenland », *Human Ecology* 8, 3 (1980) : 260.

⁴³² Byock et al., « Feasting in Viking Age Iceland », 153.

⁴³³ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 448 (Chapitre XXXII).

En ce qui concerne l'alcool, la bière constituait la boisson principale consommée par les anciens Islandais. Au banquet, elle jouait également son rôle pour étaler la richesse de l'hôte, d'autant plus que son accessibilité était relativement limitée. Encore une fois, l'environnement est en cause : la culture de l'orge était plus difficile sur l'île qu'en Scandinavie continentale, par exemple, en raison du climat plus froid et de la saison plus courte pour le cultiver. Pour cela, seules les fermes plus importantes s'adonnaient à cette exploitation, en raison de la charge de travail intensive qu'elle impliquait. La production d'orge d'Islande ne fournissant pas en quantité suffisante pour satisfaire à la demande, il fallait s'en remettre à l'importation de la céréale, ce qui impliquait des dépenses considérables pour alimenter les festins, et contribuait du fait même à l'estime portée à ceux qui les tenaient⁴³⁴. Dans *Eiríks saga rauða*, Eiríkr le Rouge, colon et chef établi au Groenland, offrit aux équipages de deux bateaux marchands de passer l'hiver en sa demeure, soit totalisant selon la saga 80 personnes, et ainsi « leur manifesta sa magnificence »⁴³⁵. Néanmoins, il se montra taciturne et soucieux lorsqu'il se mit à organiser les préparatifs pour son banquet de Jól. Le manque de bière en était pour cause, ce qui l'affecta personnellement pour la piètre performance sociale qu'il pensait rendre à ses invités. Il fit alors part de ses tracas à Thorfinnr Karlsefni, un des capitaines marchands, qui le rassura par la suite :

Eiríkr répondit : « Vous êtes de bons hôtes, et aimables. Seulement, je ne voudrais pas que nos rapports soient à votre désavantage. C'est plutôt que je trouverais contestable que, lorsque vous vous trouverez ailleurs, on dise que vous n'avez jamais eu de Jól pire que celui qui vient et qu'Eiríkr le Rouge vous aura offert à Brattahlíð au Groenland. — Cela ne se passera pas ainsi, bóndi, dit Karlsefni. Nous avons sur notre bateau et du malt et du grain, prenez-en autant que vous en voudrez et faites un banquet aussi magnifique que vous trouverez bon. » Eiríkr accepta, on prépara alors le banquet de Jól, et il fut des plus honorables, si bien que l'on pensa n'avoir guère vu pareille splendeur dans un pays pauvre⁴³⁶.

Les conditions au Groenland étaient certes encore moins évidentes qu'en Islande, la saga narrant les débuts de sa colonisation vers la fin du X^e siècle. L'extrait confirme néanmoins l'importance que prenait la bière lors des banquets et de son rôle concernant la magnificence, le phénomène de rareté de l'orge dans une certaine mesure, ainsi que le souci de bien paraître en

⁴³⁴ Byock et al., « Feasting in Viking Age Iceland », 154.

⁴³⁵ « Saga d'Eiríkr le Rouge », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 345 (Chapitre VII).

⁴³⁶ « Saga d'Eiríkr le Rouge », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 345 (Chapitre VII).

tant qu'hôte. Il est d'ailleurs intéressant de voir que la plainte émise par Eiríkr met surtout de l'avant les invités, par le désagrément et le mauvais accueil qu'ils étaient pour recevoir, comme si la réception était partie pour être indigne de leur statut, bien qu'Eiríkr soit également soucieux pour sa réputation.

Au-delà de l'alimentation, et pas nécessairement lors des banquets, bien qu'il s'agisse d'un contexte de rassemblement social opportun pour l'exposer, les *Íslendingasögur* aiment souligner la richesse d'un personnage en décrivant comment il se présente, en détaillant les accessoires qui agrémentent sa prestance. Dans *Laxdæla saga*, le retour de Bolli Bollason chez les siens en Islande après un long voyage qui l'engagea au sein de la garde varègue à Constantinople, et qui contribua grandement à accroître sa réputation, fait partie de ces moments (haute)ment) descriptifs. Bolli se démarque et certifie alors son nouveau statut par la matérialité :

Bolli rapportait beaucoup de biens et force objets de prix que des chefs lui avaient donnés. Bolli était une personne si superbe, lorsqu'il revint en Islande de ses voyages, qu'il ne voulait porter que des habits d'écarlate ou de soie, et toutes ses armes étaient incrustées d'or. On le surnomma Bolli le Magnifique. Il fit savoir à son équipage qu'il avait l'intention de se rendre à l'ouest dans son district, et il confia son bateau et sa cargaison à son équipage.

Bolli quitta le bateau avec onze hommes; tous ses suivants étaient en habits d'écarlate et chevauchaient en selle dorée. Ils étaient tous élégants, mais Bolli l'emportait tout de même. Il était en habits de soie que le roi de Miklagardr lui avait donnés; par-dessus, il portait un manteau d'écarlate. Il était ceint de l'épée Fótbitr dont les gardes étaient incrustées d'or et la poignée enveloppée d'un treillis d'or. Il avait sur la tête un heaume doré et un bouclier rouge au côté, sur lequel était peint, en or, un chevalier. Il avait à la main une javeline, comme c'est la mode à l'étranger et où qu'ils prissent leurs quartiers, les femmes n'avaient d'yeux que pour Bolli, sa magnificence et celle de ses camarades. C'est dans un appareil d'une telle courtoisie que Bolli chevaucha vers l'ouest par les contrées, jusqu'à ce qu'il arrive à Helgafell avec son escorte. Guðrún se réjouit fort de revoir Bolli, son fils⁴³⁷.

Ici, l'association entre la richesse et la magnificence de Bolli se fait naturellement, sa magnificence pouvant finalement se confirmer par la façon dont ses suivants sont vêtus, probablement aux frais de Bolli ou en partie du moins. Les habits, de même que les armes, armures et accessoires de Bolli et de ses compagnons servaient à les distinguer, les embellir et se

⁴³⁷ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 553 (Chapitre LXXVII).

montrer plus, à symboliser la grâce. L'or et l'écarlate étaient les couleurs les plus prestigieuses à l'époque, suivi du bleu (voire noir)⁴³⁸. Il est récurrent de voir dans les sagas la parure comme étant l'extension du caractère d'une personne, une apparence noble garantissant son aspect vertueux⁴³⁹. Encore une fois, c'est par la comparaison entre personnes que le texte tient à discerner son héros, la distinction s'effectuant même entre Bolli et ses suivants, malgré le soin également apporté à l'accoutrement de ces derniers. Les sagas tiennent à effectuer ces comparaisons afin de reconnaître les personnages qui ont des qualités supérieures vis-à-vis des autres. Le superlatif est encore employé lorsqu'il est question de présenter Gudrún Ósvífrsdóttir, la mère de Bolli, qui correspond à un idéal :

Leur fille s'appelait Gudrún; c'était la plus belle des femmes qui aient grandi en Islande, à la fois en apparence et en sagacité. Gudrún était une femme courtoise, en sorte qu'en ce temps-là, tout ce que les autres femmes portaient en fait de parures semblait colifichets enfantins auprès de ce qu'elle mettait. C'était la plus habile des femmes et la plus éloquente. Elle était libérale⁴⁴⁰.

Ainsi, la perfection de Gudrún passe par ses habits, qui sont symboles à la fois de sa richesse et de sa qualité morale. Comme nous avons pu le constater à travers tous ces exemples, la magnificence prend une place importante dans les descriptions des personnages des sagas des Islandais lorsqu'il est question d'établir en quoi ceux-ci sont valeureux et honorables.

Un phénomène se situant entre collectivités et tendances individualistes

Ce chapitre cherchait à cerner la logique et les dynamiques entourant la course à l'honneur présente dans la littérature des sagas des Islandais. Ma compréhension du phénomène s'est beaucoup inspirée de la théorie de l'« économie de l'honneur » développée par William Ian

⁴³⁸ Les tissus écarlates notamment étaient nécessairement importés ou sinon teints localement avec des teintures importées, ce qui expliquait leur valeur. « Bleu », *blár* en vieil islandais, semble avoir correspondu à l'époque probablement à une certaine variante de noir obtenu par teinture, comparativement à *svartr*, soit « noir », qui servait entre autres à désigner la couleur naturelle de la laine des moutons foncés, soit tendant vers le brun, et qui était donc plus commune. Cf. Sandra Ballif Straubhaar, « Wrapped in a Blue Mantle: Fashions for Icelandic Slayers? » dans *Medieval Clothing and Textiles 1*, Robin Netherton et Gale R. Owen-Crocker, dir. (Woodbridge : The Boydell Press, 2005), 63-65.

⁴³⁹ Boyer, *Sagas islandaises*, 1518. Óláfr Höskuldsson est justement surnommé « le Paon » en raison de l'agencement entre « sa parfaite constitution » et « la manière dont il était habillé et armé ». Cf. « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 414 (Chapitre XVI). Voir également l'article de Tarrin Wills qui traite légèrement du sujet sous cet angle, pour finalement se concentrer sur l'association à faire entre le comportement et la physiologie, à relier avec des questions de testostérone : Tarrin Wills, « Physiology and Behaviour in the Sagas », *Viking and Medieval Scandinavia* 8 (2012) : 279-297.

⁴⁴⁰ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 449 (Chapitre XXXII).

Miller, qui perçoit l'honneur dans l'Islande médiévale comme une ressource prisée et disponible en quantité limitée qui procurait le moyen d'obtenir un statut social important. Cette volonté de l'ancien Islandais à vouloir œuvrer sur son honorabilité et pour sa bonne réputation ressort tant des sources que la moralité dépeinte a été rapprochée de l'idéal de la magnanimité telle que définie par Aristote, soit une aspiration à la grandeur morale. Cela se traduisait dans les textes par une lutte prenant de nombreuses formes afin de se faire valoir, souvent aux dépens des autres. La *drengskapr* et la magnificence constituent alors deux valeurs clés que j'ai identifiées sur lesquelles les enjeux d'honneur se concentraient. La première correspond à l'idéal de l'héroïsme nordique, qui se traduit à peu près en termes de courage, de devoir, de « fair-play » et de prouesses physiques et martiales. S'y rattache également une dimension de genre, car correspondant à l'idéal du jeune homme avant tout. La deuxième quant à elle est la qualité d'une personne riche et très libérale de son bien. Il s'agit du modèle du bon chef, s'inscrit particulièrement dans les enjeux de pouvoir, et se manifeste notamment par la tenue de banquets. Dans l'Islande médiévale, ces deux valeurs contribuaient à l'obtention d'honneur pour ceux qui en appliquaient les principes. Une notion de performance sociale est donc au cœur de cette mentalité, car l'acquisition d'honneur se concrétisait par des agissements, par la démonstration de sa valeur personnelle.

La course à l'honneur présentée dans les *Íslendingasögur* s'inscrit dans des dimensions de collectifs sous différents aspects. D'abord, ne serait-ce que par le rôle que joue l'honneur dans la détermination d'un rang social, qui est l'une des raisons importantes proposées pour expliquer pourquoi les anciens Islandais pourchassaient tant ce gain d'honneur, ce qui engageait nécessairement celui qui y cherchait sa place dans un contexte collectif. De plus, reprenant ici le principe de la réputation, pour pouvoir s'affirmer au sommet de la hiérarchie sociale, il fallait être reconnu comme tel par les autres, d'où l'importance de la notion de performance, surtout que le classement pouvait parfois être sujet à interprétation, comme l'atteste la pratique du *mannjafnaðr*. L'image de soi devait concorder avec celle que l'on projetait; l'identité d'une personne passait par ce regard extérieur⁴⁴¹. De la même façon, plusieurs extraits présentés donnent l'impression que l'approbation sociale pouvait servir de source de motivation pour les personnages pour agir comme ils l'ont fait et constituait un facteur dans la décision finalement prise. Parallèlement, les insultes, la honte et la crainte du déshonneur décourageaient certains

⁴⁴¹ Christopher Cordner, « Aristotelian Virtue and Its Limitations », *Philosophy* 69, 269 (1994) : 302.

comportements. Tout ce qui englobe l'*ergi* et ce qui est considéré comme *níðingsverk* est un bon exemple de cela. Comme quoi, le groupe influençait la personne dans un système de normes souhaitées. Cela n'empêchait cependant pas l'ancien Islandais d'avoir une haute forme de conscience de soi, qui se traduisait notamment par l'état d'anxiété causé par le désir d'obtention d'estime, par son degré d'honorabilité⁴⁴². Encore une fois, pour reprendre ce qui a été dit en conclusion du précédent chapitre, les sources donnent l'impression que cette idéologie morale était partagée de tous, que tout le monde adhéraît au même idéal. Tous les personnages ne sont certes pas parangons, mais tous se basent sur les mêmes critères pour en reconnaître un. Enfin, la course à l'honneur est un phénomène essentiellement social, car elle nécessite une comparaison entre ses participants afin d'établir sa position vis-à-vis ceux-ci. L'autre est nécessaire pour s'évaluer, ne serait-ce que pour dresser un standard à tenter de surmonter. Dans l'idée de l'économie de l'honneur, le fait que le montant d'honneur dans la société islandaise soit fini, voire diminuant avec le temps, exige que des interactions – sinon des confrontations – aient lieu entre personnes pour en obtenir, car l'honneur est constamment détenu par quelqu'un. L'honneur ici s'intègre donc socialement, il ne peut être procuré que chez ou par les autres.

Néanmoins, il demeure qu'au cœur de cette course à l'honneur réside pour idée première une volonté de se distinguer, une aspiration pour les personnages des *Íslendingasögur* à sortir de la normalité, à devenir exceptionnels en appliquant du mieux de leurs capacités les principes moraux de la magnanimité islandaise. Ce qui les motive à agir comme ils le font, c'est justement ce désir de sortir du lot, à pouvoir être estimés comme supérieurs aux autres afin de ne pas être confondus au reste du groupe. Les performances sociales sont orientées à cette fin. L'honneur conférait cette stature distinctive, et prenait son sens par ce caractère élitiste⁴⁴³. Le fait que l'honneur soit quelque chose de dynamique, pouvant tant se gagner que se perdre au gré des fréquentes mises à l'épreuve ajoute d'autant plus une intensité à cette volonté de démarcation. Ainsi peut-être pourrait-on voir ici les manifestations d'une forme d'individualisme, ou du moins quelque chose s'y rapprochant, du fait de cette disposition à vouloir entretenir un écart entre soi et le reste de l'ensemble. Or, si l'individualité se définit par un sentiment d'« être à part » vis-à-vis un groupe, il n'en demeure pas moins que même le plus vertueux des parangons, tant

⁴⁴² William Ian Miller, « Deep Inner Lives, Individualism and People of Honour », *History of Political Thought* 16, 2 (1995), 198.

⁴⁴³ Kristján Kristjánsson, « Liberating Moral Traditions », 416-419.

moralement distinct soit-il, reste impliqué dans ce système social auquel correspond la course à l'honneur.

Troisième chapitre

Dignité et motifs de la vengeance

Nous te conseillons, Loddfáfnir,
Et toi, puisses-tu apprendre ces conseils.
– Tu en jouiras, si tu les apprends,
Ils te seront bénéfiques, si tu les suis.
Si quelque tort t’a été fait
Fais connaître ce tort
Et ne laisse pas la paix à ton ennemi.

Nous te conseillons, Loddfáfnir,
Et toi, puisses-tu apprendre ces conseils.
– Tu en jouiras, si tu les apprends,
Ils te seront bénéfiques, si tu les suis.
Content du mal,
Ne le sois jamais
Mais réjouis-toi du bien.

— *Hávamál*, strophes 127 et 128⁴⁴⁴.

La divinité Óðinn poursuit ses conseils de sagesse dans cette section des *Hávamál* intitulée les « Dits de Loddfáfnir », allant des strophes 111 à 137, qui s’adresse d’abord à Loddfáfnir, un inconnu⁴⁴⁵. Pour cette partie du poème, le cœur du sujet concerne principalement les rapports à entretenir avec les autres, que ce soit à propos des bénéfices qu’il y a à alimenter une amitié authentique, ou, à l’inverse, de la façon de traiter avec son ennemi. Dans ces deux strophes, il est justement question de ce dernier aspect. Ici, il ressort des conseils d’Óðinn une certaine notion d’intransigeance lorsqu’un mal est constaté à l’égard de soi, une conception du tort inexcusable. Cette attitude se perçoit également dans les sagas des Islandais, et en constitue un idéal qui se rattache aux enjeux de l’honneur. À l’essence de celle-ci s’inscrit une conceptualisation de la dignité de la personne qui est profondément ancrée dans les mentalités. C’est cette façon de se concevoir qui explique la logique à l’arrière-plan de la majorité des agissements des personnages des *Íslendingasögur* et en justifie la moralité. La dignité prend plusieurs formes dans les textes et

⁴⁴⁴ « Les dits du Très-Haut », éd. et trad. Régis Boyer, *L’Edda poétique* (Domont : Librairie Arthème Fayard, 2015), 193, (strophes 8-9).

⁴⁴⁵ Peut-être à mettre en lien avec le Fáfñir du cycle de Sigurðr le Völsungr.

s'y intègre dans différents contextes particuliers. C'est également elle qui motive une certaine agressivité lorsqu'une atteinte à l'intégrité d'une personne est perçue, et ajoute de la tension dans les interactions sociales. Tentons d'abord de mieux caractériser cette dimension importante de l'honneur scandinave, qui, comme nous le verrons, relèverait même du sacré. Nous analyserons par la suite quelles proportions prenaient la volonté de vengeance qui découlait d'un tel sentiment. La centralité de ce dernier thème dans les sagas sous son penchant collectif, notamment, nous incitera par la suite à qualifier le concept de la faide en Islande. Enfin, nous élaborerons sur les tensions qui émergeaient de la formation des différents liens de solidarité servant à répondre à l'affront.

À l'essence du sentiment de dignité, la perception de la sacralité de sa personne

Pour Régis Boyer, l'essence de cette dignité nordique est à mettre en relation avec la notion du Destin, qui était selon lui conçu à l'ère viking comme la divinité suprême de cet univers, soumettant tant les humains que les dieux⁴⁴⁶. Une étude des mythes nordiques constate effectivement le rôle important que joue la fatalité dans ses thématiques, où y figure régulièrement l'incapacité de tous d'échapper à son sort. Tout ce qui entoure les fameux *Ragnarök*, soit la « consommation du destin des Puissances suprêmes »⁴⁴⁷, en est un bon exemple, les Eddas présentant différents mythes où l'enjeu principal est tentatives des dieux de prévenir la fin funeste qui leur est annoncée prophétiquement, ou du moins de ralentir son arrivée. On voit alors ceux-ci craintifs, sinon préoccupés, par leur destin et s'efforçant de se préparer à ce dénouement, voire d'essayer de contrer cet aboutissement finalement inévitable, ce qui démontre au passage leur impuissance à l'égard du Destin⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶ Régis Boyer, « Dialectique du destin, de l'honneur et de la vengeance », *Les Vikings : histoire, mythes, dictionnaire* (Paris : R. Laffont, 2008).

⁴⁴⁷ Les *Ragnarök* (le terme est un pluriel) sont, d'après les récits mythologiques qu'a présentés Snorri Sturluson de même que l'*Edda poétique* (le poème *Völuspá* principalement), une sorte d'apocalypse nordique qui voit périr le monde des dieux et des humains tel qu'il était conçu. Le tout prend la forme d'un combat grandiose opposant les forces chaotiques aux autres Puissances, Ases notamment, (*Æsir* : le nom désignant la principale famille des dieux) et leurs alliés, précédé de catastrophes « naturelles » majeures et de désordre abominable. Il est dit qu'un couple humain survivra à cette fin du monde et repeuplera le nouveau, accompagné de quelques dieux « bons » subsistant également. Cf. Régis Boyer, « Ragnarök », *Vikings : histoire, mythes, dictionnaire* (Paris : R. Laffont, 2008).

⁴⁴⁸ Se référer par exemple au mythe de la mort de Baldr ou encore à celui de l'enchaînement du loup Fenrir, qui sont des réactions à des périls futurs révélés aux dieux Ases, et qui les laissent présager le pire. *Gylfaginning* dans l'*Edda* de Snorri Sturluson narre ces récits, et fait également une présentation du moment des *Ragnarök*. Voir Snorri Sturluson, « La mystification de Gylfi », éd. et trad. François-Xavier Dillmann, *L'Edda : Récits de mythologie nordique* (Mesnil-sur-l'Estrée : Gallimard, 2005), 61-65, 89-93, 95-99 (Trente-quatrième chapitre, quarante-neuvième chapitre et cinquante et unième chapitre).

Dans la mythologie, le Destin s'incarnait principalement sous la forme des Nornes (*nornir*) et des Dises (*dísir*), soit des divinités tutélaires. Les anciens Scandinaves pensaient que celles-ci présidaient à la naissance de tout être humain, où elles façonnaient le destin de celui ou celle qui venait de naître, et, surtout, lui insufflaient au même moment une sorte d'énergie vitale qui était propre à chacun, caractérisait l'unicité de sa vie, et qui lui permettait d'accomplir ce qu'il accomplira. Cela s'appelait *mátttr* : « puissance, force interne », littéralement « mesure de ce dont on est capable », ainsi que *megin* : « aptitude à pouvoir », et précisément « capacité de chance ». Subjectivement, la notion se désignait également par *gæfa* ou *gifta*, signifiant « ce qui m'a été donné »⁴⁴⁹. Le nouveau-né était alors pourvu d'une force qui le liait au Destin, ce qui conférait un aspect sacré à son existence et à sa personne du fait de cette association.

L'ancien Scandinave, conscient de ce lien, de l'intéressement en sa personne des Puissances suprêmes qui expliquait sa raison d'être, se sentait redevable et cherchait à agir en conséquence, à correspondre dans ses actes à ce à quoi on l'avait destiné, afin de rester fidèle à sa nature. Il s'assumait ainsi, et le succès de ses ambitions était sa façon de rendre compte au dépôt sacré qui l'habitait, de mettre en valeur cette dimension de sa personne qui le transcendait. À l'inverse, l'échec était source de honte, et correspondait à une désacralisation de soi, du fait que l'on manquait à sa nature, on la trahissait. La défaite n'était pas concevable, et était symptomatique autrement de la perte de cette faveur du Destin sur soi, qui était néanmoins récupérable. Il fallait alors réparer le tort commis, se reprendre en main⁴⁵⁰. Ainsi, le haut sens de la dignité présent dans la littérature des anciens Islandais relèverait de l'habitation du Destin en chacun.

L'honneur scandinave est avant tout à concevoir sous cet angle, soit comme un droit au respect, une exigence même, dans la plupart des cas. Bien entendu, tout le monde n'était pas investi au même degré, et cette disposition vis-à-vis le Destin est à mettre en relation avec un héritage obtenu des ancêtres illustres, qui faisait également parti de cette dimension sacrée, et qui correspond à ce qu'on a déjà étudié avec le phénomène de la réputation : un comportement approprié était attendu du fortuné qui se devait d'être à la hauteur de ce qu'il a hérité de par son lignage, afin d'être fidèle à sa nature, à soi⁴⁵¹. L'Islandais se définissait donc par cet ensemble qui le dépassait, mais qui le personnalisait également car lui conférant une coloration propre en

⁴⁴⁹ Régis Boyer, *L'Edda poétique*, (Domont : Librairie Arthème Fayard, 2015),16-17.

⁴⁵⁰ Boyer, « Dialectique du destin, de l'honneur et de la vengeance ».

⁴⁵¹ Boyer, « Dialectique du destin, de l'honneur et de la vengeance ».

plus de le responsabiliser : il ne tenait qu'à lui de se montrer digne⁴⁵². De par ce caractère inégalitaire, la dignité suivait donc un ordre hiérarchique, qui se concrétisait dans l'(inter)action, dans un contexte social qui acclamait les forts, les vainqueurs, ceux qui avaient du succès, et méprisait les faibles et les perdants. Boyer estime que l'on pourrait parler ici d'une culture de la honte en ce sens : « il faut être ou n'être pas, c'est-à-dire n'être pas considéré parmi ceux qui comptent »⁴⁵³. Le thème récurrent des reproches faits à des personnages des sagas des Islandais qui ne se comportent pas de façons adéquates démontrent bien les idées présentées ci-dessus. Par exemple, dans *Laxdæla saga*, Thorgerdr, cherchant à inciter ses fils à passer à la vengeance sanglante pour la mort de son fils Kjartan, les désavoue pour leur inaction :

Alors, Thorgerdr dit en soupirant profondément : « Certes, je sais qu'habite ici Bolli, le meurtrier de votre frère, et vous êtes étonnamment différents, vous autres frères nobles, qui ne voulez pas venger un frère comme était Kjartan, et ce n'est pas ce qu'aurait fait Egill, le père de votre mère, et c'est mal d'avoir des fils incapables. [...]»⁴⁵⁴ »

Thorgerdr établit ici des comparaisons entre le comportement désobligeant de ses fils encore vivants et Kjartan, leur frère tué, qui était parfaitement exemplaire. Leur grand-père, Egill Skallagrímsson, est l'ancêtre illustre, le fameux scalde sur qui une saga a été composée et que nous avons déjà abordé précédemment. Thorgerdr estime ainsi que ses fils sont indignes de prétendre appartenir à une telle famille tout en tolérant l'outrage qui a été commis à leur égard. Les remarques de la mère inciteront les fils à commettre par la suite ce qui devait être fait à leurs yeux, soit le meurtre de Bolli⁴⁵⁵.

Dans un autre passage, les parents de Lambi misent aussi sur l'importance du lignage lorsqu'ils indiquent à leur fils qu'il s'était comporté avec déshonneur : « Ils furent mécontents de son expédition et lui firent grands reproches, disant qu'il s'était révélé plus de la famille de Thorbjörn le Débile que de celle de Mýrkjartan roi des Irlandais⁴⁵⁶. » Lambi avait été contraint de participer à une expédition meurtrière contre quelqu'un avec qui il était pourtant allié. Ses parents plaignent cette trahison, et leur lui font savoir en employant en comparaison le modèle de

⁴⁵² Boyer, *L'Edda poétique*, 26.

⁴⁵³ Boyer, *L'Edda poétique*, 23.

⁴⁵⁴ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Régis Boyer, *Sagas islandaises*, (Ligugé : Éditions Gallimard, 2014), 505 (Chapitre LIII).

⁴⁵⁵ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 506-510 (Chapitre LIV-LV).

⁴⁵⁶ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 529 (Chapitre LXV).

deux personnages types opposés. Le roi irlandais correspond bien entendu à un idéal de noblesse et de vertu, alors que Thorbjörn le Débile, si l'on se fie à son surnom, devait avoir une mauvaise réputation. Lambi se fait associer à ce dernier, car son action le présente digne de provenir d'une famille de cet ordre, donc de peu de valeur.

La perception de la dignité peut également s'effectuer à partir des situations récurrentes des arrangements de mariage. Au-delà de sentiments, qui pouvaient ou ne pas être impliqués, le mariage (*brúðkaup*, littéralement « achat de la mariée ») constituait avant tout une affaire, d'abord sociale, puis économique⁴⁵⁷. C'était l'occasion de former des alliances entre deux familles, et le jumelage permettait d'améliorer la position sociale du candidat, de même que d'enrichir financièrement ou politiquement la famille de l'épousée. En ce sens, plusieurs critères étaient considérés pour le pairage. Si l'on se fie aux descriptions dans les *Íslendingasögur*, tant pour l'homme que la femme, la beauté, le statut social et la richesse, voire l'intelligence et des habilités pratiques permettaient de constituer un bon parti⁴⁵⁸. Les chefs ou fils de chef beaux et riches étaient les meilleurs candidats, et similairement, les filles de chef établies comme les plus belles leur correspondaient. Celles parmi celles-ci qui étaient en plus filles uniques ou veuves étaient encore plus envisagées, en raison de l'héritage qui ne sera pas divisé dans le premier cas, et pour leur expérience de gestion de la ferme déjà acquise dans le second⁴⁵⁹.

Jana K. Schulman insiste sur l'importance qu'il y avait d'établir un mariage entre deux personnes de statuts égaux, autrement, l'inéquation était source de tension au sein du couple. À noter en ce sens que la candidate était exclue des négociations de mariage. C'était donc son tuteur légal, le père généralement, qui organisait les arrangements, soit directement avec le prétendant ou bien avec un proche qui se proposait de le représenter pour conclure l'affaire⁴⁶⁰.

Néanmoins, les sagas des Islandais fournissent plusieurs exemples où le père consulte sa fille pour obtenir son avis sur la question. Pour Boyer, cependant, il s'agit-là d'influences chrétiennes sur les textes, et cette idée d'un consentement requis de la fille ne semble pas avoir été la norme à l'ère viking⁴⁶¹. Dans tous les cas, cet aspect peut expliquer une partie des tensions

⁴⁵⁷ Régis Boyer, *La vie quotidienne des vikings, 800-1050*, (Paris : Hachette, 1992), 10.

⁴⁵⁸ Jana K. Schulman, « Make Me a Match: Motifs of Betrothal in the Sagas of the Icelanders », *Scandinavian Studies*, 69, 3 (1997) : 308.

⁴⁵⁹ Schulman, « Make Me a Match », 302, 312, 316.

⁴⁶⁰ Schulman, « Make Me a Match », 297.

⁴⁶¹ Boyer, Boyer, *La vie quotidienne des vikings, 800-1050*, 10-11.

potentielles, lorsque la fille n'approuvait pas initialement le choix de son mari dans ces situations. Elle était alors généralement mariée de force et pour des questions d'argent dans la plupart de ces cas⁴⁶². C'est ce qui arrive dans *Brennu-Njáls saga*, alors que Höskuldr, le père de Hallgerdr arrange un mariage pour sa fille sans l'aviser. Voici le moment où il lui en informe :

Höskuldr dit ce marché à Hallgerdr. Elle dit : « Voilà donc que je fais l'expérience de ce que j'ai longtemps soupçonné, que tu ne devais pas m'aimer autant que tu le dis toujours, puisqu'il ne t'a pas semblé valoir la peine de discuter de cette affaire avec moi; d'ailleurs, ce mariage ne me paraît pas d'aussi haut rang que tu me l'avais promis », et il apparut en toutes choses qu'elle s'estimait mal mariée. Höskuldr dit : « Je ne prise pas assez ton arrogance pour que cela empêche les marchés que je conclus : et si nous ne sommes pas d'accord, c'est moi qui déciderai, pas toi. — Votre ambition est grande, à vous autres parents, dit-elle, et il n'est pas étonnant que j'en aie quelque part »; puis elle s'en alla⁴⁶³.

Hallgerdr était réputée pour avoir mauvais caractère, d'être entêtée, revêche et orgueilleuse, la saga indique-t-elle. Son père, quant à lui, qui tenait à la faire marier, a donc sauté sur cette occasion sans la consulter, probablement se doutant d'avance de son refus⁴⁶⁴. Le mécontentement de Hallgerdr traduit bien son sens de la dignité, de l'honneur, qui lui refuse de se voir estimée réduite à un statut inférieur, d'une certaine façon, du fait de cette union qui l'associait avec un homme moins important socialement, moins puissant et riche, qu'elle et son sang. Son commentaire sur la grandeur de l'ambition des membres de la famille à laquelle elle appartient, qui expliquerait qu'elle ait hérité également de cette attitude, évoque par ailleurs quelque peu ce que nous avons avancé plus haut sur les liens qu'il y avait entre les notions de dignité et de lignage. Son mariage sera de bien courte durée. Le chapitre suivant indique que le mode de vie prodigue de Hallgerdr déplut à Thorvaldr, son époux, qui préférait économiser sur les provisions de leur ferme, jugeant qu'elle les gaspillait. Il y avait donc un contraste dans leur rapport aux biens, qui traduit justement la différence de rang social entre les deux. Cette situation contraria Thorvaldr et le mena à frapper Hallgerdr. Cette dernière ne laissa cependant pas passer cet affront. Elle en informa Thjóóstólfr, son père adoptif, et l'incita à la venger, causant la mort du mari, Thorvaldr⁴⁶⁵. Ainsi, la différence de statut entre Hallgerdr et Thordvaldr avait causé le malheur de cette union. Schulman fait remarquer que Hallgerdr était une descendante d'Aslaug,

⁴⁶² Schulman, « Make Me a Match », 308.

⁴⁶³ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1219 (Chapitre X).

⁴⁶⁴ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1218-1219 (Chapitre IX).

⁴⁶⁵ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1221 (Chapitre XI).

la fille du légendaire Sigurðr tueur du dragon Fáfnir, ce qui jouait sur son statut et la rendait très fière et consciente de la différence qu'il y avait avec celui de son premier mari⁴⁶⁶.

Dans *Laxdæla saga*, Gudrún fille d'Ósvífr divorce également de son premier mari pour des raisons très similaires. Nous avons déjà abordé cet exemple dans la partie de cette étude qui traite de la magnificence⁴⁶⁷. Dans la suite de l'histoire, Gudrún s'avère néanmoins encore vexée d'être mal mariée, étant donné qu'elle et Kjartan fils d'Óláfr, qui se voyaient pourtant promettre l'un à l'autre à un moment, ne virent pas leur union se réaliser en raison de circonstances malencontreuses. Gudrún se retrouvait ainsi épousée au deuxième meilleur parti, alors que tant Gudrún que Kjartan étaient considérés comme des parangons et auraient constitué un pairage idéal⁴⁶⁸. Une hostilité se développa pour cette raison entre la famille de Gudrún et celle de Kjartan, ce dernier ayant trouvé une épouse entretemps, et cette haine déclarée constitue l'intrigue majeure de la saga. Gudrún descendait d'un noble lignage, et comptait parmi ses ancêtres, selon le texte, Hrólfr Marche-à-Pied, mieux connu sous le nom de Rollon, le premier duc de Normandie, ce qui peut expliquer son sens pointilleux de l'honneur⁴⁶⁹.

Enfin, encore dans *Laxdæla saga*, l'arrangement du mariage entre Óláfr le Paon, fils d'Höskuldr, et Thorgerdr Egilsdóttir est d'abord compromis par la réticence de cette dernière en raison du moindre statut, selon elle, auquel correspond de par son lignage le prétendant. Son sens de la dignité lui vit refuser d'accepter un tel mariage, malgré les récents exploits et la beauté d'Óláfr, et bien que son père ne fut pas du même avis :

Egill fit bon accueil à ces propos, disant avoir entendu dire du bien du père et du fils. « Je sais aussi, Höskuldr, dit Egill, que tu es, un homme de grande famille et de grande valeur, et Óláfr est renommé à cause de son voyage. Il n'est pas étrange non plus que de tels hommes soient ambitieux pour leur mariage, car ni la parentèle ni la beauté ne lui font défaut. Pourtant, on va en discuter avec Thorgerdr, car il n'est pas question qu'un homme épouse Thorgerdr sans son consentement. » Höskuldr dit : « Je voudrais, Egill, que tu parles de cela avec ta fille. » Egill déclara qu'il en serait ainsi. Il alla trouver Thorgerdr, et ils eurent un entretien. Egill dit alors : « Il y a un homme qui s'appelle Óláfr et qui est fils de

⁴⁶⁶ Jana K. Schulman, « "A Guest is in the Hall": Women, Feasts, and Violence in Icelandic Epic » dans *Women and Medieval Epic : Gender, Genre, and the Limits of Epic Masculinity*, Sara S. Poor et Jana K. Schulman, dir. (New York : Palgrave Macmillan, 2007), 213.

⁴⁶⁷ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 454-455 (Chapitre XXXIV).

⁴⁶⁸ Ármann Jakobsson, « Some Types of Ambiguities in the Sagas of the Icelanders », *Arkiv för nordisk filologi*, 119 (2004) : 44.

⁴⁶⁹ Schulman, « Women, Feasts, and Violence in Icelandic Epic », 213. ; « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 448 (Chapitre XXXII).

Höskuldr, il est plus renommé que quiconque. Höskuldr, son père, a fait une demande en mariage de la part d'Óláfr et a demandé ta main. Je m'en suis remis à ta décision. Je voudrais maintenant connaître ta réponse. Mais il nous semble qu'il conviendrait de faire bon accueil à telle demande, car ce parti est fort noble. » Thorgerdr répondit : « Je t'ai entendu dire que c'était moi que tu aimais le mieux de tes enfants; mais voici que cela me paraît faux, si tu veux me donner en mariage à un fils de serve, quand bien même il serait beau et très élégant. » Egill dit : « Tu n'es pas aussi bien renseignée là-dessus que sur autre chose; n'as-tu pas entendu dire qu'il est fils de la fille de Mýrkjartan, roi des Irlandais? Il est de bien meilleure famille du côté de sa mère que de celui de son père, lequel serait pourtant très honorable pour nous. » Thorgerdr ne voulut pas se laisser convaincre. Ils cessèrent donc cette conversation, chacun restant sur ses positions⁴⁷⁰.

Le récit nous raconte effectivement que la mère d'Óláfr a été la concubine de Höskuldr, qui l'avait achetée auprès d'un marchand d'esclave. Elle s'est cependant révélée être par la suite une princesse irlandaise qui avait été capturée, et Óláfr aurait hérité de ses traits. Les remarques de Thorgerdr sur le statut d'Óláfr sont donc fondées, bien qu'il ne corresponde pas réellement à ce qu'elle lui attribue, d'être simplement un « fils de serve ». Il faudra finalement qu'Óláfr aille à sa rencontre pour que Thorgerdr réalise qu'il lui convient. C'est encore une fois ce non-désir de se retrouver mal mariée, avec le déshonneur que cela implique, qui aurait poussé au désaccord initial entre Thorgerdr et son père Egill Skallagrímsson.

La vengeance avant tout

Autrement, ce sont dans les situations de confrontation que le sens de la dignité se repère le mieux dans les sources. Il est alors réponse à un affront, et prend la forme de la vengeance, soit un besoin d'agissement afin de réparer son honneur suite à un déséquilibre perçu du point de vue de l'intégrité de sa personne, un effet qui se corrige en répliquant au tort commis. Dans l'entendement de soi comme appartenant au Destin sacré qu'a développé Boyer, toute forme d'atteinte à sa personne revenait alors à un sacrilège, littéralement, commis contre soi⁴⁷¹. Il est donc question de s'en prendre à l'intégrité de son opposant afin de rétablir la sienne, d'une certaine façon.

⁴⁷⁰ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 432-433 (Chapitre XXIII).

⁴⁷¹ Boyer, « Dialectique du destin, de l'honneur et de la vengeance ».

Ainsi, les sagas des Islandais présentent la vengeance comme un droit reconnu et parfois comme un devoir sacré qui doit être effectué absolument si l'on a quelque respect de soi⁴⁷². Lorsque Thorgeirr annonce à sa mère, dans *Fóstbræðra saga*, qu'il a tué l'homme qui avait tué son père, celle-ci indique : « “Voilà un exploit qui n'a rien de puéril et bénie soit l'œuvre de tes mains, mon fils.[...]"[...] “[...] Tu viens de faire ici ce qui était de la plus grande nécessité⁴⁷³.[...]” » Les félicitations de la mère de Thorgeirr montrent bien toute l'importance accordée à ce type de mesure. Plus loin dans le même récit, Thórdís, une autre mère sur qui l'homicide a porté atteinte à sa famille, se voit partager la même vision sur cette volonté de vengeance : « Thórdís répondit : “Thormódr, le meurtrier de mes fils, est en vie, il est logé chez Gamli et Gríma à Eiríksfjardarbotn. Je veux aller les trouver, prendre Thormódr et lui revaloir laide mort pour le grand tort qu'il nous a fait⁴⁷⁴.[...]” » Dans l'idée de « revaloir » se traduit bien ce principe de réciprocité de la peine tant caractéristique de la conception de la vengeance à la scandinave⁴⁷⁵.

Les récits des *Íslendingasögur* présentent le thème de la vengeance comme quelque chose d'obsessif pour les personnages qui éprouvent à la suite d'un affront. Même lorsque la vengeance implique de faire des sacrifices, les hésitations se font rares, car le redressement de son honneur est ce qui prévaut. C'est ainsi que nous trouvons, dans *Fóstbræðra saga*, une Sigrídr affirmant être prête à beaucoup pour nuire à ses rivaux :

« [...] J'ai l'intention d'aller à Langanes chez Thórunn fille d'Einarr, trouver Ljótr, son fils. Il a vilainement parlé de moi. » Sigrídr dit : « Alors, Sigurdr, mon fils, t'accompagnera. Ils sont pénibles envers nous depuis longtemps, Ljótr et Thórunn. » Thormódr dit : « Je ne trouve pas judicieux que Sigurdr m'accompagne, car vous ne pourrez pas conserver votre domaine ici s'il arrive quelque chose entre Ljótr et nous. — J'abandonnerais volontiers mon domaine, dit Sigrídr, pour que Ljótr subisse quelque déshonneur⁴⁷⁶. »

Ici, la remarque de Thormódr tient à faire réaliser à Sigrídr que la participation de son fils dans ce coup risque d'avoir des conséquences sur sa situation économique, étant donné qu'elle

⁴⁷² Régis Boyer, « Honneur (sens de l') et réputation », *Les Vikings : histoire, mythes, dictionnaire* (Paris : R. Laffont, 2008). ; Boyer, « Dialectique du destin, de l'honneur et de la vengeance ».

⁴⁷³ « Saga des frères jurés », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 644 (Chapitre III).

⁴⁷⁴ « Saga des frères jurés », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 705 (Chapitre XXIII).

⁴⁷⁵ Santiago Barreiro, « Feud » dans *The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas*, Ármann Jakobsson et Sverrir Jakobsson, dir. (New York : Routledge, 2017), 294.

⁴⁷⁶ « Saga des frères jurés », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 709 (Chapitre XXIV).

devra subir des représailles pour son implication. Celles-ci pourront prendre la forme de la vengeance privée, ou bien procéder à partir du système de justice établi à l'époque. Thormódr entend probablement aussi qu'elle ne pourra plus avoir recours à son fils pour défendre sa propriété, ou bien simplement pour l'assister dans la gestion du domaine, car il sera soit mort ou en fuite pour son délit. Néanmoins, Sigrídr, ayant pesé les conséquences de sa proposition, décide tout de même d'appliquer son plan. Pour Thormódr, sa volonté de passer à l'acte semble relever de la violence symbolique, plutôt que physique, qui porte également atteinte à sa dignité, Ljótr ayant « vilainement parlé de [lui] »⁴⁷⁷. À noter que la traduction en anglais faite par Martin S. Regal fait dire à Thormódr plutôt, comme je le souligne, qu'« ils [(donc le fils et la mère)] ont fréquemment parlé vilainement de moi⁴⁷⁸. » Cette nuance d'un mot établit mieux cette rivalité dans la longue durée, à mon sens, en raison de la récurrence vraisemblable des mauvaises paroles, comparativement aux termes de la traduction de Boyer, qui eux peuvent laisser une certaine ambiguïté là-dessus.

Comme nous l'avons vu, la violence symbolique était également perçue comme dommageable, notamment car elle était nuisible pour la réputation. Un épisode dans *Laxdæla saga* atteste du sérieux que peut prendre la situation lorsque des personnages sont victimes de cette forme d'attaque. Dans un contexte de faïde, Kjartan organise le siège de Laugar, la ferme du clan lui étant rival, avec soixante de ses hommes, afin d'empêcher ses ennemis de sortir de leur demeure. La saga spécifie qu'à l'époque, il était coutume d'aller effectuer ses besoins dans des latrines situées dehors, non loin de la ferme. L'accès à l'extérieur leur étant bloqué, les gens de Laugar furent contraints de se soulager à l'intérieur le temps du siège. Celui-ci fut levé après trois nuits, après quoi Kjartan rentra chez lui. Bien qu'il n'y eut pas de confrontation physiques ni de perte humaine, pour les gens de Laugar, l'humiliation était grande. Kjartan les avait forcés à souiller leur demeure, les déchets corporels étant alors particulièrement vus comme impures, comme semblent le certifier d'autres passages d'*Íslendingasögur*⁴⁷⁹. Le texte signale : « Les gens

⁴⁷⁷ Grégory Cattaneo, « Écrire l'histoire d'une faïde dans l'Islande du XIII^e siècle. Quelques remarques sur la Saga des Svínfellingar », *Tabularia* 16 (2016) : 104.

⁴⁷⁸ « The Saga of the Sworn Brothers », trad. Martin S. Regal, sous la direction de Viðar Hreinsson, *The complete sagas of Icelanders, including 49 tales : II*, 387 (Chapitre 24). Texte original : « “[...] They have often spoken badly of me.” »

⁴⁷⁹ William Sayers, « The Honor of Guðlaugr Snorrason and Einarr Þambarskelfir : A Reply », *Scandinavian Studies* 67, 4 (1995) : 543. Voir « Saga de Snorri le Godi », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, chapitres IV-XI. ; voire « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 156 (Chapitre LXXI). Voir également Kevin J. Wanner, « Purity and Danger in Earliest Iceland: Excrement, Blood, Sacred Space, and Society in “Eyrbyggja saga” », *Viking and Medieval Scandinavia* 5 (2009) : 213-250.

de Laugar étaient très mécontents et tenaient cet affront pour bien plus grand et bien pire que si Kjartan leur avait tué un ou deux hommes⁴⁸⁰. » Leur honneur avait donc été atteint dans des proportions importantes.

Ces types d'offense incitaient à la réplique tout autant qu'un affront direct et physique, et que même l'homme raisonné trouvait aussi insupportable à subir. De fait, dans *Brennu-Njáls saga*, Gunnarr ne peut résister à l'appel de la vengeance, malgré son discours semblant pourtant indiquer le contraire, prétendant que la situation ne soit pas si grave que cela pour lui :

« [...] — J'ai souvent entendu dire, dit le berger, maints propos vexants de leur part, car Skammkell a dit à Dalr que tu as pleuré quand ils te sont passés dessus à cheval, et je te le raconte parce que les propos de ces misérables me déplaisent. — Il ne faut pas se rendre malade pour des mots, dit Gunnarr, mais désormais tu ne feras plus que ce qui te plaira. — Faut-il que je dise quelque chose à Kolskeggr, ton frère? » dit le berger. « Va dormir, dit Gunnarr, c'est moi qui le dirai à Kolskeggr. » Le garçon alla se coucher et s'endormit aussitôt.

Gunnarr prit le cheval du berger et lui mit sa propre selle; il prit son écu et ceignit l'épée qui lui venait d'Ölvir, mit son heaume, prit sa hallebarde : elle chantait très fort, et Rannveig, sa mère, l'entendit. Elle alla vers la porte et dit : « Te voilà bien fâché, mon fils, je ne t'ai jamais vu dans un tel état. » Gunnarr sortit, ficha sa hallebarde dans le sol, prit appui dessus pour bondir en selle et s'en alla. Rannveig entra dans la pièce principale; les gens y faisaient grand bruit. « Vous criez bien fort, dit-elle, pourtant la hallebarde de Gunnarr hurlait encore plus fort quand il est sorti. » Kolskeggr entendit et dit : « Cela ne présage pas de petites nouvelles. — C'est bien, dit Hallgerdr, maintenant, ils vont voir s'il s'enfuira devant eux en pleurant. » Kolskeggr prit ses armes, se chercha un cheval et chevaucha tant qu'il put pour le rattraper⁴⁸¹.

Ici, les ennemis de Gunnarr le calomniaient en évoquant la confrontation qu'il y avait eu entre eux, mais en créant de fausses rumeurs sur l'acte d'avoir pleuré, comportement associé à un manque de bravoure dans le contexte. Malgré le fait, selon Gunnarr, qu'« il ne faut pas se rendre malade pour des mots », la situation le rend pourtant hors de lui au point qu'il affiche un état de colère que sa mère n'avait encore jamais constaté chez lui. Le tout est donc indicateur de la gravité de l'enjeu. Hallgerdr, l'épouse de Gunnarr, se réjouit pour sa part de voir son mari partir pourchasser ses ennemis, accomplir le redressement de son honneur. Le passage prend des formes fantastiques avec le phénomène de la hallebarde hurlante. Le texte explique précédemment qu'il s'agissait d'un hast ensorcelé qui empêchait son détenteur d'être mis à mort

⁴⁸⁰ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 492 (Chapitre XLVII).

⁴⁸¹ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1288 (Chapitre LIV).

par autre arme qu'elle-même, et qui se mettait à chanter très fort lorsqu'elle s'apprêtait à être employée pour commettre un crime. Gunnarr l'avait obtenu d'un ancien adversaire qu'il avait vaincu⁴⁸². Le cri de la hallebarde sert alors de motif littéraire afin d'annoncer ce qui se déroulera par la suite.

Ce n'est pas le seul moment où les sagas des Islandais emploient des sortes de codes littéraires afin de laisser présager la suite des choses concernant des dispositions vis-à-vis la vengeance. Cela se constate principalement dans le comportement physique des personnages les plus affectés par un affront qui agissent alors différemment du reste du lot et de façons bien particulières. C'est un moyen d'expression d'un état émotionnel employé par la narration afin d'aviser le lecteur des ressentis de ses personnages. Le tout s'effectue surtout en conservant un principe de description extérieure; le narrateur s'abstient alors de rentrer dans la tête du personnage afin de témoigner de son état d'âme. Les situations émotionnelles dans les sagas sont plutôt dépeintes symptomatiquement, pourrait-on dire, à travers les actes, les paroles des personnages, dans les changements d'expression et de comportement⁴⁸³. Lorsque cela survient, la narration ne rajoute pas non plus davantage d'explication au sens de la scène. Il est donc plutôt question de sous-entendus sujets à interprétation pour nous, qu'il faut décortiquer.

Il est par exemple question de moments d'agitation lorsqu'un personnage réalise qu'il subit un affront ou bien qu'il s'apprête à se venger. Dans *Fóstbræðra saga*, Thormódr, alors dans une barque conduite par son servent, se met subitement à remuer, probablement car il se voit trop impatient de commettre son prochain coup :

Lorsqu'ils eurent pénétré dans le fjord, Thormódr s'agita fort, faisant du tapage et ballotant le bateau en tout sens. Egill dit : « Pourquoi te conduis-tu si stupidement et comme un fou, est-ce que tu veux faire chavirer notre bateau? » Thormódr répondit : « Je ne me sens pas bien. » Egill dit : « Je ne peux pas ramer à cause de tes façons de faire, il ne faut pas agir aussi inconsidérément et nous faire couler. » Mais Egill eut beau dire, Thormódr, pour finir, fit chavirer la barque. Thormódr s'écarta du bateau en plongeant, puis il fit plonger sur plongeon jusqu'à ce qu'il arrive à terre. Il avait emporté sa hache⁴⁸⁴.

⁴⁸² « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1248 (Chapitre XXX).

⁴⁸³ Aron J. Gourevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale* (Paris : Éditions du Seuil, 1997), 62-64. ; Sif Ríkharðsdóttir, *Emotion in Old Norse Literature: Translations, Voices, Contexts* (Cambridge : D. S. Brewer, 2017), 62-64.

⁴⁸⁴ « Saga des frères jurés », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 708-709 (Chapitre XXIV).

Thormódr avait décidé de voyager de par le fjord afin de se diriger vers son rival. La saga ne procure pas plus d'indication sur ses agitations soudaines, mais l'on peut supposer, par le transport de sa hache et le fait que la scène suivante décrive la planification de son attaque contre un de ses ennemis, que c'est sa volonté de vengeance qui l'a poussé à agir ainsi, comme par excitation d'en découdre. Si tel est le cas, le fait qu'il ne se sente pas bien, soit l'explication donnée pour ces turbulences, pourrait être interprété comme un indicateur de son besoin de vengeance sanglante imminente.

Une autre forme d'agitation survient dans *Brennu-Njáls saga* au moment où Thórhallr Ásgrímsson apprend la mort violente du héros Njáll. Sa réaction physique prend alors des tournures quelque peu surréelles :

Quand on lui dit que Njáll, son père adoptif, était mort et qu'il avait brûlé vif dans sa maison, Thórhallr Ásgrímsson réagit de telle sorte que son corps enfla et que des jets de sang jaillirent de ses deux oreilles : on ne parvint pas à arrêter ce sang, et il perdit connaissance. Alors, cela cessa. Après cela, il se releva et dit qu'il s'était conduit d'indigne façon « et je voudrais venger sur ceux qui l'ont brûlé ce qui vient de m'arriver ». Ils dirent que nul ne lui imputerait cela à honte, mais lui, dit qu'on ne pourrait rien faire à ce que les gens diraient⁴⁸⁵.

Pour Thórhallr, sa réaction est perçue comme une faiblesse, et ne se veut pas à la hauteur de l'estime qu'il a de lui-même. Il se fait alors lui-même ses propres reproches, malgré l'assurance de son entourage qu'ils n'ont pas raison d'être. Nous pouvons d'ailleurs souligner, encore une fois, le souci émis par un personnage pour l'avis des autres sur ses actions, de même que son sentiment de manque de contrôle sur ce qui peut être dit à son sujet, qui est sans doute pour beaucoup dans la susceptibilité des personnages tant dépeinte dans les sagas. De plus, l'évanouissement sanguinolent de Thórhallr, synonyme de honte, selon lui, devient une façon pour lui de prendre l'acte du meurtre de Njáll plus personnellement encore, en portant le blâme de cette faiblesse physique aux meurtriers qui viennent ainsi de l'atteindre directement maintenant, comme une blessure effectuée. Il cherche alors à diriger une vengeance contre les incendiaires en partie pour cela, d'autant plus que le fait d'être fils adoptif du brûlé l'impliquait déjà personnellement. Pour ce qui est de la raison de cette réaction, néanmoins, l'explication est moins certaine. L'on pourrait supposer qu'elle est l'effet d'un choc ou bien d'une rage à la

⁴⁸⁵ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1423 (Chapitre CXXXII).

réception d'une telle nouvelle, mais elle n'est peut-être pas non plus à associer essentiellement à l'appel de la vengeance, plutôt qu'à la tristesse. En guise de parallèle, il est également question d'enflure extrême dans *Egils saga Skallagrímssonar* lorsque le héros Egill apprend la noyade de son fils chéri. Celle-là survient alors au moment de son ensevelissement. Le récit indique :

On dit que, lorsqu'ils ensevelirent Bödvarr, Egill était habillé ainsi : son pantalon était assujéti sur ses jambes par des bandes molletières, il avait une tunique de futaine, ajustée dans le haut et lacée sur les côtés. Les gens disent qu'il enfla tellement que sa tunique se déchira de même que son pantalon⁴⁸⁶.

Que ce soit la tristesse ou la haine qui soit à l'origine de ces enflures, dans tous les cas elles sont symptomatiques d'un état d'affliction profond pour le personnage, signalé justement de façon tant extravagante par la narration afin de faire saisir l'intensité de la situation, en faire ressortir toute la tragédie⁴⁸⁷. Bien entendu, à noter également que rien n'empêche non plus que cette forme de réaction physique ait à la fois pour cause le chagrin éprouvé et un besoin ressenti de s'engager dans des démarches de vengeance. Dans le cas d'Egill, son poème *Sonatorrek* que nous avons déjà abordé, composé principalement en l'honneur de ce fils noyé, aborde justement dans ses thèmes la frustration d'Egill de ne pouvoir accomplir d'acte de vengeance, car la responsable de la mort de son fils était la mer, et non quelqu'un. Comme quoi la vengeance faisait partie du processus de deuil, l'on pourrait argumenter, lorsqu'il est question de mort abrupte de ce type.

Enfin nous pouvons encore mentionner le cas de Skarphedinn dont la mère apprend à lui et à ses frères que des insultes circulent à leur sujet. La réaction physique de Skarphedinn trahit alors sa disposition mentale malgré ses affirmations contraires :

Quand on se fut assis à table, Bergthóra dit : « On vous a fait des cadeaux à vous, le père et ses fils, et vous seriez bien peu vaillants si vous ne récompensiez cela. — Quels sont ces cadeaux? » dit Skarphedinn. « Vous, mes fils, vous avez eu tous ensemble un cadeau : vous êtes surnommés les Barbes-de-Fumier, et mon mari, le Vieux-sans-Barbe. — Nous n'avons pas un caractère de femme, dit Skarphedinn, pour nous fâcher de tout. — Pourtant, Gunnarr s'est fâché de votre part, dit-elle, et on estime qu'il a assez bon caractère. Et si vous ne tirez pas vengeance de cela, vous ne tirerez vengeance d'aucune honte. — La vieille, notre mère, s'amuse », dit Skarphedinn en ricanant. Pourtant, la sueur lui perlait au front

⁴⁸⁶ « Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 170 (Chapitre LXXVIII).

⁴⁸⁷ Boyer, *Sagas islandaises*, 1557.

et il avait des taches rouges aux joues, chose inhabituelle. Grímr gardait le silence et se mordait les lèvres. Helgi ne réagit pas⁴⁸⁸.

Skarphedinn dissimule à sa mère par son sarcasme son état d'esprit véritable, qui se manifeste plutôt par son corps, par son teint et sa sueur « inhabituel[s] ». Une colère gronde au fond de lui ainsi que de ses frères, du fait de savoir que l'on ose se moquer d'eux et de leur père à une autre ferme. La mère sut inciter ses fils à la vengeance pour cette violence symbolique faite à leur égard, vengeance qui se déploya la nuit même. En apprenant le départ de ceux-ci, Bergthóra déclara : « “Je les remerciais de tout mon cœur s'ils me disaient le meurtre de Sigmundur⁴⁸⁹” ». Ce dernier était celui qui s'était le plus moqué de Njáll et de ses fils avec ces surnoms.

Le rire semble également tenir une fonction d'expressivité en lien avec la vengeance. Il paraît alors manifester une forme de soulagement pour le personnage lorsque son devoir de vengeance est accompli, et l'honneur rétabli. *Brennu-Njáls saga* notamment joue avec cette tension du rire, qui doit être retenu par le concerné le temps d'effectuer sa quête de vengeance, soit probablement encore un effet de la narration pour susciter un aspect dramatique à la cause du vengeur. Ainsi, Gunnarr fils de Lambi, présageant le temps de l'accomplissement de sa vengeance arriver, se permit de rire :

Gunnarr Lambason sauta sur le mur, vit Skarphedinn et dit : « Est-ce que tu pleureras maintenant, Skarphedinn? — Non pas, dit-il, mais il est sûr que les yeux me piquent⁴⁹⁰. Mais toi, on dirait que tu ris, est-ce bien ça? — Sûrement, dit Gunnarr, et je n'avais jamais ri depuis que tu as tué Thráinn. » Skarphedinn dit : « Alors, voici un souvenir de famille pour toi. » Il sortit de son escarcelle la mâchoire qu'il avait tranchée à Thráinn et il la jeta dans l'oeil de Gunnarr, si bien que l'oeil lui pendit sur la joue. Gunnarr tomba à bas du toit⁴⁹¹.

Gunnarr, plein de confiance, avait peut-être ri trop tôt. Un autre extrait de la saga dans lequel une privation du rire est affirmée nous donne plus de détails sur la fonction qui était réservée à celui de Gunnarr :

⁴⁸⁸ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1272 (Chapitre XLIV).

⁴⁸⁹ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1272-1273 (Chapitre XLIV).

⁴⁹⁰ Ses yeux lui piquent car Skarphedinn se situe alors à l'orée d'une ferme en feu.

⁴⁹¹ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1415-1416 (Chapitre CXXX).

Ásgrímr se trouvait dehors avec quelques hommes. Ils virent la troupe dès que ce fut possible. Les gens de la maison d'Ásgrímr dirent : « Ce doit être Thorgeirr Lance-du-Précipice. » Ásgrímr dit : « Je ne crois pas. Ces gens-là rient et se moquent, mais les parents de Njáll comme Thorgeirr ne riront pas tant qu'ils ne seront pas vengés⁴⁹².[...] »

Ici, le lien entre l'abstinence de cette forme de réjouissance et l'idée de vengeance est directement établi. Avec cette thématique du rire, ces passages montrent la gravité accordée au devoir de vengeance, qui devient alors la préoccupation centrale, et peut correspondre également à un état de grande peine vis-à-vis la situation. Le rire sert ainsi dans ces contextes de symbole de satisfaction, symptomatique du redressement de l'honneur, et signale la libération d'une tension dans la péripétie, causée par un tort⁴⁹³.

Dans une même logique, il est fréquent de voir les personnages des sagas affligés par un affront éviter de trop afficher leur réel état émotionnel. Grettir Ásmundarson, dans la saga lui étant dédiée, en apprenant les derniers malheurs le touchant, évoqua cette idée dans sa poésie :

À la fin de l'été, Grettir fils d'Ásmundr arriva en Islande, dans la Hvitá, dans le Borgarfjördr. De tout le district, des gens allèrent au bateau. Parvinrent en même temps à Grettir toutes ces nouvelles : d'abord que son père était mort, ensuite que son frère avait été assassiné, enfin qu'il avait été proscrit par tout le pays. Alors, Grettir déclama cette vísu :

30. *Tout est parvenu ensemble
Au récitateur de poésie; ma proscription,
Le brave doit garder silence pour la mort
De son père et de son frère;
Toutefois, buisson de la rencontre
De la gente dame de Hedinn,⁴⁹⁴
Beaucoup de briseurs d'épées seront demain
Affligés de plus noirs chagrins que moi.*

On dit que Grettir ne changea nullement d'état d'esprit à ces nouvelles et qu'il fut aussi joyeux qu'avant⁴⁹⁵.

⁴⁹² « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1433 (Chapitre CXXXVI).

⁴⁹³ Gourevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, 64.

⁴⁹⁴ D'après les notes de Boyer : « Hedinn est le héros pour lequel Hildir, la gente dame, ressuscite chaque soir les combattants, dans la bataille éternelle évoquée par Snorri Sturluson et d'autres sources. Sa rencontre est la bataille dont le buisson est le guerrier. » Cf. Boyer, *Sagas islandaises*, 1772. « Briseurs d'épées », évoqué juste après, semble également correspondre à « guerriers ».

⁴⁹⁵ « Saga de Grettir », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 863-864 (Chapitre XLVII).

Grettir s'efforce de continuer de paraître impassible malgré toutes les mauvaises nouvelles lui tombant sur le dos. Selon Aron J. Gourevitch, ce silence est une façon pour le personnage qui se replie sur lui-même de se concentrer sur l'essentiel, soit accomplir l'acte de vengeance⁴⁹⁶. Selon cette réflexion, laisser transparaître ses émotions n'est que perte de temps, ou du moins est inutile dans l'atteinte de l'objectif fixé, en plus de se présenter aux autres comme étant désemparé vis-à-vis la situation. Kári Sölmundarson corrobore cette idée lorsqu'il dit, dans *Brennu-Njáls saga*, après avoir annoncé à un allié la nouvelle de l'incendie volontaire commis contre la maison de Njáll Thorgeirsson, son beau-père, et ayant causé de nombreux morts, « qu'il y avait plus viril à faire que de pleurer les morts »⁴⁹⁷. Audr Vésteinsdóttir, dans *Gísla saga Súrssonar*, l'épouse de Gísli Súrsson, quant à elle, suit la même ligne de conduite : « Thorkell demanda à Gísli : « Comment Audr prend-elle la mort de son frère? Est-ce qu'elle pleure beaucoup? — Tu devrais bien le savoir, dit Gísli; elle réagit peu mais pense beaucoup⁴⁹⁸.[...] »

Ces moments de silence et de retenue émotionnelle peuvent être mis en parallèle avec le refus de rire que nous avons évoqué, au sens que les deux motifs traduisent le même état d'affliction et de débalancement du point de vue de l'honneur, qui exige que vengeance soit faite. Le cas de Guðrún perdant son époux Bolli et interrogeant ses assaillants dans *Laxdæla saga* est probablement le plus frappant là-dessus :

Après cela, ils sortirent du buron. Guðrún monta alors du ruisseau, vint parler à Halldórr et aux autres et demanda ce qui s'était produit dans leurs démêlés avec Bolli. Ils dirent les choses telles qu'elles s'étaient passées. Guðrún était en tunique de nám au corsage étroit, avec une grande résille autour de la tête. Elle avait noué un tablier autour de sa taille, avec des broderies bleues et des franges au bout. Helgi fils de Hardbeinn alla à Guðrún, prit le bout du tablier et essuya le sang de la lance même qui avait transpercé Bolli. Guðrún le regarda en souriant. Alors, Halldórr dit : « C'est mal se conduire, et cruellement. » Helgi lui dit de ne pas s'en affliger « car je pense, dit-il, que sous les pans de ce tablier repose mon futur meurtrier ». Puis ils prirent leurs chevaux et s'en allèrent. Guðrún les accompagna en chemin et leur parla un moment. Puis elle rebroussa chemin.

Les compagnons de Halldórr dirent que Guðrún n'était guère affectée par le meurtre de Bolli, puisqu'elle les avait reconduits en causant avec eux et qu'elle leur avait parlé comme s'ils n'avaient rien fait qui fût contre son gré. Alors,

⁴⁹⁶ Gourevitch, *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, 64.

⁴⁹⁷ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1419 (Chapitre CXXXI).

⁴⁹⁸ « Saga de Gísli Súrsson », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 592 (Chapitre XIV).

Halldórr répondit : « Ce n'est pas mon avis, que Gudrún ne soit guère affectée par la mort de Bolli; je pense que ce qui l'a amenée à nous reconduire en causant avec nous, c'est qu'elle voulait savoir clairement quels hommes ont pris part à cette expédition; on n'exagère pas non plus quand on dit que Gudrún dépasse fort les autres femmes en fait de noblesse. Il faut s'attendre aussi à ce que Gudrún soit fort affectée par la mort de Bolli car il est vrai de dire que c'est très grande perte que celle d'hommes comme Bolli, bien que la chance ne nous ait pas été donnée d'être d'accord. » Après cela, ils allèrent à Hjardarholt⁴⁹⁹.

Comme Grettir, Gudrún feint de ne pas être affectée par la situation. Son comportement relève de la stratégie. Elle cherche avant tout à identifier les responsables du meurtre de son mari, puis à miser sur la naissance et la croissance de son fils afin que celui-ci puisse éventuellement entreprendre les démarches de vengeance pour elle et lui. Laisser paraître son bouleversement émotionnel ici ne servait à rien dans cette optique et n'aurait pu que nuire à ses projets. Le silence, au-delà d'un symptôme d'affliction, est donc préparation et planification de la réplique.

Nous pouvons constater à travers tous ces exemples à quel point la vengeance est un thème central dans cet univers littéraire et constitue une fixation pour ses personnages qui ont des réactions particulières en fonction de ce principe. Mentionnons finalement *Hávarðar saga Ísfirðings*, dont l'histoire se concentre sur la gestion d'une vengeance par le héros Hávarðr, celle de son fils Óláfr qui a été tué injustement. Hávarðr est introduit dans le récit comme étant un homme d'« âge avancé », un ancien guerrier qui a vu passer ses beaux jours, boitant désormais depuis une blessure qu'il a reçue⁵⁰⁰. La saga joue beaucoup avec la symbolique de la vieillesse de Hávarðr, ne se lasse pas de rappeler son état, quelque peu misérable. Le tout s'amplifie lorsque la mort d'Óláfr survint, laissant Hávarðr dans une condition dépressive :

Il faut dire maintenant que Hávarðr et Bjargey apprirent cette nouvelle, la mort d'Óláfr, leur fils. Le vieux Hávarðr soupira profondément et se mit au lit. On dit aussi que, les douze mois suivants, il resta couché et ne sortit jamais de son lit. Pour Bjargey, elle prit le parti d'aller ramer en mer chaque jour avec Thórhallr, vaquant pendant les nuits aux besognes nécessaires. Cela dura ainsi cette année, et tout fut tranquille. Il n'y eut pas de poursuites légales pour le meurtre d'Óláfr. On pensa aussi qu'il était improbable que ses parents puissent parvenir à quelque redressement de sa cause, car on tenait Hávarðr pour incapable de rien, on ne

⁴⁹⁹ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 510-511 (Chapitre LV-LVI).

⁵⁰⁰ « Saga de Hávarðr de l'Ísafjörðr », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 719 (Chapitre I).

voyait pas que la partie pût être égale étant donné les personnes puissantes auxquelles on avait affaire, et cette année passa⁵⁰¹.

Hávardr se voit profondément désolé par la situation qui l'accable : les meurtriers de son fils étant trop puissants, il est incapable de le venger, ni même d'obtenir une compensation adéquate pour cette injustice. Cette idée contribue à son mal-être, exploité par la narration avec le motif de l'alitement pendant toute une année. Ce dernier s'associe à la vieillesse, au chagrin et à la reconnaissance de son impuissance, voire à l'attente passive de la mort. L'alitement prolongé paraît être un thème récurrent dans les *Íslendingasögur* lorsque des circonstances de ce type surviennent⁵⁰². Dans le cas de Hávardr, le thème revient à deux autres occasions, aux suites d'échecs de requête auprès de Thorbjörn, le responsable du meurtre, d'obtenir compensation pour Óláfr⁵⁰³. À noter qu'à sa dernière demande, ayant lieu au thing, Hávardr vit un regain de combattivité passager lorsque Thorbjörn l'insulta dans son refus de lui payer son dû :

Thorbjörn prit alors un linge noué qu'il défit. « Assurément, il n'estimera pas que c'est mal payé si ceci s'y ajoute. » Puis il en frappa Hávardr sur le nez, en sorte qu'aussitôt le sang coula sur lui. « Voilà, dit Thorbjörn, les dents et les mâchoires d'Óláfr, ton fils. » Hávardr les vit tomber sur le pan du manteau. Il se leva d'un bond, dans une colère extrême, en sorte que les pièces d'argent volèrent de toutes parts. Il avait un bâton à la main, bondit contre le cercle d'hommes et porta son bâton sur la poitrine d'un homme qui tomba aussitôt à la renverse et resta longtemps inconscient. Hávardr bondit par-dessus le cercle d'hommes sans toucher personne et retomba plus loin, puis se rendit au baraquement comme un jeune homme. Arrivé là, il n'était en état de parler à personne, se jeta sur sa couche et resta allongé comme s'il était malade⁵⁰⁴.

Ici, l'affront immédiat que reçu Hávardr l'agite instinctivement, pourrait-on dire, ce qui a pour effet de lui voir recouvrir son état de jeunesse temporairement. Le thème de la mâchoire du tué servant d'arme a déjà été vu dans une autre saga, dans un exemple que nous avons étudié plus haut. Il semble être employé pour ajouter de la tension dans l'interaction, car c'est justement le mort et la volonté de le venger qui définit la relation entre les deux opposants. Employer une partie du corps de celui-ci ainsi rajoute de l'intensité au geste, autre raison pour

⁵⁰¹ « Saga de Hávardr de l'Ísafjördr », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 731 (Chapitre V).

⁵⁰² William Ian Miller, *'Why is your axe bloody': A Reading of Njáls Saga* (Oxford : Oxford University Press, 2014), 231. ; Thomas Morcom, « After Adulthood: The Metamorphoses of the Elderly in the *Íslendingasögur* », *Saga-Book* 42 (2018) : 30-32, 39.

⁵⁰³ « Saga de Hávardr de l'Ísafjördr », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 732, 736 (Chapitres V et VII).

⁵⁰⁴ « Saga de Hávardr de l'Ísafjördr », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 736 (Chapitre VII).

justifier la colère de Hávarðr, et son énergie soudaine. D'ailleurs, le bâton qu'il emploie pour affirmer toute cette vivacité lui servait probablement d'appui pour marcher juste avant.

L'épisode vint cependant mettre un terme aux espoirs de Hávarðr d'obtenir un jour compensation pour son fils, ce qui l'incita, une fois retourné chez lui, à se recoucher pour une troisième année. Néanmoins, au bout de celle-ci, vint le moment où Bjargey, son épouse, ayant coordonné une expédition avec leurs alliés, l'incita à se lever et à saisir l'unique occasion qu'il aura pour venger Óláfr, ce qui eut pour effet de le voir se ragaillardir de nouveau, et cette fois-ci de façon permanente. Steinhórr, un chef voulant bien assister la cause de Hávarðr, constata son nouvel état après la vengeance accomplie :

Hávarðr se présenta devant Steinhórr et le salua. Steinhórr lui rendit ses salutations et demanda qui il était. Il déclara s'appeler Hávarðr. « Est-ce toi qui étais dans notre baraquement l'été dernier? » Il dit que oui. Steinhórr dit : « Avez-vous vu homme plus différent, garçons, que celui-là tel qu'il est maintenant, et était-ce bien lui? Il m'avait paru qu'il pouvait à peine circuler sans bâton entre les baraquements, il nous avait semblé presque grabataire parce qu'il était mis fort à l'épreuve, et voilà que cet homme me paraît des plus vaillants sous les armes, et as-tu quelques nouvelles à dire? » Hávarðr répondit : « Nous disons le meurtre de Thorbjörn fils de Thjóðrekr et de ses frères, Ljótr et Sturla, et de Brandr le Fort : en tout, de sept hommes. » Steinhórr répondit : « Voilà de grandes nouvelles, et qui a fait cela : abattre un très grand champion et de puissants hommes? » Hávarðr prit la parole et dit que c'étaient lui et ses parents qui l'avaient fait⁵⁰⁵.

À travers le cas de Hávarðr, *Hávarðar saga Ísfirðings* insiste sur l'importance de la vengeance et des valeurs s'y rattachant. Le tout est exemplifié dans le récit par l'impact physique qu'elle causait à celui qui la réclamait. Le manquement au devoir de vengeance engendrait le désespoir et affectait au plus haut point Hávarðr, qui sans motivation était incapable de sortir même de son lit. À l'inverse, il « rajeunit » lorsqu'il fit preuve d'héroïsme. Cette vigueur retrouvée rime avec la restauration de l'honneur de Hávarðr, perdu depuis l'affront causé par Thorbjörn. Sa dignité ne lui permettait pas de se tolérer en sachant qu'il laissait la mort de son fils impunie, d'où tout son bouleversement émotionnel. Maintenant son honneur recouvré, sa mission accomplie, il ne se soucia guère des complications éventuelles que ses actes risquaient de provoquer; sa vengeance, ce qui comptait réellement, était effectuée, et il fut désormais en paix avec lui-même : « Hávarðr déclara qu'il ne pensait pas aux poursuites. Il dit que désormais,

⁵⁰⁵ « Saga de Hávarðr de l'Ísafjörðr », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 747 (Chapitre XIII).

c'en était fini de ses chagrins ou de l'affliction de son cœur et qu'il ne se souciait pas que son affaire tourne bien. Il était joyeux et content avec tout le monde comme s'il eût été jeune⁵⁰⁶. » Le soulagement de Hávarðr est ici palpable.

Sagas de familles : partage de l'honneur et gestion commune de la vengeance

Continuons d'approfondir sur le thème de la vengeance, qui prend une place majeure dans les textes. Le constat de la forte présence de cette forme d'intrigue a d'ailleurs été soulevé depuis un moment déjà par les chercheurs. C'est le cas par exemple de Theodore M. Anderson, qui en dressant son schéma de la structure du récit typique d'une saga des Islandais, reconnaît à la vengeance son rôle de pilier narratif. Pour Anderson, la narration des *Íslendingasögur* s'élabore généralement en six étapes : l'introduction des protagonistes, le développement du conflit, son apogée qui comprend habituellement des effusions de sang, la vengeance qui s'ensuit, la réconciliation, puis les conséquences. Le conflit constitue alors l'épine dorsale de la composition, donnant un ton à la narration, fabriquant une unité narrative et assurant une tension dramatique⁵⁰⁷. Jesse L. Byock maintient pour sa part que de ce point de vue, les sagas des Islandais sont simples et peu originales entre elles concernant leur structure, une fois les lieux, noms et détails épurés de la somme. L'honneur quant à lui joue alors son rôle dans l'arrière-plan de l'histoire afin de rajouter une complexité, un attrait dans les considérations et les actions des personnages, autrement répétitives, limitées et schématiques⁵⁰⁸.

De par leur récurrence de même que la centralité accordée à ces enjeux dans les sagas, la narration des actes de vengeance offre un champ d'analyse opportun concernant les mentalités des anciens Islandais. Elle nous renseigne plus particulièrement sur la conception de l'identité et des appartenances, sur les formes et limites par lesquelles l'individualité pouvait se manifester dans des situations où l'honneur était en jeu. Effectivement, des implications collectives sont à considérer lorsqu'on aborde le phénomène de la gestion de la vengeance dans le contexte islandais.

Si la vengeance conçoit bien entendu une dimension individuelle en soi par défaut du fait que la personne directement bafouée se sentira toujours concernée au moins à une échelle

⁵⁰⁶ « Saga de Hávarðr de l'Ísafjörðr », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 749 (Chapitre XIII).

⁵⁰⁷ Theodore M. Andersson, *The Icelandic Family Saga: An Analytic Reading*, (Cambridge : Harvard University Press, 1967), 3–30. ; Cattaneo, « Écrire l'histoire d'une faide dans l'Islande du XIII^e siècle », 96.

⁵⁰⁸ Jesse L. Byock, « Choices of Honor: Telling Saga Feud, *Tháttur*, and the Fundamental Oral Progression », *Oral Tradition* 10, 1 (1995) : 169-170.

unitaire, les exemples des textes montrent qu'il est plutôt fréquent de voir le cadre individuel dépassé en ce qui concerne la perception de l'affront et sa réplique. Il est alors principalement question de « faide », soit la traduction française proposée par Grégory Cattaneo pour aborder le phénomène qualifié en anglais par *feud* et par *Fehde* en allemand⁵⁰⁹. La notion est difficilement cernable spécifiquement étant donné qu'elle peut se manifester dans les sources sous une multitude de formes, et de même les historiens et les anthropologues s'étant penchés sur le concept ont proposé une variété de définitions de la faide. Helgi Þorláksson soulève qu'il y a par exemple débat sur l'idée que les hostilités doivent être ininterrompues ou non pour être considérées comme une seule faide, donc sur la notion de continuité de la dispute, sur si les adversaires devaient nécessairement former des groupes rivaux ou bien si la faide pouvait se mener également individuellement, ou encore sur si l'on doit inclure dans la détermination de la faide les ententes de paix qui y mettent un terme⁵¹⁰. Hans Jacob Orning retient principalement la proposition de William Ian Miller qui la qualifie en cernant neuf éléments clés selon lui, que Orning a su résumer en trois points. Ainsi la faide comprendrait :

- Une relation hostile entre groupes, au sein desquelles il y a des engagements collectifs mutuels et communs
- Des normes d'honneur contrôlant et limitant la violence
- Une tenue du score en fonction d'un principe général de balance, incluant le moment du règlement⁵¹¹

Pour Helgi Þorláksson, sa vision de la faide suit essentiellement la même pensée que celle de Miller, à l'exception que pour lui elle peut être menée par une seule personne, donc n'exigeant pas nécessairement le critère du groupe⁵¹². Jón Viðar Sigurðsson se représente pour sa part la faide dans une plus longue durée, englobant tout le moment de la rivalité entre deux

⁵⁰⁹ Cattaneo, « Écrire l'histoire d'une faide dans l'Islande du XIII^e siècle », 92. L'auteur s'inspire de l'ancien français *faida*, terme employé dans les textes francs pour désigner des situations similaires à ce à quoi nous retrouvons dans les sagas. Cattaneo fait également remarquer que certains historiens français se contentent de traduire *feud* par « vengeance ». Le dernier mot me semblait néanmoins un peu trop général.

⁵¹⁰ Helgi Þorláksson, « Feud and Feuding in the Early and High Middle Ages : Working Descriptions and Continuity » dans *Feud in Medieval and Early Modern Europe*, Jeppe Büchert Netterstrøm et Bjørn Poulsen, dir. (Aarhus : Aarhus University Press, 2007), 69.

⁵¹¹ Hans Jacob Orning, « Feuds in fact and fiction in late medieval Iceland » dans *Legislation and State Formation : Norway and its neighbours in the Middle Ages*, Steinar Imsen, dir. (Trondheim : Akademika Publishing, 2013), 232. Texte original : « – A hostile relationship between groups, in which there is collective liability – Norms of honour controlling and limiting violence – Keeping of scores according to a rough principle of balance, including settlement ».

⁵¹² Helgi Þorláksson, « Feud and Feuding in the Early and High Middle Ages », 71-72.

camps, y compris lorsque les conflits se résolvent et redémarrent de nouveau, alors que Miller et Helgi Þorláksson traiteraient la prochaine hostilité comme une nouvelle faide vu qu'une paix avait été établie entretemps⁵¹³.

Dans tous les cas, la notion s'inscrit avant tout dans un schéma de vengeance, qui demeure le point focal de ma présente analyse, et l'idée de faide m'intéresse ici justement lorsqu'elle est l'implication d'un groupe qui s'engage dans une réplique. Si la préservation de son honneur est la motivation première dans les sagas des Islandais pour chercher à se venger, nous assistons donc avec le phénomène de la faide à une conception de l'honneur et de la dignité qui est partagée au sein d'un réseau de solidarité⁵¹⁴. La parenté, les amitiés issues principalement du voisinage, le ménage et la clientèle sont alors les éléments les plus conventionnels à envisager concernant la nature des liens au sein des groupes s'embarquant dans la faide⁵¹⁵.

La faide la plus systématique dans ses représentations selon Miller serait celle issue de *Brennu-Njáls saga* déclarée entre les matriarches Bergthóra et Hallgerdr, soit les épouses des *bændr* Njáll et Gunnarr respectivement⁵¹⁶. Le récit du conflit trahit son côté littéraire du fait du parfait équilibre dans l'échange et la valeur des coups envoyés et rendus à l'autre camp, ce dernier alternant annuellement, lorsqu'a lieu la prochaine réplique, dans le rôle de l'offenseur. La haine entre les deux femmes est d'abord déclenchée par une dispute pour une place assise ayant lieu lors d'un banquet, suivie d'un échange d'insultes⁵¹⁷. Hallgerdr, qui en voulait encore à Bergthóra, alors l'hôtesse qui lui avait exigé de céder sa place de plus grande valeur à une autre, fit tuer par après le domestique de Bergthóra, Svartr, par son intendant, Kolr. Celui-ci fut le prochain à mourir, des mains d'un envoyé de Bergthóra, qui lui-même périt sous les ordres de Hallgerdr, et ainsi de suite. Njáll et Gunnarr, quant à eux de bons amis de longue date qui refusaient de voir leur amitié ruinée par la faide, s'efforcèrent de s'offrir des compensations à chaque tort commis à l'égard de l'autre afin d'apaiser la tension, sans pour autant modérer leurs épouses plus qu'il ne le fallait, ce qui expliquait la continuation des méfaits⁵¹⁸. Si tant Svartr que Kolr sont des esclaves, nous assistons néanmoins à une escalade de la gravité des enjeux du fait

⁵¹³ Orning, « Feuds in fact and fiction in late medieval Iceland », 232.

⁵¹⁴ Helgi Þorláksson, « Feud and Feuding in the Early and High Middle Ages », 74-76.

⁵¹⁵ William Ian Miller, *Bloodtaking and Peacemaking : Feud, Law and Society in Saga Iceland* (Chicago : The University of Chicago Press, 1996), 180.

⁵¹⁶ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1255-1275 (Chapitres XXXV-XLV).

⁵¹⁷ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1255-1256 (Chapitre XXXV).

⁵¹⁸ Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 184.

que les prochains impliqués et victimes des vengeances sont de rang social de plus en plus élevé et de plus en plus proches des deux *bændr* en termes de liens de parenté, ce qui se manifeste dans la valeur de la compensation payée. Je reprends ici le schéma de Miller afin de mieux imaginer la structure de la faide⁵¹⁹ :

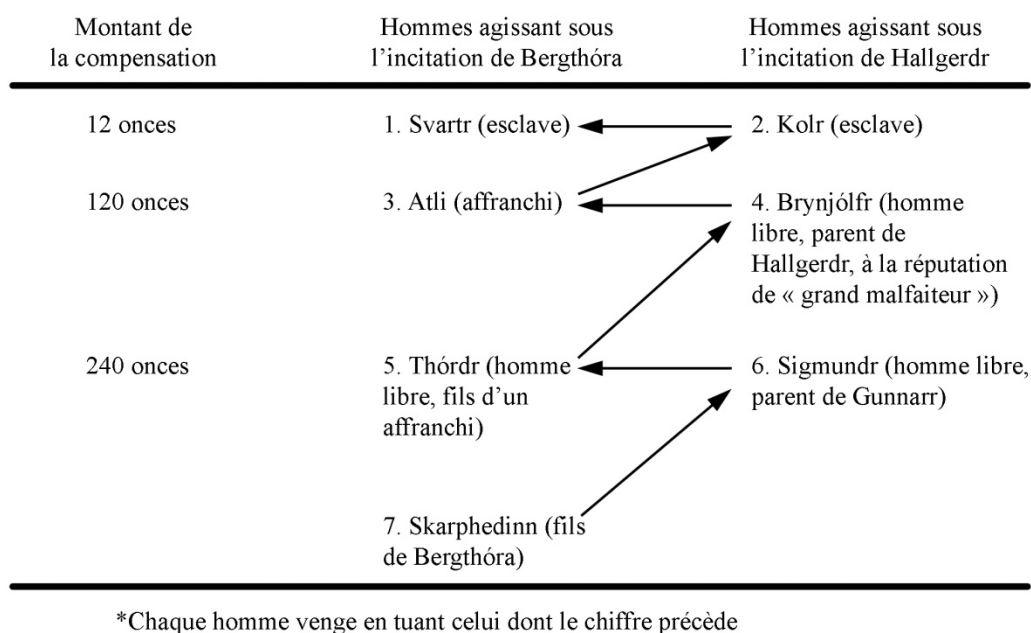


Fig. 1 – Ordre des vengeances infligées lors de la faide entre Bergthóra et Hallgerdr ainsi que la valeur des compensations exigées pour réparer chaque méfait.

Le schéma se base sur celui que présente William Ian Miller dans *Bloodtaking and Peacemaking*, page 183.

Ici comme ailleurs, la logique « mon tour, ton tour » prime lorsqu'il est question du déroulement de la faide. La violence de la vengeance est mesurée et à la hauteur de l'offense, qui se concrétise par le meurtre du dernier agent. De la même façon, la compensation est calculée en fonction du dommage subi, selon des arrangements entretenus entre Njáll et Gunnarr à chaque fois au thing⁵²⁰. Un glissement a lieu étant donné que l'homme recruté pour commettre le prochain meurtre s'avère être plus important aux yeux du *bóndi*, qui en tant que chef de son clan est responsable après coup de conclure la paix pour l'ensemble du groupe, bien que les matriarches, ne s'estimant guère quittes pour autant, se refusent de respecter ces ententes. Les hommes engagés sont leurs dépendants ou bien des parents à leur service au moment de la faide.

⁵¹⁹ Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 183.

⁵²⁰ Cattaneo, « Écrire l'histoire d'une faide dans l'Islande du XIII^e siècle », 99.

Douze onces d'argent est la valeur standard d'une compensation accordée pour un esclave tué, alors qu'un homme libre pour sa part en valait cent (120) en termes de dommage à payer⁵²¹. Pour rajouter à la symétrie littéraire de la faide, les noms des esclaves tués signifient tout deux « noir », et la saga spécifie également que l'argent donné pour dédommager le meurtre de Kolr est le même qui a été versé l'année précédente pour compenser celui de Svartr. Si après il y a différence de statut entre les hommes s'équivalant en compensation des deux côtés, la moralité supérieure des envoyés de Bergthóra compense pour leur moindre position sociale⁵²². Thórdr, par exemple, était un homme libre au caractère exemplaire, fils d'un affranchi de la famille de Njáll qui avait décidé de rester les assister à leur ferme et avait été le tuteur des fils de Njáll. Cet attachement et ses vertus expliquent que Njáll exigea une double compensation pour son compte. Brynjólfr pour sa part ne se vit pas octroyer autant de valeur étant donné sa mauvaise réputation, de même qu'étant parent de Hallgerdr accueilli à la ferme uniquement pour rompre les précédents accords de paix plutôt qu'un proche de Gunnarr, valait moins en termes de perte à ses yeux, d'où pourquoi il n'exigea que 120 onces d'argent. Il se prononça ainsi à son sujet au moment des négociations de paix : « Gunnarr dit que c'était une petite perte, “pourtant c'était un homme libre⁵²³” ». Cette décision déplut d'ailleurs à Hallgerdr, qui estimait mieux son parent que Gunnarr, ce qui contribua à raviver les hostilités : « Hallgerdr dit à Gunnarr : “Il n'est pas bon de se satisfaire de ce cent d'argent que tu as reçu pour Brynjólfr, mon parent, et je le vengerai si je le peux.” Gunnarr dit qu'il ne voulait pas se disputer avec elle et s'en alla⁵²⁴. »

En plus de servir d'apaisement, les compensations plus élevées permettaient en quelque sorte de rendre honneur au défunt, en signalant monétairement leur grande valeur, supérieure à celle d'un simple homme libre. À titre indicatif, plus loin dans la saga, au procès pour le meurtre de Höskuldr Godi-de-Hvítanes, chef estimé et tué injustement, Snorri le Godi, un des juges arbitrant le cas, proposa une triple compensation, soit équivalent dans ce cas-ci à six cents (720) d'argent : « “[...] je voudrais fixer des amendes si importantes que personne dans ce pays n'aura été payé plus cher que Höskuldr⁵²⁵.” » Le montant de la compensation pour une victime était donc personnalisé en fonction du respect accordé à celui-ci, bien que certaines normes semblent

⁵²¹ Boyer, *Sagas islandaises*, 259, 1811.

⁵²² Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 183-184.

⁵²³ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1265 (Chapitre XL).

⁵²⁴ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1266 (Chapitre XLI).

⁵²⁵ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1401 (Chapitre CXIII).

s'appliquer concernant le prix exigé (il est surtout question de simple compensation, de double et très rarement de triple, sans qu'il ne semble y avoir davantage de modulation)⁵²⁶.

Néanmoins, il arrive de voir des personnages de sagas refuser une offre de compensation comme règlement, d'estimer honteux dans leur idéal et selon les circonstances de « porter [son parent] dans son escarcelle »⁵²⁷, et d'être résolu à opter pour une réponse sanglante. Ils agissent alors soit par ambition dans la quête d'honneur ou bien par insatisfaction trop importante de la situation⁵²⁸. Hildigunnr, cherchant à inciter son oncle Flosi à venger la mort de son époux Höskuldr argumenta en misant là-dessus :

Flosi dit : « Tu as le cœur lourd, parente, puisque tu pleures. Pourtant, il est bon que tu pleures un excellent homme. — Quelles poursuites pour le meurtre, ou quelle assistance obtiendrai-je de toi? » dit-elle. Flosi dit : « Je poursuivrai ton procès jusqu'aux limites de la légalité et t'aiderai pour qu'on obtienne des accords dont les sages conviennent qu'il y ait pour nous honneur à en retirer en tout point. » Elle dit : « Höskuldr t'aurait vengé s'il avait eu à entreprendre des poursuites pour toi. » Flosi répondit : « La férocité ne te manque pas, et l'on voit bien ce que tu voudrais. » Hildigunnr dit : « Arnórr Örnólfsson de Forsárskógar avait moins méfait envers Thódr Godi-de-Freyr, ton père. Or tes frères, Kolbeinn et Egill l'ont tué au thing de Skaptafell⁵²⁹. »

Certes, il n'y avait pas le même degré de satisfaction à prendre une vie que d'accepter un paiement pour résoudre ce type d'affaire⁵³⁰. Comme Flosi l'indique en premier lieu, accepter le wergeld n'était cependant pas pour autant honteux socialement; l'on pouvait résoudre pacifiquement le conflit et tout de même voir accroître sa réputation⁵³¹.

Dans la faide opposant Hallgerdr à Bergthóra, lorsque le parent Sigmundr meurt, Gunnarr n'a aucunement l'intention de répliquer au méfait, étant donné qu'il estimait que Sigmundr avait obtenu ce qu'il méritait. Il avait désobéi à ses conseils pour s'associer avec Hallgerdr dans le conflit, en plus d'avoir provoqué la famille de Njáll en déclamant des insultes sur son compte, ce qui raviva les tensions et causa sa perte⁵³². C'est Njáll qui dut prendre l'initiative alors que Gunnarr n'avait rien exigé pour Sigmundr trois things durant : « Alors Njáll dit à Gunnarr en lui

⁵²⁶ Jesse L. Byock, *L'Islande des Vikings*, (Paris : Aubier, 2007), 158.

⁵²⁷ « Saga de Grettir », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 819 (Chapitre XXIV).

⁵²⁸ Gunnar Karlsson, *The History of Iceland*, (Minneapolis : University of Minnesota Press, 2000), 57.

⁵²⁹ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1387 (Chapitre CXVI).

⁵³⁰ Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 190.

⁵³¹ Byock, *L'Islande des Vikings*, 246-247.

⁵³² William Ian Miller, « Choosing the Avenger: Some Aspects of the Bloodfeud in Medieval Iceland and England », *American Society for Legal History* 1, 2 (1983) : 181.

posant la main sur l'épaule : «Sigmundur, ton parent, est resté suffisamment de temps sans compensation. — Il y a longtemps qu'on a versé compensation pour lui, dit Gunnarr; pourtant, je ne veux pas refuser une offre qui m'honore⁵³³.» » La compensation l'honorait car il s'agissait d'une concession offerte par le clan rival afin de rééquilibrer la situation, ce qui lui évitait d'être perçu comme plus faible comparativement à la ferme de Njáll.

Nous l'avons déjà mentionné, la vengeance sanglante était un droit reconnu, mais pas nécessairement un devoir⁵³⁴. Le devoir en lien au sacré était de l'ordre du redressement de son intégrité, ce qui pouvait également s'accomplir en recevant compensation, ce qui était une forme de reconnaissance du tort par le débiteur et servait de réparation. Pour Andreas Heusler, les procès s'interprétaient d'ailleurs comme des formes de « vengeance stylisée »⁵³⁵, qui ne nécessitaient pas de faire couler le sang pour exiger une peine de l'adversaire. Ceux-ci étant menés par défaut par les plaideurs eux-mêmes, le résultat dépendait et traduisait le rapport de force des deux camps lors de l'assemblée, plutôt que de se restreindre uniquement à la validité de la poursuite⁵³⁶. C'est également pourquoi, ne trouvant pas d'entente, l'Althing devint un champ de bataille dans *Brennu-Njáls saga*, vers la fin du récit, lorsqu'eut lieu le procès contre les incendiaires de la ferme de Njáll⁵³⁷.

Les lois islandaises du *Grágás* accordaient quant à elles un délai dans lequel la vengeance pouvait être effectuée légitimement selon certaines conditions. Elle constituait un droit en ce sens : les coups mineurs, soit ne laissant aucun hématome, pouvaient être vengés si désiré au moment et au lieu qu'ils étaient reçus seulement, tandis que les coups plus importants, causant des blessures, pouvaient être vengés seulement d'ici le prochain Althing, ayant lieu annuellement, où il était alors requis d'effectuer un procès. D'autres que le principal concerné pouvaient également effectuer la vengeance pour lui, mais alors seulement dans un délai d'une journée⁵³⁸. Néanmoins, à noter qu'aucun personnage des *Íslendingasögur* n'agit comme si ces lois existaient, à l'exception d'un cas qui fait mention explicitement des limites légales de la

⁵³³ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1275 (Chapitre XLV).

⁵³⁴ Boyer, « Honneur (sens de l') et réputation ». ; Boyer, « Dialectique du destin, de l'honneur et de la vengeance ».

⁵³⁵ Mikhail I. Steblin-Kamenskij, *The Saga Mind* (Odense : Odense University Press, 1973), 105-106.

⁵³⁶ Steblin-Kamenskij, *The Saga Mind*, 105-106.

⁵³⁷ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1463-1467 (Chapitre CXLV).

⁵³⁸ *Laws of Early Iceland : Grágás I*, trad. Andrew Dennis, Peter Foote et Richard Perkins (Winnipeg : University of Manitoba Press, 2006), 141-142 (K † 86). Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 192.

vengeance dans le temps et l'espace, dans l'argumentation lors d'un procès⁵³⁹; l'on ne se souciait guère dans les récits de se restreindre à cet aspect légal si l'on était décidé à se venger.

Dans certains cas, cependant, la vengeance relevait de l'ordre de l'obligation. Au-delà de la volonté morale, de dispositions affectives et de la pression du milieu qui pouvaient inciter à répliquer violemment, certains rituels contraignaient à l'action sanglante. Face à l'échec de la première tentative de persuasion de Hildigunnr vis-à-vis son oncle Flosi pour qu'il venge la mort de son mari Höskuldr, qui à noter ne partageait pourtant pas son sang, Hildigunnr chercha à entraîner Flosi dans la faide par un moyen autre que par les simples plaintes :

« Hildigunnr s'avança alors vers l'entrée de la salle commune et ouvrit son coffre. Elle en sortit le manteau que Flosi avait donné à Höskuldr et que celui-ci portait quand il avait été tué. Elle l'avait conservé, avec tout le sang dedans. Elle revint vers le fond de la pièce avec le manteau. Elle alla à Flosi sans un mot. Celui-ci avait fini de manger et l'on avait enlevé la table. Hildigunnr enveloppa Flosi dans le manteau : les caillots de sang séché pleuvaient autour de lui. Elle dit alors : "C'est ce manteau-là que tu donnas à Höskuldr, Flosi, et maintenant je te le rends. C'est aussi ce manteau qu'il portait quand il a été tué. Je prends à témoin Dieu et tous les saints que je te conjure, par toute la puissance de ton Christ et par ta propre virilité et ta valeur, de venger toutes les blessures qu'il portait quand il est mort. Sinon, que chacun te tienne pour un lâche [*níðingr*]!" Flosi rejeta le manteau, le lança dans ses bras et dit : "Tu es le pire des monstres, et tu voudrais que nous entreprenions ce qui serait le pire pour nous tous. Glacés sont les conseils des femmes." Flosi était tellement agité qu'il avait le visage tantôt rouge comme le sang, tantôt pâle comme l'herbe, tantôt noir comme l'enfer. Lui et les siens allèrent à leurs chevaux et partirent⁵⁴⁰. »

La performance hautement symbolique de Hildigunnr cherche à contraindre Flosi à la vengeance en établissant un lien d'engagement entre lui et Höskuldr, justement car il n'y en avait pas d'institué précédemment entre les deux hommes. La pièce de vêtement tachée de sang sert alors d'objet pour mettre en contact le tué avec le vengeur souhaité, comme pour simuler que la demande d'engagement vienne directement de celui-ci plutôt que de Hildigunnr, d'une certaine façon⁵⁴¹. Au manteau se rajoute les formulations de la veuve, qui forment une sorte de serment qui le menace, en cas de refus de poursuivre ses nouvelles obligations, à subir la honte d'être reconnu comme *níðingr*, avec l'ostracisme que cela impliquait⁵⁴².

⁵³⁹ Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 192-193. Voir le chapitre 31 de *Eyrbyggja Saga*.

⁵⁴⁰ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1387 (Chapitre CXVI).

⁵⁴¹ Miller, « Choosing the Avenger », 188-190.

⁵⁴² Miller, « Choosing the Avenger », 186.

Les remarques et le comportement de Flosi qui s'ensuivent montrent que celui-ci est désormais contraint à opter pour la violence alors qu'il n'en avait pas l'intention précédemment. Son mécontentement présage les importantes pertes humaines advenant dans la suite de cette faide, et rappelle que son exercice était une opération périlleuse, notamment lorsqu'entrepris contre un clan important, en raison des ressources dont il disposait. Pour cela, la faide était généralement l'option envisagée des plus fortunés seulement, étant donné le coût de l'engagement. Les plus pauvres quant à eux devaient plutôt se tourner vers leur *goði*, qui prenait alors en charge la suite du conflit et sa résolution à leur place, ce qui contribuait d'ailleurs à une forme de contrôle social⁵⁴³. *Grettis saga Ásmundarsonar* atteste de cela dans une situation où Thorsteinn fils de Thorkell la Cogue, consulté par son parent Ásmundr aux longs cheveux gris, les deux étant alors en charge d'entreprendre les poursuites pour un meurtre, déclara en guise de marche à suivre qu'« il n'y aura pas de compensations en argent, que leur famille était assez puissante pour qu'il y eut, pour ce meurtre, ou bien proscription, ou bien vengeance sanglante »⁵⁴⁴.

À l'inverse, lorsque Thorbjörn demanda compensation au *goði* Hrafnkell dans *Hrafnkels saga Freysgoða* pour le meurtre de son fils, celui-ci la lui refusa, car l'écart de pouvoir entre les deux hommes lui permettait d'imposer sa volonté. « «Tu n'ignores pas que je ne veux offrir de compensation pour personne, et qu'il n'y a qu'à accepter la chose. [...]»⁵⁴⁵, répondit-il à sa demande. Thorbjörn, assisté de son parent Sámr, dut alors trouver protection d'un autre *goði* à l'Althing pour rivaliser le pouvoir de Hrafnkell afin de mener à bout le procès qu'ils intentaient contre lui, ce qui aboutit à la proscription et la confiscation des biens de Hrafnkell⁵⁴⁶.

Pour revenir à la cérémonie contraignant à la vengeance, au-delà de vêtements ensanglantés, l'arme du meurtre ou bien le corps ou une partie de celui-ci pouvaient également servir de symbole se rapportant à la victime et à l'acte du meurtre propice à la performance forçant à l'engagement⁵⁴⁷. Dans la faide initialement présentée, opposant Hallgerdr et Gunnarr à Bergthóra et Njáll, Skarphedinn, le fils du dernier couple, confia à un berger de Gunnarr la tâche

⁵⁴³ Barreiro, « Feud », 294.

⁵⁴⁴ « Saga de Grettir », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 823 (Chapitre XXVI).

⁵⁴⁵ « Saga de Hrafnkell Godi-de-Freyr », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1179 (Chapitre III).

⁵⁴⁶ « Saga de Hrafnkell Godi-de-Freyr », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1182-1189 (Chapitre IV).

⁵⁴⁷ Carol J. Clover, « Hildigunnr's Lament » dans *Cold Counsel : Women in Old Norse Literature and Mythology*, Sarah M. Anderson et Karen Swenson, dir. (New York : Routledge, 2002), 17.

de rapporter la tête de Sigmundr, qu'il venait d'occire, à son chef en guise de provocation. Hallgerdr évoqua alors le rituel :

Maintenant, il faut revenir au berger; il arriva à Hlídarendi; il dit la nouvelle à Hallgerdr. « Skarphedinn m'a remis la tête de Sigmundr et m'a demandé de te l'apporter, mais je n'en ai pas eu le courage, dit-il, parce que je ne savais pas comment tu prendrais la chose. — C'est mal de ne pas l'avoir fait, dit-elle; je l'aurais portée à Gunnarr et il aurait fallu alors qu'il venge son parent ou qu'il encoure le blâme général⁵⁴⁸. »

La scène démontre que les simples paroles de Hallgerdr ne suffisaient pas pour aiguillonner son époux, s'il n'avait pas le désir de venger cela; la tête de Sigmundr aurait ajouté un caractère formel à sa démarche, nécessaire dans les circonstances pour voir Gunnarr passer à l'acte. La résistance du *bóndi* venait du fait que Sigmundr était un parent qui à ses yeux valait moins la peine d'être vengé.

Le rituel est une facette plus entreprenante du motif du *hvöt*, « incitation », du verbe *hvetja* signifiant à la fois « aiguïser » au sens concret et « stimuler »⁵⁴⁹. Il s'agit d'un lieu commun qui présente les femmes en tant qu'agitatrices et gardiennes de l'honneur familial, particulièrement intransigeantes et dotées d'une force de caractère qui les mène à inciter des hommes de son entourage à passer à l'action, soit probablement le rôle le plus marquant et courant qu'elles incarnent dans cet univers littéraire. Le topos revient à 51 reprises dans les sagas⁵⁵⁰. Le thème est déjà apparu dans plusieurs extraits de cette étude, alors qu'une femme, attentive aux enjeux d'honneur de son clan et sentant un réajustement nécessaire de la situation, le rappelle aux hommes suffisamment en forme pour se battre, en faisant usage de reproches, de provocations et de sarcasme, en remettant notamment en question leur virilité. L'acte s'accompagnant souvent de lamentations, c'était une façon de rendre hommage au mort. La vengeance étant dans ce contexte considérée comme la forme ultime de respect que l'on pouvait accorder à quelqu'un, selon Carol J. Clover, l'urger consistait alors pour la femme en sa façon d'honorer le défunt⁵⁵¹.

Il est fréquent de voir le rôle entrepris par l'épouse ou la mère de la victime, qui, notamment en l'absence d'un parent proche masculin en âge dans la maisonnée, obtenait la

⁵⁴⁸ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1274 (Chapitre XLV).

⁵⁴⁹ Clover, « Hildigunnr's Lament », 16.

⁵⁵⁰ Clover, « Hildigunnr's Lament », 16.

⁵⁵¹ Clover, « Hildigunnr's Lament », 36.

responsabilité d'organiser la réplique⁵⁵². Sinon, le *hvöt* était parfois également effectué par des vieillards envers leurs fils, ou bien par des servants ou des servantes du domicile à l'égard de leur maître, ou encore par des *þingmenn* vis-à-vis leur chef. Donc toujours par des personnes qui ne se voyaient pas ou plus le rôle du vengeur d'attribué socialement, et qui se retrouvaient dans un état de dépendance pour cette raison lors de ces situations. Ces gens ne disposaient pas d'une autonomie juridique et dépendaient des hommes capables de leur réseau pour l'établissement de leur statut, leur propriété et leur sécurité. Cela explique leur enclin vindicatif, et l'importance pour ces gardiennes de l'honneur, principalement, d'inciter avec autant de ferveur pour s'assurer de l'honorabilité des hommes de leur foyer. Elles devaient agir à travers ceux-ci pour préserver l'honneur clanique, qui les affectait et qui importait autant à elles, sinon plus, qu'aux hommes capables⁵⁵³. Si les vengeurs retiraient en plus de l'honneur personnel pour leur coup (ou bien honte pour leur inaction), les femmes agitatrices en retiraient également et tout autant personnellement que collectivement par l'accomplissement de ces performances incitatrices. Ce type d'intervention était approuvé socialement et correspondait à un idéal comportemental à sa façon. La valeur de la performance du *hvöt* s'évaluait alors à l'ampleur de la vengeance qu'il aura engendré⁵⁵⁴. Dans *Laxdæla saga* il est encore question d'une cérémonie pour rendre le *hvöt* plus solennel :

Quelques nuits après que Gudrún fut revenue chez elle, elle demanda à ses fils de venir lui parler dans son verger. Lorsqu'ils y arrivèrent, ils virent que l'on avait étendu par terre des vêtements de lin, une chemise et des braies de lin : ils étaient tout ensanglantés. Alors Gudrún dit : « Ces habits mêmes que vous voyez ici vous pressent à venger votre père. Je n'en dirai pas grand-chose car il n'y a pas à attendre que vous soyez influencés par des propos excitants si vous ne prenez pas en considération de tels signes et souvenirs. » Les frères furent très émus par ce que Gudrún disait tout en répondant qu'ils s'étaient trouvés bien jeunes pour chercher à se venger, et sans personne pour les diriger; ils dirent qu'ils n'avaient pu prendre conseil ni d'eux-mêmes ni d'autrui, « et nous aurions été capables de nous rappeler ce que nous avons perdu ». Gudrún dit qu'à son avis, ils s'intéressaient davantage aux combats de chevaux ou aux jeux. Après cela, ils s'en allèrent⁵⁵⁵.

⁵⁵² Miller, « Choosing the Avenger », 194.

⁵⁵³ Miller, *Bloodtaking and Peacemaking*, 212.

⁵⁵⁴ Zoe Borovsky, « Never in Public: Women and Performance in Old Norse Literature », *The Journal of American Folklore* 112, 443 (1999) : 16.

⁵⁵⁵ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 518 (Chapitre LX).

La cérémonie et les habits servent ici non plus à créer un lien entre les vengeurs souhaités et la victime, mais interviennent plutôt dans une optique mnémotechnique : la mère tient à rappeler avec ces symboles l'obligation de vengeance que ses fils ont envers leur père du fait de leur lien de parenté⁵⁵⁶. Ils sont désormais assez vieux pour être en mesure de se battre, donc « assez grands pour que les gens [leur] fassent des reproches si [ils] ne fais[aient] rien »⁵⁵⁷.

Un tel engagement de vengeance existait par défaut au sein d'une famille nucléaire, de même qu'entre parents et enfants adoptifs⁵⁵⁸. Pour des parents plus éloignés, des engagements étaient également conventionnellement attendus, mais en pratique, la volonté de vengeance semble être plus ambiguë, plus ou moins affirmée selon les dispositions des personnages, l'évaluation du risque des situations et les rapports de force en jeu⁵⁵⁹. La conception de l'appartenance à la parenté au sens social et émotionnel était relativement restreinte, et allait rarement au-delà du cousin et de la cousine, de la nièce et du neveu. Elle se limitait également verticalement au plus à trois générations⁵⁶⁰.

C'est cette convention de l'engagement clanique qui explique pourquoi la faide se concevait dans une dimension collective : une fois un tort commis, tout le clan pouvait participer à la réplique et était tenu dans une certaine mesure à porter assistance à cette fin. Cependant, il n'était pas nécessaire que la cible des représailles soit la personne qui avait commis le tort initial; il pouvait également s'agir d'un parent ou d'un associé. Ce n'est pas le cas du schéma de la première faide que nous avons présentée, opposant la ferme de Hallgerdr à celle de Bergthóra, où un sentiment de justice semble être recherché directement auprès du coupable de l'acte précédent. Ça l'est néanmoins dans *Hrafnkels saga Freysgoða*, alors que Hrafnkell, ayant été humilié, proscrit et dépossédé de ses biens et de sa demeure par Sámr, ce qui l'avait forcé à s'installer dans un autre district et à rebâtir sa fortune et son instance, trouva l'opportunité de se venger en tuant le frère de Sámr, Eyvindr, avec les quatre hommes qui l'accompagnait. Or, celui-ci venait tout juste de revenir en Islande d'une absence de sept ans et n'avait pu jouer aucun rôle

⁵⁵⁶ Miller, « Choosing the Avenger », 190.

⁵⁵⁷ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 519 (Chapitre LX).

⁵⁵⁸ Miller, « Choosing the Avenger », 192.

⁵⁵⁹ Eva Österberg, « Individuals, Friends and Kinsmen in Medieval Iceland: The Legacy of Aron Gurevich » dans *Saluting Aron Gurevich : Essays in history, literature and other related subjects*, Yelena Mazour-Matusevich et Alexandra Shecket Korros, dir. (Leyde : Brill, 2010), 144.

⁵⁶⁰ Österberg, « Individuals, Friends and Kinsmen in Medieval Iceland », 147.

dans les démêlées qui avaient eu lieu entre Sámr et Hrafnkell⁵⁶¹. Lui-même, apercevant l'approche de Hrafnkell et de sa troupe ne se méfiait guère de ses intentions :

[...] l'écuyer d'Eyvindr regarda en arrière et dit à Eyvindr : « Il y a des hommes qui nous poursuivent. Pas moins de dix-huit. Il y a là un homme grand, vêtu de noir, et je crois bien que c'est Hrafnkell le Godi; pourtant, il y a longtemps maintenant que je ne l'ai vu. » Eyvindr répond : « Que nous veulent-ils? Je ne pense pas que je doive craindre la colère de Hrafnkell, de quelque manière que ce soit. Je ne lui ai rien fait. Il doit avoir une course à faire dans la vallée pour aller voir ses amis⁵⁶². »

Une déresponsabilisation concernant la personne subissant la peine pouvait donc avoir lieu en raison de la conception collective de la faide. Pour Hrafnkell, un parent de statut égal à Sámr suffisait⁵⁶³. Il ne s'agissait pas pour autant d'actes dénués de sens, mais plutôt de la conscience de la dimension solidaire du groupe lorsqu'il est question de ce type de vengeance. Ces attaques relevaient plutôt de la stratégie : comme les faides suivent une logique « mon tour, ton tour », éliminer le parent plutôt que le principal responsable du tort permettait de s'assurer qu'il ne puisse pas participer à la réplique lorsque ce sera le moment de son clan de prendre le rôle de l'offenseur. Considérant que ses engagements allaient l'entraîner dans les représailles de toute manière, cibler l'adversaire le plus redoutable permettait de s'assurer de meilleures conditions de survie, par exemple. Dans la même logique, il était également plus attrayant de se mesurer d'abord au parent plus tenace afin de voir son honneur accroître davantage ainsi. Enfin, bien que non-coupable du premier tort, l'on peut également argumenter que ce parent n'était pas pour autant libre de blâme non plus, car la convention d'assister son parent dans la vengeance le rendait coupable de complicité⁵⁶⁴. Ainsi, la cible lors de faide n'était pas prise au hasard et était considérée pour sa valeur en soi; la personne ne s'effaçait pas dans l'ensemble adversaire. Pour bien saisir les enjeux concernant la sélection de la victime lors de la faide, il faut donc concevoir

⁵⁶¹ « Saga de Hrafnkell Godi-de-Freyr », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises* 1, 1195-1198 (Chapitre VIII). ; Steblin-Kamenskij, *The Saga Mind*, 107.

⁵⁶² « Saga de Hrafnkell Godi-de-Freyr », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1197 (Chapitre VIII).

⁵⁶³ William R. Short, *Icelanders in the Viking Age : The People of the Sagas* (Jefferson, North Carolina : McFarland & Company, 2010), 46.

⁵⁶⁴ William Ian Miller, « Deep Inner Lives, Individualism and People of Honour », *History of Political Thought* 16, 2 (1995) : 204-205.

que le langage de l'échange ne relevait pas du légal ou de la jurisprudence : il était avant tout politique⁵⁶⁵.

Il demeure intéressant de lire, encore dans *Hrafnkels saga Freysgoða*, cette fois-ci au moment où a lieu le tribunal de confiscation⁵⁶⁶ mené par Sámr contre Hrafnkell, ce dernier se plaindre pour le sort réservé à ses hommes, qu'il estimait innocents :

Il [Hrafnkell] fit quantité d'offres pour lui et pour ses hommes. Mais comme cela ne servait à rien, il demanda la vie sauve pour ses hommes « car ils ne vous ont rien fait, et moi, je ne serai nullement déshonoré si vous me tuez. Et je ne vous supplierai pas de m'épargner. Mais cette insulte-là, je vous prie de me l'épargner. Il n'y a aucun honneur pour vous à cela⁵⁶⁷ ».

Dans ses propos, Hrafnkell reconnaît le tort (un meurtre) qu'il a fait subir au groupe que représente Sámr, et estime juste qu'on lui prenne maintenant sa vie. Il voit cependant l'exécution de ses suivants comme démesurée et argumente au nom de leur innocence dans cette affaire pour les épargner. Si dans le cas d'Eyvindr nous avons vu en quelque sorte un parent s'estimant suffisamment distancé de ses engagements pour éviter de subir les conséquences d'une faide, nous avons ici le motif inversé, soit quelqu'un voulant se distancer de son groupe pour que celui-ci n'ait pas à être intégré dans la faide. Nous pouvons donc constater qu'une certaine conscience d'individualité pouvait ressortir des structures collectives lors de ce type de situation.

Remises en cause et confrontations des divers liens d'obligation à la vengeance

Au-delà des liens du sang et du mariage, d'autres formes d'engagement à la vengeance avaient lieu dans la société islandaise médiévale. Nous pouvons d'abord mentionner le phénomène du *fóstr*, qui a déjà été rencontré sans être désigné, soit la pratique de confier son enfant en adoption à un autre homme pour l'élever. Probablement d'origine anglo-saxonne, la coutume semble avoir été l'usage à l'ère viking. L'on remettait la garde du ou de la jeune à un parent ou à un ami auquel on désirait faire honneur. Le *fóstr* permettait d'élargir l'aire d'influence du clan en formant des liens forts qui pouvaient passer outre ceux de la famille étroite, et très souvent

⁵⁶⁵ Miller, « Deep Inner Lives, Individualism and People of Honour », 205.

⁵⁶⁶ Lorsqu'une personne était déclarée bannie ou proscrite par l'assemblée, un tribunal de confiscation (*féránsdóm*, d'après *férán*, « pillage ») était tenu quatorze jours après le verdict. La cour, qui se tenait non loin de la propriété de l'accusé, se chargeait de répartir ses biens parmi ses créanciers et accusateurs, avec une part réservée au *goði* local, et une autre au district local, pour l'entretien des pauvres. Cf. Boyer, *Sagas islandaises*, 1855-1856.

⁵⁶⁷ « Saga de Hrafnkell Godi-de-Freyr », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1190 (Chapitre V).

l'enfant se liait d'affection pour son père et ses frères et sœurs adoptifs qui comptaient dès lors au moins autant à ses yeux que sa famille biologique⁵⁶⁸. Nous pouvons rappeler en ce sens le cas de Thórdr, père adoptif des fils de Njáll, présent comme vengeur puis vengé – justement, par son fils adoptif – dans la faide l'opposant au clan de Hallgerdr⁵⁶⁹, ou encore la réaction physique de Thórhallr Ásgrímsson à la nouvelle de la mort de Njáll, son père adoptif, suivie de la déclaration de sa volonté de vengeance⁵⁷⁰. Établir le *fóstr* permettait de consolider une alliance⁵⁷¹, et parfois d'apaiser des différends. C'est ainsi que procéda Óláfr dans *Laxdæla saga* lorsqu'il tint à améliorer ses relations avec son demi-frère à la suite des funérailles de leur père :

[...] Óláfr adressa la parole à Thorleikr, son frère, et dit : « Il se trouve, parent, comme tu le sais, que les rapports n'ont pas été très chaleureux entre nous; or, ce que je voudrais dire, c'est que nous améliorions nos relations de parenté. Je sais qu'il te déplaît que j'aie accepté les objets de prix que mon père m'a donnés au jour de sa mort. Maintenant, si tu t'estimes lésé en cela, je veux, pour te rasséréner, faire ceci : je veux prendre chez moi ton fils pour l'élever et l'on dit que celui qui élève l'enfant d'un autre est le moins important des deux⁵⁷². »

Dans l'optique de combler son parent, Óláfr évoque l'idée qu'une certaine notion de hiérarchie s'établissait en rapport au rôle de celui qui allait élever l'enfant. Le *fóstr*, d'un point de vue social et politique, occupait les mêmes fonctions que celles du mariage, soit d'étendre la toile d'un réseau d'alliances en se formulant sur une notion de famille.

Le mariage quant à lui peut être considéré comme une forme particulière du *félag*. La dernière notion consiste en l'affaire pour deux ou plusieurs personnes de mettre en commun leurs ressources et leurs biens afin de bien mener une entreprise commune qui profitera aux deux ou à tous les partis, par l'association. Chaque *félagi* devait alors se charger des droits et intérêts de l'autre ou des autres; leur lien était fort. L'institution s'orchestre au mieux dans le contexte commercial et viking de l'époque : faire construire un bateau et en recruter l'équipage était un investissement considérable, par exemple, qui se concrétisait mieux à plusieurs. Dans le même ordre d'idées, les textes informent parfois qu'un personnage possède la moitié ou bien le tiers ou le quart du bateau en association (*félag*) avec d'autres. Dans ce type de compagnonnage, une

⁵⁶⁸ Régis Boyer, « *Fóstr et fóstri* », *Les Vikings : histoire, mythes, dictionnaire* (Paris : R. Laffont, 2008).

⁵⁶⁹ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1264-1274 (Chapitres XXXIX-XLV).

⁵⁷⁰ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1423 (Chapitre CXXXII).

⁵⁷¹ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 413-414 (Chapitre XVI).

⁵⁷² « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 441 (Chapitre XXVIII).

répartition des bénéfiques avait lieu en fonction des ententes à la fin de l'expédition, au moment de se séparer⁵⁷³.

Il nous reste enfin à traiter de l'opération magique de la fraternité jurée, *fóstbræðralag*, peut-être pratiquée en lien avec le *félag*, et qui par sa symbolique s'inspire du modèle de la valeur des attaches que confèrent la consanguinité. Le rituel est principalement décrit dans deux sagas, soit *Fóstbræðra saga* et *Gísla saga Súrssonar*. La première introduit la pratique en traitant de l'amitié entre Thorgeirr et Thormódr, avec un narrateur soucieux de contextualiser le récit dans son paradigme religieux :

Thorgeirr et Thormódr grandirent dans l'Ísafjörðr et ils furent de bonne heure amis, car ils étaient de caractère semblable en maintes choses. Très tôt, ils eurent le pressentiment — comme on en eut la preuve ensuite — qu'ils mourraient par les armes, car ils étaient résolus de ne pas renoncer à leur lot ou de se soumettre, quels que fussent ceux avec lesquels ils auraient des démêlés. Ils pensaient toujours plus à se promouvoir dans cette vie terrestre qu'à la gloire de la joie de l'autre monde. Aussi s'engagèrent-ils par serment à ce que celui qui vivrait le plus longtemps vengerait l'autre. Et bien que les gens fussent déclarés chrétiens, le christianisme était récent à l'époque et fort négligé, en sorte que force étincelles de paganisme persistaient ainsi que de mauvaises habitudes. La coutume avait été prise entre hommes renommés qui avaient institué cette règle que, si celui qui vivrait le plus longtemps devait venger l'autre, ils devaient alors passer sous trois colliers de terre : tel était leur serment⁵⁷⁴.

Ainsi, les deux personnes souhaitant s'associer procédaient d'abord en découpant des bandes de gazon qu'ils dressaient en forme de V renversé à l'aide d'une lance enfoncée dans le sol. Ils s'incisaient ensuite le poignet et laissaient couler le sang sur la terre nue, à l'emplacement de l'arche, et le mélangeaient l'un à l'autre. Ils passaient alors sous le V renversé, et une fois sortis de l'autre côté, devenaient *fóstbræðr*, « frères jurés ». Ce nouvel état unissait les deux hommes dans des liens encore plus contraignants que ceux de la fraternité naturelle : ils se devaient assistance mutuelle, avaient le devoir sans appel de se charger des affaires de l'autre en cas de besoin, et de le venger lorsque nécessaire. Le rituel pourrait simuler une sorte de nouvelle naissance, le V évoquant alors le sexe féminin, et, par son procédé tellurique, s'associerait à la

⁵⁷³ Régis Boyer, « *Félag* et compagnonnage », *Les Vikings : histoire, mythes, dictionnaire* (Paris : R. Laffont, 2008).

⁵⁷⁴ « Saga des frères jurés », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 638-639 (Chapitre II).

divinité majeure de la Terre-Mère⁵⁷⁵. Le *fóstbræðralag* mena Thormódr au Groenland afin de venger Thorgeirr et honorer son pacte de sang⁵⁷⁶.

La plupart de ces formes de liens reprennent le modèle de la cellule familiale dans ses symboles pour affirmer l'état d'alliance officiellement établi. Le tout est indicateur de la haute valeur accordée à l'attache clanique, centrale dans les structures sociales⁵⁷⁷. Cela témoigne également de l'important souci que les anciens Islandais avaient de se voir vengés lorsque tués, car il était question d'honneur.

Néanmoins, presque paradoxalement, l'existence de tous ces procédés pour établir des alliances démontrent également que les liens de parenté n'étaient parfois pas suffisants pour organiser une vengeance. Certes, l'origine de ces alliances s'explique très logiquement dans une perspective de faide du fait que plus un réseau était étendu et puissant, mieux la réplique pouvait se concrétiser, et moins l'on était encouragé à s'en prendre à ce groupe. Elles conféraient de la sécurité dans un pays sans roi, dénué de pouvoir étatique central, et aux conditions climatiques difficiles⁵⁷⁸. Or, les sagas nous mettent en récit des situations où des obligations familiales ne sont pas respectées, et même des conflits émergeant entre parents. Il était bien entendu plus aisé de convoquer ses parents pour un banquet ou pour être aidé à rassembler les moutons, par exemple, que pour se mobiliser dans une faide risquée, et comme la parenté était imposée, les affinités n'étaient pas forcément toujours présentes⁵⁷⁹.

C'est pourquoi Eva Österberg insiste sur le rôle des amitiés, qui, à l'inverse de la structure collective imposée de la parenté, se formaient sur une notion de volontarisme et correspondaient à une relation active et entretenue⁵⁸⁰. L'on peut argumenter, du fait que l'amitié était pleinement désirée, qu'elle engageait mieux dans les démarches de vengeance, vu que c'est ce qu'elle impliquait à son essence⁵⁸¹. Plusieurs des strophes des *Hávamál* portent d'ailleurs sur le thème de l'amitié⁵⁸². Nous en retiendrons trois :

⁵⁷⁵ Régis Boyer, « Fraternité jurée (*fóstbræðralag*) », *Les Vikings : histoire, mythes, dictionnaire* (Paris : R. Laffont, 2008).

⁵⁷⁶ « Saga des frères jurés », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 690 (Chapitre XX).

⁵⁷⁷ Boyer, *Sagas islandaises*, 1714.

⁵⁷⁸ Österberg, « Individuals, Friends and Kinsmen in Medieval Iceland », 151.

⁵⁷⁹ Österberg, « Individuals, Friends and Kinsmen in Medieval Iceland », 144.

⁵⁸⁰ Österberg, « Individuals, Friends and Kinsmen in Medieval Iceland », 150.

⁵⁸¹ Österberg, « Individuals, Friends and Kinsmen in Medieval Iceland », 150.

⁵⁸² Voir les strophes 41-44, 47, 51-52, 119-121, 124.

43. De son ami
On doit être l'ami,
De lui et de ses amis;
Mais de son ennemi
Nul ne devrait
Être l'ami de l'ami
44. Vois-tu, si tu as un ami
En qui tu aies bien confiance
Et veux qu'il te fasse du bien,
Tu dois avec lui mêler ton âme
Et échanger des cadeaux,
Aller le trouver souvent.

[...]

121. Nous te conseillons, Loddfáfnir,
Et toi, puisses-tu apprendre ces conseils.
– Tu en jouiras, si tu les apprends,
Ils te seront bénéfiques, si tu les suis.
Avec ton ami
Ne sois jamais
Le premier à rompre;
Le chagrin dévore le cœur
Si tu n'as personne
À qui ouvrir ton âme⁵⁸³.

La strophe 44 souligne l'idée qu'une amitié se doit d'être entretenue par des gestes qui signalent la cohésion établie entre les deux personnes. Les visites et les remises de cadeaux sont en ce sens des moyens évoqués pour développer et conserver des affinités. La strophe 121 quant à elle met davantage de l'avant le caractère précieux d'une telle relation, bénéfique pour soi. Pour sa part, la strophe 43 reflète la vision clanique du monde qui se concevait alors, établissant une stricte division entre amis et ennemis, ne tolérant aucune ambivalence de solidarité⁵⁸⁴. En théorie, les normes collectives voulaient qu'une amitié avec quelqu'un implique également une loyauté envers tout son clan et son réseau⁵⁸⁵.

Dans les *Íslendingasögur*, c'est l'amitié entre Njáll et Gunnarr qui est la plus évocatrice; elle correspond à un idéal. Les deux hommes valorisent tant leur lien, qui n'est pourtant même

⁵⁸³ « Les dits du Très-Haut », éd. et trad. Boyer, *L'Edda poétique*, 176, 192 (Strophes 43-44, 121).

⁵⁸⁴ Boyer, *L'Edda poétique*, 176.

⁵⁸⁵ Österberg, « Individuals, Friends and Kinsmen in Medieval Iceland », 152.

pas tenu par une quelconque forme de serment, qu'ils ne laissent pas la faide sévissant entre leurs deux clans nuire à leur relation. Les compensations cherchent à s'assurer de cela, afin que l'un ne soit pas la cause du déshonneur de l'autre, ce qui aurait bien pu compromettre leur association. Au dernier montant versé du conflit, les deux *bændr* réaffirmèrent leur amitié, qui avait survécu aux épreuves de la vengeance :

Gunnarr proclama leurs accords au thing de Thingskálar, au moment où il s'y trouvait le plus de monde, et représenta combien Njáll et ses fils avaient bien agi. Il évoqua les mauvais propos qui avaient mené Sigmundur à sa perte; nul ne devait les rapporter désormais, ou bien aucune compensation ne serait versée pour qui le ferait. Gunnarr et Njáll dirent tous les deux qu'il n'advient rien qu'ils ne pussent arranger eux-mêmes. Et c'est bien ce qu'ils firent ensuite : ils restèrent toujours amis⁵⁸⁶.

Cet exemple nous montre que l'amitié pouvait constituer un lien autant important que ceux du sang et du mariage : la solidarité familiale qu'impliquait la faide déclarée entre Hallgerdr et Bergthóra, leurs épouses, n'avait pas parvenu à les impliquer, outre pour en réparer les torts⁵⁸⁷. À l'inverse, lorsque c'était la parenté qui ne répondait pas présente à l'appel de la vengeance, les amitiés servaient à combler ce manquement. Elles se combinaient à la parenté, et un réseau d'alliances pouvait même parfois la remplacer en entier. Le principe des amitiés, se fondant sur une notion de volontarisme, conférait une alternative dans la gestion de la vengeance à la solidarité familiale, qui relevait avant tout de la convention sociale et s'imposait d'elle-même ainsi. Cette capacité de détachement de soi relatif vis-à-vis un tel pilier social que constituait l'attache clanique par l'entremise d'une autre forme de solidarité, elle pleinement voulue, lors d'une situation de faide, suggère à sa façon une certaine forme d'individualité. Néanmoins, comme conclut Österberg, il ne faut pas non plus voir une opposition entre la parenté et l'amitié, alors que les deux se combinaient généralement, plutôt; les dynamiques de loyautés sont trop complexes pour admettre un schéma aussi manichéen⁵⁸⁸.

Une tension tragique s'exploite également dans la narration des sagas des Islandais lorsqu'il y a enchevêtrement et mise en conflit des différents liens d'obligation engageant un personnage lors de la faide. C'est notamment le cas dans *Laxdæla saga*, alors que Bolli

⁵⁸⁶ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1275 (Chapitre XLV).

⁵⁸⁷ Österberg, « Individuals, Friends and Kinsmen in Medieval Iceland », 146.

⁵⁸⁸ Österberg, « Individuals, Friends and Kinsmen in Medieval Iceland », 152-153.

Thorleiksson est impliqué dans une querelle opposant principalement son épouse, Guðrún Ósvífrsdóttir, à son cousin et frère adoptif, Kjartan fils d'Óláfr. Nous avons déjà mentionné que des tensions amoureuses étaient à la source des hostilités de cette faide, Bolli s'étant marié à Guðrún étant donné que cette dernière pensait à tort que Kjartan, qui aurait normalement dû être sien, s'était déjà engagé avec une autre en voyage. Après l'échange de plusieurs affronts entre les deux groupes, de l'ordre d'insultes, vols et humiliations, Guðrún souhaitait la mort de Kjartan et trouva un moment opportun pour inciter les hommes de son clan à procéder à cette fin. Elle demanda cela à ses frères, mais également à Bolli, en deuxième temps, qui se vit alors imposer un dilemme :

Guðrún dit : « Vous avez le caractère qu'il faudrait si vous étiez les filles de quelque bóndi ne faisant rien de bon non plus que de mal; malgré tout le déshonneur et la honte que Kjartan vous a faits, vous n'en dormez pas moins alors qu'il chevauche ici auprès de l'enclos avec un autre homme, des hommes comme vous ont vraiment une mémoire de cochon. Je crois aussi qu'il n'y a pas d'espoir que vous ayez le courage d'attaquer Kjartan chez lui, si vous n'osez pas aller le trouver maintenant qu'il passe avec deux ou trois hommes et que vous restez ici à dire de belles paroles; ce que vous préférez, c'est bavarder. » Óspakr dit qu'elle parlait d'abondance mais qu'il ferait mauvais de la contredire, il se leva d'un bond et s'habilla, ainsi que chacun des frères tour à tour. Puis ils se préparèrent à s'embusquer contre Kjartan. Alors, Guðrún demanda à Bolli de les accompagner. Bolli dit que cela ne lui seyait pas pour raison de parenté avec Kjartan et représenta avec quelle affection Óláfr l'avait élevé⁵⁸⁹. Guðrún répondit : « Tu dis vrai, mais tu n'auras pas la chance d'agir de telle sorte que tout le monde soit content, et si tu te dérobes à cette expédition, c'en sera fini de notre union⁵⁹⁰. »

Bolli se devait alors d'évaluer la situation pour déterminer à qui accorder ses allégeances. La faide le forçait à choisir entre son épouse, qui menaçait de divorcer s'il se désistait de l'attaque qu'elle a organisée, et son parent, dont la saga indique qu'avant que la relation ne se froisse entre eux, qu'ils « avaient tant d'affection l'un pour l'autre qu'ils ne pouvaient se plaire nulle part s'ils n'étaient ensemble »⁵⁹¹. Bolli céda finalement sous la pression de sa femme. Lors de l'embuscade, alors que la mêlée se fit rude, mais que Kjartan tint le coup tandis que Bolli demeura plutôt inactif dans la bataille, celui-ci se vit contraint d'effectuer ce qu'il redoutait profondément :

⁵⁸⁹ Il s'agit de l'oncle et le père adoptif de Bolli, et le père biologique de Kjartan.

⁵⁹⁰ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 495-496 (Chapitre XLVIII).

⁵⁹¹ « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 469 (Chapitre XL).

Alors, Kjartan dit : « Parent Bolli, pourquoi es-tu parti de chez toi si tu voulais rester tranquille à proximité? L'occasion est belle pour toi de prêter main forte à l'un ou l'autre partis et de voir ce que vaut Fótbitr [(le nom de son arme)]. » Bolli fit mine de ne pas entendre. Et quand Óspakr vit qu'ils ne viendraient pas à bout de Kjartan, il excita Bolli de toutes les façons, disant qu'il ne voudrait pas s'attirer la honte de leur avoir promis son aide au combat et de ne pas la fournir « et Kjartan nous a opprimés dans des démêlés où nous en avons moins fait contre lui; et s'il faut que Kjartan en réchappe maintenant, on te mènera bientôt la vie dure, Bolli, à toi comme à nous ». Alors, Bolli brandit Fótbitr et fit face à Kjartan. Celui-ci dit alors à Bolli : « Assurément, tu as l'intention, maintenant, parent, de commettre une infamie, mais j'aime beaucoup mieux recevoir la mort de toi, parent, que de te la donner. » Puis Kjartan jeta son arme et ne voulut pas se défendre, pourtant, il n'était guère blessé, mais excessivement fatigué par la lutte. Bolli ne fit aucune réponse aux propos de Kjartan, mais toutefois, il lui assena un coup mortel. Aussitôt, Bolli s'assit pour soutenir Kjartan sous les épaules, et Kjartan mourut sur les genoux de Bolli; Bolli se repentit aussitôt de cette action et se proclama responsable du meurtre⁵⁹².

Les regrets immédiats de Bolli montrent à quel point les obligations sociales pouvaient être oppressantes sur la volonté individuelle. Son champ d'action se limitait à ce choix difficile et cruel, car Bolli ne pouvait se concevoir sans l'appui d'un réseau de solidarité, que ce soit celui de sa parenté ou celui de son mariage. Sa situation est particulière, car il répond à la fois à son devoir d'assistance envers Gudrún, chose honorable et virile, qu'il trahit le lien de sang qui l'unissait à Kjartan, d'où toute la tragédie du passage. S'il y avait certes parfois querelles entre beaux-parents, elles répugnaient généralement à se rendre jusqu'à l'homicide⁵⁹³. L'hésitation de Bolli à agir montre qu'il avait conscience du poids social qu'il subissait. Les extraits le présentent comme quelqu'un ayant su faire preuve de discernement afin de déterminer quelle fin lui seyait mieux, bien que malheureuse. Ainsi, une agentivité relative ressort de cela : bien que contraint par une impasse, il a su se désister d'une forme de structure collective qui le définissait socialement pour mieux adhérer à une autre. Bolli fut plus tard lui-même occis par les frères de Kjartan en retour, répondant à leur devoir de vengeance, ce qui confirme l'abandon de ce groupe de solidarité, alors que les parents sont sensés se défendre mutuellement plutôt que de s'entretuer⁵⁹⁴.

⁵⁹² « Saga des gens du Val-au-Saumon », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 498-499 (Chapitre XLIX).

⁵⁹³ Byock, *L'Islande des Vikings*, 237.

⁵⁹⁴ Ilse Schweitzer Van Donkelaar, « Bringing Murder to Light: Death, Publishing and Performance in Icelandic Sagas » dans *Medieval and early modern murder. Legal, literary and historical contexts*, Larissa Tracy, dir. (Rochester : Boydell Press, 2018), 153-155.

Mentionnons également l'exemple de Thórdís Súrzdóttir, sœur du héros devenu hors-la-loi Gísli, ainsi qu'épouse de Börkr fils de Thorsteinn. *Gísla saga Súrssonar* raconte que Gísli avait tué Thorgrímr, le frère de Börkr qui était également l'ancien mari de Thórdís. C'est pourquoi Börkr, qui n'avait pas un caractère héroïque, avait engagé Eyjólfur afin de traquer Gísli, alors proscrit, pour venger son frère. Tout comme la saga dédiée à Gísli, *Eyrbyggja saga* narre la scène où Eyjólfur vient rendre visite à Börkr une fois sa mission accomplie. Cette nouvelle déplut néanmoins à Thórdís ainsi qu'à son fils, Snorri :

Quand on leur demanda les nouvelles, ils dirent le meurtre de Gísli Súrsson et des hommes qui avaient péri de la main de celui-ci avant qu'il tombât. Cette nouvelle rendit Börkr tout joyeux et il demanda à Thórdís et à Snorri de faire le meilleur accueil à Eyjólfur, l'homme qui avait débarrassé leurs parents d'une si grande honte. Ces nouvelles déplurent assez à Snorri, et Thórdís dit que ce serait faire assez bon accueil « que de donner du gruau au meurtrier de Gísli ». Börkr répondit : « Ce n'est pas mon affaire de préparer les plats ». Börkr plaça Eyjólfur dans le haut-siège, et ses compagnons de part et d'autre de lui. Ils posèrent leurs armes sur le plancher. Börkr était assis à côté d'Eyjólfur, et Snorri à côté de lui. Thórdís posa un plat de gruau sur la table, et elle tenait les cuillers à la main. Quand elle servit Eyjólfur, elle laissa tomber une cuiller; elle se baissa pour la ramasser, saisit l'épée d'Eyjólfur, la dégaina rapidement, frappa ensuite vers le haut, d'en dessous de la table, et atteignit Eyjólfur à la cuisse; mais la garde se prit dans la table : ce fut pourtant une grande blessure. Börkr repoussa la table et frappa Thórdís. Snorri poussa Börkr, le fit tomber, saisit sa mère, l'assit à côté de lui et dit qu'elle avait été suffisamment éprouvée pour qu'on ne la battît pas. Eyjólfur se leva d'un bond ainsi que ses hommes, mais les gens de Börkr les continrent. Les conclusions de cette affaire furent que Börkr remit à Eyjólfur le droit de juger seul⁵⁹⁵ et celui-ci imposa de grosses amendes pour la blessure à lui infligée; il s'en alla dans cet état⁵⁹⁶.

Déjà avant l'attaque de Thórdís, un contraste avait lieu dans l'accueil réservé à Eyjólfur par elle et par Börkr. Si ce dernier le fait installer dans le haut-siège pour manifester son estime, Thórdís quant à elle lui sert du gruau, *grautr*, en guise de repas, ce qui était considéré comme la nourriture des pauvres. Elle cherchait ainsi à lui manquer de respect⁵⁹⁷. Alors qu'il était attendu par leur union qu'elle soit solidaire des décisions de son mari, pour qui à ses yeux le meurtre de

⁵⁹⁵ Pour admettre son tort et en guise d'honneur suprême, il était possible de concéder à la personne en qui l'on voulait offrir réparation le droit de juger seul (*sjálfdæmi* ou *eindæmi*). Au lieu de passer par un tribunal ou bien de procéder par la vengeance, il était proposé à l'offensé de décider à lui seul des réparations qu'il exigeait. Devant ce geste de bonne foi, ce dernier était plutôt tenu de modérer ses demandes. Cf. Boyer, *Sagas islandaises*, 1585.

⁵⁹⁶ « Saga de Snorri le Godi », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 219 (Chapitre XIII). Voir également « Saga de Gísli Súrsson », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 634 (Chapitre XXXVII).

⁵⁹⁷ Boyer, *Sagas islandaises*, 1704.

Gísli était justifié, Thórdís fait plutôt preuve de recul et opte pour mettre de l'avant le lien qui l'associait à son frère tué, trouvant ignoble qu'on se réjouisse de sa mort. Elle tente alors à son tour de se venger, et même – chose rare dans les sagas – de ses mains propres plutôt que de procéder à des démarches de *hvöt*. Cela est probablement dû à l'absence de support de son mari, de même qu'à l'opportunité immédiate qui se manifestait pour attaquer l'invité/intrus présent au sein de sa demeure. Le texte mentionne un peu plus loin que cet incident mena Thórdís au divorce⁵⁹⁸.

Dans ces deux exemples, la confrontation des obligations force les personnages pris dans ce type de dilemme à définir leurs appartenances différemment. Cela montre qu'ils sont capables de se distancer vis-à-vis les conventions liées aux engagements et de prendre des décisions les concernant en fonction, du moins lorsque pris dans des situations conflictuelles les pressant à faire ce genre de choix. Ces cas ne présentent cependant pas de rejet complet des structures collectives liées à la vengeance.

Il arrive néanmoins dans les sources de voir l'idée de poursuivre la vengeance contestée, sans pour autant que cette position ne soit considérée comme déshonorable. C'est que les *Íslendingasögur* comporteraient une double moralité, selon Vilhjálmur Árnason, concernant la façon de résoudre une faide; deux systèmes de valeurs seraient présents au sein des récits, prônant des approches contraires. Nous avons traité jusqu'à présent d'une première vision morale correspondant à un idéal héroïque, qui est motivé par le maintien de sa propre intégrité et de celle de son groupe, qui incite à la vengeance inconditionnelle en estimant cette façon d'agir comme la bonne réaction à avoir lors d'un conflit. La seconde vision morale serait quant à elle plutôt portée vers la réconciliation, vers la proposition du compromis afin qu'une paix durable se réalise. Si l'idéal héroïque se veut plus personnel, axé sur soi, sur ses propres préoccupations et sur le sort de son clan, la recherche de la réconciliation répond à un intérêt plus général, au nom du maintien de l'ordre social⁵⁹⁹.

Une haute estime est en ce sens accordée dans les textes au rôle d'arbitre, généralement entrepris temporairement par des *goðar* ou fermiers importants qui intervenaient en tant que tierce partie dans un conflit, afin de trouver une entente pour y mettre fin. Leur participation

⁵⁹⁸ « Saga de Snorri le Godi », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 220 (Chapitre XIV).

⁵⁹⁹ Vilhjálmur Árnason, « An Ethos in Transformation: Conflicting Values in the Sagas », *Gripla* XX (2009) : 230-238.

permettait de retirer la gestion d'une querelle des mains des rivaux initiaux, probablement plus impliqués émotionnellement, ce qui favorisait l'atteinte d'un accord. Ces conciliateurs obtenaient de l'honneur et de l'influence de par leur arbitrage et leur prestation de bienveillance, qui assuraient un règlement adéquat. Ces *góðviljamenn*, « hommes de bonne volonté », se manifestaient, tout comme les deux clans en conflit, accompagnés de leurs troupes, ce qui suffisait généralement à décourager le recours à la violence, du fait qu'ils pouvaient menacer le parti déraisonnable de s'allier à l'autre en cas de heurt, par exemple⁶⁰⁰. Leurs interventions survenaient lorsqu'il y avait une réalisation sociale que la faide avait assez duré, qu'elle avait causé suffisamment de dégâts et qu'elle commençait à prendre trop d'ampleur⁶⁰¹.

Les sagas des Islandais présentent ce pendule entre modération et agression, alors que le compromis semble avoir été plus admissible en Islande qu'ailleurs, en raison des conditions de sa réalité sociale, politique et insulaire. Le contexte fermier et non militaire de l'île en serait en partie la cause, étant donné qu'un conflit prolongé n'était pas envisageable économiquement⁶⁰². Faire un trop grand usage de la force aurait par ailleurs été catastrophique et aurait mis en péril la communauté modeste de l'île, d'autant plus que la violence excessive n'était pas pertinente politiquement : au long terme, l'extermination ne permettait pas à un chef de devenir plus puissant, car son pouvoir se basait sur son influence, son nombre d'adhérents et d'alliés, plutôt qu'à des détentions territoriales, par exemple⁶⁰³. Enfin, les Islandais réalisaient qu'ils appartenaient à un ensemble commun, ce qui incitait à une limitation de la violence lors de faide, car la fin de cette rupture et le retour à la paix devait mener à un rétablissement de la communauté⁶⁰⁴.

Toutes ces raisons incitaient à prôner la modération, bien que l'idéal vindicatif héroïque composait malgré tout la norme sociale. *Brennu-Njáls saga* joue avec le contraste de ces deux idéaux dans une situation où une trêve est déclarée par Snorri le Godi notamment, qui a dû intervenir pour chercher à trouver une résolution à une faide trop meurtrière. Celle-ci avait mené le camp dirigé par Flosi à brûler la ferme de Njáll, causant sa mort à lui ainsi que celle d'une dizaine d'autres membres de son clan. Le procès intenté à l'Althing ne se déroulant pas comme

⁶⁰⁰ Byock, *L'Islande des Vikings*, 144-145.

⁶⁰¹ Short, *Icelanders in the Viking Age*, 48.

⁶⁰² Short, *Icelanders in the Viking Age*, 48.

⁶⁰³ Przemysław Urbańczyk, « Violent peace in medieval Iceland » dans *Consensus or violence?: Cohesive forces in early and high medieval societies (9th-14th c.)*, Sławomir Moździoch et Przemysław Wiszewski, dir. (Wrocław : Institute of Archaeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences, 2013), 209.

⁶⁰⁴ Cattaneo, « Écrire l'histoire d'une faide dans l'Islande du XIII^e siècle », 103.

espéré, le camp des partisans de Njáll attaqua celui de Flosi pour en retirer vengeance et il y eut là également plusieurs morts, jusqu'à ce que Snorri le Godi survienne avec sa troupe pour s'interposer. C'est alors que Hallr du Síða, dont le fils Ljótr, beau-frère de Flosi, venait de mourir durant la bataille, profita de la trêve pour lancer un appel à la paix :

Hallr du Síða dit : « Tout le monde sait quel chagrin j'ai éprouvé par la mort de Ljótr, mon fils. Beaucoup penseront que, des hommes qui ont péri ici, c'est lui qui sera évalué le plus cher. Mais je veux, pour qu'on fasse la paix, laisser mon fils sans compensation et aller pourtant porter foi jurée et trêve à mes adversaires. Je te demande, Snorri le Godi, à toi et aux autres sages, de faire en sorte qu'il y ait des conciliations entre nous. » Ensuite, il s'assit. Une grande et favorable rumeur se fit sur ses propos, et tout le monde loua fort sa bonne volonté⁶⁰⁵.

Pour Vilhjálmur Árnason, les mots de Hallr du Síða sont révolutionnaires étant donné qu'ils rompent avec la « vieille moralité » de l'honneur et de la honte⁶⁰⁶. En refusant même de recevoir compensation pour le meurtre de son fils pour manifester sa bonne foi, il adopte une perspective plus générale afin de répondre aux intérêts du bien commun plutôt que de se limiter au point de vue de ses enjeux personnels, tant émotionnels que politiques. Il contribue ainsi à mettre un terme au cycle de violence de la faide, qui troublait la paix sociale. Un rapprochement est d'ailleurs généralement fait de ses propos avec les valeurs chrétiennes qui commençaient à s'intégrer au moment du récit, bien que ses paroles n'établissent pas davantage ce lien au-delà du message du pardon qui en découle⁶⁰⁷. Cette position rare, voire unique dans les sagas des Islandais, a la particularité de rompre avec les normes sociales établies, tout en étant applaudie des autres étant donné les circonstances critiques. Sa proposition de trouver une entente de paix fit presque l'unanimité, et des accords eurent lieu entre les deux camps, sauf pour Kári Sölmundarson et Thorgeirr Lance-du-Précipice qui s'obstinèrent à poursuivre les vengeances contre les incendiaires à eux deux. La communauté tint finalement à remercier le geste de Hallr, qui présageait potentiellement une transformation du paradigme moral : « Maintenant il faut revenir à Hallr du Síða. Il avait laissé son fils sans compensation, et il l'avait fait pour que l'on fit la paix. Alors, toute l'assemblée du thing lui versa compensation, et cela ne fit pas moins de

⁶⁰⁵ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1468.

⁶⁰⁶ Vilhjálmur Árnason, « An Ethos in Transformation », 236-237.

⁶⁰⁷ Vilhjálmur Árnason, « An Ethos in Transformation », 236-237.

huit cents d'argent, soit une quadruple compensation⁶⁰⁸. » Ainsi, l'énorme versement remis en fin de compte à Hallr du Síða par l'entière de l'assemblée pour la mort de son fils atteste de l'appui général ayant lieu pour sa prise de position morale, pour sa bonne volonté à vouloir accorder la paix à ses ennemis.

De l'intériorisation de l'idéal moral et du détachement des normes sociales des Islandais

Ce chapitre se concentrait sur la présentation faite du sens de la dignité dans les *Íslendingasögur* et de thèmes en découlant. Les comportements dans les récits se comprennent et se justifient avant tout à partir de cet élément clé de la mentalité des anciens Islandais qui consiste à se concevoir avec une haute notion de respect de soi et à prôner un idéal d'intransigeance lorsqu'une atteinte à l'intégrité de sa personne est perçue. Sous cet angle, l'honneur est perception de sa valeur et volonté de la préserver indemne, est synonyme de dignité.

Ce sens de la dignité était motivé par l'intéressement en sa personne des Puissances suprêmes de même que par un héritage ancestral qui certifiaient une certaine valeur à chacun, entraînaient un sentiment d'être redevable et qui incitaient à se montrer digne par ses actes. Selon cette vision, l'essence de sa qualité relevait donc d'un ensemble; l'Islandais s'estimait, car son soi impliquait ces éléments qui dépassaient sa seule personne.

La société islandaise pouvait se comparer à une culture de la honte ou de l'honneur, alors qu'il fallait se concorder au comportement socialement attendu au risque de subir des reproches de son entourage, ce qui remettait également en question la façon de se percevoir. Néanmoins, la notion de dignité me paraît ajouter une dimension intériorisée du manquement à son intégrité perçue, alors que les personnages semblent avoir intégré les codes moraux de leur milieu et n'attendent pas forcément une réaction extérieure pour se sentir lésés. Cela peut se remarquer par le mécontentement des femmes islandaises ayant l'impression d'avoir été mal mariées par leur tuteur légal, mais s'adresse plus principalement dans les sagas par les démarches de vengeance, le moyen envisagé pour redresser son honneur bafoué.

La vengeance se percevait alors comme une nécessité pour la personne honorable, était prioritaire et obsédante, et servait de réplique tant contre les affronts physiques que symboliques faits contre soi. Cette intériorisation du tort reçu en raison de la dignité se manifeste même dans

⁶⁰⁸ « Saga de Njáll le Brûlé », éd. et trad. Boyer, *Sagas islandaises*, 1470.

le comportement et les réactions physiques des personnages, alors inhabituels, symptomatiques de l'affliction qu'ils éprouvaient du fait de l'atteinte à leur intégrité. La vengeance les stimulait de la même façon.

De la notion de dignité relève l'idéal d'une importante forme de conscience de soi et une volonté de se mettre en valeur et de se préserver, une façon de traiter avec les autres sans compromettre la perception que l'on avait de soi. Néanmoins, comme cet accent sur la personne était en parfaite harmonie morale avec le contexte social, il demeure malaisé de séparer l'individu de la collectivité. La personne constatait le tort fait contre soi autant que son milieu lorsque cela se produisait, ce qui rend difficile l'interprétation du niveau d'indépendance de cet entendement.

Les vengeances s'organisaient la plupart du temps en faides, donc en entreprises collectives de la réplique qui respectaient certaines règles. Cet aspect groupé de la gestion de la vengeance entend qu'un partage de l'honneur avait lieu au sein d'un réseau de solidarité. Ce dernier était généralement mené par un dirigeant qui planifiait l'attaque ou bien la réception de la compensation pour l'ensemble, dans l'optique de redresser l'état de son clan et d'honorer le tué.

Des liens d'obligations à la vengeance consolidaient davantage ces réseaux de solidarité, qui relevaient soit de la convention sociale, comme dans le cas de la parenté ou du mariage, ou bien de prises d'engagement affirmées, parfois sous forme de serment contraignant. Les femmes du clan, principalement, s'impliquaient en occupant souvent le rôle de gardienne de l'honneur familial, et incitaient les hommes capables de leur entourage à participer à la faide en rappelant les liens de solidarité qui les définissaient socialement, ce qui affirmait d'autant plus l'état d'interdépendance de l'honneur des membres du groupe.

Si le principe de la faide même entend en soi une notion de collectivité indéniable, plusieurs situations des sagas viennent relativiser la portée des structures collectives de la vengeance. Nous avons des plaintes vis-à-vis la déresponsabilisation de la cible de la peine et la manifestation du besoin d'alliances alternatives aux attaches de la parenté ou du mariage, qui elles-mêmes pouvaient se montrer désolidarisées aux moments critiques. Nous avons également des cas de conflits entre les liens d'engagement qui mènent à des ruptures d'une loyauté pour mieux adhérer à une autre. Bien que les personnages ne se défont pas entièrement des structures collectives dans ces exemples, ces derniers les montrent les modulant, négociant avec celles-ci

pour mieux les adapter à leurs besoins, comme quoi les normes de la vengeance n'étaient pas absolues.

Le dernier cas présenté dans cette étude, celui exceptionnel de Hallr du Síða qui renonce aux exigences de l'héroïsme afin d'assurer l'établissement d'une entente de paix, propose quant à lui une libération de cet idéal moral qui constituait la norme sociale, mais demeure motivé par une conscience collective, cette fois celle de la communauté islandaise en entier. Cette variété de capacités de détachement de soi relatives vis-à-vis les conventions sociales suggèrent malgré tout une certaine forme d'individualité, bien que partiellement assumée seulement.

Conclusion

Celui-là seul se tient pour sage
Qui peut tout mêmement
Faire questions et réponses;
Les fils des hommes ne peuvent
Jamais cacher
Ce qui se passe parmi les gens.

— *Hávamál*, strophe 28⁶⁰⁹.

Cette étude aspirait à inscrire davantage le cas de l'Islande du XIII^e siècle dans le débat historiographique concernant la conceptualisation de l'individu au Moyen Âge. Elle posait la question de la perception qu'avaient les anciens Islandais envers eux-mêmes vis-à-vis la notion d'individualisme. Elle cherchait à cerner le rapport entretenu avec le collectif, à déterminer si l'Islandais pouvait se concevoir et se définir au-delà d'appartenance(s) de groupe. Ainsi, elle mettait en parallèle des concepts contemporains liés au champ de l'individualisme au contexte médiéval qui n'avait pas développé de terminologie à ce propos, ce qui ne suppose pas pour autant que notre cadre conceptuel ne correspondait pas à une réalité sociale.

J'ai procédé en concentrant mon analyse sur la littérature des *Íslendingasögur*, genre que j'estimais propice à l'élaboration d'une étude des mentalités en raison de sa façon cohérente de présenter la réalité historique de l'époque, qui nous permet de saisir le contexte social et moral de l'Islande médiévale. La forte insistance faite sur la notion d'honneur dans les récits des sagas des Islandais a marqué ma lecture et a orienté mon approche du sujet. Je me suis concentré sur ce concept complexe, dont le discernement a été le cœur de mon analyse afin de répondre à ma question de recherche à partir de cet angle d'approche précis. J'ai divisé cette étude en fonction des trois dimensions de l'honneur que j'ai répertoriées.

L'honneur a d'abord été défini en fonction de sa relation étroite avec la notion de réputation, soit l'image, l'impression, le souvenir qu'on laissait aux autres en fonction de son vécu, de ses actes. Il correspond alors globalement à ce qui est bien vu du comportement d'une

⁶⁰⁹ « Les dits du Très-Haut », éd. et trad. Régis Boyer, *L'Edda poétique* (Domont : Librairie Arthème Fayard, 2015), 174, (strophe 28).

personne et qui contribuerait à faire de celle-ci quelqu'un d'estimé. De ce point de vue, l'honneur serait donc une valeur sociale.

L'honneur a ensuite été adressé sous l'angle de la course à l'honneur que transmettent nos sources. Dans la perspective de l'« économie de l'honneur » théorisée par William Ian Miller, il était principalement question de le présenter comme une ressource précieuse et disponible en quantité limitée permettant d'obtenir un statut social important. Nous avons mieux défini ce à quoi correspondait le comportement honorable, qui se rapprochait de la notion de magnanimité telle que conçue par Aristote dans son éthique des vertus, soit une aspiration à atteindre un état de grandeur morale. Cette noblesse se concrétisait dans la performance sociale, qui était orientée autour de deux valeurs : celle de la virilité (*drengskapr*) et celle de la magnificence, que l'étalement procurait de l'honneur dans le contexte social islandais.

L'honneur a enfin été avancé comme synonyme de dignité. Il correspond alors à une façon de se concevoir avec une haute notion de respect de soi et à prôner un idéal d'intransigeance lorsqu'une atteinte à l'intégrité de sa personne est perçue. Il motivait un état de tension dans les sagas lorsqu'il y avait affront, et incitait à une organisation sociale en fonction de la vengeance qui s'envisageait pour redresser son honneur.

Au fur et à mesure du développement de mon analyse, plusieurs constantes ont pu être constatées concernant la place de l'individu en Islande médiévale. Nous pouvons d'abord mentionner l'importance majeure associée à la notion de réputation en lien avec les enjeux d'honneur. À l'essence de celle-ci se trouve l'idée d'une définition de soi passant par le regard social, de même qu'une vigilance de l'ancien Islandais pour l'image qu'il dégage auprès de son entourage et de l'avis qu'il reçoit en retour. Le bilan sur l'état de sa personne s'effectuait donc socialement, et l'autre permettait de confirmer ce qu'on était. En ce sens, l'image de soi devait concorder avec celle que l'on projetait. Des extraits de saga présentés, il a été suggéré à plusieurs reprises que l'approbation sociale servait de source de motivation pour les personnages à agir de façon à correspondre aux idéaux sociaux, qu'elle avait un impact sur leur décision finale. De la même façon, à l'inverse, la honte, l'appréhension du déshonneur et la crainte des reproches décourageaient certains comportements ou sinon incitaient à un réajustement après coup. Ainsi, le groupe jouait une grande influence sur la personne en l'encadrant dans un système de normes souhaitées.

Pour poursuivre sur la même logique, il faut remarquer que les normes comportementales étaient partagées de tous. Les sagas étudiées ne présentent aucune trace de contestation de l'idéal moral transmis, laissant entendre que, dans l'absolu, tous adhéraient à ces principes. Les valeurs promues dans les sagas sont même intériorisées par les personnages, ce qui a notamment pu être observé avec la notion de dignité et des réactions qu'elle provoquait lorsqu'il y avait perception d'un manquement à son estime personnelle. Une corrélation a également été soulevée entre la détention de vertus et l'apparence physique valorisante, à la hauteur de l'état moral du personnage, consolidant cette idée d'idéal moral commun, car intégré dans les symboles. Le dernier cas présenté à la fin du troisième chapitre, celui de Hallr du Sída renonçant aux exigences de vengeance afin d'assurer l'établissement d'une entente de paix, est exceptionnel et est issu de circonstances tout autant exceptionnelles, étant donné l'état de crise mis en exergue dans ce passage. Outre celui-ci, les personnages des sagas sont en harmonie sur le sens du devoir à accomplir et sur ce qu'il faut faire pour se surpasser moralement et être acclamé socialement.

L'idée de performance sociale a également été soulevée fréquemment. C'est à savoir que l'acquisition d'honneur se concrétisait par des agissements, par la démonstration de sa valeur personnelle et de celle de son groupe dans des situations données. L'honneur n'était pas seulement une disposition morale, mais surtout ce qui résultait concrètement de celle-ci. Encore une fois, la performance s'inscrit dans un contexte social, les autres servant alors de témoins pour attester le fait accompli, mais également en tant que points de référence auxquels se comparer et se mesurer pour se faire valoir, les dépasser. L'autre pouvait ainsi se présenter comme un rival, qui partageant le même intérêt pour l'honneur, incitait à la confrontation.

Un autre élément particulier de l'honneur est son caractère à être à la fois personnel et collectif, partagé, en fonction de l'enjeu. L'effet a d'abord été soulevé avec le cas de la réputation, qui pouvait être mise en commun au sein d'un groupe en fonction du résultat de la collaboration fournie. De même, la réputation s'héritait de ses ancêtres puis se transmettait à sa descendance. Le vécu d'une personne était donc influencé par son entourage et son origine. Il en allait de même pour la notion de dignité, qui se percevait parfois collectivement, ce qui s'illustre notamment dans les situations de faide. Celle-ci rejoint d'ailleurs la notion de réputation, au sens où un affront non vengé, par exemple, affectait la réputation du groupe en entier. Lorsque nous avons développé sur la course à l'honneur, au deuxième chapitre, l'accent a plutôt été mis sur l'aspect individuel de l'honneur, où chacun se doit de correspondre pour lui-même à la

magnanimité. L'honneur oscillait donc entre ces deux dimensions, individuelle et collective, et pouvait même se transformer d'un état à l'autre : ce qui est honneur personnel devenait collectif dans une certaine mesure par l'héritage de la réputation que conférait l'ancêtre illustre à sa descendance, par exemple. Pour faire suite à cette idée, nous avons également souligné que l'essence de la notion de dignité, de la marque d'estime que l'on accorde à soi, se fondait sur un ensemble : l'aspect fort du sens de la dignité des anciens Islandais relevait à la fois de l'intéressement de sa personne par les Puissances du Destin et d'un héritage ancestral inspiré par la grande réputation de son ascendance, lorsque celle-ci avait lieu. C'est-à-dire par exemple que l'ancien Islandais issue d'une lignée importante exigera qu'on le traite à la hauteur du statut auquel il correspond, grâce à ces éléments émanant de lui qui dépassent son seul être. Faute de quoi, il est question d'affront, voire de sacrilège.

Il faut également attester de l'importance du clan, appartenance primaire de l'ancien Islandais, présente soit au premier ou au second plan dans sa conception au sein des structures sociales, étant donné que l'attache clanique pouvait devenir moins prioritaire malgré tout. Les procédés généalogiques, le culte des ancêtres, de même que les considérations faites dans les choix des noms attestent en premier lieu de la place majeure que prenait la famille. La présence dominante des faides dans les intrigues narratives des *Íslendingasögur* témoigne également du poids élevé du clan, voire du collectif en général, pour se définir socialement. La valeur de ces liens « naturels », ceux du sang puis du mariage, pouvait cependant être relativisée dans ces mêmes situations de vengeance, lorsqu'il y avait constat d'un manque de solidarité de la part d'un parent en raison d'enjeux particuliers et des qualités des personnages. La formation de solidarités se basant sur une notion de volontarisme pour répondre aux temps de faide atteste également de l'inefficacité relative des liens du sang et du mariage seuls. Il a néanmoins été intéressant de souligner que la plupart des procédés établissant une solidarité officielle entre plusieurs personnes, engageant à des obligations de vengeance, notamment, s'inspirait et reprenait le modèle de la cellule familiale pour symboliser ces nouvelles attaches artificielles (on parle de parents adoptifs et de frères jurés, par exemple). Dans des situations critiques de faide, il arrivait de voir toutes ces formes de structures sociales contestées ou négociées pour mieux convenir aux besoins d'une personne, ce qui relativise également leur portée.

Enfin, il faut ponctuer l'impression d'une haute forme de conscience de soi des personnages et d'une insistance faite sur la personne qui se dégage des textes. Nous avons vu le

rôle que prenait les sagas et l'art des scaldes dans l'entérinement de la réputation de quelqu'un dans la postérité. Les personnages eux-mêmes agissaient en fonction de ce but, travaillaient sur leur légende personnelle et cherchaient à se faire valoir comme *söguligr*, « digne de donner matière à saga ». Les scaldes utilisaient leur talent pour se promouvoir de la même façon, en plus des autres. La mentalité des Islandais des sagas est celle de personnes cherchant à vaincre l'anonymat par leurs exploits, propres à chacun, chacun à sa manière. L'idéal moral de la magnanimité encourageait quant à lui à accumuler pour soi l'honneur afin de se démarquer des autres, en suivant un principe de précellence et de distinction, d'élitisme. La notion de dignité pose également l'accent sur soi : elle met de l'avant une conscience de sa valeur propre et incite à exiger des autres de ne pas compromettre l'estime que l'on évalue être due à soi.

Tout au long de cette étude, il a été question de nuances et d'oscillations entre individualité et collectivité dans mes remarques. Lorsque des formes d'individualité se laissaient entrevoir dans mon analyse, les structures collectives n'étaient jamais loin derrière pour pondérer mes conclusions. Dans toutes nos thématiques, l'Islandais qui tendait parfois vers l'affirmation d'un individualisme ne se séparait jamais entièrement du collectif, n'établissait jamais cette rupture identitaire complète que nous cherchions. Peut-être ai-je été trop strict dans ma définition du concept, considérant malgré tout la forte insistance sur sa personne, de même que la conscience de soi et de sa place sociale qui ressortent tant des sources. En tenant compte de toutes ces nuances, il ne me paraît guère juste de trancher davantage sur la question en faveur d'un côté plus que de l'autre, entre l'individu ou le collectif. Il faut plutôt accepter de voir en Islande médiévale une réalité de complémentarité identitaire, qui conçoit tant l'omniprésence des structures sociales, des appartenances de groupe inévitables, que la volonté de distinction sociale, de la mise en valeur de sa personne.

Quoi qu'il en soit, si les sagas des Islandais étaient propices pour dévoiler une réalité idéologique propre à l'époque, leur unidimensionnalité quant à la moralité et l'idéal qu'elles présentent ne sont peut-être pas représentatives de l'ensemble des valeurs de la société islandaise médiévale. Se concentrant sur des personnages faisant preuve d'héroïsme d'une façon ou d'une autre, les textes se limitent à l'illustration d'une catégorie sociale uniquement. Les *Íslendingasögur* nous transmettent donc une mentalité seulement, et il m'aurait sans doute fallu davantage de sources de types différents pour servir d'outil de comparaison afin d'avoir une

meilleure vision d'ensemble. Une exploration des recueils de lois serait une bonne piste d'analyse en ce sens, par exemple. Le manque d'information sur le contexte de performance des sagas, sur leur portée véritable de même que sur la nature du public à qui elles s'adressaient posent également un souci quant à l'étendu de la mentalité qu'elles incarnent. Le style narratif du genre en soi, qui se contente de raconter extérieurement l'intrigue, vient également compliquer l'analyse, comparativement à un autre style qui se serait permis par exemple davantage d'introspections ou une expression plus accessible des états intérieurs d'un personnage et de son positionnement vis-à-vis les situations qu'il confronte. Peut-être alors aurait-on eu une approche plus approfondie de notre sujet.

Enfin, il me paraît essentiel de rappeler le contexte historique qui a poussé au développement du terme « individualisme » et de sa théorisation, soit celui de la Révolution française. Il s'agit d'un cadre de vive opposition aux structures de l'Ancien Régime, et la notion d'individualisme doit être saisie dans l'aboutissement de ces nouvelles affirmations sociales, qui font écho à nos sociétés d'aujourd'hui. Elle pose alors cette opposition radicale entre l'individu et le groupe, qui n'a probablement pas raison d'être dans une étude portant sur le Moyen Âge, étant donné la différence des réalités historiques. Du moins, nous avons pu observer avec le cas de l'Islande médiévale que les deux formes d'affirmations identitaires semblent se côtoyer d'une façon ou d'une autre sans qu'il n'y ait grande friction pour autant entre les deux. Le détachement relatif et situationnel de la personne à l'égard du groupe était possible pour l'ancien Islandais. Ainsi, la « modernité », si l'on peut vraiment en parler ainsi, associée à l'idée d'individu ne porte peut-être pas sur la nouveauté de son existence comparativement aux périodes précédentes, comme c'était avancé dans l'historiographie plus ancienne, mais plutôt dans cette mise en opposition et de séparation farouche au collectif, qui ne se manifestait pas auparavant.

Références bibliographiques

Sources:

Sagas :

Brennu-Njáls saga :

« Saga de Njáll le Brûlé ». Édité et traduit par Boyer, Régis, *Sagas islandaises*, 1203-1502. Ligugé & Lagny : Éditions Gallimard, 2014.

Egils saga Skallagrímssonar :

« Saga d'Egill, fils de Grímr le Chauve ». Édité et traduit par Boyer, Régis, *Sagas islandaises*, 3-203. Ligugé & Lagny : Éditions Gallimard, 2014.

Icelandic Saga Database. « Egils saga Skalla-Grímssonar », 25 mars, 2020.
https://sagadb.org/egils_saga.on.

Eiríks saga rauða :

« Saga d'Eiríkr le Rouge ». Édité et traduit par Boyer, Régis, *Sagas islandaises*, 331-355. Ligugé & Lagny : Éditions Gallimard, 2014.

Eyrbyggja saga :

« Saga de Snorri le Godi ». Édité et traduit par Boyer, Régis, *Sagas islandaises*, 205-330. Ligugé & Lagny : Éditions Gallimard, 2014.

Fóstbræðra saga :

« Saga des frères jurés ». Édité et traduit par Boyer, Régis, *Sagas islandaises*, 637-718. Ligugé & Lagny : Éditions Gallimard, 2014.

« The Saga of the Sworn Brothers ». Traduit par Regal, Martin S., sous la direction de Viðar Hreinsson, *The complete sagas of Icelanders, including 49 tales : II*, 329-402. Reykjavík : Leifur Eiríksson Publishing, 1997.

Gísla saga Súrssonar :

« Saga de Gísli Súrsson ». Édité et traduit par Boyer, Régis, *Sagas islandaises*, 573-635. Ligugé & Lagny : Éditions Gallimard, 2014.

Grettis saga Ásmundarsonar :

« Saga de Grettir ». Édité et traduit par Boyer, Régis, *Sagas islandaises*, 767-960. Ligugé & Lagny : Éditions Gallimard, 2014.

Grænendinga saga :

« Saga des Groenlandais ». Édité et traduit par Boyer, Régis, *Sagas islandaises*, 356-375. Ligugé & Lagny : Éditions Gallimard, 2014.

Hávarðar saga Ísfirðings :

« Saga de Hávarðr de l'Ísafjörðr ». Édité et traduit par Boyer, Régis, *Sagas islandaises*, 719-766. Ligugé & Lagny : Éditions Gallimard, 2014.

Hervarar saga ok Heiðreiks konungs :

« Saga de Hervör et du roi Heiðrekr ». Édité et traduit par Boyer, Régis, avec le concours de Jean Renaud, *Sagas légendaires islandaises*, 115–172. Toulouse : Éditions Anacharsis, 2012.

Hrafnkels saga Freysgoða :

« Saga de Hrafnkell Godi-de-Freyr ». Édité et traduit par Boyer, Régis, *Sagas islandaises*, 1173-1201. Ligugé & Lagny : Éditions Gallimard, 2014.

Kormáks saga :

« Kormak's Saga ». Traduit par McTurk, Rory, sous la direction de Viðar Hreinsson, *The complete sagas of Icelanders, including 49 tales : I*, 179-224. Reykjavík : Leifur Eiríksson Publishing, 1997.

Laxdæla saga :

« Saga des gens du Val-au-Saumon ». Édité et traduit par Boyer, Régis, *Sagas islandaises*, 389-571. Ligugé & Lagny : Éditions Gallimard, 2014.

Ljósvetninga saga :

« The Saga of the People of Ljosavatn ». Traduit par Andersson, Theodore M. et William Ian Miller, sous la direction de Viðar Hreinsson, *The complete sagas of Icelanders, including 49 tales : IV*, 193-255. Reykjavík : Leifur Eiríksson Publishing, 1997.

Ragnars saga loðbrókar :

« Saga de Ragnarr aux Braies velues ». Édité et traduit par Boyer, Régis, avec le concours de Jean Renaud, *Sagas légendaires islandaises*, 173–220. Toulouse : Éditions Anacharsis, 2012.

Víga-Glúms saga :

« Saga de Glúmr le Meurtier ». Édité et traduit par Boyer, Régis, *Sagas islandaises*, 1053-1113. Ligugé & Lagny : Éditions Gallimard, 2014.

Völsunga saga :

La saga de Sigurdr, ou, La parole donnée. Édité et traduit par Boyer, Régis. Paris : Éditions du Cerf, 1989.

Ynglinga saga :

Sturluson, Snorri. « The Saga of the Ynglings ». Édité et traduit par Hollander, Lee M., *Heimskringla : History of the Kings of Norway*, 6-50. Austin : University of Texas Press, 2011.

Recueil de lois :

Grágás :

Laws of Early Iceland : Grágás I. Traduit par Dennis, Andrew, Peter Foote et Richard Perkins. Winnipeg : University of Manitoba Press, 2006.

Laws of Early Iceland : Grágás II. Traduit par Dennis, Andrew, Peter Foote et Richard Perkins. Winnipeg : University of Manitoba Press, 2000.

Littérature eddique :

Hávamál :

« Les dits du Très-Haut ». Édité et traduit par Boyer, Régis, *L'Edda poétique*, 169-202. Domont : Librairie Arthème Fayard, 2015.

Gylfaginning :

Snorri Sturluson. *L'Edda : Récits de mythologie nordique*. Édité et traduit par Dillmann, François-Xavier, Mesnil-sur-l'Estrée : Gallimard, 2005.

Ouvrage à caractère historique :

Landnámabók :

Sturla Þórðarson (Ari Þorgilsson et Kolskeggr le Sage). *Livre de la colonisation de l'Islande selon la version de Sturla Þórðarson (Sturlubók)*. Édité et traduit par Boyer, Régis, Turnhout : Brepols, 2000.

Aristote :

Éthique à Nicomaque :

Aristote. *Éthique à Nicomaque*. Traduit par Saint-Hilaire, J. Barthélémy et édité par Gomez-Muller, Alfredo. Paris : Librairie Générale Française, 2011.

Littérature scientifique :

Ouvrages de référence :

Aurell, Martin. « Honneur (sens de l') ». sous la direction de André Vauchez avec la collaboration de Catherine Vincent. *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris : Éditions du Cerf, 1997.

Bagge, Sverre. « Hirð ». sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, New York : Garland, 1993.

Blaney, Benjamin. « Berserkr ». sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, New York : Garland, 1993.

Boyer, Régis. *Les Vikings : histoire, mythes, dictionnaire*, Paris : Robert Laffont, 2008.

Byock, Jesse L. « Alþingi ». sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, New York : Garland, 1993.

Byock, Jesse L. « Hólmganga ». sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, New York : Garland, 1993.

Byock, Jesse L. « Goði ». sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, New York : Garland, 1993.

Faulkes, Anthony. « Snorra Edda ». sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, New York : Garland, 1993.

Fix, Hans. « Grágás ». sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, New York : Garland, 1993.

- Foote, Peter. « Conversion ». sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, New York : Garland, 1993.
- Jakob Benediktsson. « Íslendingabók ». sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf, *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, New York : Garland, 1993.
- Jakob Benediktsson. « Landnámabók ». sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf, *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, New York : Garland, 1993.
- Lauranson-Rosaz, Christian. « Honneur ». sous la direction de André Vauchez avec la collaboration de Catherine Vincent. *Dictionnaire encyclopédique du Moyen Âge*, Paris : Éditions du Cerf, 1997.
- Lund, Niels. « Viking Age ». sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, New York : Garland, 1993.
- Mazo Karras, Ruth. « Haraldr Hárfagri ("Fair-Hair") Hálfðanarson ». sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, New York : Garland, 1993.
- Mazo Karras, Ruth. « Slavery ». sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, New York : Garland, 1993.
- Mundal, Else. « Bookprose/Freeprose Theory ». sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, New York : Garland, 1993.
- Pritsak, Omeljan. « Varangians ». sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, New York : Garland, 1993.
- Sandvik, Gudmund. « Þing ». sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, New York : Garland, 1993.
- Stefán Karlsson. « Möðruvallabók ». sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf, *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, New York : Garland, 1993.

Thiery, Daniel E. « Honour and shame ». sous la direction de Robert E. Bjork. *The Oxford dictionary of the Middle Ages*, Toronto : Oxford University Press, 2010.

Vésteinn Ólason. « Íslendingasögur ». sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf, *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, New York : Garland, 1993.

Whaley, Diana Edwards. « Skáld ». sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, New York : Garland, 1993.

Whaley, Diana Edwards. « Skaldic Meters ». sous la direction de Phillip Pulsiano et Kirsten Wolf. *Medieval Scandinavia : an encyclopedia*, New York : Garland, 1993.

Ouvrages généraux et synthèses :

Boyer, Régis. *Les sagas islandaises*, Paris : Payot, 1992.

Boyer, Régis. *Les Vikings : histoire, mythes, dictionnaire*, Paris : Robert Laffont, 2008.

Boyer, Régis. *Livre de la colonisation de l'Islande selon la version de Sturla Þórðarson (Sturlubók)*, Turnhout : Brepols, 2000.

Boyer, Régis. *L'Edda poétique*, Domont : Librairie Arthème Fayard, 2015.

Boyer, Régis. *L'Islande médiévale*, Paris : Les Belles Lettres, 2001.

Boyer, Régis. *Sagas islandaises*, Ligugé & Lagny : Éditions Gallimard, 2014.

Boyer, Régis et Jean Renaud. *Sagas légendaires islandaises*, Toulouse : Éditions Anacharsis, 2012.

Byock, Jesse L. *Viking Language 1 : Learn Old Norse, Runes, and Icelandic Sagas*, Los Angeles : Jules William Press, 2013.

Clunies Ross, Margareth. *The Cambridge Introduction to the Old Norse-Icelandic Saga*, Cambridge : Cambridge University Press, 2010.

Crawford, Jackson. *The Poetic Edda: Stories of the Norse Gods and Heroes*, Indianapolis : Hackett Publishing Company, Inc., 2015.

Dillmann, François-Xavier. *L'Edda : Récits de mythologie nordique*, Mesnil-sur-l'Estrée : Gallimard, 2005.

Gunnar Karlsson. *The History of Iceland*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 2000.

O'Donoghue, Heather. *Old Norse-Icelandic Literature : A Short Introduction*. Oxford : Blackwell, 2004.

Renauld-Krantz, Pierre. *Anthologie de la poésie nordique ancienne : des origines à la fin du Moyen Âge*. Paris : Gallimard, 1964.

Short, William R. *Icelanders in the Viking Age : The People of the Sagas*. Jefferson, North Carolina : McFarland & Company, 2010.

Winroth, Anders. *The Age of the Vikings*, Princeton : Princeton University Press, 2014.

Monographies :

Andersson, Theodore M. *The Icelandic Family Saga: An Analytic Reading*. Cambridge : Harvard University Press, 1967.

Benton, John Frederick. *Culture, Power and Personality in the Medieval France*, Londres : Hambledon Press, 1991.

Boyer, Régis. *La poésie scaldique*, Turnhout : Brepols, 1992.

Boyer, Régis. *La vie quotidienne des vikings, 800-1050*, Paris : Hachette, 1992.

Burckhardt, Jacob. *La civilisation de la Renaissance en Italie*, Paris : Le Livre de Poche, 1958.

- Byock, Jesse L. *L'Islande des Vikings*, Paris : Aubier, 2007.
- Chenu, Marie-Dominique. *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*. Montréal : Institut d'études médiévales, 1969.
- Dronke, Peter. *Poetic Individuality in the Middle Ages : New Departures in Poetry 1000-1150*. Oxford : Clarendon Press, 1970.
- Dumont, Louis. *Essais sur l'individualisme : Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris : Éditions du Seuil, 1991.
- Foote, Peter et David M. Wilson. *The Viking Achievement : The society and culture of early medieval Scandinavia*. Londres : Sidgwick & Jackson, 1980.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité III : Le souci de soi*, Paris : Gallimard, 2013.
- Gourevitch, Aron J. *La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale*, Paris : Éditions du Seuil, 1997.
- Hanning, Robert W. *The Individual in Twelfth-Century Romance*. New Haven : Yale University Press, 1977.
- Haskins, Charles Homer. *The Renaissance of the Twelfth Century*. Cambridge : Harvard University Press, 1976.
- Meulengracht Sørensen, Preben. *The Unmanly Man : Concepts of sexual defamation in early Northern society*. Odense : Odense University Press, 1983.
- Miller, William Ian. *Bloodtaking and Peacemaking : Feud, Law and Society in Saga Iceland*, Chicago : The University of Chicago Press, 1996.
- Miller, William Ian. *'Why is your axe bloody' : A Reading of Njáls Saga*. Oxford : Oxford University Press, 2014.

Morris, Colin. *The Discovery of the Individual, 1050-1200*. Toronto : University of Toronto Press, 1991.

Sif Ríkharðsdóttir. *Emotion in Old Norse Literature: Translations, Voices, Contexts*. Cambridge : D. S. Brewer, 2017.

Sigurður Nordal. *Icelandic Culture*. Ithaca, N.Y. : Cornell University Library, 1990.

Southern, Richard W. *Medieval Humanism and Other Studies*. Oxford : Basil Blackwell, 1984.

Steblin-Kamenskij, Mikhail I. *The Saga Mind*. Odense : Odense University Press, 1973.

Stewart, Frank Henderson. *Honor*. Chicago : The University of Chicago Press, 1994.

Ullmann, Walter. *The Individual and Society in the Middle Ages*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 2019.

Von Gierke, Otto Friedrich. *Political theories of the Middle Age*. Édité et traduit par Frederic William Maitland. Cambridge : Cambridge University Press, 1987.

Articles de périodiques :

Ármann Jakobsson. « Some Types of Ambiguities in the Sagas of the Icelanders ». *Arkiv för nordisk filologi*, 119 (2004) : 44.

Barreiro, Santiago. « Genealogy, Labour and Land : The Settlement of the Mýramenn in *Egils Saga* ». *Networks and Neighbours* 3, 1 (2015) : 22-44.

Bauman, Richard. « Performance and Honor in 13th-Century Iceland ». *The Journal of American Folklore* 99, 392 (1986) : 131-150.

Borovsky, Zoe. « Never in Public: Women and Performance in Old Norse Literature ». *The Journal of American Folklore* 112, 443 (1999) : 6-39.

- Boyer, Régis. « Les sagas islandaises sont-elles des documents historiques ? ». *Cahier des Annales de Normandie*, n°23 (1990) : 109-126.
- Byock, Jesse L. « Choices of Honor: Telling Saga Feud, *Thátr*, and the Fundamental Oral Progression ». *Oral Tradition* 10, 1 (1995) : 166-180.
- Byock, Jesse, Kevin J. Edwards, Egill Erlendsson, Steve Martin, Thomas Wake et Davide Zori. « Feasting in Viking Age Iceland: sustaining a chiefly political economy in a marginal environment ». *Antiquity* 87 (2013) : 150-165.
- Cattaneo, Grégory. « Écrire l’histoire d’une faide dans l’Islande du XIII^e siècle. Quelques remarques sur la Saga des Svínfellingar ». *Tabularia* 16 (2016) : 91-118.
- Clover, Carol J. « Regardless of Sex: Men, Women, and Power in Early Northern Europe ». *Speculum* 68, 2 (1993) : 363-387.
- Cordner, Christopher. « Aristotelian Virtue and Its Limitations ». *Philosophy* 69, 269 (1994) : 291-316.
- Cormack, Margaret. « Fact and Fiction in the Icelandic Sagas ». *History Compass* 5, 1 (2007) : 201-217.
- Firth, Hugh. « Coercion, vengeance, feud and accomodation : homicide in medieval Iceland ». *Early medieval Europe* 20 (2012) : 139-175.
- Frotscher, Antje G. « Old Irish *Curad-mír* and Old Norse *Mannjafnaðr*: Two Forms of Literary Man-Comparison in Early Medieval Literature ». *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance Studies*, 33 (2002) : 19-36.
- Grønlie, Siân. « Preaching, Insult, and Wordplay in the Old Icelandic “kristniðoðspættir” ». *The Journal of English and Germanic Philology* 103, 4 (2004) : 458-474.
- Hermann, Pernille. « Concepts of Memory and Approaches to the Past in Medieval Icelandic Literature ». *Scandinavian Studies* 81, 3 (2009) : 287-308.

- Kristján Kristjánsson. « Liberating Moral Traditions: Saga Morality and Aristotle's "Megalopsychia" ». *Ethical Theory and Moral Practice*, 1, 4 (1998) : 397-422.
- Mauss, Marcel. « Une Catégorie de L'Esprit Humain: La Notion de Personne Celle de "Moi" ». *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 68, Jul. – Dec. (1938) : 263-281.
- Mayburd, Miriam. « The Hills Have Eyes: Post-Mortem Mountain Dwelling and the (Super)Natural Landscape in the *Íslendingasögur* », *Viking and Medieval Scandinavia* 10 (2014) : 139-154.
- McGovern, Thomas H. « Cows, Harp Seals, and Churchbells: Adaptation and Extinction in Norse Greenland », *Human Ecology* 8, 3 (1980) : 245-275.
- Miller, William Ian. « Choosing the Avenger: Some Aspects of the Bloodfeud in Medieval Iceland and England », *American Society for Legal History* 1, 2 (1983) : 159-204.
- Miller, William Ian. « Deep Inner Lives, Individualism and People of Honour ». *History of Political Thought* 16, 2 (1995) : 190-207.
- Morcom, Thomas. « After Adulthood: The Metamorphoses of the Elderly in the *Íslendingasögur* ». *Saga-Book* 42 (2018) : 25-50.
- Orri Vésteinsson. « A Divided Society : Peasants and the Aristocracy in Medieval Iceland ». *Viking and Medieval Scandinavia* 3, (2007) : 117-139.
- Pakis, Valentine A. « Honor, Verbal Duels, and the New Testament in Medieval Iceland ». *Tijdschrift voor Skandinavistiek* 26, 2 (2005) : 163-185.
- Poilvez, Marion. « Access to the Margins : Outlawry and Narrative spaces in medieval Iceland outlaw sagas ». *Brathair* 12, (2012) : 115-136.
- Sangriso, Francesco. « And insult conquers the silence of a thousand years : a níð for Stieg Larsson and the Old Norse poetry ». *Scandia Journal of Medieval Norse Studies* 1 (2018) : 97-108.

Sayers, William. « Steingerðr's nicknames for Bersi (*Kormáks Saga*): Implications for gender, Politics, and Poetics ». *Florilegium* 12 (1993) : 33-54.

Sayers, William. « The Honor of Guðlaugr Snorrason and Einarr Þambarskelfir : A Reply ». *Scandinavian Studies* 67, 4 (1995) : 536-544.

Schulman, Jana K. « Make Me a Match: Motifs of Betrothal in the Sagas of the Icelanders ». *Scandinavian Studies*, 69, 3 (1997) : 296-321.

Tassin, Guy. « La tradition du nom selon la littérature islandaise des XII^e et XIII^e siècles ». *L'Homme*, 21, 4 (1981) : 63-86.

Thorvaldsen, Bernt Øyvind. « The Níðingr and the Wolf ». *Viking and Medieval Scandinavia* 7 (2011) : 171-196.

Vilhjálmur Árnason. « An Ethos in Transformation: Conflicting Values in the Sagas ». *Gripla* XX (2009) : 217-240.

Vilhjálmur Árnason. « Morality and Social Structure in the Icelandic Sagas ». *The Journal of English and Germanic Philology* 90, 2 (1991) : 157-174.

Wanner, Kevin J. « Purity and Danger in Earliest Iceland: Excrement, Blood, Sacred Space, and Society in "Eyrbyggja saga" ». *Viking and Medieval Scandinavia* 5 (2009) : 213-250.

Wanner, Kevin J. « Strategies of Skaldic Poets for Producing, Protecting, and Profiting from Capitals of Cognition and Recognition ». *Networks and Neighbours* 2.2 (2014) : 178-201.

Wills, Tarrin. « Physiology and Behaviour in the Sagas ». *Viking and Medieval Scandinavia* 8 (2012) : 279-297.

Chapitres d'ouvrages collectifs :

Ballif Straubhaar, Sandra. « Wrapped in a Blue Mantle: Fashions for Icelandic Slayers? » dans *Medieval Clothing and Textiles 1*, Netherton, Robin et Gale R. Owen-Crocker, dir., 53-65. Woodbridge : The Boydell Press, 2005.

- Barreiro, Santiago. « Feud » dans *The Routledge Research Companion to the Medieval Icelandic Sagas*, Ármann Jakobsson et Sverrir Jakobsson, dir., 292-304. New York : Routledge, 2017.
- Black, Antony. « The individual and society » dans *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c.1450*, Burns, James Henderson, dir., 588-606. Cambridge : Cambridge University Press, 1988.
- Byock, Jesse L. « L'Islande durant l'âge viking : sagas et cultures d'un "grand village" » dans *Cultures villageoises au Moyen Âge et à l'époque moderne*, Boutouille Frédéric et Stéphane Gomis, dir., 119-134. Toulouse : Presses universitaires du Midi, 2017.
- Clover, Carol J. « Hildigunnr's Lament » dans *Cold Counsel : Women in Old Norse Literature and Mythology*, Anderson, Sarah M. et Karen Swenson, dir., 15-54. New York : Routledge, 2002.
- Clunies Ross, Margareth, Kari Elle Gade, Guðrún Nordal, Edith Marold, Diana Whaley et Tarrin Wills. « General Introduction » dans *Skaldic Poetry of the Scandinavian Middle Ages : I Poetry from the Kings' Sagas 1: From Mythical Times to c. 1035*, Whaley, Diana, dir., xiii-xciii. Turnhout : Brepols, 2012.
- Dietler, Michael. « Feasts and Commensal Politics in the Political Economy : Food, Power, and Status in Prehistoric Europe » dans *Food and the Status Quest : An Interdisciplinary Perspective*, Wiessner, Polly et Wulf Schiefenhövel, dir., 87-125. Providence, R.I. : Berghahn Books, 1996.
- Girbea, Catalina, Laurent Hablot et Raluca Radulescu. « Rapport introductif : identité, héraldique et parenté » dans *Marqueurs d'identité dans la littérature médiévale : mettre en signe l'individu et la famille (XII^e-XV^e siècles)*, Girbea, Catalina, Laurent Hablot et Raluca Radulescu, dir., 7-24. Turnhout : Brepols, 2014.
- Hansen, Anna. « The Precocious Child: A Difficult Thirteenth-Century Icelandic Saga Ideal », dans *Scandinavian and Christian Europe in the Middle Ages: Papers of the Twelfth International Saga Conference*, Meurer, Judith et Rudolf Simek, dir., 220-228. Bonn : Universität Bonn, 2003.

- Helgi Þorláksson. « Feud and Feuding in the Early and High Middle Ages : Working Descriptions and Continuity » dans *Feud in Medieval and Early Modern Europe*, Büchert Netterstrøm, Jeppe et Bjørn Poulsen, dir., 69-94. Aarhus : Aarhus University Press, 2007.
- Iogna-Prat, Dominique. « Introduction générale : La question de l'individu à l'épreuve du Moyen Âge » dans *L'individu au Moyen Âge*, Bedos-Rezak, Brigitte Miriam et Dominique Iogna-Prat, dir., 7-29. Paris : Aubier, 2005.
- Jesch, Judith. « Constructing the warrior ideal in the Late Viking Age » dans *The martial society : Aspects of warriors, fortifications and social change in Scandinavia*, Olausson, Lena Holmquist et Michael Olausson, dir., 71-79. Ödeshög : Archaeological Research Laboratory Stockholm University, 2009.
- Kanerva, Kirsi. « Rituals for the Restless Dead: The Authority of the Deceased in Medieval Iceland » dans *Authorities in the Middle Ages. Influence, Legitimacy and Power in Medieval Society*, Ainonen, Tuija, Sini Kangas et Mia Korpiola, dir., 205-227. Boston : De Gruyter, 2013.
- Marc, Edmond. « La construction identitaire de l'individu » dans *Identité(s) : L'individu, le groupe, la société*, Halpern, Catherine, dir., 28-36. Auxerre : Sciences Humaines Éditions, 2016.
- Orning, Hans Jacob. « Feuds in fact and fiction in late medieval Iceland » dans *Legislation and State Formation : Norway and its neighbours in the Middle Ages*, Imsen, Steinar, dir., 229-262. Trondheim : Akademika Publishing, 2013.
- Österberg, Eva. « Individuals, Friends and Kinsmen in Medieval Iceland: The Legacy of Aron Gurevich » dans *Saluting Aron Gurevich : Essays in history, literature and other related subjects*, Mazour-Matusevich, Yelena et Alexandra Shecket Korros, dir., 135-153. Leyde : Brill, 2010.
- Schmitt, Jean-Claude. « La "découverte de l'individu" : une fiction historiographique ? » dans *La fabrique, la figure et la feinte : Fictions et statut des fictions en psychologie*, Mengal, Paul et Françoise Parot, dir., 213-236. Paris : Sciences en situation, 1992.
- Schulman, Jana K. « "A Guest is in the Hall": Women, Feasts, and Violence in Icelandic Epic » dans *Women and Medieval Epic : Gender, Genre, and the Limits of Epic Masculinity*, Poor, Sara S. et Jana K. Schulman, dir., 209-233. New York : Palgrave Macmillan, 2007.

Schweitzer Van Donkelaar, Ilse. « Bringing Murder to Light: Death, Publishing and Performance in Icelandic Sagas » dans *Medieval and early modern murder. Legal, literary and historical contexts*, Tracy, Larissa, dir., 139-158. Rochester : Boydell Press, 2018.

Stepanov, Boris et Yuri Zaretsky. « Aron Gurevich's Medieval Individual » dans *Saluting Aron Gurevich : Essays in history, literature and other related subjects*, Mazour-Matusevich, Yelena et Alexandra Shecket Korros, dir., 301-321. Leyde : Brill, 2010.

Urbańczyk, Przemysław. « Breaking the Monolith: Multi-Cultural Roots of the North Atlantic Settlers » dans *Vinland Revisited: The Norse World at the Turn of the First Millennium*, Lewis-Simpson, Shannon, dir., 45-50. St. John's : Historic Sites Association of Newfoundland and Labrador, 2003.

Urbańczyk, Przemysław. « Violent peace in medieval Iceland » dans *Consensus or violence?: Cohesive forces in early and high medieval societies (9th-14th c.)*, Moździoch, Sławomir et Przemysław Wiszewski, dir., 207-220. Wrocław : Institute of Archaeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences, 2013.

Thèse de doctorat :

Peterson, Paul R. « Old Norse Nicknames » Thèse de Ph.D., University of Minnesota, 2015.