Nicolas MEYLAN, *Religion, mythe et politique en Islande médiévale*

Liège, Presses universitaires de Liège, coll. « Religion », 2020, 138 p.

Christophe Pons

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/57937>

DOI : 10.4000/assr.57937

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2020

Pagination : 262-265

ISBN : 978-2-7132-2826-1

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Christophe Pons, « Nicolas MEYLAN, *Religion, mythe et politique en Islande médiévale* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 192 | octobre-décembre 2020, mis en ligne le 31 décembre 2020, consulté le 22 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/57937> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.57937>

Ce document a été généré automatiquement le 22 janvier 2021.

© Archives de sciences sociales des religions

Nicolas MEYLAN, *Religion, mythe et politique en Islande médiévale*

Liège, Presses universitaires de Liège, coll. « Religion », 2020, 138 p.

Christophe Pons

RÉFÉRENCE

Nicolas MEYLAN, *Religion, mythe et politique en Islande médiévale*, Liège, Presses universitaires de Liège, coll. « Religion », 2020, 138 p.

- 1 Ce livre rassemble un ensemble d'études qui ont pour la plupart déjà été publiées ailleurs. Mais elles sont ici réunies à dessein, afin de solidement arrimer les bases critiques d'une refondation théorique de l'histoire des religions de la Scandinavie médiévale. Il s'agit donc d'un ouvrage académiquement engagé qui assume son projet, celui de poser les jalons d'une mise en doute des consensus admis, souvent de longue date, au sein des études historiques sur la religion des anciens Scandinaves. Et ce qui est prioritairement questionné est l'idée même d'une religion, de la possibilité de la saisir, dans son essence singulière, puis de prétendre la restituer à partir d'éléments thématiques qui en seraient les piliers : la magie, le destin, le sacrifice, les esprits de la terre... L'écriture, de style alerte, vif et plaisant, cache donc un propos fort sérieux que Nicolas Meylan établit dès l'abord de son texte, dans la préface, en assénant à l'historien un devoir de vérité qui n'est pas que théorique ou académique, mais qui doit également servir son action dans la cité. Car, en l'occurrence, il lui incombe ici de contribuer à dire la vérité sur cette religion préchrétienne de l'Europe du Nord qui, hélas depuis fort longtemps, n'a cessé d'être « enrôlée sous les bannières du suprémacisme blanc, de l'antisémitisme, de l'anti-modernisme et du fascisme » (p. 7). Pour contourner les imaginaires fantasmés et leurs usages douteux, il convient dès lors de s'éloigner des « phénomènes » dits religieux pour observer les discours, les prises de parole et les nécessités pragmatiques, à la fois idéologiques et politiques, qui prévalent à leur énonciation. C'est ainsi que l'ouvrage parcourt divers épisodes qui, au gré des

chapitres, rendent compte des conditions historiques et sociales de la mise en récits des faits religieux.

- 2 Le premier chapitre s'intéresse aux *landvættir*, ces « esprits de la terre », ici nommés de façon très contemporaine des « non-humains », qui occupent une place non négligeable dans la littérature médiévale islandaise. L'auteur s'en saisit pour introduire aux problèmes de re-constructionnisme, de surinterprétation et d'ahistoricisme auxquels s'expose tout historien de la religion de l'Islande médiévale. Les *landvættir*, qui sont systématiquement tenus pour occuper une place majeure dans les croyances de l'Islande préchrétienne, sont uniquement présents dans des sources postérieures à la conversion de l'Islande au christianisme, et à chaque fois présentés sous un jour extrêmement statique et stabilisé. L'auteur entreprend dès lors un changement de perspective, en ne cherchant plus à les saisir comme des représentations de croyances mais comme des discours rendant compte de messages politiques ; il s'agit, nous dit-il, de reprendre les sources en cherchant à savoir « qui parle » et « à qui » est adressé le message. Le texte prend alors une dimension d'enquête, selon un paradigme indiciaire auquel l'auteur n'est manifestement pas indifférent. À partir de la *Landnámabók*, il établit d'abord que les *landvættir* témoignaient du fait que l'Islande était habitée et qu'il fallait s'en approcher avec précaution ; en somme, que l'île ne se livrerait à la merci de personne. Puis, multipliant leur examen au travers de diverses *sögur* (*Egils saga*, *Hákon saga* et *Íslendinga saga*), il montre comment ces *landvættir*, décrits comme les gardiens d'un code moral et politique, ont sans doute pu être mobilisés, au XIII^e siècle, pour adresser un message clair de mise en garde destiné aux Danois. Il appuie cette hypothèse sur d'autres textes (*Óláfs saga*, *Jómsvíkinga saga*, *Knýtlinga saga*) qui confirment l'idée selon laquelle ces quatre non-humains surnaturels islandais jouaient bien un rôle discursif en rappelant que les quarts parts du territoire insulaire étaient prêts à être défendus contre toute agression extérieure arrivant par la mer. Ainsi l'auteur assène-t-il que les *landvættir* des textes écrits au XIII^e siècle ne peuvent être considérés comme rendant compte du travail objectif d'érudits soucieux qui, à leur époque, souhaitaient seulement témoigner de traditions antiques ; tout à l'inverse, ces *landvættir* étaient leur matière d'usage, celle que ces auteurs saisissaient pour adresser, dans un sens comme dans un autre, des messages politiques à leurs lectorats ciblés. Dès lors, seul un travail de contextualisation historique et social, doublé d'une distanciation vis-à-vis de l'idée chimérique de retrouver les éléments d'une religion archaïque, permet d'en prendre acte. C'est dans le même esprit critique que le deuxième chapitre interroge la pratique du sacrifice humain, attestée dans la littérature islandaise du XIII^e siècle, mais surtout validée ensuite par les grands spécialistes des religions dites germaniques comme Jan de Vries, Gabriel Turville-Petre ou Georges Dumézil. Là encore, le retour aux sources (*Hávamál*, *Edda*, *Gautreks saga*, *Gesta Danorum*, *Heimskringla saga*) permet à l'auteur de nuancer l'idée selon laquelle il ne s'agissait que d'une pratique païenne, montrant d'abord comment elle fut aussi décidée par des chefs chrétiens, puis révélant en quoi elle fut avant tout une stratégie discursive de résistance politique. Or, souligne l'auteur, si les savants sus-cités n'ont pas vu (ou voulu voir) ces usages, c'est encore parce qu'ils n'ont pas cherché à envisager la capacité d'action politique des auteurs (même copistes) du XIII^e siècle, mais les ont figés dans un statut de répétiteurs de faits anciens supposés statiques.
- 3 Les deux chapitres suivants s'attardent sur l'opposition magie-religion que l'auteur décide d'aborder à partir de sources inattendues, et rarement saisies sur ce thème,

puisqu'il s'agit des histoires des apôtres (*Postola sögur*) traduites au XIII^e siècle. Nicolas Meylan ne cherche pas, comme à l'accoutumée, à retrouver l'identité de la magie païenne dans les traces de survivances du *seiðr* et du *galdramaður* au sein des Sagas islandaises ou d'autres textes supposés rapporter comment les choses étaient avant la conversion. Il essaie plutôt de saisir, à partir de cette autre littérature ecclésiastique, quels étaient à l'époque les usages des représentations de la magie et de la religion.

- 4 Partant du principe que ces vies de saints avaient été écrites dans un but expressément didactique et pédagogique, il fait l'hypothèse qu'elles en disent également beaucoup, même si c'est plutôt sur un mode dépréciatif, quant à la manière dont était pensée la magie à l'époque. En mettant donc le focus, une fois de plus, sur l'aspect pragmatique et le rôle social joué par le texte, Nicolas Meylan s'éloigne de la matérialité qui a si fréquemment intéressé les historiens dans leur examen des pratiques (rôle des runes, du sang, des rituels, etc.), pour s'appliquer à voir en quoi la magie était aussi, plus que probablement, une forme de discours, un instrument performatif d'usage extrêmement fréquent et irrémédiablement politisé. Il articule en outre cette analyse de la magie avec celle du destin, qu'il examine en s'attaquant par là même à une pierre d'angle de l'édifice de la religion norroise. Qui connaît en effet la littérature classique sait à quel point le *forlög* a été tenu, de façon consensuelle par des générations de savants, pour une qualité fondatrice de la religion chez les anciens Scandinaves. Ici encore Nicolas Meylan prend ses distances vis-à-vis d'une perception essentialisée et analyse le destin non comme une représentation mais en tant que discours. Cela le conduit, comme pour la magie, à se déplacer du registre du religieux vers celui du politique. À partir de la *Víga-Glúms saga*, des *Gísla saga* et *Grettis saga*, il montre comment la magie et le destin forment un couple de relation structurale permettant, pour la magie d'une part, d'expliquer le succès d'individus de rang subalterne qui, de fait, rompent avec l'ordre naturel des choses ; et pour le destin d'autre part, de maintenir l'ordre social malgré l'avènement d'actes, de faits et de tragédies qui auraient pu menacer de le rompre.
- 5 Le cinquième chapitre appréhende ces mêmes faits à partir de la *Sverris saga*, et questionne la place des paysages nordiques dans la littérature ancienne scandinave. Ceux-ci témoigneraient d'un thème mythique, celui d'une personnification des paysages qui les dote d'une autorité surhumaine, transcendante, légitimant des choix et ambitions politiques. Si l'histoire de Sverrir sert pour cela d'*exempla*, d'autres occurrences en témoignent dans l'*Edda* et la *Heimskringla saga*. Ces observations sur les « paysages qui parlent » ne manquent pas d'intérêt même si le propos s'adresse plutôt ici aux spécialistes et aux contemporains de Nicolas Meylan, avec lesquels ce dernier veut engager le débat en leur opposant des arguments novateurs. C'est peut-être d'ailleurs cette ambition par trop déconstructionniste qui affaiblit quelquefois le propos, ou le rend moins convaincant dans certains chapitres. Pour celui-ci, en l'occurrence, le questionnement initial autour des catégories de « mythe », de « conte de fées », de « vraisemblance » et de « pure fiction » auraient pu mériter d'autres références, moins spécialistes et plus attentives aux apports de l'anthropologie et de la philosophie contemporaines.
- 6 Les deux derniers chapitres se concentrent à nouveau sur le statut de l'histoire et des historiens qui la font, dans une réflexion sur l'appréhension des faits anciens. Le point de départ, ce sont les batailles, lesquelles ont connu un sort singulier dans l'historiographie en tant que moments de cristallisations et de bascules qui seraient supposés tout dire et livrer. À partir de la bataille fameuse de la baie de Hjørung, en

Norvège à la fin du x^e siècle, Nicolas Meylan confronte les versions (*Orkneyinga saga*, *Eiríksdrápa*, *Fagrskinna*, *Óláfs saga*) pour établir qu'il est inutile de prétendre comprendre ce qui s'est passé réellement et qu'il convient plutôt d'appréhender les récits de bataille dans leurs aspects idéologiques et politiques. Il illustre son propos en saisissant la version islandaise de cette même bataille, dite de Hjörungavágr par Snorri Sturluson (*Heimskringla*), avec laquelle il démontre à quel point la situation personnelle du rapporteur Snorri, vis-à-vis du pays qui est le sien comme vis-à-vis de la cour danoise à laquelle il s'adresse, sont des éléments majeurs pour comprendre les faits relatés ainsi que les stratégies discursives qu'ils convoquent, au regard d'enjeux que l'auteur veut défendre. Dans cette continuité, le dernier chapitre se consacre à ce même Snorri Sturluson en tant qu'il fut la figure majeure des grands écrivains islandais de la période, et interroge la suspicion de complaisance qu'on a parfois voulu lui prêter vis-à-vis de la couronne norvégienne. Nicolas Meylan cherche plutôt à le révéler sous les traits d'un stratège ayant su exprimer un discours subversif en imaginant, au travers notamment de la magie, un contre-pouvoir supérieur au pouvoir royal.

- 7 L'ouvrage est une substantielle contribution qui marquera sans doute un tournant. En prenant ses distances vis-à-vis du sacré et des thèmes qui l'ont représenté et institué dans les études classiques sur la religion préchrétienne, l'auteur invite le lecteur moderne des textes anciens à « ne pas se laisser duper par les illusions de la mythologie et [à] garder à l'esprit que mythe et politique font souvent bon ménage » (p. 116). Et plus loin d'expliquer, puisqu'il faut en finir avec les systèmes homogènes, qu'« il nous faut donc reconnaître qu'un projet comme celui de Georges Dumézil qui visait à reconstruire le système de pensée des anciens Scandinaves, mais aussi celui des Indo-Européens, était, malgré son érudition et sa finesse, fondamentalement voué à l'échec » (p. 117). Le travail de Nicolas Meylan, sérieux, minutieux et intelligent, est donc bien un travail remarquable de déconstruction et de rature-correction. On pourra tout de même regretter le sort réservé à la foi et au croire, auxquels Nicolas Meylan semble définitivement barrer toute possibilité d'accès, les plaçant au-delà de toute distance tangible, ce qui oblige dès lors à ne parler que de ce qui serait saisissable, soit les usages politiques du religieux. Peut-on tout de même suggérer que l'ethos d'un sujet croyant, soit-il celui d'un ancien païen ou d'un islandais post-conversion, puisse ne pas être totalement hors d'atteinte ? Et par là même que l'accès à des faits de religion soit cependant possible ? Sur ce point, l'histoire gagnerait à dialoguer encore avec d'autres pistes, puisant à d'autres disciplines a priori subalternes (folkloristes, ethnographes, anthropologues et même philosophes contemporains) ainsi qu'à d'autres matériaux a priori éloignés (littérature orale, *þjóðsögur*, pensées magiques, ancestralité, logiques de sorcellerie...), traitant pourtant de questions heuristiquement proches.