

## GRAAL ET GANGANDI GREIDI

La querelle est encore loin d'être apaisée, malgré les remarquables progrès de la recherche en la matière, depuis quelques décennies surtout, qui divise les spécialistes : sur la nature exacte des « sagas de chevaliers » (riddarasögur), sur leurs rapports avec les autres catégories de sagas, sur leur origine précise (norvégienne ou islandaise) dans leur version norroise, sur la valeur des traductions qu'elles nous livrent, etc... Il fut un temps, par exemple, où les meilleurs esprits considéraient que l'ensemble du prodigieux mouvement d'écriture des sagas avait été provoqué par la traduction-adaptation, due à un certain Frère Robert dont nous ne savons rien d'autre part, du roman de Tristan et Yseut (Tristrams saga ok Isondar). Cette opinion n'est plus reçue, la tendance actuelle est de faire naître le genre de saga d'une imitation de plus en plus élaborée de l'hagiographie médiévale et de l'historiographie classique, l'une et l'autre en latin, mais le seul fait que l'on ait pu sérieusement penser, et doctement démontrer que « Tristan et la reine » et « lor amor qui tant fu fine » aient été capables d'engendrer un type de récit qui n'a d'équivalent nulle part ailleurs dit assez l'attention qu'il faut apporter aux « sagas de chevaliers ».

Le présent article est consacré au Graal. Comme tout ce qui passionna le Moyen Age littéraire européen, ce thème fut connu du Nord, de la Norvège et de l'Islande notamment, mais quand, et comment ? Et peut-on raccorder à ce mythe prestigieux, ou à cette mystique qui a tant fait rêver ou prier depuis, ce que nous disent les textes scandinaves ? Ces questions, et bien d'autres, connexes, sont si complexes que l'on ne fera, ici, que donner une idée du vaste domaine que couvrent leurs réponses. L'occasion est belle d'apporter d'intéressantes précisions sur un genre qui commence, enfin, à connaître quelque audience en France. Mais je crains fort qu'en ce qui concerne le mythe lui-même, le lecteur soit laissé sur sa faim, ou plutôt qu'il soit déçu. Par quoi la méditation que je propose ici pourrait aussi bien être une utile étude de la mentalité des sagnamenn (auteurs de sagas et récits apparentés, notamment des sagas en miniature que sont les thaettir, singulier tháttir : ce que notre Moyen Age eût appelé « dits »). Et, en ce sens, elle n'est peut-être pas vaine.

\*

\* \*

Car il existe, on le sait, plusieurs catégories de sagas, en vérité assez mal tranchées, et, contrairement à ce que je pensais en 1978 (dans les sagas islandaises), il n'est pas dit qu'elles aient vu le jour les unes après les

autres selon un ordre : sagas royales (konungasögur, comme celles que l'Islandais Snorri Sturluson rassembla vers 1220 dans sa Heinskringla), sagas des Islandais (ou « sagas de familles » Islendingasögur, ce sont celles qui figurent dans le volume de la Pléiade paru en 1987), saga « de contemporains » (dont le fleuron est la compilation intitulée Sturlunga saga), et enfin sagas dites légendaires (fornaldarsögur) et / ou sagas de chevaliers. En fait, il se pourrait bien, quelle que soit la taxonomie que l'on adopte, le formidable mouvement d'écriture qu'a connu l'Islande, disons à partir de la moitié du XIIe siècle ou un peu plus tard, se fût exercé, d'emblée, dans toutes les directions connues et inventoriées ci-dessus. Ce qui revient à dire que les « sagas de chevaliers », certaines d'entre elles en tout cas, ne sont peut-être pas plus récentes que les autres. Et donc qu'il ne faut pas les négliger dans l'extraordinaire travail d'intertextualité qui définit aussi ce genre de littérature.

Je me propose donc, dans les pages qui vont suivre : de définir le genre où s'inscrit Parcevals saga ; d'en préciser les caractères particulièrement intéressants, pour nous, ici ; d'évaluer la version norroise du Conte del Graal, c'est-à-dire, en gros, de souligner les qualités et les défauts de la traduction et de ses éventuels remaniements, au terme de quoi nous pourrions apprécier l'esprit dans lequel ce travail fut accompli, et donc, la portée, le sens, tant de la saga en général que de celle où il est question du Graal, partant, de la façon dont celui-ci a été « reçu » dans le Nord. C'est convier à une étude, en soi passionnante, de mentalités, étude que je tiens pour fondamentale et dont on ne devrait jamais faire abstraction lorsque l'on passe d'une variante de culture à une autre. Un des mérites capitaux de la traduction est précisément de suivre le travail indispensable d'adaptation, voire d'élaboration auquel est astreint, par définition, le traducteur. Surtout lorsqu'il s'agit d'aboutir à des notions qui, à première vue, nous paraissent « étrangères » comme le fut éventuellement (en ce dernier adjectif tient l'essentiel de mon propos) celle du Graal, tellement mystérieux déjà, et polysémique, pour nous, ses concepteurs « romains » de très lointaine tradition chrétienne. Qu'en advint-il chez ces Germains septentrionaux tout récemment (deux siècles environ) convertis ?

\*

\* \*

Riddarasögur, sagas de chevaliers. On les appelle encore lygisögur, sagas mensongères (s'il faut en croire une « saga de contemporains », la Saga de Thorgils et Haflidi, dans la Sturlunga saga, ce serait le roi de Norvège, Sverrir Haraldsson, qui régnant de 1184 à 1202, qui leur aurait décerné cette qualification peu ou prou péjorative. Il entendait par là que, contrairement à leurs homologues, elles ne reposaient pas sur des faits historiques), ou sagas antiques parce qu'elles renverraient à des personnages et des événements datant d'il y a extrêmement longtemps, sinon échappant à l'histoire connue (en ce cas,

la terminologie distingue entre fornaldarsögur Sudrlanda, sagas antiques des pays du Sud, la Parcevals saga y a sa place, et fornaldarsögur Nordrlanda, sagas antiques des pays du Nord, qui seraient plus explicitement les fornaldarsögur - voyez plus loin - et qui se dérouleraient dans le Nord, ou encore, à l'allemande, Märchensagas en raison de leur fréquente parenté avec le conte populaire, un trait sur lequel nous aurons l'occasion de revenir. Il faut donc aussi les distinguer des fornaldarsögur ou sagas des temps antiques parce que ces dernières puisent dans un fond plus ou moins germanique et légendaire (ainsi de Völsunga saga ou saga de Sigurdr), alors que les riddarasögur reposent par définition sur des modèles français, celtiques ou latins. Parcevals saga, qui renvoie au Conte del Graal de Chrétien de Troyes, traite la « matière de Bretagne » dans la forme qu'a voulu lui donner Chrétien, et qui n'aurait pas existé sans le texte de celui-ci, n'est pas une fornaldarsaga. A l'inverse, la Saga de Hervör et du roi Heidrekr (Hervarar saga ok Heidreks konungs, dont il existe une traduction française, Paris, Berg, 1987) qui se fait l'écho de très lointaines traditions gotiques et renvoie à d'archaïques poèmes germaniques, n'est pas une riddarasaga - ce qui ne signifie pas que bon nombre des idéaux de Parseval, dans la première, et de Hervör, dans la seconde, ne soient pas identiques.

Ajoutons d'ailleurs tout de suite que riddarasaga s'applique, en fait, à deux sortes de récits : ceux, comme on vient de le dire, qui sont des traductions, plus ou moins fidèles de modèles français en majorité, et ceux, plus récents, que les Islandais, visiblement captivés par ce genre, ont composés à l'imitation des précédents. Erex saga, qui remonte tout droit à Erec et Enide, est une riddarasaga du premier type ; Sigurdar saga thöglá, la Saga de Sigurdr le taciturne, appartient au second qui jouit, en Islande, jusqu'à nos jours, d'une incomparable popularité. Ce sont surtout les riddarasögur du premier type qui nous retiendront ici, puisque les secondes n'en sont que des imitations ou des dérivés. Dans un cas comme dans l'autre, toutefois, nous disposons d'une tradition manuscrite d'une exceptionnelle richesse qui, à mon avis, devrait être de nature à nous donner à réfléchir quand nous entendons restreindre notre faveur aux seules sagas royales ou aux sagas des Islandais. Après tout, en Islande même, on a l'impression que ces récits que nous tendrions à tenir pour secondaires parce qu'ils nous rappellent des modèles connus, ont connu une faveur au moins comparable à celle de la Saga de Saint Oláfr ou à celle de Njáll le brûlé !

La question est d'autant plus intéressante qu'à l'évidence, il s'est agi d'un produit d'importation. Il n'est pas douteux que les responsables de ce type d'écriture aient été les rois de Norvège. Au XIII<sup>e</sup> siècle, la Norvège - qui vit ce qu'elle appelle aujourd'hui son storhetstid, son époque de la grandeur - est une puissance importante sur l'échiquier européen. Après Sverrir, nommé plus haut, Hákon Hákonarson, dit le vieux (1217-1263) puis ses successeurs ont visiblement entendu inscrire leur pays dans la problématique de la modernité de l'époque. Ils traitaient de pair à égal avec les plus grands souverains

« méridionaux », comme Saint Louis, et comme la mode était à la littérature courtoise où la France faisait autorité, ils ont cru bien faire en adoptant les traditions et les textes qui dominaient les cercles cultivés. Ils ont donc envoyé leurs clercs faire leurs humanités dans les grandes « universités » méridionales, comme Paris, ou Bologne, ou en ont fait venir de la Grande-Bretagne. De la sorte, ils ont fait traduire nos chansons de geste, nos romans courtois et tout ce qui s'y apparentait de près ou de loin. D'ailleurs, chose exceptionnelle, il arrive que les « sagas » ainsi obtenues indiquent qu'elles doivent avoir vu le jour à tel ou tel souverain (voyez la conclusion d'Ivens saga : «Et l'on achève ici la saga de Sire Iven que le roi Hákon le vieux fit tourner du français en norois ») : on peut donc dire qu'en quelque sorte, ce sont des ouvrages de commande. Il faut insister sur ce point, surtout si l'on s'intéresse à la genèse des sagas, problème qui, on l'a dit, même s'il paraît réglé dans ces grandes lignes, est encore loin d'avoir reçu une élucidation totale.

D'autant qu'il ne faut pas oublier, en ce qui concerne le sujet précis de notre essai, que les relations entre Celtes et Scandinaves furent bien plus développées qu'on ne le pense en général. Les Norvégiens sont en relation, commerciales surtout, avec l'Irlande depuis au moins le VI<sup>e</sup> siècle (ce n'est pas un hasard s'ils coloniseront, à l'époque viking - entre le IX<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, donc - la partie sud de l'île) et les Islandais qui se fixent dans leur île à partir de la fin du IX<sup>e</sup> siècle y ont certainement été précédés par des Celtes - c'est ce que l'archéologie actuelle établit avec une certitude croissante - et, en tout cas, étaient eux-mêmes un mélange de Scandinaves (Norvégiens du sud-ouest surtout) et de Celtes qu'il amenaient, notamment des îles nord-atlantiques (Orcades, Shetland, Hébrides, Man) où ils firent longuement escale avant d'aborder dans la prétendue « Ultima Thule ». Je veux simplement dire par là, qu'en Norvège comme en Islande, certaines traditions conteuses proprement celtiques devaient être connues depuis longtemps lorsque commença l'«âge de l'écriture» (ritöld), et aussi qu'il ne peut être que hautement intéressant de voir ce que certains thèmes privilégiés, comme tous ceux qui tournent autour du roi Arthur et de sa légende, devinrent lorsqu'ils passèrent en milieu à prédominance germanique.

C'est peut-être pour cela que les riddarasögur, curieusement pour nous, aujourd'hui, semblent avoir été longtemps tenues pour un genre mineur en Islande même où on les accusait de manquer de réalisme et de valeur historique : de là, la dénomination lygisögur que nous avons mentionnée.

A moins que le dépaysement ait été trop fort pour le familier des autres catégories de sagas, situées en Scandinavie et mettant en scène des personnages, rois, chefs ou grands ancêtres, bien connus. Car les sagas de chevaliers sont toujours clairement senties comme des dérivés de modèles étrangers, les traducteurs, adaptateurs se sentent souvent tenus d'apporter des précisions qu'ils jugent opportunes sur tel détail de mœurs, ou sociologique qui, visiblement, courait risque de n'être pas entendu. Leurs héros ne sont pas

scandinaves, le décor n'est pas familier (pour ne prendre qu'un exemple, il n'a jamais existé le moindre «château» - borg - en Islande et notre « pucelle » renvoyait à des représentations qui n'avaient simplement pas cours sous ces latitudes) et le rendu, en prose, toujours en prose, il faut y insister, accuse sur l'original, généralement en vers, un décalage auquel le traducteur est toujours sensible et dont il nous faut, à nous qui comparons les versions originelles et leur figure norroise, tenir toujours le plus grand compte. Du reste, les règles incroyablement sophistiquées de la poésie scaldique ne pouvaient en aucun cas retrouver celles de la versification française. Quelque chose d'essentiel est évidemment perdu, du roman de Tristan de Thomas à la Tristrams saga du frère Robert, même si la «traduction» est fidèle. Là où l'auteur courtois se laisse, d'aventure, porter par ses rimes, ses rythmes, ses sonorités et donc ouvre large la porte à sa rêverie, éventuellement à son lyrisme (un registre qui est strictement inconnu du Nord ancien), le Scandinave n'a souci que de narrer, d'accumuler péripéties et échanges de répliques, le changement d'optique est considérable, il tient au moins autant à une vision d'ensemble de la réalité qu'à de simples considérations d'ordre technique. Il faudra garder le point en mémoire lorsque nous aborderons une notion aussi volontairement imprécise et mystérieuse - dans la version française ! - que celle du Graal. Ce n'est pas dire, par là, que le surnaturel ou l'extraordinaire soient inconnus des sagas islandaises quelles qu'elles soient. Au contraire ! Une saga baigne, si l'on peut dire, par définition, dans le merveilleux, mais celui-ci n'est pas du même type que dans les lettres «méridionales». Le Nord a vécu une sorte d'osmose très caractéristique entre monde des vivants et règne des morts, entre ici-bas et au-delà si l'on veut. De là cette incessante circulation, le mort informant comme à volonté le vif, le vif sollicitant ou suscitant presque naturellement le mort, qui peut autoriser une justification par le règne omniprésent de la magie, d'un certain genre de magie au moins : celle qui contraint les Puissances à sortir de leur domaine pour intervenir dans le nôtre. Relisez certains chapitres de la saga de Snorri le godi (Eyrbyggja saga, les merveilles de Fróddá) ou de celle des Chefs du Val-au-Lac (Vatnsdoela saga, le voyage initiatique des deux Sames) pour vous en convaincre. Mais cela ne ressortit pas exactement au mystique ou même à proprement parler, au religieux. Le divin dans l'acception habituelle que nous conférons à ce terme, n'y a pas de part directe. Et si l'on peut parler d'ésotérie, ses arcanes sont, si j'ose dire, moins profonds, moins mystérieux aussi, sans doute, que les grands textes continentaux d'inspiration résolument chrétiennes : le puissant symbolisme du Graal, depuis sept siècles qu'il nous est proposé en termes littéraires, n'a toujours pas été épuisé par les innombrables commentateurs et théoriciens qui en ont tenté l'approche. Je ne dis pas que tout soit clair, pour ne prendre qu'un exemple qui n'a que trop fait parler de lui, dans les sagas dites du Vinland (Eiríks saga rauda et Groenlendinga saga) que, soit dit en passant, la recherche actuelle tend de plus en plus à accuser d'influences celtiques (les Imimma), ni que les prétendus acquis de la recherche doivent être

tenus pour incontestables, mais enfin, ce n'est pas le même surnaturel, on peut à la rigueur, se satisfaire des interprétations proposées aujourd'hui de Vinland le bon ; on ne parviendra jamais, je l'espère bien, du moins à épuiser le foisonnant symbolisme des personnages et des objets signifiants de Le Conte del Graal. Par quoi je conçois que les riddarasögur aient été évidemment senties comme importées dans le Nord. Manière de justifier et leur popularité de type «exotique» et le demi-discrédit un peu condescendant où les tinrent fort longtemps les bons esprits !

D'ailleurs, la dénomination de riddarasögur, même en ne nous en tenant qu'à celles qui furent des traductions-adaptations-récritures de modèles non scandinaves, la première vague du genre, donc, est confuse, en soi. Elle recouvre au moins trois catégories de textes dont le seul dénominateur commun est qu'ils virent le jour en français ou en latin (voire, exceptionnellement, en allemand) à partir du XIIe siècle, et ailleurs que dans le Nord. Mais qui diffèrent considérablement, on va le voir, quant au sujet, aux thèmes, à l'esprit.

On appelle riddarasögur les versions norroises, norvégiennes en première approximation, puis islandaises de : chansons de geste, romans courtois, lais bretons, certains poèmes héroïques germaniques et quelques ouvrages de caractère historiographique en latin. Je ne m'attarderai pas, bien entendu, que sur ceux qui intéressent directement la présente étude.

La « matière de France » est représentée par la Karlamagnús saga, vaste compilation de celles de nos chansons de geste qui traitent de Charlemagne et de «ses champions» (ok kappa hans). La «matière de Rome» désigne le cycle d'Alexandre, Alexanders saga, qui est une refonte de l'Alexandreis de Gautier de Châtillon, due à un évêque islandais de la seconde moitié du XIIIe siècle, Brandr Jónsson. Ajoutons-y l'imposante compilation des récits allemands centrés sur la figure de Theodorie de Vérone, Thidreks saga af Bern, certainement l'un des ouvrages les plus populaires qui aient vu le jour en islandais ou en norvégien ancien.

Reste la «matière de Bretagne» qui sera notre préoccupation majeure ici. Elle couvre : le Tristan de Thomas, déjà nommé : Tristrams saga ok Isondar ; les romans de Chrétien de Troyes : Erex saga (Erec et Enide), Ivens saga (Yvain ou le chevalier au lion, si populaire en Islande que l'on trouve, sur les portes sculptées de l'église Valhjófsstadir, environ 1330, une illustration tout droit tirée de la saga), et Parcevals saga (Le Conte del Graal) qui est suivie, dans la version norroise, de Valvens thátrr (ou Vakvers thátrr), de Dit de Gauvain, l'un et l'autre présents chez Chrétien de Troyes, Parcevals saga couvrant les 6518 vers de Chrétien de Troyes et Valvens thátrr, les vers 6519 à la fin. Ajoutons Möttuls saga (La saga du Manteau) qui est repris du fabliau Le mantel mautaillié (autre titre : Skikkju saga, même sens), et, dans le recueil intitulé Strengleikar (littéralement : instruments à cordes, ici dans le sens de, Lais), deux des Lais de Marie de France, le Chievrefueil (Geitarlauf) et Lanval (Iannuals

ljód). En fait, les Strengleikar contiennent vingt-et-un lais bretons dont quatre ne semblent pas avoir d'origine française. Et l'on aura garde de ne pas oublier les Breta sögur (Sagas des Bretons) qui sont la version norroise de l'Historia Regum Britanniae de Geoffrey de Monmouth. On le voit la moisson est riche, et j'ai déjà suggéré pourquoi. Bien entendu, le motif du Graal n'intervient que dans Parcevals saga stricto sensu (donc, pas dans Valvens thátr) et d'ailleurs, puisqu'il s'agit de «produits importés», le principe de l'intertextualité, si cher aux catégories de sagas autres que cette classe précise de riddarasögur, ne joue pas ici.

De plus, la tradition manuscrite de ces textes, si l'on parle d'originaux, est relativement pauvre, contrairement à ce qui se passe pour d'autres genres de sagas. Les plus anciens manuscrits ou fragments de manuscrits que nous ayons conservés de ces riddarasögur là ne remontent pas à avant 1300 au mieux : il s'agit d'Alexanders sagas, de Möttuls saga, des Breta sögur (dont une version figure dans la compilation hétéroclite réunie par le gouvernement islandais - après le passage de l'Islande sous la couronne norvégienne, en - 1262-1264 - Haukr Erlendsson et intitulée, d'après lui, Hauksbók, Livre de Haukr, début du XIVe siècle) qui contient aussi un fragment de Valvens thátr. Quant à Parcevals saga, nous en avons conservé un folio sur parchemin du XIVe siècle. Tout le reste ne nous est connu que par des copies sur papier des XVIIe et XVIIIe siècles. On devine que cette constatation ne nous facilite pas la tâche, les copistes successifs ayant fort bien pu se rendre coupables d'ajouts, omissions, incompréhensions etc... qui sont monnaie courante en l'espèce.

\*

\* \*

Car le problème est un des plus épineux et appelle impérieusement quelques remarques d'ensemble sur le phénomène même de la traduction, en tous temps, assurément, mais particulièrement au Moyen Age.

En fait, en dehors de quelques considérations générales auxquelles je me suis livré plus haut sur les probables visées culturelles ou sociales des souverains norvégiens qui ont provoqué ce mouvement de traduction, nous ne savons pas grand-chose des modalités d'exécution de ce phénomène. Il s'agissait, donc, de mettre le Nord à l'heure européenne. Soit. Nous entrevoyons pourquoi. Nous ne savons guère comment, ni, exactement, quand, encore moins par qui. La relative misère, qui vient d'être dite, de notre tradition manuscrite, ne nous permet que difficilement de nous faire une idée de la nature exacte, partant, de la qualité des traductions originales, en particulier, du délai qui a pu, qui a dû s'écouler entre le premier jet et les versions manuscrites, fragmentaires dont nous disposons. Se pose de plus ce que nous appelons aujourd'hui un problème de réception : si l'on compare avec le sort

qu'a subi l'écriture d'autres types de sagas, il ne se peut pas qu'une évolution ne se soit pas manifestée, une fois assuré le succès de cette catégorie de sagas. Ou encore : nous ne pouvons que conjecturer sur les critères, non seulement de choix, mais aussi de transcription qu'ont retenus les traducteurs. On le verra tout à l'heure en suivant de près le détail de la Parcevals saga : il est visible que l'adaptateur devait rester présent sur deux fronts, simultanément. Il écrivait une saga (en prose, donc, par définition : il n'existe pas de saga en vers), genre qui, pour ne pas être encore classé, à l'époque, répondait déjà, certainement, à des impératifs de composition, à une dynamique narrative, à un mode d'écriture qui, l'affirmation relève du truisme, ne sont pas ceux du roman courtois. En même temps, il va de soi qu'il était tenu de respecter, au moins pour l'essentiel, son texte de base. Le résultat est que, nolens volens, il se trouvait à cheval entre deux cultures, deux modes d'expression littéraire - d'autant que, personnages, sentiments, péripéties, etc., il avait à faire à un autre univers tout de même fort étranger, à une vision de la vie qui, en tout état de cause, ne coïncidait pas avec la sienne.

Si l'on me permet cette digression personnelle, en m'en excusant, ce sont là problèmes que je connais trop bien. Les circonstances ont voulu que je traduise beaucoup dans ma vie : des sagas bien entendu (une vingtaine de toutes dimensions) qui ne me retiendront pas ici puisque, délibérément, il s'est agi de faire œuvre d'antiquaire, ce qui autorise toutes les prises de distances voulues, mais aussi des ouvrages exactement contemporains, par exemple les romans et nouvelles de Knut Hamsun. On ne restitue pas en français l'idiosyncrasie si typique et en même temps si exceptionnelle - même pour ses compatriotes - du grand Norvégien en se contentant de rendre mot à mot, ligne à ligne, ce qu'il écrit. Il y a un ton, un rythme, des recherches lexicologiques, voire phonétiques, des démarches stylistiques qui fondent son originalité dans sa langue, mais qui ne « passent » pas nécessairement à la traduction. J'ai eu souvent maille à partir avec les éditeurs qui contestaient précisément des tics d'écriture (par exemple le tempo extrêmement lent ou la lourdeur des répétitions) tout à fait caractéristiques de Hamsun et, disons-le, indispensables à la compréhension de ses états d'esprit. Je ne dis pas qu'il faille déformer ou trahir, mais un minimum d'effort d'adaptation est requis, où s'inscrit précisément la différence, me semble-t-il, entre cultures norvégienne et française, encore que l'écart soit assurément moindre qu'entre la norvégienne et la française du XIII<sup>e</sup> siècle ! Et puis...certaines de ces traductions de Hamsun sont des réfections d'essais identiques qui avaient déjà été tentés il y a presque trois quart de siècle et les résultats sont sensiblement différents, même en notre époque où les langues et jargons littéraires sont normalisés, fixés depuis longtemps. Que dire alors du même phénomène appliqué à une réalité au moins sept fois séculaire et où la langue n'était pas encore, ni dans le cas du français, ni dans celui du norois, définitivement assise ? Ajoutez que ce n'est sans aucun doute, pas le même homme qui a rendu tous les textes de Chrétien de Troyes et



que, certainement, un sérieux laps de temps a pu séparer les dates de rédaction des diverses traductions de ce même auteur-source. Allez donc, à partir de ces indispensables prémisses, évaluer les critères retenus par les traducteurs, juger leurs prises de positions par rapport à l'original ! Nous voulons, puisque tel est l'incitateur de ma présente réflexion, parler du Graal dans la saga : nous ne savons pas nous-mêmes, de source sûre, ce qu'il faut entendre par là. Comment prétendre sans erreur que le clerc inconnu, Norvégien ou Islandais, qui s'appliqua à le faire connaître à ses compatriotes en ait eu une idée plus précise ? C'est ce que je vais essayer de démontrer, bien entendu, mais tout dogmatisme serait dérisoire. Je tenais à placer ce long plaidoyer pour tempérer la déception qui attend mon lecteur. Si les riddarasögur nous ont été d'un précieux secours pour compléter notre connaissance des chansons de geste (voyez les travaux de Paul Aebischer) , elles nous permettent d'éclairer d'un jour parfois inattendu certains textes courtois (voyez la remarquable édition globale que viennent de donner, dans le Livre de Poche, collection Lettres gothiques, de Tristan et Iseut, Daniel Lacroix et Philippe Walter, Paris, 1989), j'ai bien peur qu'elles nous laissent sur notre soif mystique à propos du Graal !

Pourtant, la médaille a son avers. En règle générale, les traductions que sont, en première approximation, les riddarasögur suivent avec assez de précision, beaucoup plus, en tout cas, que certains ont le voulu dire, les originaux. C'est précisément le cas de Parcevals saga - dont il faut souligner avec toute l'insistance requise qu'elle part d'un original, Le Conte del Graal, qui est lui-même inachevé, qui n'est pas, tant s'en faut, toujours clair, ce qui excuse bon nombres d'inexactitudes de la saga. Et de toute manière, puisque ces questions sont fort à la mode depuis quelques décennies, l'étude comparée du texte français et de sa version norroise apporte une contribution passionnante à un dossier (qui revient en quelque sorte à une analyse approfondie du phénomène de la création littéraire) qui s'attacherait à démonter les rouages d'un processus : traduction - révision - adaptation - récréation, dont il n'est pas nécessaire d'envisager les éléments dans une perspective génétique étroite ; il peut aussi bien s'agir, soit de divers états, à la rigueur simultanés, d'un même travail d'élaboration à partir d'une réalité commune, soit de quatre façons possibles d'envisager, pour nous, aujourd'hui le produit fini dont nous disposons. Je tiens à insister. Nous parlons du Graal. On peut «traduire», décalquer : graull, ce qui n'avance personne. On peut adapter-expliciter : gangandi greidi, ce que nous gloserons tout à l'heure. On pourrait aussi (noter le conditionnel) avoir cherché à recréer la fascinante atmosphère où baigne l'œuvre de Chrétien : je sais que ce genre d'affirmation est gratuit, mais je ne pense pas que le traducteur y soit parvenu ou, plus exactement, je n'ai pas l'impression qu'il ait tenu à tirer totalement son modèle du registre «exotique» où il évoluait par principe. Assertion étrange, je ne me le cache pas, pour qui connaît la littérature islandaise et norvégienne de cette époque, si riche en beaux textes mystiques (islandais Sólárljóð, Harmsól, plus kard Lilja d'Eysteinn Asgrímsson,

norvégien Draumkvaedi, sans parler de l'abondante littérature de visions qui aura fleuri ici et là, au point d'avoir dicté, peut-être, le joyau de l'Edda poétique qu'est la Völuspá), mais que ne démentent pas tous ceux qui ont étudié de près Parcevals saga.

\*  
\* \*

C'est peut-être aussi que la riddarasaga en général, et celle-ci en particulier, d'une part apportait une ample moisson d'éléments qui venaient alimenter à point nommé l'une des constantes narratives de la saga islandaise : son allure de conte populaire, ou, plus exactement, les très nombreux éléments propres au conte populaire à partir desquels elle s'est élaborée, d'autre part transposait sur un plan dont elle n'était pas coutumière un argument déjà connu d'elle, l'aristocratique, mais selon un tout autre angle de prise de vue. J'ai le sentiment qu'il y avait en cela, de si évidents gages de nouveauté qu'en somme, il n'était pas besoin de pousser plus avant la réflexion.

Je commencerai par le dernier trait. Il faut battre en brèche, sans nuances, l'idée reçue et comme inexpugnable chez nous, que l'Islande indépendante (de 874 à 1262, donc) fut «républicaine» ou «démocratique». Rien n'est moins vrai. Certes, elle ne connut probablement jamais de véritables « esclaves » dans l'acception que nous donnons à la chose. Certes encore, elle n'eut ni ne voulut jamais de roi. Certes enfin, on a coutume de s'extasier sur cette société où, apparemment, toutes les décisions d'intérêt commun, d'ordre exécutif, législatif ou judiciaire, se prenaient ensemble à l'occasion de ces assemblées ou consultations en plein air d'iter thing (couronnées par un thing général ou althing). Mais à y regarder d'un tout petit peu plus près, on découvre vite que toute l'autorité était, en fait, entre les mains d'une poignée de «grandes» familles - et le véritable problème, à mon avis, serait d'établir pourquoi elles étaient réputées grandes, tout comme il faudra bien un jour qu'un chercheur attentif essaie de voir en vertu de quels critères, strictement parallèles en vérité, le «roi» (Konungr) en Scandinavie continentale, notion qui, au demeurant, ne coïncide pas non plus avec nos habitudes, était choisi (élu) parmi quelques familles, comme son nom l'indique, konungr était dérivé de kyn, la parentèle - dont les représentants sont dits boendr (singulier bóndi) ou, plus expressivement encore, stórboendr, grands boendr. Ils ont, comme par définition : une ascendance réputée respectable, une nombreuse parenté et des associés, ou dépendants, ou thingmenn (parce qu'ils les accompagnent pour se rendre au thing et qu'ils sont tenus de les y assister) qui ne vont pas sans évoquer notre «clientèle» médiévale, et surtout, une importante fortune, tant foncière qu'immobilière. En d'autres termes, et en m'excusant du jargon pédant, l'Islande indépendante est une ploutocratie oligarchique (ou une oligarchie ploutocratique), mais il ne faut pas entendre cela comme une véritable

aristocratie selon notre idée de la chose en Europe occidentale ou méridionale. Et même lorsqu'il est question de « rois » dans les sagas dites royales, le mot et la chose ne concordent pas avec leurs équivalents ailleurs. Il faudra attendre Óláfr Haraldsson (Saint Óláfr, mort en 1030) et ses successeurs pour voir émerger progressivement l'idée bien chrétienne, bien biblique, de rex justus, de monarque de droit divin selon toutes les connotations qui nous sont familières. Et donc, là les riddarasögur apportaient une nouveauté, si ce n'est une étrangeté. Les milieux aristocratiques, les personnages aristocratiques, la mentalité aristocratique, qu'elles livraient ne pouvaient qu'impressionner fortement le Norvégien, ou l'Islandais moyens, lecteurs de sagas. Les idéaux, notamment, que servaient les héros des chansons de geste ou de romans courtois n'étaient pas de même nature que ceux qui animaient les protagonistes de sagas, quand bien même nous serions contraints par l'indigence du vocabulaire de leur donner le même nom. J'ai esquissé ailleurs, et à plusieurs reprises, l'intéressante dialectique du Destin, de l'honneur et de la vengeance qui fournit une bonne grille de lecture des eddas et des sagas. Il reste à dire que l'idée de service, fondamentale dans l'univers courtois, n'existe guère dans le Nord et que le mot honneur - sans développer ici - ne part pas des mêmes prémisses, n'implique pas les mêmes obligations, ne se réfère pas, surtout, aux mêmes notions transcendantes, ici et là. Ici, nous sommes vraiment aux niveaux des mentalités profondes. Après tout, encore une fois, deux ou trois siècles de christianisme (s'il s'agit du Nord) ne saurait avoir le même retentissement que plus d'un millénaire d'habitudes, voire de réflexes chrétiens. Et je laisse ici de côté, volontairement, pour éviter les trop longs développements où je serais entraîné, la notion de « service d'amour », voire d'amour tout court, à la courtoisie, qui devait, on le présume, paraître carrément inintelligible à un homme du Nord, vers 1200.

En revanche, les riddarasögur, sans révolutionner sur le fond une pratique narrative bien connue du Nord - immémoriale, en fait -, celle du conte populaire, apportaient à la fois une confirmation de son principe le plus connu, sans doute, celui de la quête, et tout un stock de motifs plus ou moins nouveaux. Il n'est pas nécessaire de reprendre les théories de Jolles, ou de Northrop Frye, ou les savantes (et souvent gratuites !) formules de Propp pour vérifier qu'à n'en pas douter, le motif de la quête est bien le thème central et du conte populaire scandinave (l'épithète « scandinave » est peut-être superflue d'ailleurs) et du roman courtois et de la saga islandaise, au moins, dans ce dernier cas, à titre épisodique. Je ne sais pas s'il est tellement indispensable de décomposer cette « quête » en trois moments obligés : le voyage périlleux, le conflit central (bataille, lutte, duel) et l'affirmation du héros ; je ne pense pas non plus que l'objet de cette recherche soit obligatoirement la femme élue, la fiancée et je ne souscris pas sans réserve à l'opinion qui voudrait que le héros ne fût reconnu comme tel qu'une fois la quête achevée, aux deux sens de ce dernier adjectif : terminée et réussie. Mais je ne doute pas que les valeurs dynamiques et

agonistiques ne président aussi strictement à la saga qu'au roman courtois, pas plus que je n'hésite à établir une équation exacte entre le propos central de l'un et de l'autre de ces genres : nous offrir le portrait d'un, du héros.

Je me trouve, il me semble, au point central de l'analyse que je conduis ici : il y a des affinités profondes entre roman courtois (à la rigueur, chanson de geste) et saga islandaise, non, sauf exceptions, sur le plan de la thématique profonde, mais au niveau de l'organisation et de la conduite du récit. Pour illustrer mes dires, je proposerai un rapide résumé de Parcevals saga, telle qu'elle se présente en ses quinze épisodes, découpage que je lui impose pour la commodité de l'exposé, mais qui, bien entendu, respecte le déroulement du texte norrois :

- a) Parceval est le fils d'un chevalier qui s'est enfui avec (qui a ravi) une fille de roi et qui mène, retiré, la vie d'un paysan (bòndi).

Nous avons là, rapt, fuite, changement de condition, plusieurs motifs de fornaldarsögur. Ils ne tirent pas à conséquence, ici, mais la réduction au statut de bòndi permet un ancrage familial dans le système de références du lecteur/auditeur scandinave de l'époque.

- b) Parceval grandit donc en ce lieu désert et écarté.

- c) Il est ingénu, lourdaud, volontiers naïf mais son père lui enseigne l'usage des armes et il apprend de sa mère des rudiments de mœurs courtoises.

Ici, nous sommes sur un terrain bien connu, Parceval, en somme, nous est plus ou moins donné pour un kolbìtr, personnage presque obligatoire d'une saga qui se respecte, ce « demeuré », en apparence, dans son enfance, qui révélera avoir l'étoffe d'un héros le jour où il sera soumis à une véritable épreuve, à un skapraun pour employer le terme reçu dans la saga (soit : une mise à l'épreuve – raun – de son véritable caractère – skcap).

- d) Un jour, il rencontre les cinq chevaliers dans la forêt, fait ses adieux à sa mère, se rend chez le roi Artus et entend devenir chevalier lui-même.

Pas de commentaire à faire : n'importe quel héros d'islendingasaga fait semblablement ses « humanités ».

- e) Chez Artus, il est en butte aux railleries de Ker (c'est-à-dire de Keu, j'adopte à dessein les graphies norroises).

Cet épisode doit être mis en relief car c'est le skapraun attendu. Chez Chrétien aussi, l'incident est mis en relief et, comme dans les sagas, la vengeance ne perdra rien pour attendre : elle interviendra longtemps après dans un cas comme dans l'autre. Mais il faut bien se dire que l'auditeur islandais aura très certainement prêté une oreille particulièrement attentive à ce passage puisqu'il n'est simplement pas de saga qui ne s'édifie sur le schéma : insulte (affront) - rumination - vengeance. Nous avons donc là un des thèmes réellement moteurs de ce type de récit, même si l'optique retenue, les fins dernières, notamment, n'est pas identique.

- f) Puis Perceval se rend dans le vaste monde, il s'initie aux mœurs courtoises, il est adoubé par Gornemant, il rencontre Blankiflur (Blanchefleur) en son château et combat Klamadius (Clamadieu).
- g) Et c'est alors qu'il se rend au château du Graal où il rencontre le Roi pécheur qui l'envoie dans un autre château où il découvre un grand chef navré d'une blessure incurable.

La saga ne s'appesantit pas sur la rencontre de Blankiflur. Visiblement, ce thème ne captive pas l'auteur, l'éthique des rapports amoureux n'ayant rien à voir, dans le Nord, avec ce qu'elle était sous nos latitudes. En revanche, l'accent est nettement mis sur les errances, les déplacements d'un château à un autre : nous sommes au cœur de la quête, sans que ses résonances ou harmoniques multiples soient tellement mis en lumière. N'oublions pas que les sagas présentaient volontiers d'authentiques vikings, ou leurs équivalents. Je n'entends pas, ce disant, ouvrir la porte à une autre de ces rêveries fébriles dont tout Français bene litteratus se sent saisi dès qu'il entend prononcer ce prestigieux vocable, viking (qui ne correspond pas du tout, malheureusement ! aux délires en question). Mais il est clair que ces prodigieux navigateurs concevaient le monde comme le théâtre d'incessants déplacements et que, donc, la conduite de Parceval va dans le sens exact des habitudes des auditeurs du sagnamadr (l'homme qui dit ou lit une saga ou tout autre récit du même genre).

- h) C'est donc à ce point que se situe l'épisode central : au château de Graal, Parceval voit la mystérieuse procession où l'on porte une lance qui saigne et un « graal ». Comme on lui a enjoint de ne pas poser de question, il se tait.

Je reparlerai du Graal en tant que tel plus loin. Pour le moment, je voudrais seulement noter une étrange rencontre qui ne se situe certainement pas, je présume, au niveau du conscient chez l'Islandais ou le Norvégien qui entendait cet épisode, mais qui devait – je dirais, pour un peu, par double négation, qui ne pouvait pas ne pas – éveiller de profonds échos dans son inconscient. Nous ne sommes pas parfaitement renseignés, tant s'en faut, sur ce que fut la religion des anciens Germains. Mais nous pouvons tout de même avancer de fortes présomptions ce fut une religion de la fertilité-fécondité avant tout, à ce titre, fortement ancrée sur la magie, sans doute, sans véritable caste de prêtres, ni temples, assurément sans dogmes ni corpus de textes sacrés, mais fortement axée sur la pratique, le culte, les gestes signifiants, explicites ou fortement symboliques. A la limite, on peut aller jusqu'à dire qu'elle ne se connaissait guère que dans et par des actes cultuels au premier rang desquels se situait la procession sacrificielle. Le témoignage de Tacite (*Germania* XL, à propos de la déesse Nerthus), curieusement recoupé par des textes aussi tardifs que l'*Ögmundar thàttur dytts* (fin du XIII<sup>e</sup> siècle) est décisif sur ce point : la valeur fécondante, par transfert, du rite processionnel est suffisamment établie pour que je n'éprouve pas le besoin d'insister. La sacralisation des lieux, l'appel à la fertilité à venir, par le seul fait du rite ambulatoire, qu'il s'agisse d'une déesse,

d'une idole comme le veut le Latin ou d'une personne vivante, est si nette que l'on ne voit pas la nécessité de s'étendre ici. Or il y a, d'évidence, de remarquables homologues entre la procession du Graal et celles qui, probablement, étaient encore d'usage en Scandinavie avant la christianisation. En même temps, il est probable qu'un même climat de terreur sacrée régnait ici et là : nous sommes dans le domaine du tremendum, voire du tabou. D'où le silence de Parceval, parfaitement compréhensible pour un homme du Nord. En vérité, la conjonction est tout à fait saisissante. Nous allons dire les difficultés que nous avons aujourd'hui à comprendre pourquoi le traducteur de Chrétien a cru devoir rendre graal par gangandi greidi. Je n'anticipe pas, mais je reviendrai sur Tacite : il explique donc que, dans une certaine tribu probablement sise au nord de l'actuelle Hollande, on promène la statue de Nerthus siégeant dans un chariot, à travers champs, jusqu'à un lac où cette statue, et le chariot, et les esclaves qui le tirent, sont ensuite noyés. A l'évidence, il s'agit d'un rite à la fois votif et propitiatoire, l'immersion n'étant qu'un retour aux sources puisque, toujours selon Tacite que confirment sur ce point nos autres sources, Nerthus .... est Terra Mater, et que, d'autre part, l'avatar, masculin cette fois, de Nerthus, Njördr, sera réputé régner sur les eaux tout en assumant en sa seule personne la « famille » des dieux dits Vanes qui règnent sur la fertilité-fécondité et, donc, sur la magie. Promener processionnellement Nerthus-Njördr par les champs pour le noyer enfin, est un geste, simultanément, d'oblation, de régénérescence (j'ai dit tout à l'heure : de fécondation) et, bien entendu, d'adoration. Certes, ce commentaire s'éloigne des intentions probables de Chrétien (encore n'est-ce pas si sûr) et le contexte, en tout cas, si visiblement mystique, et mystique chrétien, chez l'auteur du roman courtois, ne se prêterait-il que difficilement à pareille glose, du moins ramenée à des critères bien matériels. Mais j'entends faire valoir que l'aspect religieux, strictement religieux, de la scène pouvait trouver de lointains et profonds échos chez un homme du Nord. Il s'agissait en somme de promener le sacré dans la nature pour sanctifier celle-ci, geste immédiatement parlant qui pouvait, d'aventure, prendre aussi des connotations symboliques plus élaborées. On voudra bien s'en souvenir dans les pages qui suivront.

- i) Puis Parceval apprend que, s'il s'était enquis de ce graal, et de cette lance, le chef incurablement navré aurait recouvré la santé.
- j) Après quoi notre héros reprend sa vie d'aventures, revient chez le roi Artus où il se venge de Kei.

Nous sommes donc au point de retombée attendue de l'incident annoncé dans e), la logique du récit de Chrétien, où l'on est en droit de considérer que l'épisode n'avait pas de valeur essentielle, coïncide avec celle de l'éthique nordique qui, bien entendu, donne à l'évènement une bien plus grande portée.

- k) Arrive alors à la cour d'Artus la pucelle laide montée sur sa mule, qui maudit Parceval de n'avoir pas posé la question sur le graal et propose aux chevaliers d'Artus divers exploits à accomplir.

- l) Chaque chevalier choisit un exploit et s'en va à l'aventure, Parceval, pour sa part, décidant de se mettre en quête du Graal, en compagnie de Valvér (ou Valven : Gaudain).
- m) Parceval passe donc cinq années en aventures diverses, sans jamais aller à l'église ni se confesser.
- n) Finalement, il arrive chez son oncle, le saint ermite, qui lui donne quelques éclaircissements sur le Graal et, voyant son repentir, lui remet ses péchés.
- o) Parceval retrouve Blankiflur et l'épouse.

Ce dernier point ne figure pas dans le roman, qui est inachevé comme on le sait.

En vérité, le roman de Chrétien fait intervenir, avant o) un assez substantiel (quelque quatre cents vers) développement sur les aventures de Gauvain ; elles font l'objet d'un texte à part, en vieux norois, le Valvers thàtt, dont le détail ne nous intéresse pas ici.

Je n'envisageais, dans cette partie de mon essai, que de manifester que le roman courtois suit bien une ligne de récit que ne pouvait désavouer un sagnamadr ; que le traducteur n'a pas, grosso modo, cherché à en modifier le fil ; que, dans le détail, le texte, pourtant étrange et étranger, offrait pour ainsi dire des points de repère ou de référence qu'un bon amateur de contes populaires scandinaves pouvait sans difficultés saluer au passage. En somme, il fallait un héros capable d'aventures extraordinaires : c'est le principe de toute saga, même si cet univers humain, très humain ne place pas nécessairement l'extraordinaire dans le demeuré ou l'incompréhensible. Structuellement, le roman courtois n'a rien qui puisse rebuter un auteur de saga et quant à l'épisode central – c'est mon point essentiel – il s'inscrivait parfaitement et dans la logique du récit et dans l'aperception du sacré scandinave.

\*

\* \*

Car en esprit ?

Nous voici aux œuvres vives et il convient de nous arrêter. Reprenons la question : le traducteur, que nous avons dit à plusieurs reprises probe et fidèle autant qu'il se pouvait, a-t-il respecté son texte, en esprit ? Si présomptueuse qu'elle coure risque de paraître, l'interrogation n'est pas inutile puisque, comme je l'ai dit, nous sommes tout de même à la rencontre de deux cultures.

Répétons : la traduction est exacte, en règle générale. Elle a été examinée de tout près, bien des fois, en particulier par Alfrin Gunnlaugsdóttir, dans Les Sagas de Chevaliers (Paris. PUPS.1985. pp. 217-234) à qui je reprendrai quelques-uns des exemples ci-dessous, même si je ne suis pas d'accord avec toutes ses conclusions. Le début de la saga, par exemple, suit fidèlement celui du roman. De même, l'épisode f) supra où Parceval, ce kolbitt, prouve son ignorance et du maniement des armes et des mœurs courtoises et de

l'amour ou encore quand, ensuite, cher Gornemans, il s'initie aux bons usages. On notera que ce sont là des passages didactiques, qu'ils correspondent sûrement aux intentions qu'avaient les souverains norvégiens en faisant traduire les textes français et qu'il y avait donc tout lieu de donner une valeur exemplaire à des détails.

En revanche, le traducteur, ou les copistes, commettent de fréquentes omissions. Ainsi : l'épée que le Roi Pêcheur donne à Parceval est expressément destinée aux héros (« vos fu voee et destinee » vers 3168), ce que confirme le fait que sa poignée et sa longueur correspondent aux caractéristiques physiques de Parceval qui est donc bien celui que l'on attendait. La saga passe sur ce détail important, sans doute parce qu'il n'a pas été compris : la notion d'« élection » sacrée, je l'ai dit à d'autres égards, paraît étrangère à la mentalité religieuse du Nord, je suis de ceux qui n'entendent pas – mais la réflexion sort du cadre de cette petite étude – le thème de la sacralité (par exemple, la « royauté sacrée ») dans un sens mystique mais bien, si l'on me permet cette réduction apparente, sous une acceptation que je dirai végétative. De même, à propos du Roi Pêcheur, tous les détails matériels concernant le repas où passe le graal « découvert » manquent dans la traduction : il y aurait pourtant la matière à instruction. Sans doute l'étrangeté était-elle, ici, trop forte ? Lors de la présentation de la laide pucelle qui admoneste Parceval, seules ses accusations et ses exhortations aux chevaliers sont conservées. Tout le reste a disparu, en particulier ses menaces à Parceval. L'attitude était-elle sociologiquement irrecevable ? Et pour les aventures de Gauvain, elles sont sensiblement abrégées. Alfrùn dit fort bien que, le roman étant inachevé, on peut admettre que beaucoup d'épisodes passablement obscurs auraient trouvé leur élucidation in fine et donc qu'en désespoir de cause, le traducteur a escamoté ou condensé tout ce qui ne lui paraissait pas explicite. Soit. Je n'entreprendrai pas de refaire la liste de toutes les modifications qui séparent la saga du roman. La traduction, au Moyen Age, ne s'assignait probablement pas des règles de rigueur scientifique qui sont censées la régir de nos jours, nous ne sommes pas toujours tenus de justifier les licences qui sont été prises. A l'inverse, puisque le roman n'est pas complet et comme le traducteur entend bien proposer une « saga » à son auditoire, il paraît, normal qu'il ait inventé la fin de son texte : que Parceval vécut comme un bon chrétien (sem gòdr kristinn madr), qu'il épousa Blankiflùr et qu'il devint un invincible chevalier. Et l'on doit dire encore, par justice, que si la saga, comme on l'en accuse parfois, est plus rude ou rocailleuse que le roman, si, donc, elle a laissé de côté, fréquemment, l'appareil proprement rhétorique de la langue de Chrétien, c'est de bonne guerre : l'énoncé d'une saga ne s'accommode pas de ces tournures, les essais qui en ont été tentés, notamment pour traduire des textes d'église en latin, n'ont jamais convaincu personne.

Reste le Graal. Comme on l'a signalé, si le terme est obscur en français, il y a peu de chances pour qu'il soit clair en traduction. Mais, à supposer qu'il ait été entendu sans ambiguïté à l'époque où il a vu le jour, on



dira, d'un autre côté, que les efforts d'explication fournis par le traducteur pourraient nous aider à l'entendre. Et c'est bien ce qu'il me semble. Il faut examiner cela de plus près, forts, en outre, de l'excellente étude, quoique limitée à un détail et ne retombant pas sur des conclusions que je vais suggérer qu'a proposée Peter G. Foote en 1969 (dans « Gangandi greidi », in Einarsbòk, Reykjavík, pp. 48-58).

Rappelons le texte de Chrétien, que le traducteur ne suit pas, ou, plus exactement, qu'il développe par volonté d'explication – le malheur étant que cette « explication » a généralement paru, jusqu'ici, aussi obscure que le mot à élucider. Chrétien, donc, dit :

Un graal entre ses deux mains.

Une damoisele tenoit (vers 3220-3221).

La saga : thvì naest gèkk inn ein fögr maer ok bar ì höndum sér thvì likast sem textus vaeri ; en their ì völsku màli kalla graull, en vér megum kalla ganganda greidi. Soit : Sur ce, entra une belle pucelle qui portait dans ses mains, à peu près comme un textus, ce que l'on appelle graull en langue française, mais que nous pouvons appeler gangandi greidi.

Chrétien apporte des précisions lorsqu'il fait dire au saint ermite (vers 6420-6422) :

Mais ne quidiez pas que il /= le graal / ait

Lus ne lamproie ne salmon ;

D'une sole oiste /= hostie/ le /= le père du Roi Pêcheur / sert-on.

Ce qui donne, dans le texte norois : En that er einn heilagr hlutr, er hinn ríki madr laetr bera fyrir sèr til hugganar ok upphalds sàlu sinnar ok lifs ; er thessi hinn heilagi hlutr andligr, en ekki likamkigr. Soit : Mais c'est un objet sacré /= le graal /=, que le riche homme fait porter devant soi pour sa consolation et la préservation / éventuellement : le salut / de son âme et de sa vie ; cet objet sacré est spirituel, non corporel /matériel /.

Il est étrange que le traducteur, qui se donne tant de peine pour expliquer les vers de Chrétien, n'ait pas retenu l'hostie du vers 6422, qu'il ne pouvait pas ne pas reconnaître : selon toute vraisemblance, c'était un clerc comme tous ses semblables. Peter Foore, dans l'article cité plus haut, observe judicieusement que ce textus – un graduel ou un évangélique – n'a pas à être pris au pied de la lettre : il n'y a pas besoin de solliciter le texte pour comprendre que la pucelle tient le graal comme si c'était un textus. C'est le gangandi greidi qui fait problème, quoique l'explication que fournit l'ermite nous aide, pensé-je, à comprendre. Je ne vois pas pourquoi on hésite tant à identifier à un ciboire, ou, mieux encore, à une custode, à tout objet sacré, en tout cas, qui contiendrait une hostie ; à la limite, un ostensor, si l'on veut. L'essentiel, puisque cet « objet » est spirituel et non « corporel », est bien qu'il s'agisse d'un moyen par lequel le père du Roi Pêcheur pourrait obtenir consolation et préservation « ou maintien, ou salut), upphald, de son âme et,

donc, de sa vie (ici spirituelle) ET QU'IL DONNE LIEU A UNE CEREMONIE DE TYPE PROCESSIONNEL : en somme, un viatique, au sens très chrétien du terme, dans l'acception exacte du latin *viaticum* (je cite le Robert) : « provision, argent pour le voyage » (ici pour l'autre monde). Or l'expression *gangandi greidi* se rend littéralement par « nourriture, chère, provisions » marchantes (*gangandi* est le participe présent adjectivé du verbe *ganga* : marcher). De nombreux exemples pourraient être invoqués, de l'emploi de *greidi* dans ce sens précis : *Thorkell fagnar theim vel, ok bydr theim greidi* (*Fòstbroedra saga*, *Saga des Frères jurés*, *Thorkell* leur fait bel accueil et leur offre de quoi manger), *bad hann göra godan greidi Gauti* (*Flateyjarbók* : il demanda de faire bonne chère à *Gautr*), etc... C'est donc bien un viatique, au sens chrétien du terme, que porte la pucelle dans le texte norois. Il est probable que le traducteur, qui, apparemment, ne voyait pas d'ambiguïté dans le mot *graal* (la transcription *graull*, avec la diphtongue au prononcée /au/ à l'époque tend seulement à rendre la longueur du *aa* en français) n'a pas éprouvé le besoin de préciser qu'il contenait une hostie, tant la chose allait de soi. Vraisemblable aussi qu'il a voulu insister sur le caractère évidemment sacré de ce rite ambulatoire, de la portée, de sa signification mystique, tant en paganisme antique, comme je l'ai rappelé, qu'en bon christianisme qui, au demeurant, n'ignorait pas le sens de pareilles pratiques dans une perspective « païenne » « récupéré », voyez nos Rogations. Du coup, telle autre modification qui déconcerte les commentateurs s'éclaire. Chez Chrétien, *Parceval* ne se pose pas la question salvatrice parce qu'il a la langue paralysée à cause du péché qu'il a commis envers sa mère. Laissons les retombées psychanalytiques de ce thème, du reste fort peu exploité par la version norroise. Celle-ci : *dirfdist hann eigi at spyrja, rhvìat hann hraeddist at hànum mundi mein af standa*, il ne s'enhardit pas à questionner car il eut peur qu'il pût lui en advenir du mal. Certes : il est conscient de commettre un sacrilège puisque la vraie nature du *gangandi greidi* lui apparaît sans équivoque. Au total, il m'apparaît que le texte norois, avec son réalisme appliqué, son pragmatisme, sa défiance du mystère et de l'obscurité, tous traits bien caractéristiques de la mentalité nordique et du fameux style de sagas, laisse beaucoup moins que le roman courtois tout imprégné de subtile rhétorique latine et aussi d'échappées poétiques vers un imaginaire bien celtique, la porte ouverte aux équivoques, aux ambiguïtés – tout comme aux rêveries extatiques.

Mais, sacré, il l'est et je répète que je trouve remarquable cette fondation sur deux bases, la païenne germanique et la chrétienne, à travers l'expression retenue. Voilà pourquoi je ne crois pas que la religion tienne une place moindre dans la saga que dans le roman. Pour un peu, je dirais le contraire : ce texte baigne dans le sacré, mais moins diffus, peut-être moins profond (qui peut l'affirmer ?), en tout cas plus apparent, mieux inscrit dans des réalités connues que chez Chrétien. Les tempéraments du Nord n'ont pas la même approche de la mystique que nous, par là, tout est dit, qui entend bien ne pas passer pour une jugement de valeur, encore moins proposer je ne sais quelle

hiérarchie. De toujours, les Germains ont incarné le sacré dans des symboles naturels et l'ont vénéré à partir de rites ambulatoires. A la limite, on se prend à imaginer une manière d'étonnement incompréhensif chez ce clerc qui traduisait Chrétien : pourquoi donc entourer d'une aura si trouble, si énigmatique ce gangandi greidi qui se ramène à l'hostie et l'extrême-onction, peut-être, que le père du Roi Pêcheur ne peut recevoir, ce qui le condamne à rester misérablement en ce monde, à ne pas obtenir la vie, la seule vraie vie, la vie éternelle, à moins qu'un cœur pur ne prononce enfin le mot, le Verbe qui le sauverait ?

Après cela, tous les reproches qu'il arrive de voir adressés à la saga tombent. Assurément, Parceval y est mis bien plus en avant que chez Chrétien : c'est une loi d'écriture qui ne souffre guère d'exceptions et qui veut qu'une saga soit un texte lié, courant sans grands écarts ni digressions vers son but. A l'évidence, on est frappé du ton moralisateur parfois appuyé de ce texte norois. Il fourmille de formules denses, toutes proches du précepte moral, à l'image de ce qui se fit dans la traduction des Disticha Catonis, dite Hugsvinnqmàl, et même de certains adages apparentés à ceux des Hávamàl (dans l'Edda poétique) ou Sòkarljòd. C'est que le réflexe utilitaire ne fait jamais défaut à un bon sagnamadr : s'il est un modèle médiéval qu'il aura retenu avec plaisir, c'est celui de l'exemplum. En conséquence, et comme on l'a souvent fait remarquer, la saga est farcie de formules toutes proches du proverbe, qui ne figurent pas dans le roman courtois, sinon par référence. « Bon fruit vient de bon arbre » ainsi, « homme bon se comporte bien », ou « A fidèle amant, amour est plus cher que tout ». Pareillement, les « bons conseils » que donne sa mère à son fils ou le saint ermite à Parceval trouvent ici une extension qu'ils n'ont pas dans le roman : c'est que, depuis les Dialogues de Saint Grégoire, très répandue dans le Nord, cette littérature faisait flores : on en trouve des traces dans Sòlarljòd.

\*

\*\*

Je n'en conclus pas que les préoccupations du traducteur aient été d'ordre moral plus que religieux, ou que l'éthique joue dans la saga un rôle qu'elle ne tient pas dans le roman. Il est vrai que le clerc qui tourna le texte français en vieux norois et qui, ce faisant, agissait sur ordre royal, entendait saisir l'occasion pour proposer à ses lecteurs une sorte de petit manuel de courtoisie : l'occasion était belle puisque Parceval est le parangon du chevalier et que, même chez Chrétien, il ne nous est pas donné pour tel dès le début : on nous le donne à voir se faisant tel, le roman est initiatique à plusieurs niveaux. Cette perspective ne pouvait laisser indifférent un homme du Nord habitué depuis toujours, me semble-t-il, à concevoir un texte narratif comme peinture d'un héros en progrès, d'un homme qui se fait à la faveur des circonstances. Mais je ne pense pas qu'il faille en déduire que la saga n'a voulu retenir que l'aspect pédagogique, en quelque sorte, du roman. Pour réutiliser une formule

chère à notre existentialisme d'il y a cinquante ans, je dirai que, pour le Nord, un homme a à devenir ce qu'il est, à se faire ce qu'il doit être. Alors, pour reprendre une formule encore qui était si chère à mon regretté maître islandais Einar Òl. Sveinsson, il y a également un demi-siècle, je cherche vainement dans Parcevals saga le reflet d'une attitude de malaise qui viendrait de la position mal assise du traducteur affronté au choc de « deux cultures », la chrétienne romane et la germanique païenne, ici scandinave. J'ai tenté de montrer que le raccord ou, plus exactement, l'accord en profondeur se faisait sur le graal, le gangandi greidi. Là, les deux auteurs se trouvaient de plein pied. Seulement, alors que le Français, en raison de sa formation et de son sens du mystère, tenait à diversifier à l'infini le symbolisme de cette image centrale, le Norvégien ou l'Islandais partaient d'une sorte d'évidence qui n'appelaient pas une telle diffraction. Le Graal reste au cœur de l'une et l'autre de ces œuvres, mais il est, si l'on peut dire, dans l'ordre du côté nordique. Là où son image française irradie son phosphorescent mystère. C'est la même profondeur ici et là. Elle est seulement diversifiée à l'infini dans le roman, là où elle se trouve pour ainsi dire classée dans la saga.

C'est peut-être, s'il faut absolument introduire une distinction, là que réside la différence. Le Conte del Graal s'inscrit dans une projection, une dynamique : il invite à une connaissance, d'ordre métaphysique. La Parcevals saga se situerait à l'inverse, dans un geste de vérification, de continuité : elle part d'une re-connaissance.

-----