

HÉLÈNE TÉTREL

LA MORT ÉDIFIANTE DE CHARLEMAGNE

LA *KARLAMAGNÚSSAGA* présente une intéressante particularité en regard des textes français qui composent ce qu'on appelle le « cycle du roi » : son achèvement. Dans ce qui pourrait constituer l'équivalent français du cycle norrois, aucune chanson en particulier n'est centrée sur la mort de l'empereur. Dans le *Couronnement de Louis*, dont l'intrigue repose sur le conflit entre l'indigne descendant de Charlemagne et son puissant vassal Guillaume d'Orange, la mort de Charlemagne est évoquée mais très rapidement :

Ainz fu morz Charles que il fust repairiez,
Et Looïs remest ses eritiers.¹

La mort de Charlemagne y est présentée comme une simple circonstance du récit.

Un des manuscrits du *Couronnement*, le manuscrit « D », donne, il est vrai, une leçon légèrement plus étendue. Charlemagne y meurt en présence de Guillaume et de Louis, et la mort de l'empereur provoque un miracle : les cloches de toutes les églises se mettent à sonner seules. Mais il s'agit là d'une leçon unique et ne couvrant qu'une douzaine de vers. Par ailleurs, une chanson de geste française a peut-être été composée sur la mort de Charlemagne. C'est en tout cas ce que suggère l'existence d'un poème franco-vénitien du XIII^e siècle sur le sujet. Ce remaniement a probablement utilisé des sources fort diverses : Gianfranco Contini² montre qu'il reprend certains motifs du *Couronnement de Louis*, et emprunte à la double légende de saint Gilles et du péché de Charlemagne. Nous n'avons pas conservé ce poème.

Hors du cercle poétique, il faudrait également prendre en compte les textes écrits par les biographes et les chroniqueurs, dont le nombre ne cesse

¹ *Le Couronnement de Louis*, éd. E. Langlois, 2nde éd., vers 242–243.

² G. Contini, « La canzone della mort Charlemagne », dans *Mélanges de linguistique romane et de philologie médiévale offerts à M. Delbouille*, pp. 105–126.

d'augmenter à partir d'Eginhard et dès lors que la canonisation de Charlemagne les rend nécessaires. Parmi ces textes dont l'inspiration oscille entre celle des chroniques et celle des récits hagiographiques, on trouverait également des passages plus polémiques dont l'inspiration est liée à des impératifs politiques (comme l'a été l'affaire de la canonisation).

Mais ces textes très disparates une fois réunis ne peuvent suffire à constituer, à proprement parler, une tradition. Et la geste de Charlemagne est particulièrement discrète sur ce point ; le passage d'un règne à l'autre, qui permet la mise en place du motif généalogique si important dans la chanson « de geste », se fait insensiblement : « Nella dinastia dei Carli e dei Luigi occorre pure che gli uni muiano perché gli altri regnino »,³ écrit G. Contini. La mort de Charlemagne y est insignifiante. Et le silence des épopées françaises sur la mort d'un roi fondateur peut paraître surprenant, en comparaison de l'importance que revêt celle d'Arthur dans les grands cycles en prose qui lui sont consacrés.

De son côté, la *Karlamagnússaga*, histoire norroise de Charlemagne essentiellement traduite de poèmes épiques français, tend à retrouver la structure biographique qui n'apparaît pas dans l'ensemble des poèmes français. Il est vrai que ce cycle rassemble les éléments d'une biographie romancée dont les origines remontent à toutes les sources, aussi bien poétiques qu'historiques, légendaires et hagiographiques, et l'éclectisme explique sans doute cette grande différence. Mais ce n'est pas uniquement une affaire de hasard. Comme le font à la même époque, sur le continent, les grands cycles arthuriens, l'histoire norroise de Charlemagne cherche à donner un sens général au récit qu'elle organise et à la matière qu'elle rassemble. C'est très nettement une orientation édifiante que prennent ainsi les récits assemblés par les rédacteurs de la *Karlamagnússaga*. Et le point culminant du cycle est la mort de l'empereur, dont la signification, contrairement au texte du *Couronnement*, sera capitale. Cette « clôture du cycle carolingien », pourrait-on dire pour emprunter l'expression et la perspective de Richard Trachsler,⁴ doit être, ou devenir, signifiante. La dixième et dernière branche de la *Karlamagnússaga* est donc intéressante parce que composite, certes, mais elle l'est bien davantage par la manière dont elle va combler le silence des épopées, et donner un sens à cette clôture.

³ *Ibid.*, p. 106.

⁴ R. Trachsler, *Clôtures du cycle arthurien*.

La tradition manuscrite

A considérer de plus près les manuscrits qui conservent ce que Unger a appelé la « dixième branche » de la *Karlamagnússaga*,⁵ on est amené à se poser en d'autres termes la question de la fin du cycle norrois. Il est en effet impropre de parler de « branche X ». Les manuscrits de la version « α », la plus ancienne, s'interrompent, pour le manuscrit A (AM 180 c fol) dans la branche VII, et pour a (AM 180 a fol), vers la fin de la branche VIII. Les seuls représentants sont donc les remaniements de la famille « β ». Mais les chapitres qui terminent la *Karlamagnússaga* en B (AM 180 d fol), b1 (AM 531 4to), b2 (Lbs 156 4to) et BN f. sc. 7 varient d'un texte à l'autre, soit quant au contenu, soit quant à l'organisation des épisodes. La *Karl Magnus Krønike* danoise, qui a été composée à partir d'une version plus proche de la première copie norroise complète,⁶ offre sans doute un modèle plus fiable de ce qu'a dû être initialement la fin du cycle norrois de Charlemagne, mais sa version est très différente de celle des remaniements.

Unger a recomposé la branche finale à partir de huit chapitres tirés de B et de b1 (il n'avait à sa disposition ni b2 ni BN f. sc. 7). Et dans cette branche reconstituée, le récit procède de la façon suivante : dans les chapitres 1 à 3 il est question de l'expédition de Charlemagne à Jérusalem et Constantinople, puis d'une série de miracles opérés par les saintes reliques offertes à l'empereur. Les chapitres 4 et 5 sont consacrés au martyre de l'évêque Sallinus, avec, inséré dans le chapitre 4, un épisode de la vie d'Amphiloque d'Iconium. Le chapitre 6 est un éloge de la piété de l'empereur, auquel le pape Adrianus donna l'autorisation exceptionnelle d'élire les dignitaires de l'Eglise dans tout l'empire. A cet endroit de l'édition Unger (p. 552), on peut lire une variante en notes : quelques lignes décrivant l'église d'Aix consacrée par la Vierge et mentionnant saint Servais ; il s'agit sans doute du début d'un miracle, mais les éléments sont trop peu nombreux pour en reconstituer la trame. Enfin les chapitres 7 et 8, consacrés respectivement à la vision de Turpin et à la mort de Karlamagnús, viennent clore la dixième branche de la saga dont le titre, « sur les miracles et signes » (p. 537), est absent du manuscrit B. Unger l'a tiré du

⁵ *Karlamagnús saga*, éd. C. R. Unger. La traduction de Daniel Lacroix, établie d'après l'édition, (*La Saga de Charlemagne*), se trouve aux pages 846 à 885, précédée du titre : « miracles et signes divers / mort de Charlemagne ».

⁶ Voir P. Skårup, « Contenu, sources, rédactions », dans *Karlamagnús saga* (DSL), p. 335.

manuscrit b1, qui contient en marge (fol. 272) la mention suivante : « dixième chapitre de l'histoire, sur divers miracles et signes ». L'adjectif indéfini (« divers miracles »), peut-être supprimé par l'éditeur soucieux de rapporter chaque élément du récit à une trame globale, indique pourtant que, dans la conscience du rédacteur de b1, les divers miracles qui achèvent le cycle ne sont pas nécessairement en rapport avec ce qui précède.

Le texte ainsi présenté offre une organisation qui est loin de correspondre à la réalité des versions conservées. En effet, les manuscrits ne s'accordent pas tous entre eux, et de plus ils contiennent des interversions et des lacunes.

Examinons tout d'abord la leçon de B. Les deux chapitres rapportant la vision de Turpin et la mort de Charlemagne viennent en premier lieu, immédiatement après la branche IX. Mais ils sont précédés d'un commentaire : « hier imilli skal lesa af ennu *sjaunda kuerinu vm þat er karlla Magnus keisari sotti helga doma til mikla gards. Ok af salino byskupi. Ok þa þessa tvo kapitula sem hier standa ok eru nest firer landres þætt. Enn landres þættir a at standa næst firer Oddgeirs þætt. » (AM 180 d fol : 134 r). (« Ici au milieu, il faut lire ce qu'on trouve dans un septième cahier, qui raconte comment Karlamagnús alla chercher les saintes reliques à Miklagard, puis l'histoire de l'évêque Sallinus, et ensuite (il faut lire) ces deux chapitres qui suivent immédiatement, avant la branche de Landres. Mais la branche de Landres doit être replacée juste avant la branche d'Ogier »). De fait, les deux chapitres en question viennent immédiatement après : ils sont consacrés à la vision de Turpin et à la mort de Karlamagnús (Le « septième cahier » mal placé contenait donc tout ce qui précède la vision, soit l'équivalent des chapitres Unger 1 à 6). Après le récit des funérailles, le scribe remercie l'auteur qui composa ou fit composer la saga de Karlamagnús, avant d'annoncer : « c'est là-dessus que notre histoire se termine ». Viennent ensuite le « Landres þáttir » et les chapitres du « septième cahier », sur le voyage en Orient, l'évêque Sallinus et les privilèges de Charlemagne, après quoi apparaît un nouveau commentaire du scribe : « Þessa capitule er her stendr eptir er um framfaur karllamagnus keisara eftir þui sem almattigr gud sýndez i andarsýn turpin erchibyskupe » (AM 180 d fol : 148v). (« Le chapitre qui vient parle des funérailles de l'empereur Karlamagnús après que Dieu tout-puissant se fut manifesté dans la vision de Turpin l'archevêque »). Selon toute logique, ce commentaire aurait dû apparaître comme titre du récit des funérailles ; il se trouve ici sans raison apparente. Enfin, cet ensemble, pourtant apparemment clos, est suivi d'un ultime récit, qui est sans doute venu accidentellement se

greffer à la matière dont traitait la saga. Il s'agit d'un exemple rapportant l'intercession de la Vierge dans le jugement de l'abbé Vallterus, condamné par le Christ, et sauvé par Notre Dame. Cet exemple, qui couvre un peu plus de cinq feuillets à deux colonnes dans le manuscrit B, se trouve également — et uniquement, pour les manuscrits de *Karlamagnússaga* — dans BN f. sc. 7, mais il est sans rapport avec la matière carolingienne, ce qui ne laisse pas d'être problématique.

Le manuscrit de Paris BN f. sc. 7, qui est très proche de B, adopte un ordre différent : après la branche IX se succèdent dans l'ordre : le « Landres þáttur », l'histoire de Sallinus, celle du voyage en Orient, la justification des privilèges de Charlemagne, le songe de Turpin (annoncé par un bref commentaire), la mort de Charlemagne et une formule de clôture : « ... ok lýkst svá nú Karlamagnús saga með þessu efni. » (*Karlamagnús saga*, ed. Unger, p. 555) « ... C'est là-dessus que se termine l'histoire de Karlamagnús ». Le scribe de BN f. sc. 7 a donc placé les deux chapitres de la vision et de la mort à la fin de la saga, au lieu d'insérer les six premiers après la branche IX, comme le conseillait le rédacteur de B. Cela explique sans doute pourquoi la branche de Landres se trouve immédiatement après la branche IX dans cette version. Toutefois, comme en B et probablement à son imitation, le manuscrit de Paris fait suivre la *Karlamagnússaga* de l'épisode de l'abbé Vallterus (à ceci près qu'elle le fait figurer après avoir nommément achevé la saga de Karlamagnús).

Les deux manuscrits b1 et b2 présentent un troisième type d'organisation : y trouve en premier les chapitres Unger 1 à 5, dans l'ordre préconisé par le scribe de B. Ensuite, viennent les quelques phrases tirées du miracle de la Vierge concernant l'église d'Aix et saint Servais qu'on a mentionnées plus haut ; b2, après avoir mis un point à cette phrase légèrement remaniée, laisse un blanc qui couvre toute la fin de la page, et passe ensuite à la page suivante, qui est aussi sa dernière. Elle est consacrée à la vision de Turpin, (attribuée à « saint Egidius », c'est-à-dire saint Gilles) et se termine sur la mort de Karlamagnús.

La *Karl Magnus Krønike*, dernier texte qu'il nous faut prendre en compte, comporte de nombreux épisodes supplémentaires entre le *Moniage Guillaume* (*Karlamagnússaga* branche IX) et la vision de Turpin. Ces épisodes pourraient fort bien remonter, comme le propose P. Aebischer,⁷ à la « Vie Romancée » dont la branche I du cycle norrois serait aussi un vestige. On y

⁷ P. Aebischer, *Les différents états de la Karlamagnússaga*.

trouve par exemple le récit de la guerre de Libye, un épisode rappelant la chanson d'Ogier, un récit de la guerre contre Amarus, une fin de la guerre de Saxe. D'autre part, la vision de Turpin y est attribuée à saint Egidius, « skriftefader » de Karl Magnus, présent également dans la branche I de la *Karlamagnússaga*, mais absent des autres branches.

En résumé, on peut dire que la fin du cycle norrois de Charlemagne existe sous quatre formes : celle de B, version désordonnée qui se termine sur le miracle de l'abbé Vallterus. Celle de BN f. sc. 7, qui est quasiment la même, à ceci près qu'elle a déplacé deux chapitres et qu'elle copie l'exemple de Vallterus en le dissociant explicitement du reste du récit. Celle de la chronique danoise, peut-être traduite de la « Vie Romancée », qui comprend de nombreux épisodes entre la branche IX et la mort de Karlamagnús, et qui attribue la vision de Turpin à saint Egidius. Celle, enfin, de b1 et de b2, dont le chapitre numéroté 6 n'apparaît nulle part ailleurs, et s'arrête accidentellement au milieu du début de ce chapitre, b2 ayant ajouté, après ce même chapitre qu'il laisse inachevé, un résumé de la *Karl Magnus Krønike* pour terminer son récit.

Pour compléter ce tour d'horizon sur les relations entre les manuscrits, il faut noter une dernière chose concernant b1 et b2. Dans ces deux versions sœurs issues du même modèle, on a, semble-t-il, tout simplement remis en ordre les chapitres communs à B, soit que leur modèle ait lu les indications de B, soit qu'il ait effectué les corrections de lui-même. Comme l'ont montré Halvorsen et Jakobsen à sa suite, il est difficile de croire que b1 et b2 puissent présenter le texte original : d'après Halvorsen, le scribe de b (=b1) a incorporé les « suppléments » qui en B se trouvaient après la mort de Karlamagnús, entre la fin de la branche IX et la *Visio Turpinis*. Les deux chercheurs sont d'accord pour considérer les chapitres 1 à 5 ainsi que le « Landres þáttur » comme des additions à la *Karlamagnússaga*.⁸

Les deux manuscrits frères b1 et b2 ont en commun un sixième chapitre inconnu de B, que P. Skårup appelle « X.β.2 »⁹ (β.2 étant le nom qu'il donne au manuscrit source de b1 et b2), qui est le début d'un miracle de saint Servais. Il semblerait que ce texte modèle s'arrêtait de façon abrupte au bout de quelques phrases. Les deux manuscrits n'ont pas traité le problème de la

⁸ D'après E. F. Halvorsen, *The Norse Version of the Chanson de Roland*, p. 43, et A. Jakobsen, « Er kap. 1–5 i del X af Karlamagnús saga lánt fra en samling æfintýr ? », *Maal og Minne*, 1959, p. 103–116.

⁹ P. Skårup, « Contenu, sources, rédactions », p. 341.

même façon, comme on peut le constater grâce à quelques rapides observations.

Tout d'abord, b1 s'achève sur la phrase reportée en note dans l'édition Unger, p. 552 : « ok því villda ek, at sù vígsla gjørd irði eþnkar sæmiliga. » (AM 531 4to : 282 v). « Et c'est pourquoi je voudrais que cette consécration soit faite avec des honneurs particuliers » (où « gjørd » est le participe passé, qu'on attendrait plutôt après l'auxiliaire « irði »). b2 (inconnu de Unger) a interprété autrement cette phrase, qu'il rend par : « og þuj villda eg ad su vigg(s)lugiord yrde Einkar <s>æmeliga giørd », où le rédacteur a compris le premier « giord » comme partie d'un substantif « vígslugörð », et conséquemment ajouté un participe à la fin de la phrase.

De plus, contrairement à b1, b2 n'a pas laissé la saga sur ce chapitre inachevé. Le rédacteur a laissé une demie-page blanche après ce paragraphe, puis sur la page suivante, qui est aussi sa dernière, il a reporté la vision d'Egidius et de la mort de Charlemagne qui correspond trait pour trait, non à la version de B, mais au texte de la *Karl Magnus Krønike* (KMK). b2 a-t-il traduit lui-même le texte danois ou bien a-t-il utilisé une traduction préexistante ?

On a conservé plusieurs traductions islandaises de la *Karl Magnus Krønike*. P. L. Hjorth en décrit cinq, qu'il pense être dérivées de la version « 1534 » de sa chronique.¹⁰ Je n'ai pas relevé d'affinités flagrantes entre *Karlamagnús-saga* b2 et KMK 1534, par opposition aux autres versions de *Karl Magnus Krønike*, mais une analyse détaillée resterait à faire. D'autres traductions, auxquelles P. L. Hjorth n'a pas eu accès, sont mentionnées dans le catalogue de la bibliothèque d'Islande de Páll Eggert Ólason,¹¹ et par Agnete Loth.¹²

Après une rapide enquête, il s'avère que l'une, Lbs 1502 4to, est comprise dans un recueil copié en 1902 par Magnús Jónsson de Tjaldanes, d'après un manuscrit plus ancien. La partie consacrée à la saga s'achève sur un texte entièrement différent de toutes les versions jusqu'ici mentionnées (la vision de Turpin en est absente, et on y décrit le sacrement de « Ludvik » le fils de Karlamagnús, contrairement à toutes les versions donnant « Lodarius »). La seconde, ÍB 186 4to, du XVIII^e siècle, s'achève au milieu du « Geiplu þátrr », soit l'équivalent de la branche VII. Ni l'une ni l'autre de ces traductions ne

¹⁰ *Karl Magnus Krønike*, pp. liv–lix.

¹¹ *Skrá um handritasöfn Landsbókasafnsins*.

¹² *Karlamagnús saga* (DSL), « Les manuscrits norrois », p. 370.

peuvent donc avoir servi de modèle à b2 pour le récit de la mort de *Karlamagnús*.

Un détail nous confirme que le sens de la transmission du texte est, sans doute, du danois vers l'islandais et non l'inverse. b2 correspond mot pour mot, dans son dernier chapitre, au texte de la chronique. On trouve à la ligne 16 la phrase suivante : « S. Egidius spyrde hvad þä *skadade* ? » (je souligne), les versions danoises ayant ici : « skaddhae », « skadde », « skadhe » (*Karl Magnus Krønike*, leçon respective de 1480, 1534 et 1509 chez Hjorth). Dans la version danoise, saint Gilles demande donc ici clairement : « que s'est-il passé ? » (je souligne), le copiste islandais traduit « skadde », (« s'est produit »), par « skaðaði », (« a causé du tort »), leçon peu intelligible, due sans aucun doute au contresens d'un traducteur islandais. b2 a donc soit traduit lui-même du danois les dernières lignes qui devaient terminer son livre, soit recopié une traduction islandaise déjà existante comprenant cette leçon inintelligible, mais qui ne correspond à aucune traduction conservée. Dans tous les cas, il n'est pas nécessaire de postuler un autre modèle que la *Karl Magnus Krønike* pour ce récit de la mort de l'empereur.

Les sources

La source essentielle des chapitres de la branche X, toutes versions confondues, est le *Speculum Historiale*, avec lequel les rédacteurs ont pris çà et là quelques libertés. Les pages consacrées au voyage de Charlemagne en Orient sont globalement dérivées du livre XXIV, chapitres 3 à 5.¹³ A quelques motifs près, cependant, que le rédacteur norrois semble avoir repris d'une autre source : c'est ce qu'a montré C. B. Hieatt, qui a consacré une partie de ses recherches à étudier les rapports entre *Karlamagnússaga* et la compilation de Vincent de Beauvais.

C. B. Hieatt a commenté de façon détaillée l'épisode du rêve du roi de Constantinople¹⁴ dont voici à peu près la teneur : suite à l'invasion de Jérusalem par les païens, le patriarche Jean se réfugie à Constantinople, qui est également menacée par l'invasion. Le roi de Constantinople voit alors Charlemagne en rêve, et comprend qu'il doit s'adresser à lui pour sauver sa ville.

¹³ *Speculum Maius*, vol. 3, pp. 963–965.

¹⁴ *Karlamagnús saga*. The Saga of Charlemagne and his Heroes, vol. III, p. 323.

Ce motif est relayé par de nombreuses chroniques qui l'empruntent à la *Descriptio Qualiter Carolus Magnus Clavum et Coronam Domini a Constantinopoli Aquisgrani attulerit ...*, rédigée vers le XI^{ème} siècle, sans doute par un moine de Saint-Denis, et décrite par Gaston Paris dans son *Histoire Poétique*.¹⁵ Le succès de la *Descriptio* fut considérable, et l'on peut supposer que cette dernière est parvenue au rédacteur de KmsB, sous une forme ou une autre.

Ce n'est d'ailleurs pas le seul endroit où le texte norrois s'écarte de celui du *Speculum* : C. B. Hieatt note que la fin du chapitre 3 de KmsB s'achève sur un paragraphe inconnu de Vincent. Il est question dans ce paragraphe de la répartition des reliques entre les différentes villes de son royaume : à Chartres la chemise de Notre-Dame, à Saint-Denis la farine céleste ; quant à Aix, l'empereur y fait bâtir une splendide église entièrement ronde dans sa forme, l'église Maria Rotunda.¹⁶ Enfin, l'histoire de l'évêque Sallinus (ou Salvius) est le fruit de la compilation de trois passages différents du *Speculum* : l'un, source principale, se trouve dans le livre XXIV, chapitres 23 et 24 ; les deux autres lui ont été ajoutés, interpolés à partir du livre XVI, chapitre 90 et chapitre 94.¹⁷

Le chapitre embryonnaire sur lequel s'achèvent les manuscrits b1 et b2 est d'origine incertaine. C. B. Hieatt suggère un rapprochement avec le nom de l'évêque « Servus », qui apparaît dans un des miracles, lacunaire du début, de la *Maríu Saga*.¹⁸ Mais le texte de Kmsb1 et b2 me semble trop embryonnaire pour permettre une véritable comparaison. De plus, l'assimilation des deux noms « Servus » et « Servas » pose un problème. Si l'on ne voit pas de connexion entre l'évêque Servus de la *Maríu saga* et Charlemagne, en

¹⁵ *Histoire Poétique de Charlemagne*, p. 55 ; Gaston Paris hésite encore à localiser la composition de la *Descriptio* à Saint-Denis. Le texte intégral de la *Descriptio* a été édité par G. Rauschen, *Die Legende Karls des Grossen im 11 und 12 Jahrhundert*, à la suite de la *Vita Karoli Magni*, dont les versions sont, elles, immédiatement postérieures à la canonisation. Voir aussi à ce propos les remarques de Paul Aebischer dans *Les Versions norroises du Voyage de Charlemagne en Orient. Leurs sources*.

¹⁶ Le Pseudo-Turpin note que Charlemagne fut enterré dans la « beatae Mariae virginis basilica rotunda » (éd. Meredith-Jones, p. 323), précisé en note par C. B. Hieatt, *Karlamagnus saga. The Saga of Charlemagne and his Heroes*, vol. III, p. 338.

¹⁷ « This material from an earlier section of the *Speculum Historiale* was no doubt added because it forms part of a sequence in which St Salvius, the « Sallinus » of *Kms.*, is referred to (lib. XVI, cap. xc), and thus was associated with the Salvius story proper of lib. xxiii, cap. xxiii–xxiii », C. B. Hieatt, *Karlamagnús saga. The Saga of Charlemagne and his Heroes*, vol. III, pp. 320–321.

¹⁸ *Maríu saga*, éd. C. R. Unger, vol. I, pp. 1042–1045.

revanche il existe bien une tradition selon laquelle Charlemagne, parmi les nombreuses œuvres pieuses que lui attribue la légende, aurait présidé à la translation de saint Servais à Aix.

Cependant, d'une manière générale, il faut admettre que le copiste de B ne cache pas la préférence qu'il accorde à Vincent de Beauvais sur toute autre source : il se justifie même de l'utiliser à la fin de la branche VIII, qui s'écarte de la version traditionnelle de la *Chanson de Roland*, même s'il lui arrive également d'intégrer d'autres sources, ou bien d'adapter ses sources en fonction de l'effet qu'il recherche.

Les saints évoqués dans ce texte ont visiblement vu leurs histoires rassemblées dans un recueil exemplaire, à l'appui sans doute d'une argumentation contre les hérésies. L'évêché dans lequel officiait historiquement l'évêque Salvius n'a, semble-t-il, pas été localisé, mais il exista un saint Servais de Tongres qui fut mêlé aux luttes anti-ariennes du milieu du IV^e siècle. Quant à la source précise de l'épisode d'Amphiloque d'Iconium face à Théodose et son fils, elle se trouve dans *l'Histoire Ecclésiastique* de Théodoret.¹⁹ On se souviendra que cet évêque, à la suite de la controverse trinitaire sur laquelle statua le Concile de Nicée, fut très engagé dans la lutte contre l'arianisme.

Les récits qui forment la branche X ont, pour certains d'entre eux, été conservés dans d'autres textes norrois. Dans le recueil d'« ævintýri » (courts récits moralisants) édité par Gering apparaît le voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople, au chapitre XI, sous le titre : « frá Karlamagnúsi ». ²⁰ D'après Alfred Jakobsen,²¹ c'est la *Karlamagnússaga* qui a emprunté au recueil d'« ævintýri », et non l'inverse.

Selon Halvorsen, les récits de la *visio Turpinis* et de la mort de Karlamagnús ont suivi le même chemin. La version de ces épisodes qu'on peut lire dans la *Tveggja postola saga Jóns ok Jakobs (TPS)* aux chapitres 90 à 93 aurait en revanche été empruntée à *Karlamagnússaga*. L'auteur de *TPS* connaissait la version Aa (dont la fin est aujourd'hui perdue) de la *Karla-*

¹⁹ Migne *PG* 82 col. 1229–30, *Hist. Eccl.* liber V, cap. xvi, « De Amphiloquio Iconii episcopo », et aussi Migne *PG* 39, col. 29–30, (« Veterum Testimonia »). Dans cette histoire, Amphiloque d'Iconium se présente devant l'empereur Théodose et refuse de saluer son fils Arcadius. Devant le mécontentement du roi il expose alors pourquoi il faut placer le Père au même degré que le Fils. Mais ce récit doit avoir existé ailleurs, il serait intéressant d'en étudier la réception.

²⁰ *Íslensk Æventýri*, vol. I, p. 34 et suivantes.

²¹ A. Jakobsen, « Er kap. 1–5 i del X af Karlamagnús saga lánt fra en samlig ævintýr? ».

magnússaga, qui comprenait sans doute une version de la mort de l'empereur telle qu'elle se trouvait dans la « Vie Romancée », peut-être sous une forme similaire à celle de la *Karl Magnus Krønike*, ainsi que le résumé du *Pseudo-Turpin* donné par le *Speculum Historiale*, qu'il a préféré suivre.

Toujours d'après Halvorsen, le rédacteur de KmsB connaissait l'ensemble de ces textes et a choisi, comme c'est souvent le cas dans sa rédaction, de suivre plutôt la *TPS* et Vincent de Beauvais que la version α de la *Karlamagnússaga*.²²

Le chapitre X. 6. B (Unger 6) se trouve aussi dans la *TPS*, au chapitre précédant le récit de la vision de Turpin, soit le chapitre 90, ainsi que dans la *Mariú saga*,²³ la grande compilation norroise de miracles et de légendes consacrées à la Vierge. D'après Halvorsen, « it is fairly obvious that this last chapter is a late addition ».²⁴ Le savant distingue les chapitres 1 à 5, qui auraient pu originellement être conçus comme des suppléments, du chapitre 6, qui lui semble une addition plus tardive. Mais il tend malgré tout à penser que les récits des chapitres 1 à 5 ont été empruntés à un recueil d'« ævintýri », et non l'inverse. C'est également l'opinion de Jakobsen.

La source de l'épisode de l'abbé Vallterus, qui apparaît également dans la *Mariú saga*,²⁵ (il existe plusieurs versions manuscrites de cette dernière) n'a pas été identifiée. Le narrateur situe son récit en Angleterre. Ole Widding et Hans Bekker Nielsen l'ont rapidement décrit dans un article paru en 1961²⁶ : les deux chercheurs rapprochent ce récit de deux épisodes contenus dans deux manuscrits anglais (British Library Add 15.723, du XIII^e siècle, fol. 87v, et Harley 2851, de 1300 environ, fol. 82r). Le schéma des récits anglais serait le même, mais la narration plus courte que la version islandaise. L'adaptation norroise est en effet assez longue pour un récit exemplaire.

Autre particularité de ce texte, il nous informe sur les lieux et personnages, alors que les exemples se bornent en principe aux généralités. Sont nommés : Vallterus, le personnage principal, ancien moine cistercien (« moine gris »), ayant changé d'habit et de règle pour une abbaye bénédictine dont il est plus

²² Cf. E. F. Halvorsen, *The Norse Version of the Chanson de Roland*, p. 47.

²³ *Mariú Saga*, I, p. 460 ; l'autorisation faite à Karlamagnús de nommer ses évêques est également mentionnée à la p. 212.

²⁴ *The Norse Version of the Chanson de Roland*, p. 48.

²⁵ *Mariú saga*, II, pp. 789 et suivantes. Unger ne reproduit pas le miracle dans la *Karlamagnússaga* et ne l'évoque pas non plus dans l'introduction.

²⁶ "The Virgin bares her Breast. An Icelandic Version of a Miracle of the Blessed Virgin", pp. 76-79.

tard nommé abbé ; l'évêque Heinrek de Winchester (« Vintoniensis » : c'est la version de *Maríu saga*, on lit « Helarek » dans *Karlamagnússaga*), c'est-à-dire sans doute Henri de Blois, évêque de Winchester (dans la version de KmsB, contrairement à la *Maríu saga*, l'évêque est rebaptisé, et apparaît sans son évêché : il s'agit ici vraisemblablement d'une omission volontaire), enfin le nom de l'abbaye dans laquelle Wallterus est finalement élu abbé : Raudstock, c'est-à-dire Rostock, leçon probablement modifiée par le rédacteur de KmsB (à la place de « Taustock » dans *Maríu saga*), dans le diocèse d'Exeter (« Oxoniensis »).²⁷

La présence de l'évêque Henri de Winchester — s'il s'agit bien du personnage historique — dans la version complète peut nous aider, sinon à trouver la source précise de l'épisode, du moins à dater les faits : Henri fut évêque entre 1129 et 1171. Puissant dignitaire ecclésiastique et proche de Cluny, il fut très ami avec Pierre le Vénérable. Il est également connu pour ses querelles avec les cisterciens, auxquels il s'opposa fréquemment, ce qui lui valut l'antipathie de Bernard de Clairvaux.²⁸ C'est sans doute ce qui explique le début du miracle, dans lequel le moine gris est encouragé par Henri à prendre l'habit noir. En amputant l'histoire de ses noms, la version KmsB tait la responsabilité d'Henri dans le choix du moine.

Sur le plan du contenu, ce récit est, plus généralement, un miracle traditionnel de la Vierge, c'est-à-dire une des innombrables intercessions de Marie pour le rachat d'un pécheur endurci, qui l'a malgré tout honorée de son vivant (en ployant le genou, en pleurant, ou comme ici, en regardant le ciel et en soupirant à l'évocation de son nom). En voici le résumé (l'épisode, non édité par Unger car considéré comme extérieur à la saga, ne figure pas non plus dans la traduction française) :

Wallterus, un moine gris, change d'habit sur la demande de l'évêque Helarek. Il est ensuite élu abbé de son monastère de « Raudstock ». Il

²⁷ Précisions données par O.Widding et H. Bekker-Nielsen, *ibid.*, p.77.

²⁸ *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, sous la direction de R. Aubert, vol.XXIII, col.1089 et suivantes. Henri de Blois, évêque de Winchester, était frère du roi Etienne d'Angleterre et fut très jeune envoyé à Cluny. Il est mentionné par de nombreux historiens de l'Eglise ou par des annalistes anglais (Orderic Vital, Henri de Huntingdon), mais, comme le précise l'article du *Dictionnaire*, les seuls témoignages écrits de sa main sont deux lettres écrites à l'abbé Suger (Migne *PL* 186, col. 1432 et 1434, epistolae CLXXI et CLXXX). On trouve aussi deux lettres adressées à Henri par, respectivement, Bernard de Clairvaux, (Migne *PL* 182, col. 225, epistola XCIII, datée par les éditeurs de 1132 environ) et Pierre le Vénérable (Migne *PL* 189, col. 204, epistola. XIII).

mène une existence si relâchée et à tel point contraire à la règle qu'il est connu dans toute l'Angleterre dans les chansons. Un jour, par la volonté de Dieu, il tombe très gravement malade, il est affecté d'un mal de tête si violent que les médecins lui conseillent de se faire écorcher jusqu'à l'os en quatre endroits de la tête. Pendant plusieurs années il devient si faible qu'il ne peut plus marcher. Puis au bout de nombreuses années, son état s'améliore avec l'aide de Dieu, et il se remet peu à peu à vivre normalement sans pourtant se remettre totalement. Malgré tout cela il ne s'amende pas, et reste bien peu zélé dans le service divin. La seule dévotion dont il fasse preuve concerne la Vierge : chaque fois qu'il entend son nom il soupire et regarde le ciel.

Au bout de quelques années de cette existence, il est rappelé à Dieu. Trois jours avant sa mort, un jeudi, il perd conscience et reste comme mort : les médecins ne peuvent plus déceler le moindre mouvement ni le moindre souffle dans son corps. C'est à ce moment qu'il a une vision : il se trouve soudainement transporté sur la scène de son jugement. Devant lui se trouve une croix lumineuse posée sur un trône, sur laquelle est cloué un homme portant une couronne d'épines et des plaies sur le corps. À sa droite une noble dame, et autour d'eux, une assemblée d'anges, de prophètes et de saints. À la gauche du crucifié il voit une cohorte de démons. Il voit les âmes défiler, et partir qui à droite, qui à gauche. Lorsque son tour vient, il se jette aux pieds du Christ et lui demande pardon. Le Christ lui répond : « ce n'est plus le temps du pardon, maintenant est venue l'heure du jugement. » Le pécheur se tourne alors vers la Vierge, qui, prise de pitié, tente de convaincre son fils. Comme celui-ci ne se laisse pas fléchir, elle se jette alors à ses pieds, découvre sa poitrine et réussit à le convaincre. Elle se tourne alors vers le pécheur, qui obtient de retourner « à son corps et à son libre arbitre » ; il aura désormais trois jours pour faire pénitence. Revenu miraculeusement à la vie, au grand effroi de ses frères, il se repent enfin amèrement de ses fautes passées. Je crois, dit celui qui a écrit ce miracle, [dans *Maríu Saga* : « moi qui l'ai vu de mes yeux »], que ce miracle montre qu'à tout pécheur qui se repent le pardon peut être accordé. Il montre aussi que la sainte Vierge ne repousse jamais personne. Par la mère nous arrivons au fils, lui qui a daigné s'incarner, etc.

La longueur de ce miracle s'explique peut-être en partie par le fait qu'il combine plusieurs trames. Tel quel, il pourrait en effet figurer sous plusieurs

entrées dans l'*Index Exemplorum* de Tubach. On retrouve par exemple le motif du sein de la Vierge (qui est le motif retenu dans le titre donné par Ole Widding et Hans Bekker Nielsen), symbole de la maternité. Dans de nombreux exemples, la lactation est aussi la métaphore de la transmission de la connaissance divine. Un autre élément narratif archétypal est ce que Tubach nomme dans son index croisé des références les « deathbed visions » et qu'on retrouve fréquemment associées soit à des descriptions de scènes du Jugement Dernier, soit, surtout dans les visions plus longues, à des récits de voyages dans l'au-delà et à des catabases. La catalepsie qui affecte Wallterus est la même que celle qui affecte le rêveur de la vision de Tnugdál.²⁹ (Un pécheur endurci tombe gravement malade ; il reste comme mort entre le mercredi soir et le samedi soir. Comme il lui reste un peu de chaleur à la poitrine, les médecins hésitent à le mettre en terre. Au moment où il perd conscience il lui est donné de voir les tourments infernaux dans une vision. Revenu à lui, il distribue ses biens et se repent). On trouve aussi le motif de la mort apparente d'un malade dans un autre récit célèbre, celui dit de la vision d'Alberic, alors que dans d'autres récits, la vision intervient pendant le sommeil, ou plus précisément dans un état intermédiaire de ravissement entre la veille et le sommeil, comme c'est le cas dans la célèbre vision de Wetti ou dans celle de Turpin dont il sera question plus loin.

Quoiqu'il en soit des motifs représentés et de la signification qu'il faut leur accorder, la présence de cet épisode à la suite de la *Karlamagnússaga* a de quoi surprendre, et il n'est pas étonnant qu'on l'ait, traditionnellement, écarté des éditions.

C'est donc un assemblage bien peu homogène qui clôt le cycle norrois de Charlemagne. Outre l'absence de cohésion des matériaux, on y remarque aussi une tendance très nette à l'expansion : à mesure que le temps passe les chapitres s'accumulent. Ils font leur apparition, d'abord de manière indépendante (si l'on en croit les indications du copiste de B), sous forme d'appendices, et sont ensuite intégrés au corps du texte. Ainsi le lien qui unit la branche d'Olif et Landres à l'ensemble du cycle est-il assez artificiel ; et pourtant cette traduction a été intégrée au cycle par les rédacteurs de la version β , et, surtout, reproduite comme le second volet de la saga dans l'édition Unger, comme si le problème de sa légitimité ne se posait pas.

²⁹ A. Micha, *Voyages dans l'au-delà, d'après des textes médiévaux. IV–XIII^e siècles*. Voir aussi *Apocalypses et Voyages dans l'au-delà*, sous la direction de Claude Kappler, et l'ouvrage de Fabienne Pomel, *Les Voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au moyen âge*.

Les récits disparates de la fin du cycle n'ont pas reçu cet accueil. Il faut pourtant s'interroger un peu plus longuement sur le sens de leur présence.

La cohérence

La mort de l'empereur Charlemagne, bien que pratiquement absente des poèmes épiques conservés en français, a été l'objet de nombreuses traditions écrites et légendaires. Cette légende a aussi été largement exploitée à la fois par le clergé qui les utilisa pour la propagation du culte des saints et par les rois qui s'en servirent pour asseoir leur autorité.

On trouve des poèmes et des récits cléricaux déjà bien avant le moment où les souverains virent un intérêt politique à soutenir la canonisation de Charlemagne : un culte fut rendu à l'empereur dès les premières décennies qui suivirent sa mort. La *Vita Karoli* d'Eginhard fut d'ailleurs le premier panégyrique ; il fut ensuite reproduit par de nombreux chroniqueurs et auteurs d'annales, et souvent associé à d'autres traités, comme celui du moine de Saint-Gall par exemple. La matière des *Gesta Karoli* mêle les réflexions d'Eginhard, contemporain de Charlemagne, aux exposés plus tardifs et aux récits à tendance plus hagiographique³⁰ : ce sont des textes de ce genre qui vont bâtir la légende et par la suite influencer l'épopée.

Les récits qui opèrent la jonction entre le culte des saints et le culte de Charlemagne sont donc avant tout un véhicule du message chrétien. Mais sur ce terrain, ils rencontrent facilement les genres d'inspiration profane.

Un grand nombre d'historiettes, *exempla*, miracles et récits de vision plus ou moins directement rapportés à Charlemagne, ont trouvé leur place dans les recueils consacrés aux saints, la plupart du temps sur le prétexte de la translation des reliques. Ainsi du plus ancien d'entre eux, conservé dans le recueil des miracles de saint Goar, rédigé par un moine de l'abbaye en 819. On sait par ailleurs que le thème de la translation des reliques a été largement exploité dans les traités hagiographiques destinés, entre autres, aux propagandes princières.³¹ Juste retour des choses, la figure royale permet à son

³⁰ Voir R. Folz, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'empire germanique médiéval*, pp. 4 et suivantes, ainsi que les travaux de Louis Halphen sur Charlemagne.

³¹ L'immense littérature critique qu'on pourrait convoquer sur cette question ne peut être rappelée ici. La biographie que J. Le Goff a consacrée à *Saint Louis*, a le mérite de mettre en valeur l'ambiguïté des rapports existant entre textes historiques, légende hagiographique et textes littéraires.

tour d'authentifier les reliques et de justifier le culte voué au saint, dans une abbaye ou dans une ville qui en tire un plus grand prestige. On trouve des traces de ces légendes dans les églises elles-mêmes, comme en témoigne le célèbre vitrail de la cathédrale de Chartres, réalisé à partir de la copie d'une chronique que possédaient les chanoines.³²

Bien que probablement tirée d'un passage interprété de la *Vita* d'Eginhard, l'histoire du voyage de Charlemagne ne repose sur aucune réalité historique précise. Mais son exploitation, liée à la canonisation, fut de grande ampleur ; elle est ostensible dans certains centres urbains. Aix, devenue capitale de l'empereur Frédéric, accueillit selon la légende la couronne d'épines et un clou de la sainte Croix.³³

Cette légende, élaborée sans doute à partir de plusieurs sources, devient également perméable aux influences littéraires, à mesure qu'elle se confond avec le thème des croisades au-delà du XI^{ème} siècle. La chanson du *Voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople*³⁴ est le fruit de cette tradition (passée, dans ce cas précis, au double filtre du modèle épique et de sa parodie). Sur le fond, elle reprend de nombreux éléments de la légende religieuse forgée dès le siècle suivant la mort de Charlemagne : 1) le voyage en terre sainte et l'acquisition des clous et de la sainte couronne, 2) le détour par Constantinople, motif qui fut introduit par la chronique du moine du mont Soracte à la gloire de saint André.³⁵ Sur la forme, en revanche, la chanson présente toutes les caractéristiques d'un récit burlesque (Gaston Paris l'appelle « fabliau »), puisqu'elle prend de manière quasi blasphématoire le contre-pied des éléments fondateurs de la légende religieuse. Mais elle s'appuie aussi, de manière ostensible, sur une solide tradition épique.

De leur côté, les versions norroises du voyage de Charlemagne à Jérusalem, qu'on trouve dans les branches I et X de la *Karlamagnússaga*, ainsi que dans la *Tveggja postola saga*, associent stratégiquement Charlemagne à la figure de l'apôtre Jacques. Aussi ne sont-elles pas dérivées de la chanson

³² Voir entre autres études celle d'Emile Mâle, *L'Art religieux du XIII^e siècle, Etudes sur l'Iconographie du Moyen Age et sur ses sources d'inspiration*. On peut ici rappeler que ce vitrail a souvent été étudié en complément des textes épiques.

³³ Au sujet du voyage à Jérusalem, voir par exemple le second livre de la *Vita Sancti Karoli*, traité composé peu après la canonisation ; édité par G. Rauschen, *Die Legende Karls des Grossen im 11. und 12. Jahrhundert*.

³⁴ *Le Voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople*, éd. P. Aebischer.

³⁵ Cf. R. Folz, *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'empire germanique*, p. 134, et G. Paris, *Histoire Poétique de Charlemagne*, p. 337.

burlesque éditée par Aebischer.³⁶ La présence de l'épisode du voyage à Jérusalem dans la branche X est au contraire justifiée par la tonalité édifiante des récits qui l'entourent, bien que reprenant des motifs similaires à ceux du « fabliau » épique que nous avons conservé. Charlemagne y est associé à la translation des reliques et à l'instauration des cultes à Saint-Denis, à Aix ; sa personne est désormais liée au nom des saints : dans notre texte, saint Salvius, saint Jacques, saint Servais, tous de grands personnages thaumaturges. Il devient enfin lui-même « roi thaumaturge », et sa mort le fait immédiatement passer dans la catégorie des personnages sacrés.

La vision de Turpin qui dans la *Karlamagnússaga* annonce le jugement de l'âme de Charlemagne, se rattache elle aussi à la tradition des visions de l'au-delà et des rêves apocalyptiques évoquée plus haut. La participation de Charlemagne au développement de cette littérature édifiante commence avec la vision du moine Wettin, dont l'expérience fut rapportée par l'abbé Walafrid Strabo entre 842 et 849. Rappelons que dans ce récit, le visionnaire voyageant dans l'au-delà aperçoit, parmi les âmes en proie aux tourments purgatoires, celle d'un roi (le nom n'est pas clairement mentionné dans le récit mais il s'agit bien de Charlemagne) torturé à l'endroit des parties génitales. Toutefois, précise celui qui guide le moine dans son voyage, il sera finalement sauvé après avoir purgé sa peine.³⁷

C'est là une des premières occurrences de la légende du péché de Charlemagne, dont la *Karlamagnússaga* est un des plus importants témoins. Cette légende a existé sous deux formes, comme le rappelle Rita Lejeune : l'une, « discrète », ne spécifie pas la nature du péché (l'inceste avec sa sœur, union dont serait né Roland) et l'autre plutôt indiscreète.³⁸ Dans les deux cas, l'histoire représente Charlemagne omettant d'avouer ce péché à son confesseur, saint Gilles. Ce dernier apprend pourtant la nature du péché par une lettre déposée miraculeusement sur la patène alors qu'il célèbre la messe. Confondu, Charlemagne se repent et est alors pardonné. C'est la version « indiscreète » qui figure dans la *Karlamagnússaga*, branche I, chapitre 36. Non seulement l'épisode fonctionne ici comme rappel d'un motif évoqué au début de la compilation, mais il agit aussi comme une leçon morale.

³⁶ C'est dans la branche VII qu'on retrouve une adaptation du poème, qui était donc bien connu.

³⁷ La vision de Wettin est traduite par A. Micha, *Voyages dans l'au-delà*.

³⁸ R. Lejeune, « Le péché de Charlemagne et la *Chanson de Roland* », dans *Homenaje a dámaso alonso*, II, *Studia philologia*, pp. 339–371.

L'alignement des récits qui véhiculent cette légende sur le schéma des miracles, au cours des siècles suivants, souligne la perspective nettement eschatologique dans laquelle ils sont composés. On sait par ailleurs que la propagation des *exempla* connut un essor considérable aux XII^e et XIII^e siècles, parallèlement au développement des stratégies de rédemption liées à la nouvelle configuration de l'au-delà. De tels récits de miracles et de « visions » sont donc avant tout moraux. Mais ils sont aussi choisis pour les intéressantes combinaisons littéraires qu'ils rendent possibles.

Dans sa vision, Turpin voit en rêve une armée de diables venus chercher l'âme de Charlemagne. Mais ces diables reviennent les mains vides : au moment où ils s'apprêtaient à faire pencher la balance du jugement de leur côté, un « homme sans tête venu de Galice », c'est-à-dire saint Jacques, a déposé tant de pierres sur l'autre plateau, racontent-ils, que l'âme fut finalement prise en paradis. Les pierres de saint Jacques, explique le narrateur, représentent les nombreuses églises et les monastères que Charlemagne fit bâtir de son vivant.

Cette histoire livre sa leçon à chaque pécheur, en réactivant le motif du jugement des âmes, symbolisé ici par la pesée. L'image de la balance, et de la comptabilité des péchés et des bonnes œuvres, remonte certes bien au-delà du christianisme ; c'est néanmoins une des images-clés de l'Évangile et des écrits apocryphes. On la rencontre dans tous les récits de vision, comme dans celui de Turpin, mais aussi par exemple dans la vision de Turchill, où c'est l'apôtre Paul qui préside à la pesée des âmes. Mais la vision de Turchill se rapproche encore de la vision de Turpin par son goût du détail amusant, qui tire le récit vers le conte populaire : ne parvenant pas à sauver l'âme d'un prêtre, l'apôtre jette dans la balance un goupillon trempé dans l'eau bénite, et la violence du geste projette en l'air les poids de l'adversaire, si bien que l'un d'eux, en retombant, écrase le pied du diable.³⁹ C'est le même trait d'esprit qui décrit la colère des diables dans la vision de Turpin. La leçon morale fait donc sien le précepte qui vaut pour les sermons *ad status* et pour le drame liturgique : il faut s'adresser aux individus dans un langage qui les touche, un langage profane, celui des chansons et des fabliaux.

Le motif de la pesée est également l'illustration frappante et directe d'un thème récurrent dans les exemples : celui de l'âme sauvée *in extremis* par l'intervention d'un saint, d'un apôtre, ou d'un protecteur. Dans le cas de Charlemagne, il s'agit naturellement de saint Jacques (la chronique de Turpin

³⁹ A. Micha, *Voyages dans l'au-delà*, la Vision de Turchill, pp. 176 et suivantes.

étant essentiellement consacrée à son culte), et les pierres qui font pencher la balance sont nommément interprétées comme celles des églises.⁴⁰ On retrouve dans le miracle de Wallterus tous les motifs de la *Visio Turpinis* : l'âme sur le point d'être condamnée, le saint intercesseur, le salut *in extremis*. Sur le plan de la transmission, si l'on ignore comment et pourquoi il est venu prendre cette place à la fin du manuscrit B de la saga de Charlemagne, on doit admettre qu'il n'y est pas déplacé, et l'on peut supposer qu'il a été conservé dans un ensemble qui le réunissait aux autres récits.

Mais la Vision de Turpin est aussi un avertissement aux rois. Si l'on met en relation cet épisode avec les autres textes qui l'entourent, on est frappé par l'insistance qu'on y met à défendre la suprématie de l'Eglise et la soumission que cette dernière est en droit d'attendre des rois. Dans la vision, l'âme de Charlemagne accablée d'un péché mortel est finalement sauvée par les pierres des églises et monastères qu'il a bâtis. Dans les chapitres 4 à 5, il est question, tout d'abord, de la lutte que mena l'évêque Salvius contre le roi hérétique Chilpéric, puis de l'éclatante victoire de Dieu sur les spoliateurs de l'évêque. Dans ce contexte, l'épisode mettant en scène la leçon donnée par Amphiloque à l'empereur Théodose résonne d'échos politiques qui vont jusqu'à estomper la conclusion première, qui était théologique.

Immédiatement à la fin du cinquième chapitre dans la version b1, l'appendice lacunaire sur lequel s'achève le manuscrit ne fait, quant à lui, que reproduire le discours de la vision de Turpin, mais sur un autre mode⁴¹ : « Afin que les hommes soient illuminés par la façon dont Notre Dame sainte Marie apprécia l'œuvre de l'empereur Charlemagne qui fit bâtir pour elle une église à Aix, il faut dire comment cette femme bénie voulut consacrer ses soins à l'ordination de cette église ... ». C'est, là encore, le thème du roi respectueux du pouvoir ecclésiastique et bâtisseur d'églises qui est retenu. Cette idée, comme on le sait, est également centrale dans la chronique de Turpin, qui est, directement ou par l'intermédiaire de Vincent de Beauvais, une des sources principales de la KmsB.

Enfin, le contenu du chapitre 6 est ouvertement politique : Charlemagne, en vertu d'un privilège unique dans l'histoire, nous dit-on, eut le droit de

⁴⁰ L'image de la pierre est avant tout le symbole des œuvres accomplies pendant la vie humaine, mais ici elle est aussi à prendre au sens propre, quand on sait à quel point le motif est fréquent dans l'ensemble du cycle. La symbolique évangélique de ce mot est d'une richesse qui n'échappe pas aux auteurs de miracles.

⁴¹ Cité d'après la traduction de D. Lacroix, p. 881.

nommer lui-même les évêques et les dignitaires de l'Eglise sur tout le territoire de la France et de la Saxe, « car ni l'argent ni les belles paroles ne pervertissaient son choix ». Figure exemplaire que cet empereur qui posséda en son royaume la même dignité que le pape, mais figure à valeur d'exemple aussi pour les successeurs qui se montrèrent indignes de ce privilège, lequel leur fut alors retiré, dit le texte, par Grégoire VII. Tout ici n'est donc pas louange, on perçoit aussi dans ces paragraphes le rappel de la suprématie du religieux sur le temporel.

La fin de la *Karlamagnússaga*, même si elle se présente comme une construction maladroite de textes édifiants, n'est donc pas dépourvue de cohérence. Les textes qui ont été assemblés au cours du temps contribuent tous à la construction du message politico-moral. Le miracle de l'abbé Wallterus n'est certes pas à sa place dans le cycle carolingien, mais les récits consacrés à l'évêque Salvius ne le sont pas davantage : les chevilles qui les rattachent à l'argument principal sont assez grossières. Cependant s'il est vrai que la famille B a réarrangé la fin du cycle et y a peu à peu intégré des récits de miracles qui ne s'y trouvaient pas à l'origine, l'insertion du miracle de Wallterus, qui leur est parfaitement contigu, ne pose pas de problème majeur.

Quant à donner une mort édifiante à un héros, sur ce point la littérature exemplaire rejoint aisément la littérature épique. Je laisserai aux chercheurs plus informés le soin de mettre en rapport les motifs édifiants de la *Karlamagnússaga* avec ceux des grands cycles de la littérature norroise. La *Karlamagnússaga* elle-même représente un de ses héros fameux en pénitence et ayant fait le choix de l'érémisme, Guillaume, mais il existe bien d'autres exemples dans l'épopée française. Qu'on pense par exemple à la mort de Renaut de Montauban, ou encore à celle de Girart de Roussillon et de sa femme. Elles présentent plus d'une analogie avec la mort de Karlamagnús.

LISTE DES MANUSCRITS CONSULTÉS

| | | |
|--------------|----------------|--------------|
| AM 180 a fol | AM 531 4to | ÍB 186 4to |
| AM 180 c fol | BN f. fr. 1448 | Lbs 156 4to |
| AM 180 d fol | BN f. sc. 7 | Lbs 1502 4to |

TITRES DES PRINCIPAUX OUVRAGES CITÉS (SOURCES ET ÉTUDES)

- Aebischer, P., *Les différents états de la Karlamagnússaga*, Berlin, Akademie Verlag, 1956.
- Aebischer, P., *Les Versions norroises du Voyage de Charlemagne en Orient. Leurs sources*. Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l'université de Liège, fasc. CXL, Paris 1956.
- Apocalypses et Voyages dans l'au-delà*, sous la direction de Claude Kappler, Paris, le Cerf 1987.
- Contini, G., « La canzone della mort Charlemagne », dans *Mélanges de linguistique romane et de philologie médiévale offerts à M. Delbouille*, Gembloux, Duculot 1964, pp. 105-126.
- Folz, R., *Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'empire germanique médiéval*, Genève, Slatkine Reprints 1973.
- Halvorsen, E. F., *The Norse Version of the Chanson de Roland*, Copenhague 1959.
- Islendzk æventyri*, vol. I-II, éd. par H. Gering, Halle 1882-83.
- Jakobsen, A. « Er kap. 1-5 i del X af Karlamagnús saga lånt fra en samling æfintýr ? », *Maal og Minne* 1959, Oslo, pp. 103-116.
- Karl Magnus Krønike*, éd. par P. L. Hjorth, Copenhague 1960.
- Karlamagnús saga*, Branches I, III, VII et IX, éd. par A. Loth, trad. par A. Patron-Godefroit, avec une étude par P. Skårup, Det danske Sprog-og Litteraturselskab (DSL), Copenhague 1980.
- Karlamagnús saga, The Saga of Charlemagne and his Heroes*, trad. par C. B. Hieatt, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1980.
- Karlamagnús saga ok kappa hans*, éd. par, C. R. Unger, Christiania 1860.
- La Saga de Charlemagne*, trad. par D. Lacroix, Le Livre de Poche, coll. la Pochothèque 2001.
- Le Couronnement de Louis*, éd. par E. Langlois, (2^{de} éd.), Paris, Champion 1984.
- Les rédactions en vers du Couronnement de Louis*, éd. par Y. Lepage, Genève, TLF 1978.
- Le Goff, J., *Saint Louis*, Paris, Gallimard 1999.
- Le Voyage de Charlemagne à Jérusalem et à Constantinople*, éd. par P. Aebischer, Genève, Droz 1965.
- Lejeune, R., « Le péché de Charlemagne et la Chanson de Roland », dans *Homenaje a dámaso alonso*, II, Studia philologia, Madrid, 1961, pp. 339-371.
- Mâle, E., *L'Art religieux du XIII^e siècle, Etudes sur l'Iconographie du Moyen Age et sur ses sources d'inspiration*, Paris, A. Colin, 1902.
- Mariú Saga*, éd. par C. R. Unger, Christiania 1871.
- Micha, A., *Voyages dans l'au-delà, d'après des textes médiévaux. IV-XIII^e siècles*, Paris, Klincksieck 1992.
- Paris, G., *Histoire Poétique de Charlemagne*, Paris 1905.
- PG = Migne J. P. (éd.). *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Paris, 1857 ff.
- PL = Migne J. P. (éd.). *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. Paris, 1841 ff.
- Pomel, F., *Les Voies de l'au-delà et l'essor de l'allégorie au moyen âge*, Paris, Champion 2001.
- Rauschen, G., *Die Legende Karls des Grossen im 11. und 12. Jahrhundert*. Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde, VII, Leipzig 1890.

- Skårup, P., « Contenu, sources, rédactions », dans *Karlamagnús saga*, Copenhague, 1980, pp.335-355.
- Páll Eggert Ólason, *Skrá um handritasöfn Landsbókasafnsins*, vol. I-II, Reykjavík 1918-1927.
- Speculum Maius*, vol. 1-3., (reproduction de l'édition de 1524), *ex officina typographica et sumptibus Balthazaris Belleri*, Graz, Akademische Druck-und Verlagsanstalt 1965.
- Traschler, R., *Clôtures du cycle arthurien*, Genève, Droz 1996.
- Widding, O. et Bekker Nielsen, H., « The Virgin bares her Breast. An Icelandic Version of a Miracle of the Blessed Virgin », *Bibliotheca Arnarnæana* vol. XXV, (Opuscula II, 1), Copenhague 1961, pp. 76-79.

EFNISÁGRIP

Frá andláti Karlamagnúsar er aðeins greint í Karlamagnús sögu, norrænni samsteypu frá 14. öld, en á dauða hans er ekki minnst í frönsku kappakvæðunum sem um keisarann fjalla. Frá sjónarhóli franskra miðaldabókmennta er það því mikilvægt að kanna hvaðan sögnin um dauða Karlamagnúsar er upprunnin. Í þessari grein verður athyglinni beint að þeim handritum sem geyma þennan part frásögunnar um keisarann, en saga þeirra er mun flóknari en kemur fram í útgáfum sögunnar. Frásögnin sem um ræðir myndar tífunda part samsteypunnar og er ærið sundurleit; hún er dregin saman úr ýmsum áttum, einkum þó brotum úr helgisögum og dæmisögum. Höfundur er þeirrar skoðunar að þessir ólíku textar myndi eina pólitíska og siðferðilega heild, enda þótt þeir hafi ekki verið tengdir saman upphaflega. Um uppruna þeirra er hér rækilega fjallað og loks er því velt upp hvaða ályktanir megi draga af hinni sundurleitu frásögn sögunnar um dauða keisarans.

Hélène Tétrel
Département de Lettres Modernes
Faculté des lettres et sciences sociales Victor Segalen
Université de Bretagne Occidentale
20 rue Duquesne
F-29285 Brest Cedex
Frakklandi
Helene.Tetrel@univ-brest.fr