

La Navigatio sancti Brendani abbatis

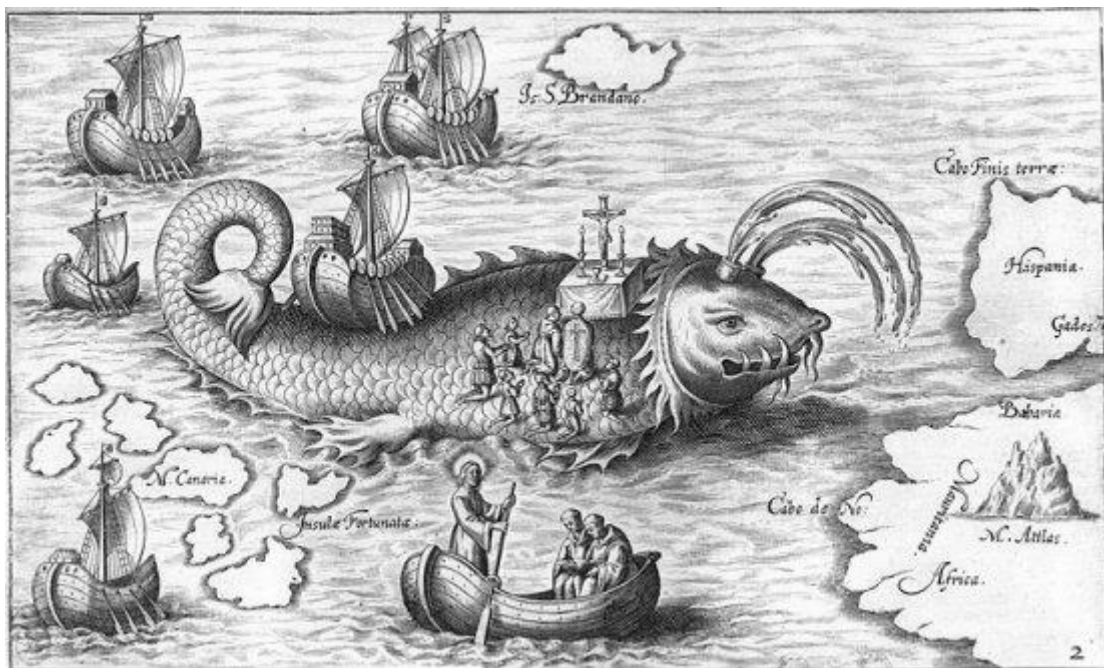
Construction d'un imaginaire monastique du voyage au Moyen Age

Mémoire réalisé par
Savina Lenoble

Promoteur
Paul-Augustin Deproost

Année académique 2016-2017
LAFR 2MD

La *Navigatio sancti Brendani abbatis* :
construction d'un imaginaire monastique du
voyage au Moyen Âge



Dessin d'Édouard Garnier, d'après une estampe de 1621, copie reprise dans *la Gazette des Pontons* 45, Mai-Juin 2011, p. 12.

Remerciements

Je tiens tout d'abord à adresser mes remerciements à mon promoteur de mémoire, Monsieur Paul-Augustin Deproost, pour sa disponibilité et ses encouragements tout au long de la réalisation de ce travail.

Je remercie également mon papa, relecteur attentif et soutien bienveillant, qui a suivi de près la progression de ma rédaction depuis les premières lignes.

J'adresse encore mes plus sincères remerciements à mes proches : mes parents, mes sœurs, Simon, Justine et toute ma famille et mes amis pour leur aide, leur soutien, leur patience et leurs encouragements.

Je remercie aussi toutes les personnes qui m'ont permis de partir en Erasmus, où, alors que j'entamais à peine ce mémoire, j'ai découvert le beau pays qu'est l'Irlande et qui a sans aucun doute motivé mon intérêt pour l'univers fascinant de saint Brendan le Navigateur.

Enfin, je tiens à remercier tous les bibliothécaires de la BFLT de Louvain-la-Neuve pour leur patience et leur gentillesse face à mes interminables listes d'emprunts, retours tardifs et questions répétées.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	9
CHAPITRE 1	15
Contextualisation de l'œuvre	15
1. 1. Saint Brendan le Navigateur : personnage historique et personnage fictif	15
1. 2. Texte, auteur et datation.....	19
<i>Éditions critiques du texte.....</i>	<i>19</i>
<i>Auctorialité, localisation et datation</i>	<i>21</i>
1. 3. La Navigatio dans le contexte des pérégrinations.....	24
<i>La pérégrination et l'exil dans la tradition chrétienne.....</i>	<i>24</i>
<i>Les pérégrinations en Irlande médiévale.....</i>	<i>26</i>
<i>Influence des pérégrinations monastiques sur la Navigatio.....</i>	<i>28</i>
1. 4. Influences littéraires.....	31
<i>La Navigatio et les récits de voyages irlandais</i>	<i>31</i>
<i>La Navigatio et les influences classiques</i>	<i>36</i>
CHAPITRE 2	41
Le récit du voyage et la progression par île.....	41
2. 1. Organisation du récit.....	41
2. 2. Le départ	44
<i>Présentation de saint Brendan et arrivée de Barrindus</i>	<i>44</i>
<i>Projet de voyage et construction du navire</i>	<i>45</i>
2. 3. Les étapes du voyage	45
<i>L'île inhabitée (et le frein volé)</i>	<i>45</i>
<i>L'île des moutons</i>	<i>46</i>
<i>Le Jasconius.....</i>	<i>47</i>
<i>L'île aux oiseaux.....</i>	<i>47</i>
<i>L'île d'Albe</i>	<i>48</i>
<i>L'eau du sommeil et les eaux coagulées</i>	<i>50</i>
<i>Célébration des fêtes.....</i>	<i>50</i>
<i>Combat de monstres marins</i>	<i>51</i>
<i>L'île des trois chœurs et l'île des grappes</i>	<i>51</i>

<i>Le combat des oiseaux (retour à Ailbe) et la mer transparente</i>	<i>52</i>
<i>La colonne dans la mer.....</i>	<i>53</i>
<i>L'île des forgerons.....</i>	<i>53</i>
<i>Judas Iscariote</i>	<i>53</i>
<i>Paul l'ermite</i>	<i>54</i>
<i>Célébration des fêtes.....</i>	<i>55</i>
<i>Terra repromissionis et Insula delitiarum</i>	<i>55</i>
2. 4. Le retour.....	56
CHAPITRE 3	59
Construire le décor : réel, imaginaire et inspiration	59
3. 1. Les merveilles de l'Océan.....	59
<i>Paysages exotiques</i>	<i>60</i>
<i>Terres glacées et îles abandonnées.....</i>	<i>62</i>
3. 2. La société monastique.....	69
<i>La liturgie des heures.....</i>	<i>72</i>
<i>Communauté et érémitisme.....</i>	<i>74</i>
3. 3. Lectures médiévales : construction d'un imaginaire chrétien.....	79
<i>Créatures extraordinaires.....</i>	<i>80</i>
<i>Réminiscences bibliques et apocryphes</i>	<i>86</i>
3. 4. Explication d'un succès « épique ».....	91
<i>Une légende proche du mythe.....</i>	<i>91</i>
<i>Une oeuvre « épique »</i>	<i>94</i>
CHAPITRE 4	99
Voyage initiatique et message évangélique	99
<i>Fraternité et héroïsme.....</i>	<i>101</i>
<i>Contemplation.....</i>	<i>108</i>
<i>Justice divine et Rédemption.....</i>	<i>114</i>
<i>Revenir pour partager son aventure</i>	<i>120</i>
CONCLUSION	123
BIBLIOGRAPHIE.....	127

Remarques

Abréviation : *Navigatio* = *Navigatio Sancti Brendani abbatis*

Tous les extraits latins de la *Navigatio* cités dans ce travail renvoient à l'édition de Carl Selmer² (sauf mention contraire) ; les traductions proposées sont inspirées ou directement reprises de la traduction française de Vincent Guy³.

Toutes les citations bibliques en latin sont tirées de la Vulgate⁴ (sauf si elles sont reprises telles que présentées dans la *Navigatio*).

L'orthographe moderne recommandée par le Conseil supérieur de la langue française est utilisée dans ce travail.

² *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, Carl Selmer (ed.), Indiana, University of Notre Dame Press, 1959 (publication in Mediaeval Studies, The University of Notre Dame, 16).

³ *La navigation de saint Brendan*, Vincent Guy (ed.), Edition Carâcara [en ligne], <http://www.utqueant.org> (consulté le 10 janvier 2016).

⁴ Vulgate [en ligne], BibleFR, www.biblefr.chez.com/vulgate/ (consulté le 24/04/2017).

INTRODUCTION

Talking birds ; satanic creatures slinging blazing slag ; a gigantic iceberg so huge it took four days to sail around it ; the shrouded, mysterious entrance to Paradise ; the fiery, ominous gateway to Hell : these are what put the *Navigatio Brendani* on the medieval best seller list⁵.

Pour reprendre l'expression de John Anderson, cité ci-dessus, la *Navigatio*, si elle est globalement inconnue du grand public aujourd'hui, traversa toute l'Europe médiévale en véritable « bestseller ». Écrit originairement en latin par un auteur irlandais, ce texte, qui raconte le voyage sur l'océan de saint Brendan et de son équipage de moines à la recherche d'un paradis terrestre, a été traduit et adapté dans de très nombreuses langues vernaculaires, tantôt en vers, tantôt en prose, et diffusé de l'Irlande jusqu'en Russie⁶, en passant par le nord de la Méditerranée. De nombreux articles se sont penchés sur cette œuvre, étudiant souvent un de ses aspects, une question particulière : une source potentielle, un personnage, une adaptation... Il est par contre bien plus difficile de trouver des travaux généraux qui présenteraient l'œuvre de manière globale, les plus gros ouvrages édités étant essentiellement des collectifs qui rassemblent sous un même titre des approches distinctes. En outre, à la plupart de ces articles répondent presque toujours une critique sévère ou une opposition nuancée. Ainsi, ni l'auteur, ni la date, ni le contexte précis de rédaction, ni aucune interprétation close de l'œuvre ne peuvent être déterminés avec certitude.

Comme le révèle le choix de la citation ci-dessus, c'est en particulier l'imaginaire marquant de la *Navigatio* qui nous a fasciné, un imaginaire à la fois merveilleux (des oiseaux qui parlent), fantastique (un iceberg gigantesque) et religieux (le Paradis et l'Enfer). Nous avons dès lors à cœur d'aborder l'œuvre en tant que récit de voyage, mais surtout en tant que voyage multiple. Ainsi, il nous semble approprié d'explorer l'œuvre de manière globale et ce afin de rendre compte de la complexité de l'imaginaire rencontré

⁵ J. D. Anderson, « The *Navigatio Brendani* : A Medieval Best Seller », *The Classical Journal* 83. 4, 1988, pp. 315. « Des oiseaux parlants, des créatures démoniaques hissant des pierres volcaniques embrasées, un iceberg si immense qu'il fallut quatre jours pour en faire le tour, la mystérieuse entrée brumeuse du Paradis, l'inquiétante porte enflammée de l'Enfer : voilà ce qui plaça la *Navigatio brendani* sur la liste des bestseller médiévaux. »

⁶ *Ibid.*

dans ce récit. Il nous apparaît en effet que c'est dans sa multiplicité et dans ses niveaux d'analyse pluriels que la *Navigatio* trouve sa caractéristique propre et se distingue des autres récits de voyage médiévaux qui ne connurent pas le même succès. Ce succès, nous l'aborderons transversalement en comparaison avec le genre de l'épopée. En effet, ce bestseller médiéval qu'est la *Navigatio* a souvent été comparé avec les grandes œuvres antiques de périple héroïques en mer, notamment l'*Odyssée* et l'*Enéide*. Si le rapprochement n'est donc pas nouveau, nous essayerons quant à nous de l'utiliser, non pas pour déterminer le degré d'influence de ces œuvres antiques sur la *Navigatio*, mais pour rendre compte de la portée que peut avoir un imaginaire multiple, collectif, mêlant nouveautés, emprunts et lieux communs, réalisme et merveilleux, ancrage historique et influences mythologiques.

Pour ce faire, la délimitation d'un contexte historique et littéraire dans lequel l'œuvre s'est développée sera à la fois nécessaire et laborieux. Comme nous l'avons évoqué, malgré son succès et sa diffusion large, l'origine de la *Navigatio* reste une question assez épineuse et qui a fait l'objet d'études aussi nombreuses que contrastées. Cependant, comprendre le développement d'un imaginaire riche et multiple nécessite évidemment de connaître son berceau, et ce d'autant plus que l'univers de la *Navigatio* est plongé dans les réalités maritimes et l'actualité monastique de son temps. Le voyage de saint Brendan n'est pas pour autant le simple produit d'un contexte socio-culturel déterminé, ni la collection de divers éléments puisés çà et là dans les œuvres littéraires et les récits folkloriques de son époque, comme ont pu parfois le croire certains auteurs. Assurément, le texte de la *Navigatio*, tel qu'il a traversé les siècles, témoigne d'une construction multiple et efficace. Notamment, la particularité d'une organisation cyclique intégrée dans un voyage progressif témoigne du travail complexe dont la *Navigatio* est le fruit. La structure particulière de l'œuvre et sa progression par île sont des caractéristiques qui balisent la mise en œuvre d'un imaginaire du voyage et qui nécessiteront donc d'être évoquées.

Ensuite, notre étude personnelle de la *Navigatio* par son imaginaire du voyage combinerait essentiellement deux approches. Tout d'abord une approche externe nous ferait nous pencher sur l'univers de la *Navigatio* en tant que construction d'influence mixte. En effet, le « décor » que propose le récit du saint irlandais nous semble dévoiler trois grands puits d'inspiration, chacun ayant pu captiver le lectorat médiéval à sa façon et pour diverses raisons. Premièrement, c'est le réalisme maritime des aventures de Brendan qui,

créant un contexte à la fois plausible et exotique ou effrayant, a suscité la fascination de beaucoup de lecteurs, certains cherchant la vérité derrière le récit, d'autres se délectant de ce fantastique étonnant. Deuxièmement, les personnages de l'œuvre évoluent dans un contexte essentiellement monastique. Tout le récit est ainsi teinté par le monachisme médiéval, en particulier les pratiques propres au monachisme celtique et les influences nouvelles qu'insufflent à cette époque les institutions continentales, notamment sous l'impulsion de la règle bénédictine. Troisièmement, la *Navigatio* regorge d'êtres fantastiques et de citations tirées des lectures médiévales, principalement des bestiaires et, plus encore, de la Bible.

Ensuite, une approche interne de l'œuvre permettra de développer notre interprétation du récit en tant que voyage initiatique porteur de valeurs spirituelles. En effet, il nous semble que l'imaginaire du voyage de la *Navigatio* est non seulement une des clefs de son succès, mais est également le socle d'une réflexion chrétienne sur le mystère pascal. La quête de Brendan à la recherche d'un paradis terrestre l'amènera à rencontrer des anges déchus, des ermites reclus et même Judas, le traître par excellence. Toutes ces rencontres seront dès lors étudiées plus en détails, essayant de montrer comment, entre solitude et communauté, entre ciel et terre, entre paradis et enfer, entre contemplation et prédication, entre vie spirituelle et pénitence éternelle, la *Navigatio*, outre un voyage époustouflant sur l'océan, outre un voyage à l'époque des moines celtiques et des pérégrinations monastiques, outre un voyage dans le monde merveilleux médiéval, est aussi un voyage au cœur de la foi chrétienne.

PARTIE 1

L'ŒUVRE ET SON CONTEXTE :
ÉTAT ACTUEL DE LA QUESTION

CHAPITRE 1

CONTEXTUALISATION DE L'ŒUVRE

1. 1. Saint Brendan le Navigateur : personnage historique et personnage fictif⁷

Saint Brendan, en ancien irlandais *Brénainn*, est un des saints irlandais qui connut la plus grande renommée en Europe médiévale et dans les périodes qui suivirent. Il est essentiellement connu par le biais de deux récits : un récit hagiographique, la *Vita Brendani* et un récit de voyage, la *Navigatio sancti Brendani abbatis*. Ces deux récits, dans leurs différentes versions, connurent un succès remarquable et attestent de la réputation du saint et de l'expansion de son culte plusieurs siècles après sa mort, mais ils n'offrent cependant que très peu d'informations fiables concernant la vie historique de Brendan⁸. Outre ces deux sources majeures, les annales et généalogies irlandaises permettent néanmoins d'attester avec plus ou moins de certitudes certains détails de la vie du saint. Ainsi, un groupe particulier d'annales s'accorde à indiquer que Brendan serait né en 486 PCN. Quant à l'année de sa mort, aux environs de 575, elle est commune à pratiquement toutes les annales irlandaises et peut donc sans trop de doutes être considérée comme pertinente. Le calendrier de l'Eglise retient pour sa part les dates de 484 et 583 et place la fête du saint au 16 mai, jour de la mort de Brendan selon plusieurs martyrologies. Les annales irlandaises rapportent également que Brendan aurait fondé le monastère de Clonfert en 558, ce qui lui vaut d'ailleurs le surnom de saint Brendan de Clonfert et qui permet de le distinguer de son éponyme et contemporain, saint Brendan de Birr⁹.

Mises à part ces quelques minces informations, la vie du saint se trouve être plutôt complexe à retracer, d'une part, parce qu'il est parfois impossible, dans les sources anciennes, de le distinguer de saint Brendan de Birr, d'autre part, parce que nos sources principales, que sont les différentes versions de la *Vita Brendani* et de la *Navigatio*, sont

⁷ S'il n'en reprend pas la structure, ce sous-chapitre base largement ses informations sur l'introduction de G. S. Burgess dans W.R.J. Barron et G.S. Burgess (ed.), *The voyage of Saint Brendan. Representative versions of the legend in English translation with indexes of themes and motifs from the stories*, University of Exeter Press, 2005 (« Exeter medieval texts and studies »), pp.1-9.

⁸ *Ibid.*, p. 1.

⁹ *Ibid.*, pp. 2-3. Pour les références concernant les mentions de Brendan dans les annales, généalogies et martyrologies voir G. S Burgess et C. Strijbosch, *The legend of St Brendan: a critical bibliography*, Dublin, Royal Irish Academy, 2000.

complètement imbibées d’imaginaire médiéval chrétien et ont en outre une tradition textuelle complexe. La relation exacte entre les deux récits reste impossible à déterminer avec certitude. Les manuscrits les plus anciens que nous possédons de la *Vita* remontent au douzième siècle et semblent suggérer une rédaction originelle au moins avant l’an 1000¹⁰. Si les manuscrits conservés semblent témoigner en faveur d’une rédaction de la *Navigatio* avant celle de la *Vita*¹¹, le postulat d’un récit hagiographique antérieur, dont découleraient les deux traditions, ne peut pas être écarté¹². L’origine de saint Brendan diffère quelque peu dans la tradition de la *Navigatio* et dans celle de la *Vita*. La première le place dans la famille des Alltraige, sur le territoire de Corca Dhuibhne, tandis que la plupart des versions de la *Vita* situent en général sa naissance dans la paroisse de Tralee, dans le comté de Kerry. Les deux traditions de récits s’accordent sur le nom du père de Brendan : Findlug. Certaines sources plus tardives attribuent à Findlug le titre de « roi de Munster », tandis que Brendan lui-même est par ailleurs désigné comme « roi de Kerry ». Cependant, si plusieurs auteurs ont encore accordé du crédit à ces informations jusqu’au début du siècle passé¹³, il paraît aujourd’hui plus prudent de postuler que ces titres sont la conséquence du succès postérieur du personnage de saint Brendan. La mère de Brendan n’est quant à elle mentionnée que dans la *Vita*, sous le nom de Cara ou de Broinnghéal.

La vie de saint Brendan, telle qu’elle est racontée dans la *Vita*, n’offre que peu d’indices pour distinguer le personnage historique du personnage légendaire. En effet, la tradition de la *Vita* emprunte largement aux autres traditions d’hagiographies irlandaises. Les visions de la mère de Brendan lorsqu’elle est enceinte ou les prédictions de l’évêque Erc à la naissance du saint, annonçant la venue d’un enfant touché par la grâce de l’Esprit Saint, sont tout à fait typiques des vies de saints irlandais. Des épisodes similaires se

¹⁰ Baron et Burgess, *op. cit.*, p. 2.

¹¹ *Ibid.*

¹² J. S. Macley (ed.), *A Comparative Study of the Latin and Anglo-Norman Versions*, Leiden / Boston, Brill, 2008 (« The Northern World »). Lorsqu’il s’intéresse à l’audience qu’a pu avoir la *Navigatio* à l’époque de sa rédaction (p.17), J. S. Macley, estime comme étant une « conjecture raisonnable », l’hypothèse du récit de la *Navigatio* se développant à partir de celui de la *Vita*. Il base essentiellement son hypothèse sur deux des plus anciens manuscrits de la *Navigatio* (Ms. Brit. Lib. Add. 36736 à Londres et Ms. Clm. 17740 à Munich) qui présentent uniquement le récit de la *Navigatio* tout en l’intitulant *Vita Sancti Brendani abbatis*, témoignant ainsi, selon Macley, du développement de la *Navigatio* dans un contexte au départ hagiographique. Cependant, cette hypothèse ne peut encore être vérifiée par les manuscrits que nous possédons. Macley admettait d’ailleurs lui-même quelques pages plus tôt que nous ne pouvons en réalité « que spéculer » à propos de l’audience de la *Navigatio* (p.15).

¹³ Cf. J. Dunn, « The Brendan Problem », *The Catholic Historical Review* 6.4, Janvier 1921, pp.395-477.

retrouvent par exemple dans la *Vita Prima* de sainte Brigitte d'Irlande¹⁴. De même, la tradition associée à la *Vita* rapporte les différents miracles effectués par le saint depuis son enfance et décrit notamment le rayonnement d'anges qui entoure le saint dans ses prières.

D'après la *Vita*, saint Brendan aurait été confié tout jeune au couvent de Kileedy, dans le comté de Limerick, où il aurait été éduqué par les nonnes et notamment sainte Ida de Kileedy. Ensuite, de retour dans sa famille d'origine, il aurait poursuivi son apprentissage auprès de l'évêque Erc, lui-même qui avait baptisé Brendan à sa naissance. L'évêque aurait par la suite décidé que Brendan était destiné à la vocation religieuse et l'aurait emmené avec lui. Au bout de plusieurs années d'instruction aux côtés de l'évêque, Brendan aurait finalement décidé de suivre la vocation monastique auprès d'un certain Jarlath. Ensuite, après être entré dans les ordres, Brendan aurait quitté ses précédents maîtres pour fonder avec quelques moines le monastère d'Ardfert. Malgré la rapide renommée de son monastère, Brendan aurait été poussé par le désir d'accomplir sa vocation pénitentielle monastique en voyageant sur la mer, suivant ainsi le courant des *Peregrinatio pro Deo*, une pratique fréquente à cette époque en Irlande.

Concernant le récit du ou des voyages en mer de Brendan, il existe deux versions principales. La première est celle de la *Navigatio*, qui raconte un unique voyage de sept ans à la recherche de la *terra repromissionis sanctorum*¹⁵, une île dont l'existence est rapportée à Brendan par l'abbé Barrindus¹⁶. Cette version, celle qui connut le plus grand succès, a également été largement incorporée à la tradition de la *Vita*. Outre deux versions en vieil irlandais, il existe cinq versions principales en latin de la *Vita*. Ces dernières sont généralement désignées en fonction de leur Codex : *Vita Salmanticensis*¹⁷ (Richard Sharpe¹⁸ y attribue deux sigles différents, S1 pour la *Vita prior*, S2 pour la *Vita altera*),

¹⁴ Cf. D. A. Bray, « The Vita Prima of St. Brigit: a preliminary analysis of its composition », dans J. F. Eska (ed.), *Narrative in Celtic tradition: essays in honor of Edgar M. Slotkin*, New York, Colgate University Press, 2011 (CSANA Yearbook 8, 9), pp. 1–15.

¹⁵ « la terre de Promission des saints ».

¹⁶ La graphie Barrindus est une correction de J. Carney à la variante Barinthus choisie par Selmer dans son édition de la *Navigatio*.

¹⁷ Édité par W. W. Heist, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, Bruxelles, 1965 (Subsidia Hagiographica, 28), pp. 56-78 (S1, « Vita et Navigatio ») ; pp. 324-331 (S2, « Vita altera »)

¹⁸ R. Sharpe, *Medieval Irish Saints' Lives*, Oxford, Clarendon Press, 1991, pp. 390-391

*Vita Oxoniensis*¹⁹ (sigle O), *Vita Dubliensis*²⁰ (sigle D) et *Vita Anglie*²¹ (pas de sigle)²². Le texte de la *Navigatio* se retrouve inséré dans quatre de ces cinq versions latines. Seul S2, la *Vita altera*, propose une version des voyages de Brendan indépendante de la *Navigatio*. Malheureusement, S2 est également largement abrégée. Dans cette seconde version du récit, Brendan part à deux reprises à la recherche de l'île du paradis. Pour sa première tentative, il navigue à bord d'une embarcation faite de peaux de bêtes, mais ce voyage se solde par un échec. Brendan revient alors en Irlande et demande conseil à sa mère adoptive, sainte Ida, qui lui prescrit de partir à bord d'un navire en bois. Brendan s'exécute et, après deux ans de péripéties en mer, trouve finalement la fameuse « île de Promission des saints ». Cette version en deux épisodes des aventures en mer du saint est généralement considérée par les philologues comme la preuve principale d'une version « pure » de la *Vita*, écrite indépendamment de la *Navigatio*. Charles Plummer dit ainsi de la *Vita altera* qu'elle est « absolutely pure »²³. Il la distingue effectivement des manuscrits qui ajoutent la *Navigatio* à leur texte et où apparaissent plusieurs incohérences, souvent traces d'un collage maladroit.

Si l'authenticité des voyages de Brendan, tels qu'ils sont rapportés par la *Navigatio* et la *Vita*, ne sont pas l'objet de ce chapitre, nous pouvons, comme Glyn Burgess, raisonnablement penser que le Brendan historique devait avoir une relation particulière avec les voyages en mer²⁴. En dehors des traditions de la *Navigatio* et de la *Vita*, saint Brendan est mentionné dans de plus anciennes sources littéraires. Déjà là, le saint est présenté comme un voyageur. La source la plus ancienne où saint Brendan de Clonfert est nommé est la *Vita Columbae* écrite par Adomnan²⁵ (abbé d'Iona qui vécut dans la deuxième moitié du septième siècle). Adomnan appelle le saint *Brendenus mocu Alti*. Burgess précise qu'*Alti* fait référence à l'appartenance de Brendan à la famille des Alltraige²⁶. Dans ce texte, Brendan rencontre saint Columba d'Iona sur l'île de

¹⁹ Édité par Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, 2 vols, Oxford, University Press, 1910, vol. 1, pp. 98-151.

²⁰ Édité par P. Grosjean, « Vita S. Brendani », *Analecta Bollandiana* 48, 1930 et par P. F. Moran (ed.), *Acti Sancti Brendani : Original Latin Documents connected with the Life of Saint Brendan, Patron of Kerry and Clonfert*, Dublin, Kelly, 1872, pp. 1-26.

²¹ Édité par C. Horstmann, *Nova legenda Anglie : As collected by John of Tynemouth, John Capgrave and others, and printed, with new lives, by Wynkyn de Worde, A. D. mdxvi*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1901, vol. 1 pp. 136-153.

²² Cf. M. Wooding (ed.), *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism*, Dublin, Fourt Court Press, 2000, p. xxvii ; Mackley, *op. cit.* pp. 45-46.

²³ C. Plummer, *Live of Irish Saints*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1922, vol. 1, p. xviii.

²⁴ Baron et Burgess, *op. cit.*, p. 6.

²⁵ Cf. Mackley, *op. cit.*, p. 43-44.

²⁶ Baron et Burgess, *op. cit.*, p. 8.

« Hinba », sans doute proche de l'Ecosse (l'identification précise de cette île n'a pu être établie, une hypothèse en fait l'île actuelle de Jura). La seconde source textuelle la plus ancienne qui fasse référence à saint Brendan est la *Vita Machutis* (la vie de saint Malo) écrite par Bili²⁷. Mackley situe ce texte entre 865 et 872, se basant sur un article de Léopold Duchesne²⁸. Dans la *Vita Machutis*, nous retrouvons la scène d'un repas pascal sur le dos d'une baleine, également présente dans la *Navigatio*. Enfin, nous pouvons constater que de nombreux toponymes et plusieurs dédications d'églises, aussi bien en Écosse qu'en Angleterre, gardent des traces du saint irlandais. Cependant, comme le souligne Burgess, il est impossible de savoir si cette dispersion du nom de Brendan est un indice de voyages historiques du saint ou un effet de l'expansion de son culte après sa mort²⁹.

1. 2. Texte, auteur et datation

Éditions critiques du texte

Outre les textes latins sur la vie de saint Brendan (*Vita Brendani*) ou sur son célèbre voyage à la recherche du paradis terrestre (*Navigatio sancti Brendani Abbatis*), la légende de l'abbé irlandais fut retransmise et adaptée dans de très nombreuses langues vernaculaires, notamment l'anglo-normand, le néerlandais, l'anglais, l'allemand et l'occitan³⁰. Le texte latin de la *Navigatio* à lui seul se retrouve dans plus de 125 manuscrits dispersés dans toute l'Europe occidentale, le plus ancien manuscrit datant du dixième siècle. Malgré son succès médiéval, la *Navigatio* ne suscita en comparaison qu'un nombre limité de recherches philologiques critiques. Comme le font remarquer la plupart des savants qui se sont penchés sur le sujet, les premières éditions du texte latin de la *Navigatio* ne se basent uniquement que sur quelques versions du texte et ne rendent compte que de très peu de variantes textuelles³¹.

²⁷ Mackley, *op. cit.*, p. 44.

²⁸ *Ibid.* ; Leopold Duchesne, « La vie de St Malo. Etude critique », *Revue celtique* 1, 1890, pp. 1-22.

²⁹ Barron et Burgess, *op. cit.*, p. 9.

³⁰ Pour les versions et adaptations du Voyage de saint Brendan en langue vernaculaire, voir W.R.J. Barron et G.S. Burgess (ed.), *The voyage of Saint Brendan.*, *op. cit.* et G.S. Bruggess et C. Strijbosch, *The Brendan Legend: Texts and Versions*, Leiden, Brill, 2006 (The Northern World 24).

³¹ J.M. Wooding, « The Latin Version », dans Barron et Burgess (ed.), *op. cit.* pp 13-25.

La plus ancienne édition latine du texte, celle d'Achille Jubinal³², publiée en 1836, fut établie à partir de deux manuscrits de Paris (Ms. Paris, Bibl. Nat. lat. 2333A et Ms. Paris, Bibl. Nat. lat. 3784). Carl Schröder propose en 1871 une nouvelle édition du texte³³, utilisant essentiellement, outre l'édition de Jubinal, un manuscrit de Leipzig (Ms. Leipzig, Pauliner Bibliothek 844). L'année suivante, Cardinal Moran publie également une version du texte ainsi que différents documents liés à saint Brendan dans ses *Acta sancti Brendani*³⁴. C'est un peu moins d'un siècle plus tard, en 1959, que Carl Selmer propose la première édition critique du texte basée sur un nombre plus important de manuscrits, incluant les variantes de dix-huit sources différentes. L'édition de Selmer³⁵ utilise essentiellement le texte d'un manuscrit de Gand (Ms. Gent, Universiteitsbibliotheek 401).

Bien qu'il ait généralement été salué par la plupart des critiques, le travail de Selmer soulève quelques problèmes, notamment relevés en 1963 par James Carney. Ce dernier, dans un article publié initialement dans la revue *Medium Aevum*³⁶, commence par souligner le travail admirable de son prédécesseur ainsi que l'importance de la bibliographie qu'il fournit, mais met également en avant certains choix de variantes qu'il juge peu judicieux. Les principaux défauts pointés par Carney apparaissent au début du texte de la *Navigatio*, notamment dans les graphies de noms propres où Selmer propose par exemple *Althi* et *Barinthus*, que Carney corrige *Alti* et *Barrindus*, formes plus proches du vieil irlandais et donc selon lui plus anciennes. Carney corrige également quelques notes explicatives de Selmer, mettant en avant certaines lacunes dans la connaissance des généalogies et des royaumes irlandais. Il montre par exemple que la formulation « dans le district des O'Neill », utilisée par Selmer pour situer le monastère de Barrindus, est complètement dénuée de sens dans le contexte ancien du texte, alors que l'utilisation de noms de famille irlandais est relativement tardive. *Niel* serait plutôt la forme au génitif du prénom *Nial*, célèbre roi irlandais et ancêtre attesté par les généalogies irlandaises de l'abbé Barrindus³⁷.

³² A. Jubinal (ed.), *La légende latine de s. Brandaines, avec une traduction inédite en prose et en poésie romanes*, Paris, Techener, 1836.

³³ C. Schröder (ed.), *Sancti Brandan. Ein lateinischer und drei deutsche Texte*, Erlangen, 1871.

³⁴ P. F. Moran (ed.), *Acta Sancti Brendani: Original Latin Documents connected with the Life of St. Brendan, Patron of Kerry and Clonfert*, Dublin, Kelly, 1872.

³⁵ Selmer, *op. cit.*

³⁶ J. Carney, « Review of Selmer's 1959 edition of *Navigatio Sancti Brendani Abbatis* », in J.M. Wooding (ed.), *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature*, *op. cit.*, pp. 42-51 (initialement publié in *Medium Aevum* 32, 1963, pp. 37-44).

³⁷ *Ibid.*, p. 44.

Outre l'édition de Selmer et ses révisions par Carney, une introduction et une édition préliminaire du texte latin de la *Navigatio* sont également proposées par Giovanni Orlandi en 1968³⁸. En 2006 est aussi publié l'article de Michaela Zelmer « Philological remarks on the so-called *Navigatio s. Brendani* »³⁹. Une édition non publiée et essentiellement basée sur le manuscrit d'Alençon ainsi qu'une traduction en français par Vincent Guy est également disponible en ligne dans les éditions Carâcara⁴⁰. Enfin, en 2014, Orlandi publie finalement son édition critique du texte en collaboration avec Rossana E. Guglielmetti⁴¹. Cette édition est accompagnée d'un commentaire littéraire et d'une introduction philologique, ainsi que d'une traduction en italien. Comme le souligne Jonathan Wooding dans une introduction à la version latine de la *Navigatio* et comme l'avait déjà remarqué Carl Selmer, malgré une tradition textuelle importante et complexe, les variantes du texte latin de la *Navigatio* restent limitées et les manuscrits dévoilent une version relativement homogène du texte, témoignant sans doute d'une version originale commune⁴².

Auctorialité, localisation et datation

Parmi tous les manuscrits originaux recensés de la *Navigatio*, aucun n'a été retrouvé en Irlande. Les seuls manuscrits irlandais sont dérivés de copies continentales. Pourtant, les chercheurs semblent aujourd'hui tous d'accord d'attribuer la composition initiale de la *Navigatio* à un auteur irlandais. Wooding présume le texte latin comme étant le fruit « d'un auteur original et immensément talentueux, qui semblerait avoir été un moine⁴³ », nuanciant ainsi la vision de Selmer, qui perçoit le rédacteur du texte davantage comme un collationneur, et qui situe l'origine du récit dans un milieu plus folklorique et oral. L'hypothèse d'un moine irlandais auteur original « de génie » est généralement retenue par les commentateurs récents. Le texte de la *Navigatio* témoigne visiblement à la fois d'une connaissance géographique et topographique précise de l'Irlande, ainsi que

³⁸ G. Orlandi (ed.), *La Navigatio Sancti Brendani. 1. Introduzione*, Milan, Instituto editoriale cisalpino, 1968 (Testi e documenti per lo studio dell'antichità, 38).

³⁹ M. Zelzer, « Philological remarks on the so-called *Navigatio s. Brendani* », in G.S. Bruggess et C. Strijbosch (eds.), *The Brendan Legend*, op. cit., pp. 337-350.

⁴⁰ V. Guy (ed.), *La navigation de saint Brendan*, Edition Carâcara [en ligne], <http://www.utqueant.org> (consulté le 10 janvier 2016).

⁴¹ G. Orlandi et R. E. Guglielmetti (ed.), *Navigatio sancti Brendani : alla scoperta dei segreti meravigliosi del mondo*, Firenze, Ed. del Galluzzo, 2014 (Per verba, testi mediolatini con traduzione, 30).

⁴² Wooding, « The Latin Version », op. cit. p 14.

⁴³ *Ibid.*, p. 17

d'une grande familiarité avec le milieu monastique. L'utilisation de certains noms propres a également été considérée comme une preuve de rédaction par un auteur irlandais. En outre, le texte semble dévoiler quelques traces de ce qui est parfois appelé « hiberno-latinisme », calquant par exemple la syntaxe du vieil irlandais en certains endroits. Toutefois, comme il a été mis en avant par différents critiques, l'origine irlandaise de l'auteur n'implique pas qu'il ait été en Irlande lors de la rédaction. Plusieurs monastères irlandais existaient sur le continent depuis le sixième siècle, notamment ceux fondés par saint Colomban de Luxeuil.

Se basant sur la distribution et la généalogie des manuscrits, Selmer situe la rédaction initiale du texte au dixième siècle en Lotharingie⁴⁴ et propose même Israel Episcopus, un auteur irlandais exilé sur le continent dans première moitié du dixième siècle, comme possible auteur original. L'hypothèse de Selmer est cependant fort peu probable et a suscité de vives contestations. Carney, dans sa révision de l'édition de Selmer, explique, comme Selmer avant lui, que les deux plus anciens manuscrits, datant du dixième siècle et sur lesquels Selmer se base pour dater le texte, appartiennent tous deux à des familles de manuscrits visiblement différentes et présentent tous deux plusieurs erreurs. Si Selmer en déduisait une datation dans la première moitié du dixième siècle, Carney quant à lui estime que cela ne s'explique qu'en postulant une rédaction initiale bien plus ancienne. Carney précise que « plusieurs décennies » au moins sont en effet à postuler entre la composition de l'œuvre et l'apparition de familles distinctes de manuscrits⁴⁵. Partant d'une comparaison entre la *Navigatio* et d'autres textes d'origine irlandaise, le *Voyage de Mael Dúin* et le *Voyage de Bran*, Carney en arrive à la conclusion que le texte latin du voyage de saint Brendan doit avoir été écrit « autour de l'an 800, possiblement quelques décennies plus tard⁴⁶ ». Cependant, même en admettant la filiation établie par Carney entre la *Navigatio* et les autres récits de voyage irlandais, il n'en reste pas moins que la datation des ouvrages irlandais en question reste elle-même sujette à débat et ne permet donc malheureusement pas de dater la *Navigatio* avec précision⁴⁷.

⁴⁴ Selmer, *op. cit.* pp. xxvii-xxix.

⁴⁵ Carney, *op. cit.*, p. 45.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁷ C. Strijbosch, *The Seafaring Saint*, Dublin / Portland, Fourt Court press, 2000, p. 127.

Orlandi rejoint globalement la conclusion de Carney, soulevant différents arguments en faveur d'une datation dans la première moitié du neuvième siècle. Toutefois, dans un article de 1988, David Dumville réfute de manière plutôt convaincante l'argument principal d'Orlandi⁴⁸. Ce dernier partait d'un extrait de la *Navigatio* qui fait mention d'une « persécution des Chrétiens⁴⁹ ». Orlandi interprète en effet cet extrait comme faisant référence aux attaques menées en Irlande par les Vikings et place donc nécessairement l'auteur après ces événements historiques, c'est-à-dire après 800. Dumville, quant à lui, propose d'interpréter cette « persécution des chrétiens » différemment et l'associe plutôt à la « persécution par l'Antéchrist » avant le jour du Jugement dernier, mentionnée notamment par saint Jérôme dans ses commentaires *In Daniele*⁵⁰. Dumville s'appuie ensuite sur les noms propres utilisés dans le texte de la *Navigatio* (notamment ceux corrigés par les révisions de Carney) et, les mettant en relation avec des événements historiques et les généalogies irlandaises, en arrive à dater l'ouvrage « au plus tard en 786⁵¹ ». Cependant, cette dernière datation a elle aussi été l'objet de controverse. En particulier Doris Edel fait remarquer que les arguments pointés par Dumville rendent une datation avant 851 tout aussi valable⁵².

Wooding, qui avait d'abord proposé la fourchette approximative de 730-830⁵³, se serait à nouveau penché sur le problème de la datation de la *Navigatio* et aurait proposé une rédaction entre 795, au plus tôt, et 950, au plus tard⁵⁴. Mackley, quant à lui, reprend la constatation de J. F. Kenney⁵⁵, mettant en avant le fait que la *Martyrologie d'Oengus*, datée aux environs de 800, mentionne Brendan sans parler de ses voyages, ce qui pourrait laisser supposer que la *Navigatio* n'ait pas encore été écrite à cette date. Mackley admet ensuite dans ses notes que ce constat n'invalide pour autant pas la proposition de

⁴⁸ D. N Dumville, « Two Approaches to the Dating of Navigatio Sancti Brendani », in J.M. Wooding (ed.), *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature*, op. cit., pp. 120-132 (initialement publié in *Studi Medievalis* 29, 1988, pp. 87-102).

⁴⁹ « Post multa uero curricula temporum declarabitur ista terra successoribus uestris, quando Christianorum superuenerit persecutio », *Navigatio*, Selmer (ed.), op. cit., p. 80, lignes 30-32.

⁵⁰ Dumville cite « Antichristum qui Christi populum persecuturus est », *Hieronymi presbyteri*, S. Glorie (ed.), CCL 75, 1964, p. 920.

⁵¹ Dumville, op. cit., p. 131.

⁵² D. Edel, « De Ierse achtergronden van de Reis van Sint Brandaan », *Nederlandse letterkunde* 2, 1997, p. 365-373

⁵³ Wooding, « The Latin Version », op. cit. p. 18.

⁵⁴ Wooding, « the Date of the *Navigatio S. Brendani abbatis* » (en cours de publication ?) cité et référencé par Mackley, op.cit., p. 16. Si l'article a été publié depuis sa mention par Mackley (2008), nous n'avons malheureusement pas pu en retrouver la trace.

⁵⁵ J. F. Kenney, *The Sources for the Early History of Ireland : Ecclesiastical*, Shannon, Irish University Press, 1953, pp.417-418 cité par Mackley, op. cit., p. 44.

Dumville de dater la rédaction de la *Navigatio* aux alentours de 786, mais il insiste sur le fait qu'il faille dans ce cas néanmoins postuler que le récit de la *Navigatio* ne se soit répandu que plus tardivement. Cette dernière observation nous laisse donc avec une datation potentielle entre 786 et 950 avec une tendance, chez la plupart des auteurs, à situer la rédaction aux alentours de l'an 800.

1. 3. La *Navigatio* dans le contexte des pérégrinations

Saint Brendan « le Navigateur », est reconnu comme étant un des plus célèbres *peregrini* de la chrétienté médiévale. En effet, depuis l'Antiquité, mais en particulier au Moyen Âge, la pérégrination et l'exil constituent des thèmes importants du christianisme. Plus particulièrement en Irlande et dans le contexte du « monachisme celtique », s'est développé un goût pour la pérégrination comme forme d'ascèse idéale. Il conviendra donc tout d'abord d'explorer le thème du chrétien exilé dans la tradition de l'Eglise. Ensuite, il s'agira de comprendre le succès exceptionnel des pérégrinations auprès des religieux irlandais du Moyen Âge. Enfin, il conviendra de questionner l'influence d'un tel contexte sur l'imaginaire médiéval du voyage et en particulier sur la *Navigatio*.

La pérégrination et l'exil dans la tradition chrétienne

Le terme *peregrinatio* en latin dérive du terme *pereger*, composé de *per* et *ager*, et qui désigne ordinairement le voyageur, en particulier « celui qui voyage en pays étranger⁵⁶ ». Il a été noté que le terme *peregrinatio* revêt la plupart du temps une connotation péjorative, dans le sens où il est généralement associé à la difficulté et à la pauvreté⁵⁷ (ce qui nous laisse déjà un fameux indice quant aux raisons de sa fréquente association avec le monachisme). La notion de pérégrination comme voyage « éprouvant », voyage-épreuve loin de la terre natale, se retrouve à de très nombreuses reprises dans le vocabulaire chrétien, notamment dans la Bible, et d'autant plus dans la Vulgate, suite aux ajustements lexicaux de saint Jérôme. La pérégrination est alors à associer au thème de l'exil et de l'exode, en tant que renoncement à ses terres d'origine et en tant que forme de pénitence. Ces thèmes sont importants dans la tradition chrétienne

⁵⁶ F. Gaffiot, *Dictionnaire Latin-Français*, Paris, Hachette, 1934 [édition numérisée en ligne], <http://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php> (consulté le 16/04/2017).

⁵⁷ J. Leclercq, *Aux sources de la spiritualité occidentale*, Paris, Les éditions du Cerf, 1964, p.41.

et permettent de mieux comprendre la motivation et la signification des démarches de pérégrination entreprises par de nombreux moines au Moyen Âge, en particulier en Irlande.

Dans son ouvrage consacré aux sources de la spiritualité occidentale, Jean Leclercq met en avant le fait que « l'idée que le chrétien est un exilé en ce monde appartient à toute la tradition de l'Eglise⁵⁸ ». En effet, comme Leclercq le souligne, Jésus lui-même est un exilé, qui a quitté sa « patrie » d'origine : « *Exiui a Patre et veni in mundum; iterum relinquo mundum et vado ad Patrem*⁵⁹ ». De même, la foi chrétienne est considérée comme un chemin vers Dieu et tout chrétien est dès lors associé au *peregrinus*. Leclercq illustre ce dernier propos en citant saint Paul : « *peregrinamur a Domino*⁶⁰ ». Le thème de l'exil ou exode et de la pérégrination est également récurrent dans l'Ancien Testament. Nous pouvons nous contenter de citer en exemples l'émigration d'Abraham et l'exode du peuple hébreux à travers le désert.

Dans un ouvrage un peu plus récent que celui de Leclercq, Jacques Le Goff s'intéresse ponctuellement à ces mêmes épisodes bibliques, dans le cadre cette fois d'une étude autour de la thématique du désert⁶¹. Le désert est le lieu biblique de l'exil par excellence. En outre, Le Goff remarque qu'à partir du Nouveau Testament, le désert est également associé aux démons et aux créatures démoniaques⁶². Le désert représente ainsi à la fois un lieu de solitude et de refuge, mais aussi de tentation et de rencontre avec les forces du mal. Cette vision du désert comme le lieu de pénitence absolue, celui que Jésus lui-même a affronté pendant quarante jours, a fortement inspiré les religieux en quête d'une « sanctification par l'exil et l'isolement⁶³ ». Parmi ceux-ci, les Pères du désert, de l'Antiquité tardive, constitueront longtemps un modèle admiré d'ascétisme. En effet, dès l'Antiquité, la pérégrination volontaire et l'érémisme sont des pratiques louées dans les milieux chrétiens.

On voit combien aisément cette pérégrination ascétique pouvait aboutir
à la vie monastique : l'étranger qui s'en va devient non seulement un pauvre, un

⁵⁸ Leclercq, *op. cit.*, p. 35.

⁵⁹ Jn. 16, 28. « Je suis sorti du père et venu dans le monde. Maintenant je quitte le monde et je vais au Père ».

⁶⁰ II Cor. 5, 6.

⁶¹ J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, Gallimard, 1985 (Bibliothèque des histoires), pp.60-64.

⁶² *Ibid.*, p. 61.

⁶³ Leclercq, *op. cit.* p. 43.

homme obligé aux privations et à la pénitence, mais un solitaire : il s'est isolé dans le monde comme dans un désert. Et le plus souvent il part, de fait, dans le désert. Cette pratique explique tout un aspect du monachisme antique⁶⁴.

Jean Leclercq montre ici comment les modes de vie monastique et pérégrin se rejoignent dans la recherche de l'ascétisme et de l'isolement, qui s'accomplissent dans le retrait au désert, qu'il soit symbolique ou factuel.

Les pérégrinations en Irlande médiévale

La volonté de pénitence monastique se développe de manière toute particulière dans l'Irlande médiévale. C'est notamment dans le monachisme celtique que se développe, de manière plus importante qu'ailleurs, la confession⁶⁵. La pérégrination connaît elle aussi un succès incomparable auprès des moines irlandais. Nous pouvons noter que saint Patrick, saint patron des Irlandais et considéré par ces derniers comme celui qui a converti l'Irlande au Christianisme, est lui-même un étranger, un *peregrinus*, né en Angleterre. Dans les écrits de saint Patrick, ses *Confessio* et ses *Epistula*, l'exil se retrouve parmi les thèmes majeurs. Patrick y souligne notamment la perte de son statut qui accompagne son départ pour l'Irlande. De même, saint Colomban de Luxeuil, originaire d'Irlande, voyagera jusqu'en Bretagne et jusqu'en Italie, affirmant lui-même être avant tout un *peregrinus* (la vocation missionnaire pouvant être vue alors comme un corollaire de cette volonté de pérégrination⁶⁶).

Dans un article de 1976, Thomas Charles-Edwards s'interroge sur les raisons de l'enthousiasme remarquable des Irlandais pour la pérégrination⁶⁷. Il explore tout d'abord les contextes d'utilisation du vocabulaire de la pérégrination. Il constate que, si les termes en vieil irlandais équivalents au mot latin *peregrinus* se retrouvent essentiellement dans des contextes religieux, ils apparaissent également dans des textes légaux et païens. De là, Charles-Edwards fait la supposition que la tradition irlandaise de l'exil ne se base pas uniquement sur l'héritage chrétien et biblique, mais trouve également ses sources dans le

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ J. Leclercq dans J. Leclercq, F. Vandenbroucke et Louis Bouyer, *Histoire de la spiritualité chrétienne. T. 2. La spiritualité du Moyen-Age*, Paris, Aubier-Montaigne, 1961, p. 57.

⁶⁶ Sur ce sujet, cf. Leclercq, *op. cit.*, pp. 54-58.

⁶⁷ T.M. Charles-Edwards, « The Social Background to Irish Peregrinatio », dans J. M. Wooding (ed.), *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature*, *op. cit.*, pp. 94-108 (initialement publié dans *Celtica* 11, 1976, pp. 43-59).

statut très particulier qu'a l'expatrié chez les Irlandais. Deux éléments importants viennent appuyer la démonstration de Charles-Edwards.

Tout d'abord, il poursuit l'idée, déjà mentionnée par d'autres auteurs⁶⁸, que les Irlandais attachent une importance capitale aux relations familiales et à l'identité communautaire. Le *tuath*⁶⁹ et la famille d'origine déterminent notamment le statut, les droits, l'héritage et le mariage de l'Irlandais au Moyen Âge. Seules certaines personnes haut-placées, dont les rois ou les poètes, ont le droit de voyager librement de *tuath* en *tuath*. Cet attachement aux racines explique donc en partie le statut négatif de l'étranger, qu'il soit irlandais voyageant en dehors de son *tuath* ou originaire d'un autre pays.

Ensuite, Charles-Edwards ajoute à cela la constatation que dans les traités irlandais à propos des exilés se retrouve l'exil comme forme de châtement. Pour certains crimes, notamment l'assassinat d'un membre de sa communauté, les Irlandais recouraient au « jugement de Dieu », ce qui consistait à placer le criminel dans une barque, les mains liées et sans outil de navigation, et de le mettre à la dérive dans la mer, afin de laisser son destin aux mains de Dieu seul. Charles-Edwards souligne cependant qu'il ne s'agit pas seulement d'être remis au jugement divin, mais que ce châtement implique également l'expulsion d'Irlande. Un condamné dont la barque reviendrait s'échouer sur les terres irlandaises ne serait pas pour autant réintégré, mais garderait le statut dégradant d'exilé complet, « d'apatride »⁷⁰. Nous comprenons dès lors que la pérégrination en Irlande médiévale est pour les moines une forme extrême de renoncement et constitue le moyen de pénitence le plus fort.

Nous constatons également le lien particulier qu'entretient la pérégrination irlandaise avec la mer. Charles-Edwards montre que les moines itinérants irlandais distinguent deux types de pérégrinations : la première consiste à quitter sa terre natale pour d'autres contrées en Irlande, la deuxième correspond au voyage hors d'Irlande, c'est-à-dire en mer⁷¹. La seconde option est décrite comme une forme supérieure de pérégrination. Cette distinction entre *peregrinatio* et *potior peregrinatio* est formulée clairement dans le récit de la vie de saint Colomban écrite par Jonas. C'est une nonne, chez qui saint Colomban va chercher conseil, qui explique au saint qu'elle a voyagé en Irlande, mais aurait réalisé la forme plus haute de pérégrination si elle n'avait été une

⁶⁸ Cf. Leclercq, Vandenbroucke et Bouyer, *op.cit.*, pp. 59-60.

⁶⁹ Le terme *tuath* en vieil irlandais désigne une communauté rurale organisée autour d'un roi.

⁷⁰ Charles-Edwards, *op.cit.*, p. 100.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 94-95.

femme⁷². Comme le soulignent les auteurs des dernières décennies, c'est cette association d'une pérégrination supérieure avec le voyage hors de l'île natale qui vient expliquer l'engouement irlandais pour les missions de prédication et la fondation de monastères hors du pays. Et le phénomène n'est pas à prendre dans l'autre sens (une vocation de missionnaire qui aurait mené à la pérégrination). Cette valorisation du voyage hors de l'île met en outre en avant l'importance, dans les voyages monastiques irlandais, du monde maritime. Le Goff, dans son chapitre consacré à l'imaginaire chrétien du désert, s'intéresse à la mer comme lieu de prédilection des pérégrinations irlandaises. Il écrit ainsi :

Désert insulaire plus encore recherché par les moines celtes et nordiques.
Ils ont écrit un grand chapitre de l'anthropologie historique du désert maritime,
des déserts de la mer et du froid. « La mer a remplacé pour ces moines le désert
d'Égypte⁷³. »⁷⁴

Cette dernière affirmation, que Le Goff reprend à Olivier Loyer, fait notamment écho à un passage de la vie de saint Colomba d'Iona, écrite par Adomnán, où un certain Cormac ua Liáthain est dit voyager désespérément à la recherche d'un « désert dans l'océan ». Elva Johnston explique que Cormac et Colomba sont délibérément situés dans l'héritage des Pères du désert par Adomnán, les élevant par là au rang de modèles « d'ascétisme héroïque⁷⁵ ».

Influence des pérégrinations monastiques sur la Navigatio

Saint Brendan est lui aussi un célèbre représentant de ces moines pérégrins irlandais. Il est ainsi indispensable, à la lecture de la *Navigatio*, d'avoir à l'esprit le contexte monastique dans lequel elle se situe, d'une part de par ses personnages, qui sont pratiquement tous des moines pérégrins, d'autre part par son auteur, vraisemblablement un moine irlandais. Les thèmes de la pérégrination et de l'érémisme sont omniprésents dans l'œuvre. Saint Brendan, comme le remarque Leclercq, « se caractérise lui-même

⁷² Jonas, *Vita Columbani*, I, 3, B. Krusch (ed.), Hanover / Leipzig, *MGH SRG* 37, 1905, p. 156.

⁷³ O. Loyer, *Les Chrétientés celtiques*, Paris, PUF, 1965, p. 37, cité par Le Goff, *op. cit.*, p. 64.

⁷⁴ Le Goff, *op. cit.* p. 64.

⁷⁵ E. Johnston, « Exile from the Edge? The Irish Contexts of *peregrinatio* », non publié, [en ligne] https://www.academia.edu/19495269/_Exiles_from_the_edge_The_Irish_contexts_of_peregrinatio_ (consulté le 09 septembre 2016).

comme un exilé volontaire et perpétuel⁷⁶ ». Dans le récit de la *Navigatio*, il est également intéressant de se pencher sur la rencontre de Brendan avec saint Paul l'ermite, que Selmer décrit comme « the typical *peregrinus*⁷⁷ ». Selmer illustre également l'importance de la pérégrination dans la *Navigatio* par un extrait du texte latin où trois moines disent à saint Brendan : « *Decreuimus enim peregrinari diebus uitae nostrae*⁷⁸ ».

La *Navigatio* doit également être mise en regard de l'imaginaire chrétien du désert. En effet, la *Navigatio* prend pour décor ce « désert maritime » décrit par Le Goff, que nous avons cité un peu plus haut. Le désert du Nouveau Testament, qui est le lieu de rencontre de Jésus avec le démon et avec les créatures démoniaques, mais qui est également un lieu de refuge, notamment dans l'Apocalypse⁷⁹, trouve son écho dans la description de l'océan que rencontre Brendan. Lors de leurs traversées en mer, Brendan et son équipage rencontrent différentes créatures, tantôt bienveillantes, tantôt malveillantes, et même parfois ambivalentes, comme l'est le Jasconius, une bête dangereuse et mortelle, mais sur le dos de laquelle les moines célèbrent chaque année Pâques. Nous développerons notre étude de l'imaginaire maritime dans la *Navigatio* dans un chapitre ultérieur.

Enfin, c'est tout l'imaginaire du voyage dans la *Navigatio* qui doit être compris dans ce contexte irlandais des pérégrinations monastiques. À ce sujet, une étude de William Flint Thrall, bien que relativement ancienne, propose une approche intéressante⁸⁰. Thrall s'intéresse de manière globale aux récits de voyage d'Irlande médiévale : les *immrama*⁸¹. Ceux-ci, dont la *Navigatio* peut faire partie, partagent entre eux un nombre étonnamment important de lieux communs. De nombreux auteurs se sont penchés sur ces liens apparents entre les différents *immrama*, afin de comprendre quelle est l'inspiration commune qui les a rapprochés. Thrall note tout d'abord qu'un motif récurrent dans pratiquement tous les *immrama* est celui d'un moine attendant sur une île le jour du Jugement dernier. Il constate que cette figure érémitique fait écho à la tradition de l'exil pénitentiel « en vogue » à cette époque⁸². Il pense donc tout à fait justifiable

⁷⁶ Leclercq, *op. cit.*, p. 48.

⁷⁷ Selmer, *op. cit.*, p. xxiii. « le pérégrin typique ».

⁷⁸ *Ibid.* « Nous avons ainsi décidé de consacrer tous les jours de notre vie à la pérégrination ».

⁷⁹ Le Goff, *op. cit.* p.61.

⁸⁰ W. T. Thrall, « Clerical Sea Pilgrimages and the *Immrama* », dans J. M. Wooding (ed.), *op. cit.*, pp.15-21 (initialement publié dans *The Mainly Anniversary Studies in Language and Literature*, Chicago, 1923, pp. 276-283).

⁸¹ Cf. point suivant, « La *Navigatio* dans le contexte des *immrama* ».

⁸² Thrall, *op. cit.*, p. 16.

d'étudier les *immrama* dans le contexte influent des pérégrinations monastiques. De là, il en vient à postuler que l'imaginaire insulaire et maritime qui survient dans les *immrama*, et qui est particulièrement développé dans la *Navigatio* (montagne de feux, forêts d'oiseaux chantant, etc.), s'inspire, au moins en partie, de récits de voyages factuels rapportés par les moines pérégrins et amplifiés par la tradition orale ou par ceux qui les ont mis par écrit. Ainsi, sans se mettre au rang de ceux qui ont cherché dans la *Navigatio* les traces d'un réel périple dans l'océan Atlantique, il suggère néanmoins que l'auteur ait construit les décors de son œuvre à partir d'une tradition de véritables voyages monastiques en mer. Par là, Thrall remet en cause l'hypothèse fréquente d'une source païenne celtique pour les *immrama* et qui aurait précédé les récits chrétiens de voyage⁸³.

Jonathan Wooding, plusieurs décennies plus tard, reprend cette hypothèse et la développe quelque peu différemment, concentrant son étude sur le texte de la *Navigatio*⁸⁴. Dans son article, Wooding s'oppose premièrement au nombre important d'études qui ont cherché à trouver dans la *Navigatio* les traces d'une traversée transatlantique et qui ont vu en Brendan une sorte « d'équivalent héroïque à Christophe Colomb⁸⁵ ». Parmi les auteurs qui se sont penchés sur les traces historiques d'un voyage transatlantique par Brendan, Wooding cite George Little, Geoffrey Ashe, Paul Chapman, Carl Sauer ou encore Tim Severin, qui base son étude sur son propre voyage en mer qu'il réalisa dans les années 70. Tout en réfutant complètement la théorie d'une traversée de l'Atlantique par saint Brendan ou quel qu'autre moine irlandais entre le cinquième et le dixième siècle, il affirme ensuite, comme Thrall avant lui, qu'il est probable que la *Navigatio* témoigne de véritables données géographiques inspirées de voyages monastiques historiques. Mais il va plus loin que Thrall, dans la mesure où il s'applique à déterminer ces « données géographiques » que contiennent les descriptions de la *Navigatio*, et il leur associe des localisations géographiques réelles. Sans tirer de conclusion à ce stade préliminaire de notre étude, nous tâcherons de garder à l'esprit ces descriptions géographiques qui ont pu servir de source d'inspiration à la *Navigatio* et aux autres *immrama* irlandais.

⁸³ *Ibid.*, p. 21.

⁸⁴ J. M. Wooding, « Monastic Voyaging and the *Nauigatio* », dans Wooding (ed.), *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature*, op. cit., pp. 226-245.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 227-229.

1. 4. Influences littéraires

Savoir quelles sont les potentielles ressources littéraires qui auraient influencé le récit de la *Navigatio* est une question particulièrement épineuse et qui n'a cessé de faire débat parmi les auteurs et spécialistes qui se sont penchés sur le sujet. Tout d'abord, comme nous l'avons déjà mentionné précédemment, la relation exacte entre la *Navigatio* et la *Vita Sancti Brendani* n'a toujours pas été établie avec certitude. Il est donc impossible d'affirmer quel texte a influencé l'autre. Cependant, il reste très probable que des récits de la vie du saint aient circulé, sous une forme orale ou sous une forme écrite qui ne nous soit pas parvenue, assez rapidement après sa mort ; le culte du saint s'étant répandu avant la rédaction des deux œuvres que nous possédons aujourd'hui. L'influence des récits hagiographiques à tout le moins, en particulier les vies de saints irlandais, est, elle, incontestable. Écrite, semble-t-il, dans un milieu monastique, la *Navigatio* est également pleine de références religieuses qui témoignent d'une forte inspiration biblique. Deux autres groupes de sources littéraires ont également pu avoir influencé l'imaginaire présent dans la *Navigatio* : d'une part, les récits irlandais de voyages vers l'au-delà, d'autre part, les grandes épopées classiques telles que l'*Odyssée* ou l'*Eneïde*.

La Navigatio et les récits de voyages irlandais

Les récits de voyages irlandais sont une source d'inspiration indéniable de la *Navigatio*. Cependant, déterminer dans quelle mesure et quels récits en particulier reste une tâche particulièrement complexe, notamment du fait des datations incertaines de ces récits et de la *Navigatio* elle-même. Les sources écrites les plus anciennes qui nous soient parvenues datent au moins du début de la chrétienté en Irlande. Quant à savoir si les récits que nous possédons aujourd'hui circulaient déjà sous une forme orale pendant la période préchrétienne, ou période celtique, cela reste un débat houleux auprès de nombreux auteurs. Dans les anciens catalogues d'Irlande médiévale (« Liste A⁸⁶ »), huit récits sont recensés dans la catégorie « *Imrama annso .i.* ». Parmi ceux-ci, seuls trois présentent le terme « *immram* » (voyage) dans leur titre, les autres étant intitulés « *loinges* » (exil). Outre ces huit œuvres, deux autres *immrama* nous sont parvenus : *Immram Brain mac*

⁸⁶ Dublin, Trinity College, MS 1339 (H. 2. 18) = « Book of Leinster » et Dublin, Trinity College, MS 1336, 6. 1 (H. 3. 17) datant respectivement du XII et XVI^{ème} siècle.

Febuil et *Immram Snédgusa ocus Maic Riagla*. La liste suivante (« Liste B⁸⁷ ») ne recense par contre aucun *immram*. Wooding interprète cette absence, ainsi que l'hétérogénéité des titres dans le catalogue A, comme un possible témoignage de « *a late or unresolved development of their [the immrama's] identity as a separate genre*⁸⁸ ». En effet, la *Navigatio* est un exemple type de récit difficile à catégoriser vis-à-vis des *immrama*. D'autre part, un autre genre de récits irlandais est parfois compliqué à distinguer de l'*immram*. Il s'agit de l'*echtrae*. De nombreux auteurs se sont depuis longtemps efforcés de proposer des définitions bien distinctes des deux genres de récits, et ce afin de pouvoir y catégoriser facilement les œuvres qui nous sont parvenues.

Le terme *echtrae* peut être traduit du vieil irlandais par « sortie »⁸⁹. En se référant à la définition établie par Dumville en 1976, la caractéristique définitoire de l'*echtrae* est le voyage d'un humain vers « l'autre monde ». Pourtant, le voyage vers l'autre monde est un motif également présent dans les *immrama*. Accéder à cet autre monde se fait, dans l'*echtrae*, tantôt par la mer, tantôt en passant sous un lac, ou encore via des mondes fantastiques souterrains. Dumville insiste également sur le fait que le milieu dans lequel se développent les récits des *echtrae* est essentiellement païen. « L'autre monde » dont il est question dans ces récits appartiendrait donc en grande partie à l'imaginaire celtique et non pas chrétien. Dumville insiste sur ce point en se référant à Kuno Meyer, qui associait le terme *echtrae* à la connotation d'un voyage ou séjour au « *Fairy-land*⁹⁰ » (royaume enchanté).

Le terme *immram* est quant à lui traduit en anglais chez Dumville par « *rowing about*⁹¹ », une expression construite à partir de la locution *going-about*, qui désigne un voyageur itinérant, un vagabond, et du verbe *rowing*, qui désigne le fait de pagayer ou de ramer. Très littéralement, la traduction de Dumville correspondrait en français à « vagabondage à la rame », autrement dit l'*immram* irlandais s'intéresse au voyage en mer. Tous les *immrama* ont également en commun la progression d'île en île dans leur voyage. Cette définition se rapproche de celle déjà établie par William Thrall en 1917,

⁸⁷ Dublin, Royal Irish Academy, MS 23 N 10 (Betham 145, 967), XVI^{ème} siècle ; Oxford, Bodleian Library, MS Rawlinson B 512 I (ff. 101-122, 1-36, 45-52), XV-XVI^{ème} siècle ; London, British Library, MS Harleian 5280, XVI^{ème} siècle.

⁸⁸ Wooding, *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature*, op. cit., p. xii. « un développement tardif ou inabouti de leur identité en tant que genre distinct ».

⁸⁹D. N. Dumville propose en anglais « (an) outing » ; Dumville, « Echtrae and Immram : Some Problems of Definition », *Ériu* 27, 1976, p. 73.

⁹⁰ K. Meyer et A. Nutt, *The Voyage of Bran Son of Febal to the Land of the Living*, London, 1895 cité par Dumville, op. cit., p. 73.

⁹¹ *Ibid.*, p. 75.

où il résume la trame générique de l'*immram* par : « un voyage en mer dans lequel le héros, accompagné de quelques compagnons, passe d'île en île, rencontre des merveilles fantastiques partout et finalement rentre chez lui »⁹². L'*immram* se distinguerait ainsi premièrement de l'*echtrae* par le fait de placer le voyage, et non la destination, au cœur de son récit. Une deuxième distinction possible est celle du milieu fantastique présent dans les deux types de récit. Dumville associe le milieu fantastique des *echtrae* aux influences païennes et celtiques, mais les sources qui ont inspiré l'*immram* restent plus compliquées à déterminer. Dans son article, Thrall s'intéresse particulièrement aux origines et sources d'inspiration de l'*immram* et plus précisément, il s'attarde à réfuter l'hypothèse de Zimmer, qui voit dans l'*Énéide* de Virgile une possible source d'influence. Plus tard, dans un article de 1923, Thrall propose, comme nous l'avons vu précédemment, de partir du contexte monastique et des véritables pérégrinations de moines irlandais, comme influences majeures sur le milieu décrit dans les récits d'*immrama*⁹³. Dumville, s'appuyant sur les constatations de Thrall et sur l'avis de Carney, qui place le développement des *immrama* dans un contexte ecclésiastique, rejoint la théorie d'une origine chrétienne aux récits des *immrama*. Dumville insiste cependant sur le fait que, s'il n'est pas possible de parler de véritables « motifs celtiques » dans les *immrama*, l'influence irlandaise de la trame narrative, notamment la progression par île, est incontestable. Sans écarter de possibles inspirations païennes, Dumville met en avant les nombreux éléments indéniablement tirés de bestiaires, lapidaires ou même de sources classiques, comme une citation de Virgile dans l'*Immram curaig Máel Dúin*. Ces éléments ne s'expliquent en effet que dans un contexte de création monastique, ou tout du moins un contexte influencé par la culture ecclésiastique. Les matériaux irlandais séculaires, s'ils ont pu influencer l'imaginaire des *immrama*, ne sont donc pour Dumville que des sources secondaires⁹⁴.

Cette distinction « pratique », entre l'*echtrae* d'influence païenne d'une part et l'*immram* d'influence chrétienne d'autre part, n'a pas été validée par tous les auteurs. Il est donc important de garder à l'esprit, comme le souligne notamment Mackley, que les frontières entre différents genres littéraires sont toujours difficiles à établir⁹⁵. Et cette difficulté est généralement renforcée par l'existence d'œuvre « hybrides », inclassables,

⁹² W. F. Thrall, « Vergil's 'Aeneid' and the Irish 'Imrama' : Zimmer's Theory », *Modern Philology* 15. 8, 1917, p. 66.

⁹³ Thrall, « Clerical Sea Pilgrimage and the *Imrama* », *op. cit.*, pp. 15-21.

⁹⁴ Dumville, *op. cit.*, p. 77.

⁹⁵ Mackley, *op. cit.*, p. 21.

comme c'est le cas pour l'*Immram Brain maic Febuil*, qui, bien qu'intitulé « *immram* », reprend des éléments constitutifs aux deux genres, *echtrae* et *immram*. En outre, Kim McCone s'est attaché à démontrer que distinguer le païen du chrétien dans les récits médiévaux irlandais était une entreprise vouée à l'échec, sachant que toutes les sources qui nous sont parvenues ont été mises par écrit dans un contexte au minimum influencé par le milieu ecclésiastique et qu'elles ont donc fait l'objet d'une « adaptation », quelle qu'elle soit, par l'Eglise. Selon McCone :

Continuity with the pre-Christian past by no means precludes significant changes on the way, and Christian or ecclesiastical influence can operate beneath as well as upon the surface. Thus we may assume that native or native-looking elements could acquire new meanings relevant to the Church's teaching and practice in ideology or literature as well as in language either by varying degrees of reinterpretation or by rearrangement into new larger patterns.⁹⁶

McCone va même jusqu'à affirmer que la distinction entre *immrama* et *echtrae* est « *an attempt to apply a classificatory straitjacket* », et qualifiant l'opposition établie entre genres séculaires et genres ecclésiastiques de « *futile taxonomic exercise* »⁹⁷.

L'opposition entre *immram*, « récit qui a pour objet principal le voyage en mer », et *echtrae*, « récit qui a pour objet principal le voyage vers l'autre monde », semble donc plus pertinente, même si elle rend la classification des récits parfois plus complexe. Ce critère de distinction est celui notamment retenu par Wooding dans l'introduction de son anthologie sur la *Navigatio*⁹⁸. Dans cette classification, la *Navigatio*, qui provient d'un contexte indéniablement ecclésiastique, reprend des éléments constitutifs aux deux genres. Néanmoins, la correspondance la plus évidente est celle entre la *Navigatio* et les autres *immrama*, avec lesquels elle partage, outre sa trame narrative, parfois des épisodes-types et des descriptions d'îles. Une île peuplée d'oiseaux chantant est par exemple

⁹⁶ K. McCone, *Pagan Past and Christian Present in early Irish literature*, Maynooth, An Sagart, 1990 (Maynooth Monographs), p. 17. « L'existence d'une continuité avec le passé préchrétien n'exclut en aucun cas d'importantes modifications en cours de route ; l'influence chrétienne ou ecclésiastique peut opérer en surface, autant qu'en-dessous. Ainsi, nous pouvons supposer que des éléments à l'apparence païenne ont pu acquérir de nouvelles significations en accord avec l'enseignement de l'Eglise et ses pratiques idéologiques ou littéraires, autant que linguistiques, et ce, soit via des degrés divers de réinterprétation, soit par le biais de réarrangements en nouveaux modèles plus larges. »

⁹⁷ McCone, *op. cit.*, p. 79. « une tentative d'appliquer une classification forcée » « un exercice taxonomique futile ».

⁹⁸ Wooding, *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature*, *op. cit.* p. xii.

présente aussi bien dans la *Navigatio* que dans l'*Immram curaig Máel Dúin*. Mais plus frappante encore est, dans cet *immram*, la rencontre de Máel Dúin avec des moines de saint Brendan, attestant d'une renommée des aventures du saint antérieure ou contemporaine à la rédaction de certains *immrama*. Carney a d'ailleurs donné une démonstration très argumentée de la dépendance de l'*Immram curaig Máel Dúin* vis-à-vis de la *Navigatio*⁹⁹. Il devient dès lors pratiquement impossible de concevoir une influence à sens unique entre les *immrama* et la *Navigatio* et nous devons plutôt postuler un réseau complexe d'influences entre les divers récits, réseau qui ne sera sans doute jamais démêlé avec certitude.

Si la *Navigatio* partage énormément de traits communs avec l'*immram* – au point que Wooding affirme que « *in every respect, apart from its language, Navigatio Brendani is an immram*¹⁰⁰ » - son statut par rapport aux autres récits de voyage irlandais est sujet à contestations chez plusieurs auteurs. En effet, Thomas Clancy propose une définition différente de l'*immram*, dans laquelle la *Navigatio* ne s'intégrerait pas. Selon lui, les *immrama* ne doivent pas être simplement vus comme des récits de voyage partageant une trame commune et des épisodes ou îles interchangeables, mais doivent plutôt être considérés comme des récits initiatiques de salvation qui utilisent l'expédition maritime comme un medium de rédemption¹⁰¹. Il relie ainsi les pérégrinations monastiques de l'époque et les récits de voyage irlandais dans une même recherche d'ascétisme pénitent. Cette définition de l'*immram* comme « voyage pénitent » avait déjà été proposée par Mac Mathúna en 1985¹⁰². Clancy admet dès lors que la *Navigatio* puisse être interprétée comme une sorte de pendant monastique aux autres *immrama*, mais il lui semble cependant que la *Navigatio* se distingue des autres récits de par son personnage « saint » dès le départ. Pour Clancy, saint Brendan est un héros constant, qui ne connaît pas de transformation au cours de son voyage¹⁰³ et qui n'est donc pas un véritable héros pénitent de l'*immram*. Dans le même ordre d'idées, Mackley insiste sur le caractère hagiographique de la *Navigatio* qui la distingue des autres œuvres irlandaises de voyage.

⁹⁹ Carney, *op. cit.*

¹⁰⁰ Wooding, *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature*, *op. cit.*, pp. xiii-xiv.

¹⁰¹ T. O. Clancy, « Subversion at Sea : Structure, Style and Intent in the *Immrama* », dans Wooding (ed.), *op. cit.*, p. 197.

¹⁰² S. Mac Mathúna (ed.), *Immram Brain: Bran's journey to the Land of the Women*, BZCP 2, Tübingen, Niemeyer, 1985.

¹⁰³ Clancy, *op. cit.*, p. 199.

La Navigatio et les influences classiques

La thématique du voyage d'île en île, mais également la description de certaines de ces îles dans les *immrama*, ont rapidement amené des chercheurs à établir des correspondances entre les récits irlandais du voyage et les grandes épopées classiques, telles que l'*Odyssée* et l'*Énéide*. La *Navigatio*, qui partage de très nombreux motifs littéraires avec les *immrama*, a elle aussi été étudiée pour ses éventuels rapports avec les sources classiques.

Dès 1888, Whitley Stokes, dans son édition de l'*Immram curaig Máel Dúin*, constate quelques ressemblances entre le voyage du héros irlandais et celui d'Ulysse, dans l'*Odyssée* d'Homère. Cependant, comme le souligne Randi Eldevik un siècle plus tard, aucun chercheur n'a jamais pu prouver que les auteurs irlandais de l'époque aient eu accès aux œuvres d'Homère¹⁰⁴. Par contre, et cela reste la thèse la plus controversée, une influence virgilienne est, quant à elle, plus facilement envisageable. Miles Brent, dans un ouvrage plus récent consacré aux études classiques en Irlande médiévale, met en avant la difficulté à déterminer avec plus ou moins de précision un corpus de sources classiques disponibles aux auteurs irlandais d'avant la renaissance carolingienne¹⁰⁵. En effet, très peu de sources nous sont parvenues d'Irlande même, la plupart des matériaux ayant été rédigés, certes par des auteurs irlandais, mais sur le continent (par exemple les écrits de saint Colomban¹⁰⁶). L'Irlande médiévale a néanmoins gardé, dans l'esprit de nombreux auteurs, une certaine réputation dans l'étude des sources classiques. Brent constate que ce « mythe », s'il ne s'appuie pas sur des faits vérifiables, peut être expliqué par quelques indices plausibles, relevés notamment par Michael Heren¹⁰⁷. Brent explique notamment que cette réputation de l'Irlande pour l'étude des auteurs classiques existait déjà dans les esprits d'auteurs contemporains. Il cite, par exemple, Aldhelm, un auteur britannique du début du huitième siècle, alors qu'il prévient un de ses étudiants, Wihtfrith, des dangers d'un voyage en Irlande, car les études là-bas ont été influencées par un intérêt trop prononcé pour la mythologie païenne¹⁰⁸. Brent ajoute que les lectures

¹⁰⁴ R. Eldevik, « A Vergilian Model for the « Immrama ? » », *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium*, vol. 4, 1984, p. 1.

¹⁰⁵ Cf. M. Brent, *Heroic Saga and Classical Epic in Medieval Ireland*, Martlesham / Rochester, Boydell & Brewer, 2011 (Studies in Celtic History 30), pp. 15-30

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 19-20.

¹⁰⁷ M. Heren, « Classical and secular learning among the Irish before the Carolingian Renaissance », *Florilegium* 3, 1981, pp. 118-157.

¹⁰⁸ Brent, *op. cit.*, p. 17, renvoie à Ehwald, *Aldhelmi Opera*, 479.

d'Aldhelm lui-même sont représentatives d'une partie du corpus disponible en Angleterre à l'époque, et donc possiblement étudiées par les nombreux voyageurs irlandais, ou amenées par les voyageurs anglais en Irlande. Ces lectures comprennent notamment les trois grandes œuvres poétiques de Virgile : *Bucoliques*, *Géorgiques* et *Énéide*.

Le premier auteur à avoir véritablement développé la thèse d'une influence virgilienne sur les *immrama* est Hans Zimmer en 1889. Ce dernier compare dans son étude différents épisodes de l'*Énéide* avec ceux de l'*Immram curaig Máel Dúin*¹⁰⁹. Si la théorie de Zimmer a été ensuite complètement réfutée par une démonstration de William Thrall quelques années plus tard¹¹⁰, Eldevik constate néanmoins qu'un indice sérieux reste pourtant valide¹¹¹. En effet, une des observations de Stokes, reprise par Zimmer dans sa démonstration, est la présence d'une citation délibérée de Virgile dans l'*Immram curaig Máel Dúin*.

Starting afresh, let us examine the passage from *Immram curaig Máel Dúin* that offers the strongest *prima facie* evidence for a connection between Vergil and the Irish text : « Then they declare all the marvels which God had revealed to them, according to the words of the sacred poet who said : *Haec olim meminisse iuvabit*¹¹². » The sacred poet is of course Virgil, and the Latin words are a quotation of *Aeneid* I. 203. This is in itself no proof that the author had a thorough acquaintance with the *Aeneid*. The line in question is one of Vergil's most famous and might well have been gleaned from a monkish *florilegium*¹¹³.

Eldevik montre bien ici toute la problématique que soulève cette citation. En effet, elle témoigne d'un rapprochement conscient de l'*immram* et de l'épopée virgilienne, mais ne peut être attribuée en toute certitude à l'auteur original de l'œuvre, ni être prise comme preuve d'un accès direct au texte complet de l'*Énéide*. Eldevik continue cependant son

¹⁰⁹ H. Zimmer, « Keltische beiträge. II. Brendans meerfahrt », *Zeitschrift für deutsches Alterthum (ZFDA)*, XXXIII, 1889, pp. 257-338.

¹¹⁰ Thrall, « Vergil's 'Aeneid' and the Irish 'Imrama' », *op. cit.*

¹¹¹ Eldevik, *op. cit.*, p. 2.

¹¹² Eldevik renvoie à W. Stokes (ed. and trans.), « The Voyage of Máel Dúin », *Revue Celtique*, 10, 1889, p. 93.

¹¹³ Eldevik, *op. cit.*, p. 2. « Reprenons depuis le début en observant le passage de l'*Immram curaig Máel Dúin* qui présente la plus solide preuve *prima facie* d'un lien entre Virgile et le texte irlandais : « Et ensuite ils énoncèrent toutes les merveilles que Dieu leur avait révélées et déclarèrent, selon les termes du poète sacré : *Haec olim meminisse iuvabi*. » Le poète sacré correspond bien entendu à Virgile, et les mots latins sont tirés d'une citation de l'*Énéide* I, 203. Cela n'est pas une preuve en soi que l'auteur ait eu une connaissance approfondie de l'*Énéide*. La ligne en question est une des plus célèbres de Virgile et peut très bien avoir été reprise dans un florilège monastique. »

raisonnement et affirme que la place de la citation dans l'œuvre est quant à elle bien plus signifiante. Il explique ainsi que cette phrase latine apparaît dans l'*Énéide* lorsque Enée et son équipage accostent en Lybie, qui sera pour eux comme une terre d'accueil, après déjà de nombreux périples. De même dans l'*immram*, l'équipage, qui a voyagé d'île en île et rencontré divers dangers, accoste enfin en terre familière. L'allusion au poète antique dans ce contexte suggère donc une comparaison signifiante entre les deux textes¹¹⁴. De là, Eldevik poursuit sa démonstration en établissant un parallélisme plus large entre le héros Máel Dúin et Enée. Les deux héros commencent leur histoire avec un certain désir de vengeance, qui s'atténue petit à petit au profit d'un héroïsme plus communautaire, dans l'intérêt de leurs équipages respectifs, mais aussi un héroïsme plus pieux. Eldevik compare ainsi la piété païenne d'Enée à celle catholique du héros irlandais¹¹⁵.

Nous pouvons dès lors nous demander ce qu'il en est pour le récit de la *Navigatio*. Lorsque Zimmer écrit la première théorie d'influence virgilienne sur les *immrama*, il se base essentiellement sur l'*Immram curaig Máel Dúin*. Or, à l'époque, et encore lorsque Thrall démonte l'exposé de Zimmer, cet *immram* est considéré comme le plus ancien des *immrama*. L'hypothèse de Zimmer supposait donc d'étendre l'inspiration classique aux *immrama* suivants, tous plus ou moins dérivés de Máel Dúin. Aujourd'hui, l'antériorité de l'*Immram curaig Mael Duin* n'est plus la thèse principale soutenue par les auteurs. Au contraire, comme nous l'avons mentionné précédemment, Carney, en 1963, interprète l'*immram* comme une « imitation séculaire » de la *Navigatio* et en donne une démonstration argumentée. Dès lors, la présence d'un rapprochement délibéré entre l'*Immram curaig Máel Dúin* et l'*Énéide* ne peut plus être pris comme argument fort en faveur d'une inspiration classique consciente dans la *Navigatio*. Si Wooding glisse rapidement dans l'introduction de son ouvrage que « *one possibility is the influence of the Aeneid which, despite the overstatement of its influence by Zimmer, has perhaps been neglected as a possible source for the immrama and the Navigatio Brendani*¹¹⁶ », il n'en donne pas plus d'explication. Quant à Eldevik, il écarte la *Navigatio* de sa comparaison entre *immram* et *Énéide*, sous prétexte que le personnage de saint Brendan, contrairement à Máel Dúin et à Enée, ne connaît pas selon lui de véritable évolution dans sa piété au

¹¹⁴ Eldevik, *op. cit.*, p. 2.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 3.

¹¹⁶ Wooding, *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature*, *op. cit.*, p. xvi. « Une hypothèse concerne l'influence de l'*Énéide* qui, mise à part l'influence exagérée que lui prête Zimmer, a peut-être été négligée comme source possible des *immrama* et de la *Navigatio Brendani* ».

cours du voyage qu'il accomplit et n'est donc pas le héros d'un voyage initiatique : « *the Latin Navigatio Brendani also lies outside the line of Vergil-influenced immrama. Brendan is already a pious saint at the outset of his voyage and undergoes no character development that I can discern*¹¹⁷. » Constatons que, sans se pencher sur la question de l'influence virgilienne, Tom Moylan, dans un article plus récent consacré au thème de l'utopie dans la *Navigatio*, contredit cette dernière constatation d'Eldevik. Moylan affirme en effet que Brendan et sa communauté, rencontrant divers obstacles au cours de leur voyage, « *thus learn the spiritual discipline they need to prepare themselves for salvation*¹¹⁸ ». Plus tard, Moylan déclare « être évident » que l'auteur et les lecteurs catholiques de l'époque devaient interpréter la *Navigatio* comme une œuvre didactique qui figurerait l'enseignement à la spiritualité et à la discipline monastique¹¹⁹.

Nous pouvons dès lors émettre l'hypothèse qu'un parallèle entre *Énéide* et *Navigatio* redevient possible. En remplaçant la communauté guerrière par une communauté monastique, l'évolution des personnages n'est plus tournée vers la piété (qui est en effet déjà présente au cœur de la communauté religieuse), mais vers la rédemption, étape encore plus avancée dans le développement du chrétien. Nous y reviendrons au cours de ce travail et examinerons comment Brendan, s'il domine sa communauté, n'est pas forcément tout-puissant et découvre progressivement le chemin qui le mènera à la rédemption, puis à la *terra repromissionis sanctorum*, un paradis terrestre, pour enfin comprendre qu'il doit rentrer mourir chez lui et ainsi sans doute accéder au paradis céleste.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 4. « La *Navigatio Brendani* également se situe en dehors de la veine des *immrama* d'influence virgilienne. Brendan est déjà un saint pieux au départ de son voyage et son personnage ne présente aucune évolution que je puisse dicerner. »

¹¹⁸ T. Moylan, « Irish Voyages and Visions : Pre-figuring, Re-configuring Utopia », *Utopian Studies* 18.3, 2007, pp. 299-323. « Ils apprennent donc la discipline spirituelle dont ils ont besoin pour se préparer à la salvation ».

¹¹⁹ Moylan, *op. cit.*, p. 309.

CHAPITRE 2

LE RÉCIT DU VOYAGE ET LA PROGRESSION PAR ÎLE

2. 1. Organisation du récit

La division classique du récit de la *Navigatio* se fait selon les chapitres établis par Selmer dans son édition de 1959¹²⁰, essentiellement basée sur le manuscrit de Gand (Ms. Gent, Universiteitsbibliotheek 401). Dans son édition en ligne¹²¹, Vincent Guy propose une division en chapitres quelque peu différente, basée sur le manuscrit d'Alençon (Ms. Alençon, Bibliothèque Municipale 14). N'ayant pas accès à la dernière édition du texte latin publiée en 2014 par Orlandi et Guglielmetti, nous ne savons quelle découpe du texte latin y a été choisie¹²². Dans ce chapitre, nous tâcherons de résumer le récit de la *Navigatio* selon une organisation par « épisodes », tout en nous référant aux chapitres de l'édition de Selmer, et ce afin de simplifier le retour au texte latin.

Les différents épisodes de la *Navigatio* peuvent être répartis entre trois étapes principales, qui structurent ainsi le voyage de saint Brendan : le départ ; le voyage en mer ; l'arrivée à destination et le retour. Le départ et l'arrivée à destination, suivie du retour au pays, sont des moments cruciaux du récit, où vont se construire les motivations du héros et la conclusion de son voyage. Ces épisodes n'occupent paradoxalement que peu d'espace comparés au voyage en mer à proprement parler, qui est lui composé de très nombreuses péripéties. Nous retrouvons dans cette organisation le dessin d'un schéma narratif classique : situation initiale et élément perturbateur/déclencheur – péripéties – dénouement et situation finale. Dans la *Navigatio*, comme dans les autres *immrama*, la structure du récit est appuyée par celle du voyage maritime : pays d'origine et départ – pérégrination en mer – arrivée à destination et éventuellement retour. Les péripéties sont à leur tour organisées selon la progression d'île en île du voyage. Chaque île fonctionne ainsi comme une unité de lieu, mais aussi de temps (nous le verrons), qui présente donc ses caractéristiques propres et qui fait intervenir des personnages qui lui sont propres également¹²³. La *Navigatio* a cependant la particularité de présenter un voyage, non pas

¹²⁰ Selmer, *op. cit.*

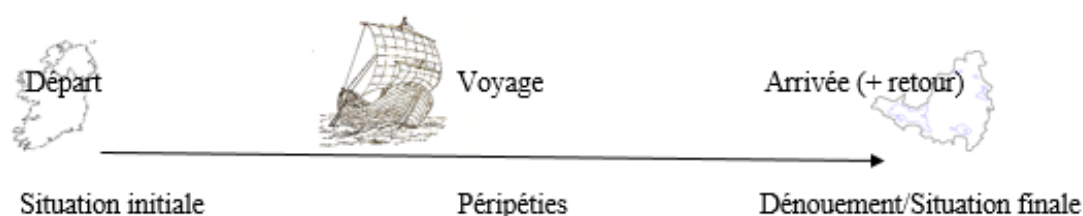
¹²¹ Guy, *op. cit.*

¹²² Orlandi et Guglielmetti (ed.), *op. cit.*

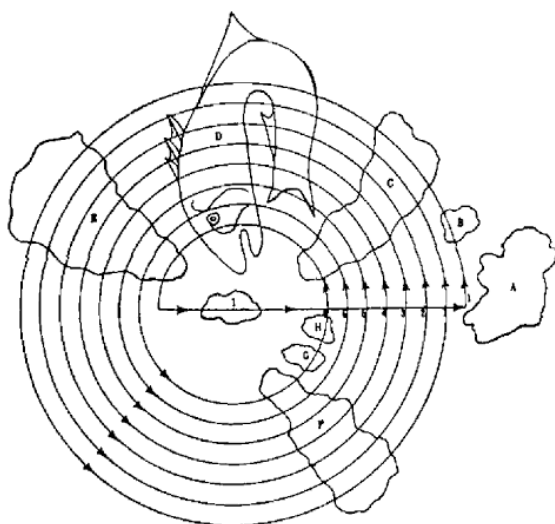
¹²³ Pour une étude plus approfondie du motif de l'île dans la *Navigatio*, Cf. M. Cavagna et S. Menegaldo, « Entre la terre et la mer, entre le Paradis et l'Enfer : l'île dans la *Navigatio sancti Brendani* et ses versions en langues romanes », *Les Lettres romanes* 66. 1-2, 2012, pp. 7-35.

simplement linéaire (cf. schéma A, ci-dessous), mais bien cyclique, voire plutôt « spiralaire ». En effet, outre une progression géographique, la *Navigatio* est également très organisée temporellement ; le voyage est divisé en années, chaque année comportant des étapes inédites (comme la découverte de nouvelles îles), mais aussi des étapes fixes (qui se reproduisent d'année en année). Nous obtenons ainsi une répartition particulière des épisodes entre situations inédites et récurrentes, organisée selon une progression en spirale (cf. schéma B, ci-dessous).

A. Progression linéaire du récit de voyage



B. Progression spiralaire dans la *Navigatio*¹²⁴



¹²⁴ Schéma repris à J. Hillier Caulkings, « Les notations numériques dans la *Navigatio de saint Brendan de Benedeit* », *Le Moyen Age : revue d'histoire et de philologie* 80, 1974, p. 255, dans J. S. Mackley, *op. cit.*, p. 97.

Dans ce dernier schéma - dessiné originairement pour représenter le voyage de saint Brendan tel qu'il est décrit dans la version anglo-normande du récit, écrite par Benedeit - nous constatons que le passage récurrent par certaines îles implique d'imaginer un trajet sous forme de spirale : point de départ (île A, à droite sur le dessin), points traversés de manière récurrente (îles C, D, E et F sur le dessin), points traversés une seule fois (îles B, G et H sur le dessin), point d'arrivée (île I, au milieu sur le dessin) et retour (flèche de I à A sur le dessin). Chaque cercle sur le schéma correspondrait dans la *Navigatio* à une année de voyage en mer. Bien que mentionnés comme visités chaque année du voyage, les lieux récurrents ne reviennent pas pour autant sept fois (nombre d'années que dure le voyage). En effet, le texte ne s'attarde vraiment qu'à trois reprises sur ces endroits, illustrant ainsi le phénomène de répétition, mais sans entraver la dynamique du récit. Cette construction complexe témoigne d'un véritable travail d'écriture et de mise en récit. La *Navigatio*, qu'elle ait été inspirée de voyages réels ou non, est donc bien le résultat d'un travail littéraire davantage que géographique. Dans les points suivants de notre chapitre, nous nous attèlerons à résumer la *Navigatio* en présentant brièvement chaque épisode clef du récit et en voulant rendre compte de l'organisation particulière du voyage de saint Brendan. Les titres donnés à chaque épisode sont inspirés de ceux de Selmer, dans les notes en anglais de son édition¹²⁵, et de ceux proposés par Guy dans sa traduction française de la *Navigatio*¹²⁶.

N.B. : les points suivants de ce chapitre étant essentiellement descriptifs, nous les recommandons à tout lecteur n'ayant pas lu le texte intégral de la *Navigatio*. Pour les autres, il est tout à fait possible de passer directement au chapitre 3 et d'éventuellement revenir ponctuellement aux points 2.2., 2.3. et 2.4. si nécessaire.

¹²⁵ Selmer, *op. cit.*, pp. 83-92.

¹²⁶ Guy, *op. cit.*, pp. 45-67.

2. 2. Le départ

*Présentation de saint Brendan et arrivée de Barrindus*¹²⁷

Le premier chapitre de la *Navigatio* commence par la présentation de la filiation de saint Brendan et de ses origines. Selmer associe cette introduction à la tradition irlandaise¹²⁸. Le déroulement du récit commence directement après cette brève présentation de Brendan. Un certain père Barrindus, disciple de Brendan, arrive à la rencontre de ce dernier et se met soudainement à pleurer. L'entrée en matière est donc assez directe et cherche visiblement à attirer la curiosité. Tout aussi directement, Brendan interroge alors Barrindus sur un voyage qu'il aurait fait sur l'océan. Barrindus s'exécute, ouvrant ainsi un petit récit enchâssé de voyage.

Barrindus raconte que son filleul Mernoc, voulant s'isoler¹²⁹, est parti en mer et a découvert « l'île Délicieuse¹³⁰ », où il a fondé un monastère et où ont lieu de nombreux miracles. Barrindus, apprenant cela, décide de rendre visite à son filleul. Après un accueil chaleureux, Barrindus se retrouve seul avec son filleul. Ce dernier lui propose alors de partir en mer à la recherche de la « terre de Promission des saints¹³¹ ». Les deux hommes partent donc et arrivent rapidement à une île merveilleuse pleine de fleurs, de fruits et de pierres précieuses. Au bout de quinze jours passés sur l'île, ils arrivent à hauteur d'un fleuve, qu'ils décident de traverser. Avant qu'ils n'aient pu passer, un homme « *cum magno splendore*¹³² » leur apparaît et leur explique qu'ils sont sur la terre que Dieu réserve à ses saints, mais qu'ils ne peuvent aller plus loin que le fleuve et qu'ils doivent retourner chez eux. Il leur apprend également qu'ils ont demeuré là un an, sans avoir mangé, bu ni dormi. Barrindus et Mernoc repartent et retrouvent l'île Délicieuse, où les moines les attendent, fous d'inquiétude. Barrindus rassure les moines et leur raconte que Mernoc a découvert le « Paradis ».

Nous revenons alors à la conversation première entre Barrindus et Brendan. Lui et sa communauté sont ébahis par ce récit et se prosternent en remerciant Dieu pour ses

¹²⁷ Cette section correspond au chapitre I chez Selmer, aux chapitres I et II chez Guy.

¹²⁸ Selmer, *op. cit.*, p. 83. Pour les différences entre les origines de Brendan dans la *Navigatio* et dans d'autres sources, cf chapitre précédent (1.1.)

¹²⁹ Les intentions qui poussent Mernoc à partir ressemblent fort aux motifs qui amenaient les moines irlandais à pérégriner.

¹³⁰ « *nomine deliciosam* », Selmer, *op. cit.*, p. 4.

¹³¹ « *terra repromissionis sanctorum* », Selmer, *op. cit.*, p. 5.

¹³² P. 6. « d'une grande splendeur ».

dons et merveilles. Ensuite Brendan annonce vouloir partir pour cette « *mandatum nouum*¹³³ », puis repart dans sa cellule.

*Projet de voyage et construction du navire*¹³⁴

La décision de Brendan est suivie par une sorte de réunion avec ses frères, où il leur demande conseil concernant son projet de partir à la recherche de la terre de Promission des saints. Les moines lui confirment qu'ils ont tout quitté pour lui et qu'ils le suivront coûte que coûte, à la recherche de la volonté divine. Après quarante jours de jeûne, ils préparent donc finalement leur voyage en mer. Brendan confie sa communauté au prévôt et part avec quatorze de ses moines vers ses terres d'origine. Là, sans rendre visite à sa famille, il commence la construction d'un navire. Les étapes de construction du bateau sont agrémentées de nombreux détails, comme par exemple la description de la fabrication de la coque en bois, d'abord recouverte de cuir de bœuf et ensuite enduite de beurre. Juste avant le départ de Brendan et de son équipage, arrivent soudain trois moines qui supplient le saint de les emmener avec eux. Brendan accepte et toute la troupe met alors les voiles.

2. 3. Les étapes du voyage

*L'île inhabitée (et le frein volé)*¹³⁵

Après quinze jours de voyage, aucune terre n'a encore été aperçue et l'équipage commence à désespérer. Brendan rassure ses compagnons et décide de laisser leur destin aux mains de Dieu en laissant le bateau dériver. Lorsque les vivres emportés ont pratiquement tous été consommés, une île apparaît enfin, mais ses côtes rocheuses et abruptes empêchent d'amarrer le bateau. L'équipage assoiffé essaye de récupérer de l'eau des cascades qui tombent des bordures de l'île, mais Brendan les arrête. Il leur assure que s'il est encore impossible de rejoindre l'île, c'est que Dieu ne veut pas encore leur révéler un port, mais que cela viendra. Enfin, alors qu'ils ont fait le tour de l'île pendant trois jours, les moines découvrent un port. Une fois sur l'île, Brendan et sa troupe sont accostés

¹³³ P. 9. « nouvelle mission ».

¹³⁴ Cf. Selmer II-V ; Guy III et IV.

¹³⁵ Cf. Selmer VI-VIII ; Guy V-VIII.

par un chien qui les conduit ensuite vers une sorte de « château enchanté », où les moines découvrent plusieurs objets de valeur (« *uasculis diuersis generis metalli, frenis quoque et cornibus circumdatis argento*¹³⁶ »), ainsi que de la nourriture et des boissons à volonté. Brendan prévient néanmoins son équipage de ne pas céder à la tentation de Satan. Après trois jours, la troupe est prête à repartir, mais Brendan les avertit encore une fois de ne rien emporter avec eux. Comme personne ne réagit, Brendan révèle alors ce qu'il sait depuis son arrivée sur l'île : un des trois derniers arrivants de l'équipage a volé un frein. Le frère admet immédiatement son crime et demande pardon. À la demande des autres moines, Brendan prie pour le salut de l'âme du frère coupable. De ce dernier sort alors un enfant éthiopien, « *opus diaboli*¹³⁷ », mais Brendan le chasse rapidement. Le moine voleur meurt après avoir reçu l'eucharistie et est emmené par des anges. Brendan et ses hommes vont remonter à bord de leur bateau. Juste avant leur départ, ils sont rejoints par un jeune homme qui leur apporte du pain et de l'eau et qui les informe que leur route sera encore longue, mais qu'ils ne manqueront pas de nourriture ni de boisson jusqu'à Pâques.

*L'île des moutons*¹³⁸

La seconde île rencontrée par Brendan et ses moines est particulièrement accueillante et fertile. Les rivières y regorgent de poissons et les prés sont pleins de troupeaux de brebis blanches. Brendan décide de fêter la Cène du Seigneur là, puis de rester jusqu'au samedi saint. Suivant les instructions de Brendan, l'équipe s'empare également d'un agneau immaculé pour préparer Pâques. Mais alors qu'ils sont en pleins préparatifs, arrive un homme chargé d'une corbeille de pains. L'homme se prosterne devant Brendan et le remercie de fêter Pâques avec ses ressources. Puis l'homme ajoute que Brendan fêtera le samedi saint en ces lieux, mais qu'il repartira le lendemain et fêtera Pâques sur une île un peu plus loin, selon la volonté de Dieu. Le navire est chargé un maximum et l'homme mystérieux annonce qu'il leur fera parvenir de quoi subsister jusqu'à la Pentecôte. Brendan s'en étonne et ne comprend pas comment l'homme pourra savoir où ils seront à cette date. En guise de réponse, l'homme leur prédit les prochaines étapes du voyage. Brendan demande également comment les brebis de l'île sont devenues

¹³⁶ P. 14. « des coupes de diverses sortes de métaux, des freins et des cornes cerclés d'argent ».

¹³⁷ P. 15. « l'œuvre du diable ».

¹³⁸ Cf. Selmer IX ; Guy IX.

aussi grandes et l'homme explique alors simplement que c'est parce que personne ne prend jamais leur lait.

*Le Jasconius*¹³⁹

L'équipage arrive rapidement sur l'île qui leur avait été indiquée par l'homme de l'île aux brebis. L'île est décrite comme rocheuse et sans herbe. Étrangement, Brendan fait descendre son équipage, mais reste quant à lui à bord du navire. Nous apprenons ainsi que Brendan « *sciebat enim qualis erat illa insula, sed tamen noluit eis indicare, ne perterrerentur*¹⁴⁰ ». Le matin de Pâques, les moines célèbrent la messe sur l'île puis commencent à préparer le repas. Tandis qu'une marmite bouillonne sur le feu, l'île se met soudain à trembler. L'équipage affolé court vers le bateau et supplie Brendan de les protéger. Ce dernier, toujours à bord du navire, les tire un par un dans l'embarcation. Une fois que tous les moines ont été sauvés, l'embarcation repart et Brendan explique finalement ce qui vient de se produire : l'île n'en était pas une. Les moines ont en fait abordé sur un poisson géant, nommé Jasconius et qui passe son temps à essayer en vain d'attraper sa propre queue.

*L'île aux oiseaux*¹⁴¹

L'île suivante avait également été prédite par l'homme mystérieux de l'île aux brebis. Elle est présentée comme « *paradysus auium*¹⁴² ». Lorsqu'ils l'aperçoivent, les moines constatent que l'île est couverte d'arbres et de fleurs. Pour y pénétrer, les moines remontent un fleuve de son embouchure jusqu'à la source. Brendan reste à bord tandis que son équipage tire le bateau au cœur des terres. Brendan remarque soudain au-dessus de sa tête un arbre rempli d'oiseaux blancs. Perplexe face à cette multitude d'oiseaux, Brendan fond subitement en larmes et supplie Dieu de lui révéler le mystère de ces volatiles. En réponse aux supplications du saint, un oiseau vient se poser sur la proue du bateau et agite ses ailes. Brendan identifie la créature comme un envoyé de Dieu et lui

¹³⁹ Cf. Selmer X ; Guy X et XI.

¹⁴⁰ P. 20. « il connaissait en effet la nature de cette île, mais il ne voulut pas leur indiquer, de peur qu'ils ne fussent terrifiés ».

¹⁴¹ Cf Selmer XI ; Guy XII-XIV.

¹⁴² P. 19. « le paradis des oiseaux ».

demande alors encore d'où viennent les oiseaux. La créature lui répond en détails par un long monologue.

Nous comprenons que les oiseaux sont une incarnation des « anges neutres », ceux qui n'ont pas pris parti (ni pour Dieu ni pour Satan) lors du combat entre l'archange Michel et le dragon¹⁴³. Nous apprenons également que Brendan devra encore fêter Pâques six fois au même endroit (c'est-à-dire sur le dos du Jasconius) avant de pouvoir atteindre l'île de Promise des Saints. L'oiseau rejoint ensuite ses camarades sur l'arbre et tous ensemble ils se mettent à chanter en faisant aller leurs ailes. Ils reprennent constamment le même verset des psaumes. Le lendemain, Brendan et les oiseaux célèbrent ensemble les liturgies.

Après huit jours passés sur l'île aux oiseaux arrive le mystérieux homme qui leur avait prédit où ils fêteraient Pâques. Il leur apporte, comme il l'avait promis, des vivres pour tenir jusqu'à la Pentecôte. L'homme leur conseille alors de ne pas boire à la source de l'île car son eau endort quiconque la boit pendant 24 heures. L'homme s'en va un temps puis revient pour la Pentecôte avec de quoi célébrer la fête. Il leur promet également de remplir un maximum le bateau pour qu'ils puissent se remettre en route. Étrangement, l'homme leur conseille désormais de remplir leurs vases avec l'eau de la source...

Au moment de repartir, l'oiseau qui s'était adressé à Brendan en premier revient se poser sur la proue et complète la prophétie qu'il avait déjà en partie révélée. Il affirme que Brendan et son équipage fêteront la Cène et Pâques aux mêmes endroits que précédemment l'an prochain. Il ajoute également que Brendan fêtera la Nativité sur une île « de la famille d'Albe ». Pendant que le bateau reprend la mer, les oiseaux se remettent à chanter un extrait des psaumes¹⁴⁴.

*L'île d'Albe*¹⁴⁵

L'arrivée sur l'île d'Albe ressemble particulièrement à la découverte de la toute première île. En effet, les moines aperçoivent d'abord l'île, mais ne trouvent aucun port pour accoster. Ils tournent autour pendant quarante jours, puis se mettent à prier. Au bout

¹⁴³ Comme l'explique Mackley, les anges neutres n'apparaissent pas dans le texte de la Bible et appartiennent aux versions apocryphes du récit. Cf. Mackley, *op. cit.*, pp. 116-119. Nous reviendrons sur ces personnages dans les chapitres suivants.

¹⁴⁴ Ps. 65, 6.

¹⁴⁵ Cf. Selmer XII, Guy XV-XIX.

de trois jours de prières, ils découvrent une embouchure étroite, juste capable d'accueillir un seul navire. Sur l'île, ils trouvent deux sources, une trouble et une transparente. Tandis que l'équipage voudrait se servir à la source, Brendan les arrête et leur dit qu'ils recevront bientôt la permission de prendre cette eau et qu'il n'est nul besoin de la voler ainsi. Une fois descendus du navire, Brendan et sa troupe rencontrent un vieillard aux cheveux blancs qui se prosterne devant le saint, puis qui les emmène tous vers un monastère. Comme Brendan interroge le vieillard sans obtenir de réponse, il comprend que les moines de cette île ont fait vœux de silence et il exhorte ses propres disciples à se taire également. Lorsqu'ils se rencontrent, les moines se mettent à chanter les psaumes, puis les moines d'Albe lavent alors les pieds de leurs hôtes, toujours en chantant. Cette scène est suivie par la description d'un repas d'abord uniquement rythmé par le son d'une cloche. Le silence est finalement brisé par le vieillard qui donne enfin des explications au sujet de l'île. L'eau claire que les moines de Brendan allaient voler est celle que les frères d'Albe boivent, tandis que l'eau trouble, qui est toujours chaude, sert à laver les pieds. Quant aux pains qui ont été servis pendant le repas, il ne sait pas d'où ils viennent, mais ils sont apportés pour les moines par « *aliquam subiectam creaturam*¹⁴⁶ ». Les moines d'Albe vivent ainsi depuis 80 ans, n'étant que très peu affaiblis par la vieillesse. En outre, les cierges qu'ils ont apportés avec eux depuis leur arrivée sur l'île sont allumés à chaque messe ou veillée sans jamais diminuer. Après le repas, Brendan et ses frères sont également invités à la messe. Ce passage est l'occasion d'une description très détaillée de l'église de l'île d'Albe. Brendan constate en effet que les autels, les vases et calices sont taillés dans le cristal. La position, la forme et le nombre des cierges sont également détaillés. De même, les pratiques des moines d'Albe et leur planning journalier sont décrits sur plusieurs lignes. Mis à part le vieil abbé, personne ne parle sur cette île depuis 80 ans.

Alors que Brendan demande au vieillard si lui et ses hommes peuvent rester sur l'île d'Albe, le vieil abbé s'étonne : « *non licet, quia non est Dei uoluntas. Cur me interrogas, pater ? Nonne reuelauit tibi Deus que te oportet facere, antequam huc uenisses ad nos*¹⁴⁷ ? ». Le vieillard apprend alors à Brendan qu'il devra retourner chez lui pour mourir avec tout son équipage, car telle est la volonté de Dieu. Par contre, les deux autres frères qui étaient arrivés juste avant le départ (le troisième étant décédé après avoir

¹⁴⁶ P. 32. « quelque créature soumise ».

¹⁴⁷ P. 36. « Cela ne t'est pas permis, car ce n'est pas la volonté de Dieu. Pourquoi me questionnes-tu ? Dieu ne t'a-t-il pas révélé ce qu'il convient de faire avant que tu viennes ici vers nous ? »

volé le frein) ne reviendront pas du voyage : l'un d'eux restera sur une île, tandis que l'autre sera condamné à l'enfer. Pendant que les deux hommes discutent, une sorte de flèche magique vient allumer d'un coup toutes les torches et tous les cierges, sans les consumer. Le vieil abbé explique à Brendan qu'il ne s'agit pas d'une lumière corporelle, mais d'une lumière spirituelle. Enfin, Brendan demande l'autorisation de quitter l'île, mais le vieillard lui rappelle qu'il doit d'abord fêter avec eux la Nativité.

L'eau du sommeil¹⁴⁸ et les eaux coagulées¹⁴⁹

Cet épisode est relativement bref et rappelle les nombreuses injonctions de Brendan ou d'autres personnages aux moines de ne pas boire l'eau d'une source qu'ils trouvent pour telle ou telle raison. En effet, arrivé sur une île, Brendan dit à ses hommes de boire l'eau avec modération car celle-ci risque de les troubler. Les frères respectent plus ou moins ces instructions et ils se retrouvent à dormir pendant trois, deux ou une journée. Brendan décide alors de quitter l'île, mais en emportant néanmoins des poissons et des herbes.

À nouveau en mer, les moines constatent soudain que l'eau se met à « coaguler » (« *cepit mare esse quasi coagulatum pre nimia tranquillitate*¹⁵⁰ »). Brendan conseille donc d'abandonner les rames et de laisser l'embarcation dériver.

Célébration des fêtes¹⁵¹

Comme l'avaient prédit l'homme de l'île aux brebis et les oiseaux parlants, Brendan et son équipage se retrouvent à fêter la Cène, Pâques et la Pentecôte aux mêmes lieux que précédemment. Ils repassent donc par l'île de l'homme aux brebis, qui leur fournit nourriture et boisson en quantité pour tenir jusqu'à la Pentecôte, ils s'arrêtent sur le dos de la bête (le Jasconius, mais ce n'est plus précisé dans le texte) pour fêter Pâques et y retrouvent même le chaudron qu'ils avaient laissé là un an auparavant. Enfin, ils arrivent sur l'île aux oiseaux qui chantent les psaumes, où le même oiseau reprend encore une fois la prophétie en la complétant : Brendan célébrera la Cène, la Pâque et la Pentecôte aux mêmes endroits pendant sept ans, puis trouvera finalement la terre de

¹⁴⁸ Cf. Selmer XIII, Guy XX.

¹⁴⁹ Cf. Selme XIV, Guy XX.

¹⁵⁰ P. 39. « La mer commença à être pratiquement coagulée, en vertu d'une excessive immobilité ».

¹⁵¹ Cf. Selmer XV, Guy XXI-XXII.

Promission des saints et rentrera chez lui. Comme l'année précédente, l'homme mystérieux de l'île aux brebis les rejoint avant leur départ de l'île aux oiseaux pour remplir leur navire un maximum.

*Combat de monstres marins*¹⁵²

L'épisode suivant se passe d'abord en mer. Une immense bête fonce droit vers le bateau et effraie les moines. Brendan, lui, reste calme et confiant en Dieu. Il demande à ses frères d'avoir la foi et de ne pas s'inquiéter. Puis Brendan se met à prier et demande au Seigneur de les délivrer comme il a délivré David de Goliath, Daniel de la fosse aux lions et Jonas de la baleine. Brusquement, apparaît une deuxième créature immense et cracheuse de feu, qui attaque le premier monstre. L'immense bête qui les avait attaqués est tuée et coupée en trois morceaux. Quant au second monstre, il s'en va après avoir gagné son combat. Un peu plus tard, sur le rivage d'une nouvelle île, les moines aperçoivent la partie arrière de la créature morte, échouée sur la plage, et décident de la manger. Brendan conseille alors à ses moines de manger rapidement la créature car le soir même, son corps sera dévoré par les bêtes. Le corps est effectivement dévoré pendant la nuit et les moines sont impressionnés par la « prophétie » de Brendan. Celui-ci leur prédit encore qu'un autre morceau de la créature s'échouera sur la plage, ce qui se produit juste après. Lorsque la météo le permet, l'équipage se remet en route. Nous apprenons également que Brendan est végétarien depuis son ordination et il ordonne à ses moines d'embarquer aussi des herbes et des racines pour lui.

*L'île des trois chœurs*¹⁵³ et *l'île des grappes*¹⁵⁴

À l'approche de l'île suivante, Brendan fait encore une prophétie. Il annonce que l'île sera peuplée de trois groupes de personnes : un peuple d'enfants, un peuple de jeunes adultes et un peuple de vieillards. Il annonce également qu'un des frères restera comme pèlerin sur cette île, c'est ce que lui avait prédit le vieillard du monastère d'Albe. Tout se passe conformément aux prédictions. Les moines rencontrent d'abord des enfants vêtus de blanc, puis un deuxième groupe habillé en vert et finalement les vieillards en pourpre.

¹⁵² Cf. Selmer XVI, Guy XXIII.

¹⁵³ Cf. Selmer XVII, Guy XXIV.

¹⁵⁴ Cf. Selmer XVIII, Guy XXV.

Les trois groupes chantent les psaumes ensemble toute la journée. Tandis qu'ils chantent, un brouillard empêche soudain quiconque de voir. Lorsque le brouillard se lève, tout en continuant à chanter, les habitants de l'île sacrifient un agneau et offrent des fruits « de l'île des hommes forts » à saint Brendan. En échange, ils réclament « leur frère ». Brendan indique alors à un des trois moines qui avaient embarqué à la dernière minute qu'il va rester là.

Après l'étrange fruit « de l'île des hommes forts », dont la taille impressionne Brendan, un autre fruit merveilleux est découvert par l'équipage. Un oiseau vient déposer sur le navire une grappe dont les fruits d'un rouge éclatant ont la taille de pommes. Quelques jours plus tard, Brendan et ses compagnons découvrent l'île d'où provient l'étrange grappe et ils s'y arrêtent durant quarante jours.

Le combat des oiseaux (retour à Ailbe)¹⁵⁵ et la mer transparente¹⁵⁶

Tandis qu'ils sont en route à nouveau pour l'île d'Albe, les moines de saint Brendan sont attaqués par un griffon. Encore une fois, Brendan rappelle d'avoir confiance en Dieu. Et en effet, l'oiseau qui leur avait apporté la grappe du fruit mystérieux arrive et tue le griffon, après lui avoir crevé les yeux. Comme l'année précédente, Brendan célèbre la Nativité avec les frères d'Albe, puis se remet en route.

À nouveau en mer, les moines naviguent soudain au-dessus d'une eau incroyablement transparente, qui leur permet d'apercevoir toutes les créatures qui vivent sous la surface. Les bêtes sont décrites comme des troupeaux, rassemblés presque « comme des cités » (« *sicut ciuitas*¹⁵⁷ »). Les moines demandent alors à Brendan pour célébrer la messe en silence afin de ne pas réveiller les créatures marines. Brendan se moque de leur crainte et leur rappelle qu'ils passent chaque année Pâques sur le dos d'un immense monstre marin... Puis, il se met à chanter le plus fort possible, tandis que les moines apeurés surveillent timidement les bêtes marines. Ces dernières se lèvent avec le chant de Brendan et se mettent à nager tout autour, sans s'approcher trop de l'embarcation. Lorsque la messe est terminée, les créatures s'en vont.

¹⁵⁵ Cf. Selmer XIX-XX, Guy XXVI.

¹⁵⁶ Cf. Selmer XXI, Guy XXVII.

¹⁵⁷ P. 57.

*La colonne dans la mer*¹⁵⁸

Toujours en mer, les moines aperçoivent un jour une immense colonne (« *columna*¹⁵⁹ »). La colonne est décrite en détails : elle est recouverte d'un filet à larges mailles, elle a la couleur de l'argent, la matière dans laquelle elle est construite semble plus dure que le marbre. Autour de la colonne, l'eau est à nouveau particulièrement transparente. Brendan contourne la colonne avec le navire et mesure ainsi les quatre côtés de la structure. Au bout de quatre jours, il découvre un calice et une patène posés sur une fenêtre. Brendan les prend comme un cadeau de Dieu, puis il repart avec sa troupe.

*L'île des forgerons*¹⁶⁰

L'île suivante est décrite comme étant entièrement rouge et rocheuse, sans aucune plante. Brendan avoue à ses moines avoir peur à l'approche de l'île. Il prend alors le calice et prie le Seigneur de les tenir éloignés de l'île. Un des habitants apparaît au loin. Ce dernier est présenté comme un géant noir et hirsute. Il jette une immense masse en direction du navire, sans pouvoir l'atteindre. Plusieurs géants noirs le rejoignent alors pour jeter des masses en direction de l'équipage, puis ils repartent dans leurs ateliers. Tandis que les moines s'éloignent, il est dit que l'île rougeoit comme une forge, que la mer bouillonne et que les moines entendent des cris et sentent une horrible puanteur. Brendan les rassure comme il peut. L'équipe approche ensuite d'une île couleur charbon. Là, le dernier des trois moines qui avaient rejoint l'équipage juste avant de partir descend du navire et marche jusqu'au rivage. Il se rend alors compte qu'il ne pourra plus revenir et est soudain brûlé par une foule de démons. Brendan et ses compagnons repartent, observant de loin la montagne qui semble tout à coup s'embraser.

*Judas Iscariote*¹⁶¹

En pleine mer, Brendan et ses compagnons rencontrent également Judas, assis sur une pierre et frappé continuellement par les vagues. Judas explique à Brendan que c'est Jésus qui, dans sa miséricorde, lui accorde de subir ce châtiment tous les dimanches et

¹⁵⁸ Cf. Selmer XXII, Guy XXVIII-XXX.

¹⁵⁹ P. 58.

¹⁶⁰ Cf. Selmer XXIII-XXIV, Guy XXXI.

¹⁶¹ Cf. Selmer XXV, Guy XXXII.

jours de fêtes chrétiennes, et ainsi de quitter un temps la torture de l'enfer. Judas explique en effet qu'il est en temps normal brûlé vif dans du plomb liquéfié, au creux de la montagne cracheuse de feu qu'ont aperçue précédemment Brendan et ses frères. Judas demande enfin à Brendan d'interférer auprès de Jésus pour lui accorder de rester encore sur son rocher cette nuit-là et de ne pas être tourmenté par les démons. Lorsqu'arrivent les démons le soir venu, Brendan les chasse au nom de Jésus-Christ et leur ordonne de ne pas augmenter les prochains châtiments en représailles. Les démons lui demandent alors s'il se prend pour Dieu et Brendan leur répond qu'il en est le serviteur « *et quicquid in suo nomine precipiam, inde habeo ministerium de quibus ille mihi concedit*¹⁶² ».

*Paul l'ermite*¹⁶³

Après la rencontre avec Judas, Brendan et les moines ont repris leur route. Brendan dit alors explicitement que cela fait maintenant presque sept ans qu'ils voyagent en mer. Nous pouvons dès lors déduire que, si la prophétie des oiseaux s'avère exacte, le saint n'est plus très loin de son but. La troupe arrive alors à une petite île circulaire à propos de laquelle Brendan annonce qu'elle est habitée par Paul l'Ermite, nourri exclusivement grâce à une étrange « bête ». Brendan rejoint d'abord l'île seul et rencontre Paul l'Ermite, qui l'invite alors à faire venir les autres frères. Le texte précise que Paul n'est habillé que de ses cheveux et poils blancs qui couvrent tout son corps jusqu'à ses pieds. Paul explique à Brendan qu'il a été moine dans le monastère de saint Patrick et que c'est Patrick lui-même qui lui est apparu un soir pour lui dire de prendre la mer. Paul vit depuis ce jour seul sur son île. Une loutre lui a apporté régulièrement de la nourriture et de quoi allumer un feu pendant trente ans, puis il a découvert des grottes et une source. Cela fait désormais soixante ans qu'il subsiste uniquement en buvant de l'eau de la source. L'épisode de Paul l'Ermite se clôture, comme pratiquement toutes les rencontres de Brendan, par une prédiction sur le chemin de Brendan : il va maintenant passer les fêtes de Pâques aux mêmes endroits que les six années précédentes, puis il trouvera la terre de Promission des saints et enfin, il rentrera chez lui. Brendan et les moines repartent donc en mer, emportant avec eux de l'eau de la source « magique ».

¹⁶² P. 70. « et tout ce que je prescris en son nom arrive vraiment ; j'ai le ministère de ce qu'il me concède ».

¹⁶³ Cf. Selmer XXVI, Guy XXXIII-XXXIV.

*Célébration des fêtes*¹⁶⁴

Comme précédemment, Brendan et son équipe arrivent chez l'homme mystérieux pour le samedi saint, puis ils partent ensemble célébrer Pâques sur Jasconius. Ils rejoignent ensuite l'île aux oiseaux pour y rester jusqu'à la Pentecôte. Quand vient le jour du départ, l'homme de l'île aux brebis (appelé alors en latin « *procurator*¹⁶⁵ ») demande à l'équipage de remplir les gourdes et apprend à Brendan qu'il l'accompagnera pour le guider jusqu'à la terre de Promission des saints.

*Terra repromissionis et Insula delitiarum*¹⁶⁶

Alors qu'ils naviguent à nouveau, le ciel s'obscurcit et la visibilité des hommes devient très réduite. Le « *procurator* » affirme que cette obscurité entoure justement l'île tant recherchée. Soudain, la lumière revient et les voilà sur le rivage. Les moines descendent du bateau et découvrent une île où les arbres sont lourds de fruits et où la nuit ne tombe jamais. Brendan et ses frères parcourent l'île « pendant quarante jours », puis tombent sur un grand fleuve impossible à franchir. Apparaît alors un jeune homme qui leur explique que s'ils n'ont pas trouvé directement cette île, c'est que Dieu voulait leur faire découvrir les secrets de l'océan. Il leur dit de prendre avec eux autant de fruits et de diamants qu'ils pourront et d'ensuite rentrer chez eux, là où doit mourir Brendan. Mais l'île, où la mort n'existe pas, sera un jour révélée : « *Post multa uero curricula temporum declarabitur ista terra successoribus uestris, quando Christianorum superuenerit persecutio*¹⁶⁷. »

¹⁶⁴ Cf. Selmer XXVII, Guy XXXV.

¹⁶⁵ P. 78.

¹⁶⁶ Cf. Selmer XXVIII, Guy XXXVI-XXXVII.

¹⁶⁷ P. 80. « Puis, au retour de bien des années, cette terre sera révélée à vos successeurs, quand surviendra la persécution des chrétiens ».

2. 4. Le retour¹⁶⁸

Le trajet du retour est décrit de manière particulièrement brève. Après avoir entendu les paroles du jeune homme du fleuve, Brendan prend congé de lui et du « *procurator* » et repart. Il s'arrête sur l'île des Délices dont avait parlé Barrindus, puis retourne chez lui « *recto itinere*¹⁶⁹ ».

Le récit se termine donc là où il a commencé. Brendan rejoint son monastère, à la joie de ses frères qui étaient restés en Irlande. Brendan et les moines qui l'ont accompagné racontent aux autres leurs nombreuses aventures et découvertes. Brendan leur explique également la prédiction du jeune homme sur l'île de Promise des Saints. Celui-ci lui avait en effet annoncé qu'il mourrait une fois revenu. Après avoir reçu les derniers sacrements, Brendan décède donc auprès des siens, heureux et confiant dans le Seigneur : « [...] *sacramentis munitus diuinis, inter manus discipulorum gloriose migravit ad Dominum, cui est honor et gloria in secula seculorum. Amen.*¹⁷⁰. »

Avec cette fin, la boucle semble bel et bien bouclée. Nous pouvons constater la construction symétrique du récit, qui s'ouvrait sur les origines de Brendan et se clôturait sur sa mort. Dans son édition, Selmer explique cependant que deux familles de manuscrits se distinguent nettement. L'une s'arrête en effet sur « *recto itinere ad locum suum reuersus est*¹⁷¹ » et ne raconte donc pas la mort du saint (ce qui correspond au chapitre XXIX chez Selmer). Les deux familles pouvant être distinguées dès les plus anciens manuscrits conservés, Selmer admet qu'il est difficile de déterminer quelle est la première version. Il penche cependant en faveur de la version longue, estimant qu'elle entre en adéquation avec le travail littéraire de l'œuvre (notamment de par la symétrie qu'elle crée) et jugeant l'autre fin « abrupte¹⁷² ». Il explique ensuite que l'existence d'une « version courte » peut s'expliquer par la volonté d'inclure la *Navigatio* dans le récit de la *Vita*¹⁷³. En effet, comme nous l'avons mentionné plus haut, certaines versions de la *Vita* ont été retrouvées agrémentées du texte tel quel de la *Navigatio*. Cette inclusion suppose en effet que la mort de Brendan ait été reportée à la fin du récit, soit la fin de l'hagiographie.

¹⁶⁸ Cf. Selmer XXIX, Guy XXVIII.

¹⁶⁹ P. 81. « en droite ligne ».

¹⁷⁰ P. 82. « fortifié par les sacrements divins, entre les mains de ses disciples, il alla glorieusement vers le Seigneur, à qui sont honneur et gloire pour les siècles des siècles. Amen »

¹⁷¹ P. 81-82. « il est revenu chez lui en droite ligne »

¹⁷² Selmer, *op. cit.*, p. 98.

¹⁷³ *Ibid.*

PARTIE 2

VOYAGE SUR L'OCÉAN : IMAGINAIRE MÉDIÉVAL ET ENSEIGNEMENT MONASTIQUE

CHAPITRE 3

CONSTRUIRE LE DÉCOR : RÉEL, IMAGINAIRE ET INSPIRATION

La *Navigatio* a pour longtemps marqué les esprits de ses lecteurs. Les nombreuses adaptations du récit et sa large diffusion nous montrent le succès qu'il a rencontré dès l'époque médiévale. Plus frappants encore sont les débats que cette œuvre a pu soulever. Comme nous avons tenté de le résumer dans la première partie de notre travail, les interprétations de la *Navigatio* sont multiples : compte rendu d'un véritable périple, allégorie monastique, récit légendaire celtique, épopée chrétienne ... Chaque lecture a pu susciter de nombreux articles, dans certains cas même des dangereuses expériences en mer. Les géographes passionnés qui se sont lancés sur l'océan, à la recherche des îles de saint Brendan nous ont en effet étrangement rappelé les archéologues qui, comme Heinrich Schliemann, sont partis à la recherche de la cité troyenne ou des îles visitées par Ulysse. L'univers mythico-historique que construit l'œuvre médiévale nous semble donc mériter d'être exploré plus en profondeur. Dans ce chapitre, nous tenterons de « décortiquer » quelque peu ce décor multiple et fascinant, à la fois vraisemblable et merveilleux, qui caractérise la *Navigatio*. Nous aborderons tout d'abord les inspirations potentiellement puisées sur l'océan et les traces d'une réalité maritime. Nous explorerons ensuite les réalités monastiques perceptibles dans l'œuvre. Enfin, nous nous pencherons sur l'intertextualité qui a pu encore nourrir cet imaginaire médiéval : créatures de bestiaires, récits apocryphes, inspirations bibliques. Nous chercherons parallèlement à comprendre le succès de cet univers mixte : succès, il nous apparaît, donc presque « épique » ...

3. 1. Les merveilles de l'Océan

Comme nous l'avons mentionné précédemment ¹⁷⁴, une source plausible d'inspiration pour les récits de voyage en Irlande médiévale, tels les *immrama*, les *echtrae* ou encore le texte de la *Navigatio*, sont les véritables expéditions maritimes, notamment de pérégrination monastique, qui se déroulèrent à la même époque. Depuis le Moyen

¹⁷⁴ Cf. Chapitre 1, points 1.3. et 1.4.

Âge, certains lecteurs de la *Navigatio* vont ainsi jusqu'à voir Brendan comme un « premier Christophe Colomb ». Parmi ceux-ci, l'explorateur et historien Tom Severin ira jusqu'à réaliser une traversée de l'Atlantique à bord d'un *currach* (reconstitution d'une embarcation irlandaise médiévale) afin de prouver la plausibilité de cette théorie. Bien que l'association de Brendan, ou de tout autre moine irlandais, avec la découverte de l'Amérique ait été vivement critiquée par de nombreux historiens et archéologues, elle révèle cependant une part de vérité : à savoir que les moines irlandais étaient de grands navigateurs et qu'ils se sont effectivement lancés sur l'Atlantique. Sans prouver quoi que ce soit au sujet du Brendan historique, les rapprochements faits par des auteurs tels que Severin entre des réalités naturelles ou géographiques et les descriptions de phénomènes ou de paysages dans la *Navigatio* restent donc pertinents et méritent d'être évoqués.

Paysages exotiques

Les nombreuses créatures et plantes découvertes par Brendan au cours de la *Navigatio* ont souvent été identifiées comme la faune et la flore d'îles exotiques de l'océan Atlantique. En effet, les fruits rouges éclatants à la taille de pommes, qu'un oiseau apporte aux moines, peuvent par exemple rappeler des grenades, tandis que les ruisseaux tombant des côtes rocheuses des îles évoquent la majesté de certaines grandes cascades.

Dans un article de 1904, Dominick Daily¹⁷⁵ associe les découvertes de Brendan à un voyage vers « the West Indies », rejoignant en partie la théorie de l'explorateur Severin, qui croit en une découverte du continent américain par les moines irlandais. Contrairement à Severin, qui postule un voyage au nord de l'Atlantique, Daily associe les découvertes de Brendan à la faune et flore de l'Amérique latine. Il donne en exemple l'identification des oiseaux parlants à des perroquets, qui peuvent imiter les tonalités humaines, ou encore il soutient qu'il est possible d'associer les brebis géantes à certaines espèces cousines des lamas, qui étaient présentes dans le sud de l'Amérique à cette époque et que les premiers colons espagnols auraient décrits comme « de gros moutons¹⁷⁶ ». Il revient cependant sur un de ses précédents articles, où il allait jusqu'à associer Brendan avec Quetzalcóatl¹⁷⁷, une divinité mexicaine qui aurait été inspirée par

¹⁷⁵ D. Daily, « The Legend of St. Brendan », *The Celtic Review* 1.2, octobre 1904, pp. 135-147.

¹⁷⁶ Daily, *op. cit.*, p. 144.

¹⁷⁷ D. Daily, « The Mexican messiah », *Gentleman's Magazine* 255, août 1888, pp. 236-381, cité par Daily, « The Legend... », *op. cit.*, p. 145.

l'arrivée d'un colon européen en Amérique. Il admet finalement que cette théorie, « quoique plausible », reste difficile à prouver en s'appuyant sur le texte de la *Navigatio*¹⁷⁸.

D'autres interprétations du récit de la *Navigatio* situent les îles découvertes par Brendan le long de la côte africaine ou encore les associent aux îles Canaries. Le nom de Brendan se retrouve en effet sur plusieurs cartes anciennes, dès le XIII^{ème} siècle, parfois associé aux « îles fortunées ». Dans son ouvrage consacré aux îles légendaires de l'Atlantique, William Babcock propose un relevé détaillé des indices cartographiques soutenant, non pas forcément un voyage, mais au moins la croyance en un voyage effectué par Brendan jusqu'aux environs des Canaries¹⁷⁹. Dès le XII^{ème} siècle, certains géographes citent les îles découvertes par saint Brendan dans leur description du monde¹⁸⁰. La première carte à mentionner son nom est la carte d'Ebtorf, datant du début du XIII^{ème} siècle, mais qui avait vraisemblablement une visée plus symbolique que géographique¹⁸¹. Sur cette carte, une île à l'ouest de l'Afrique est décrite comme « L'île perdue découverte par saint Brendan¹⁸². » Dans son ouvrage, Babcock étudie en premier la carte de Hereford, une *mappa mundi* datée aux alentours de 1275 et qui, à l'emplacement approximatif de l'archipel des Canaries, présente l'inscription suivante : « *Fortunate insulae sex sunt Insulae Sct. Brendani*¹⁸³. » D'autres cartes jusqu'au XV^{ème} siècle, notamment une carte portugaise du XIV^{ème} siècle qui associe Brendan aux îles Madères¹⁸⁴, proposent le nom du saint pour désigner différentes îles à l'est de l'Atlantique. Selon l'étude de Babcock, les dernières cartes à mentionner « l'île de Brendan », datent du XVI^{ème} siècle, et la situent davantage au Nord, le long des côtes françaises.

Babcock est favorable à l'hypothèse d'un véritable voyage à l'origine du récit de Brendan et explique les aspects extraordinaires ou merveilleux de la légende à la fois par

¹⁷⁸ Daily, *op. cit.*, p. 145.

¹⁷⁹ Cf. W. H Babcock., *Legendary Islands of the Atlantic*, New York, American Geographical Society, 1922, pp. 34-49.

¹⁸⁰ T. Lester, *La quatrième partie du monde*, Paris, JC Lattès, 2012.

¹⁸¹ Une description détaillée, ainsi que des images de la carte reconstituée sont disponibles en ligne à l'adresse : http://cartographic-images.net/Cartographic/Images/224_Ebstorf_Mappamundi.html (consulté le 08/03/2017). La carte présente notamment l'emplacement du paradis ou de la tour de Babel. La carte représente le corps du Christ, avec sa tête au-dessus, ses bras à gauche et à droite de la carte et ses pieds en-dessous. Jérusalem est placée au centre avec un dessin de la résurrection du Christ.

¹⁸² Lester, *op. cit.*

¹⁸³ Babcock, *op. cit.*, p. 38 ; Babcock renvoie à R. D. Benedict, « The Hereford Map and the Legend of St. Brandan », *Bull. Amer. Geogr. Soc.* 24, 1892, pp. 321-365.

¹⁸⁴ « Carte de Dulcert, 1399 », Babcock, *op. cit.*, p. 42.

la surprise qu'auraient suscitée de nouvelles découvertes par les marins et par l'effet de gonflement et d'exagération qui aurait accompagné la transmission de leurs aventures :

It seems likely that he really visited and enjoyed some remote lovely islands, not very often reached from the mainland, such as could in any age have been discovered among the eastern Atlantic archipelagoes. In doing so he might well meet with surprising adventures, readily distorted and magnified; and the first tales of them would be basis enough for the florid fancy of Celtic and medieval romancers, growing in extravagance with passing generations¹⁸⁵.

Parmi les arguments qui soutiennent sa thèse, Babcock insiste sur les températures plutôt chaudes des dernières îles visitées par Brendan. Il propose en outre d'identifier la montagne embrasée décrite dans le texte latin au volcan de Tenerife ou à un autre volcan des environs¹⁸⁶. De même, les descriptions d'îles rocheuses que nous pouvons retrouver dans la *Navigatio* répondraient aux caractéristiques géologiques de ces îles. Quant à la terre de Promission des saints, non loin de ces îles volcaniques, elle serait selon Babcock plutôt continentale qu'insulaire (les moines ne parviennent en effet jamais à en déterminer les « limites »). L'île pleine de diamants, à la végétation luxuriante et abondante en fruits, pourrait alors correspondre à l'Afrique¹⁸⁷.

Terres glacées et îles abandonnées

Si l'association des descriptions de la *Navigatio* avec des îles dans le sud de l'Atlantique reste largement hypothétique, la théorie de voyages au nord de l'Atlantique comme source du récit irlandais est quant à elle encore soutenue aujourd'hui. Certaines descriptions ont en effet été identifiées, avec plus ou moins de vraisemblance, comme relevant d'un voyage au nord de l'océan.

La colonne de cristal rencontrée par Brendan est ainsi depuis longtemps considérée comme ayant été inspirée par la vision d'un iceberg. En particulier, les

¹⁸⁵ Babcock, *op. cit.*, p. 38. « Il semble vraisemblable qu'il ait véritablement visité et apprécié de jolies îles reculées, qui n'avaient pas été souvent atteintes depuis le continent, comme à tout âge on aurait pu découvrir n'importe quelles îles des archipels à l'est de l'Atlantique. Ainsi, il aurait bien pu vivre des aventures surprenantes, facilement déformées et magnifiées ; et les premiers contes au départ de ces aventures auraient été une base suffisante pour la riche fantaisie des romanciers celtiques et médiévaux, croissant dans l'extravagance de génération en génération ».

¹⁸⁶ Babcock, *op. cit.*, p. 19.

¹⁸⁷ *Ibid.*

matériaux repris par l’auteur pour décrire la colonne – le marbre pour évoquer la dureté, le cristal pour représenter l’aspect translucide – correspondent à l’apparence que peut prendre une structure de glace telle qu’un iceberg. De même, la précision qui concerne l’eau limpide autour de la colonne, permettant d’observer les fondements de la structure s’enfoncer dans l’océan, correspond à la description du phénomène naturel. Les veines grises ou bleutées que présentent certains icebergs à leur base peuvent rappeler le visuel du marbre¹⁸⁸. Ces dessins dans la glace basale pourraient également avoir inspiré « le filet argenté » décrit dans la *Navigatio* et qui entoure la colonne dans le récit. À titre d’illustration, un article de 2014 qui fait le compte rendu d’une excursion dans « le cimetière des icebergs », une baie de l’Antarctique, au nord de l’Islande, nous a frappé par sa saisissante ressemblance avec la description de la *Navigatio* :

Imaginez-vous au milieu de centaines de sculptures de glaces de toutes formes, de toutes tailles, et de couleurs éclatantes ... [...] Ajoutez à cela une luminosité cristalline qui reflète chacun d’eux dans le miroir d’une mer d’huile. Prenons encore un peu de recul et en levant les yeux, se découpe une falaise de roches et de glaciers multicolores. Certains sommets culminent à plus de 1000m de hauteur ! Toute l’équipe est sur le pont ! L’Ile d’Elle se faufile entre les blocs de glace, les contourne, et nous offre mille ombres et mille étincelles de toutes les facettes de ces cathédrales de glaces. Certains semblent sculptés à la main de l’homme tellement les coupes sont parfaites. [...] Leurs flancs nous offrent des veines de glace aux infinies nuances de bleus profonds. [...] Par transparence au travers de l’eau limpide, les formes plongent sous la surface et finissent par disparaître dans un profond bleu turquoise¹⁸⁹.

Avec plus de mille ans d’avance, l’auteur de la *Navigatio* reprend dans sa version exactement les mêmes éléments descriptifs pour rendre la splendeur du phénomène naturel : hauteur exceptionnelle de la colonne (*Namque [altitudo] alcior erat quam*

¹⁸⁸ Le site *Diagonal Groenland* explique le phénomène ainsi : « La glace basale est caractérisée par un contenu important de particules étrangères, poussières, boues, petits cailloux qui la rendent apparemment sale. Ces débris s’accumulent lors de l’avancement des glaciers, dans leur partie inférieure en contact avec le sol. (Veines de glace bleue dans un iceberg) » ; *Diagonal Groenland* [en ligne], <http://www.diagonale-groenland.asso.fr/groenland-glace.htm> (consulté le 13/03/2017).

¹⁸⁹ Tangui, « 9 mars : le cimetière des icebergs » (11/03/2014), disponible sur L. Marie, *L’âme bleue* [en ligne], <http://www.amebleue.fr/9-mars-le-cimetiere-des-icebergs/> (consulté le 13/03/2017).

*aer*¹⁹⁰), comparaison avec le cristal (*de crystallo clarissimo*¹⁹¹), luminosité (*lux solis non minor*¹⁹²), limpidité de l'eau (*mare apparuit illis uitreum pre claritate*¹⁹³), structure qui s'enfonce dans les profondeurs (*bases columnae poterant considerare [...] iacentem in terra*¹⁹⁴), comparaison architecturale (*columnae, turris, fenestra in latere columnae*¹⁹⁵). Les deux descriptions évoluent parallèlement suivant une progression du haut vers le bas et d'une vue reculée à une vue de près. Après avoir insisté sur la hauteur de la colonne, l'auteur de la *Navigatio*, comme l'auteur de l'extrait ci-dessus, explique comment le navire peut se rapprocher de la colonne en se fauillant entre les structures (de glace), puis insiste sur la clarté de l'eau aux abords du phénomène. Les deux auteurs complètent alors leur description avec l'image de la base de la colonne/iceberg qui s'enfonce dans les profondeurs. Parallèlement à cette description « d'iceberg » assez remarquable et rarement remise en cause par les commentateurs de la *Navigatio*, d'autres interprétations restent moins évidentes. La « mer coagulée » dont il est question dans le récit irlandais est ainsi parfois comparée aux eaux givrées du nord de l'Atlantique (voire aux abords de l'Arctique). Le Jasconius est quant à lui comparé à une baleine et les bêtes qui nagent autour du navire sans trop s'en approcher lorsque Brendan chante sont associées à des dauphins. Mais ces hypothèses ne font pas l'unanimité.

Une hypothèse intéressante est celle qui associe l'imaginaire de la *Navigatio* à des expéditions aux abords des îles Féroé et de l'Islande. En effet, cette théorie s'appuie notamment sur différentes sources écrites médiévales qui attestent l'existence d'expéditions irlandaises jusqu'aux îles Féroé à l'époque de la *Navigatio*¹⁹⁶. De même, différentes sources semblent confirmer la possibilité que des voyageurs irlandais aient atteint l'Islande avant sa « découverte » par les scandinaves. Dans un article que nous avons mentionné précédemment, Jonathan Wooding tente de démontrer la légitimité de cette théorie d'une inspiration « nord-Atlantique ». Pour ce faire, il s'appuie sur le constat que certaines descriptions dans les récits des périple de Brendan ont de frappantes similitudes avec les descriptions du géographe Dicuil¹⁹⁷, un possible

¹⁹⁰ P. 58. « Car elle était plus haute que l'air ».

¹⁹¹ P. 59. « un cristal très limpide ».

¹⁹² P. 59. « la lumière du soleil non moins éclatante ».

¹⁹³ P. 59. « La mer leur apparut de verre en raison de sa limpidité ».

¹⁹⁴ P. 59. « Ils pouvaient considérer les fondements de la colonne s'enfoncer en terre ».

¹⁹⁵ P. 60. « colonne », « tour », « une fenêtre sur un côté de la colonne ».

¹⁹⁶ J. Dunn, « The Brendan Problem », *The Catholic Historical Review* 6.4, janvier 1921, p. 449.

¹⁹⁷ Cf. Dicuil, *Liber de Mensura. Orbis terrae*, J.J. Tierney (ed.), Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1967 (reference reprise à Wooding, « Monastic Voyaging... » *op. cit.*).

contemporain de l'auteur de la *Navigatio*. Il en tire la conclusion que les deux hommes, l'un avec une visée scientifique, l'autre littéraire, ont puisé des informations dans une source commune, celle des récits de véritables voyages. Wooding reprend premièrement la description de l'île des moutons, ainsi que celle des oiseaux :

The islands are otherworldly: the sheep are gigantic ; the birds chant canonical hours. The land is empty of people and full of sheep. They are separated only by narrow channel¹⁹⁸.

Il compare cette présentation des deux îles avec un extrait chez Dicuil à propos d'îles au nord de l'Angleterre :

Illae insulae sunt aliae paruulae, fere cunctae simul angustis distantes fretis ; in quibus in centum ferme annis heremitae ex nostra Scottia nauigantes habitauerunt. Sed sicut a principio mundi desertae semper fuerunt ita nunc causa latronum Normannorum uacuae anchoritis plenae innumerabilibus ouibus ac diuersis generibus multis nimis marinarum auium. Numquam eas insulas in libris auctorum memoratas inuenimus¹⁹⁹.

Les deux descriptions sont indéniablement liées. Wooding admet cependant que rien n'empêche de postuler que Dicuil se soit inspiré du texte de la *Navigatio* pour son œuvre géographique, même s'il considère comme plus probable que les deux auteurs médiévaux se soient inspirés d'autres sources communes, écrites ou non²⁰⁰ (une dernière possibilité étant que ce soit l'auteur de la *Navigatio* qui ait utilisé directement les écrits de Dicuil pour nourrir son récit). La description de Dicuil, citée ci-dessus, est généralement reconnue comme se rapportant aux îles Féroé. Wooding explique en effet que leur nom

¹⁹⁸ Wooding, « Monastic Voyaging... », *op. cit.* p. 238. « Les îles évoquent un autre monde : les moutons y sont gigantesques ; les oiseaux chantent les heures canoniques. Les terres sont dépourvues de tout habitant, mais pleines de moutons. Elles sont séparées par un mince détroit. ». Wooding fait référence au passage de la *Navigatio* où les moines aperçoivent « *aliam insulam prope sibi iunctam interueniente freto non magno* », p. 22.

¹⁹⁹ Dicuil, *De mensura*, VII, 15. « Il y a ces autres petites îles, presque toutes séparées entre elles par des minces détroits; sur celles-ci ont vécu pendant des centaines d'années des ermites voyageant depuis notre chère Irlande. Mais, de la même manière qu'elles ont toujours été désertes depuis l'aube du monde, elles sont maintenant, à cause des pirates nordiques, vidées de leurs anachorètes et remplies d'innombrables moutons et de diverses sortes d'oiseaux marins. Je n'ai jamais trouvé mention de ces îles dans les œuvres d'autorité. »

²⁰⁰ Wooding, « Monastic Voyaging... », *op. cit.*, p. 240.

est dérivé du vieux norrois *Færeyjar* (« l'île des moutons ») et que ce nom est très vraisemblablement emprunté à une source irlandaise²⁰¹. Wooding ajoute en outre que les îles Féroé sont séparées par de minces détroits et qu'elles abritent d'importantes populations d'oiseaux, étant situées sur la route migratoire qui relie l'Arctique à l'Angleterre²⁰². Si ces îles ont, comme l'affirme Dicuil, effectivement été habitées par des anachorètes avant d'être abandonnées par ces derniers, un explorateur de l'époque aurait pu y trouver des ruines ou constructions abandonnées, en plus des troupeaux de moutons. L'étrange île inhabitée que rencontrent les moines de la *Navigatio* peu avant l'île des moutons peut en effet également avoir été inspirée de ces îles désertées par les moines pérégrins irlandais.

La deuxième description de Dicuil à laquelle Wooding s'intéresse est celle de l'île « Thulé ». Cette île est pour la première fois mentionnée par Pythéas, un navigateur grec du IV^{ème} siècle ACN. D'après les bribes d'informations qui nous sont parvenues au sujet de son ouvrage, Pythéas situait cette île au nord de l'Angleterre, non loin du cercle polaire²⁰³. L'île de Pythéas a tantôt été associée au Groenland, tantôt aux îles Féroé²⁰⁴. Certains l'associent également à la Norvège²⁰⁵, tandis que d'autres la pensent simplement légendaire. Polybe, au II^{ème} siècle ACN, parle de l'île découverte par Pythéas comme de la dernière île visitable au Nord et après laquelle il n'y aurait plus d'océan, mais une sorte de substance « coagulée ²⁰⁶ » infranchissable. Chez Virgile, l'île est qualifiée « d'*ultima*²⁰⁷ », indiquant son association avec la limite (nord) du monde connu²⁰⁸. Dès le Moyen Âge, après sa découverte par les Vikings, l'Islande devient le candidat en vue pour correspondre à l'île Thulé²⁰⁹. Dans ses écrits, Dicuil dit avoir rencontré des hommes d'Église qui auraient vécu un temps sur la fameuse île. D'après leur description, l'île resterait ensoleillée plusieurs jours durant à l'approche du solstice d'été, le soleil ne se cachant qu'un bref instant derrière une colline, sans laisser place à la nuit. Dicuil ajoute ensuite que ces hommes, naviguant depuis là vers le Nord, auraient découvert une mer

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ H. D. Nguyen, « THULÉ », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis.fr/encyclopedie/thule/> (consulté le 14/03/2017).

²⁰⁴ J.M. Renaud, « revue de Monique Mund-Dopchie, *Ultima Thulé. Histoire d'un lieu et genèse d'un mythe* », *kernos* [en ligne], <http://kernos.revues.org/1661> (consulté le 14/03/2017).

²⁰⁵ Wooding (« Monastic Voyaging... », *op. cit.*, p. 241) cite C. Hawkes, *Pytheas and the Greek Explorers*, Oxford, Blackwell, 1977.

²⁰⁶ Nguyen, *op. cit.*

²⁰⁷ Virgile, *Géorgiques*, I, 30.

²⁰⁸ Nguyen, *op. cit.*

²⁰⁹ *Ibid.*

congelée au bout d'une journée²¹⁰. Cette description a rapidement été associée à une description de l'Islande, soutenant dès lors la théorie d'une découverte de l'Islande par des religieux irlandais. Les écrits scandinaves semblent accréditer cette théorie. Joseph Dunn cite par exemple deux livres d'histoire islandaise datant du XII^{ème} siècle²¹¹, le *Íslendingabók*²¹² et la préface du *Landnámabók*²¹³. Tous deux mentionnent la présence en Islande de Chrétiens appelés *papa*, et qui auraient quitté l'île à l'arrivée des Vikings, laissant derrière eux différents livres et objets irlandais²¹⁴. Comme le précise Wooding dans son étude, ces mentions de religieux irlandais en Islande ont fait l'objet de plusieurs débats, notamment parce que le même scénario revient sous diverses formes aussi à propos d'autres nationalités et peut donc être interprété comme un topos littéraire, mais aussi parce que l'auteur de ces textes peut s'être directement inspiré de Dicuil. Il reste aujourd'hui incertain que des pérégrins irlandais se soient effectivement installés en Islande avant les Vikings²¹⁵. Néanmoins, si des moines irlandais y ont mis pied, et si l'auteur de la *Navigatio* a pu s'inspirer de leurs découvertes, une possibilité est que l'île des forgerons lanceurs de pierres et la montagne cracheuse de feu aient été inspirées des volcans islandais²¹⁶. Wooding souligne cependant que Dicuil ne fait quant à lui pas mention de volcans pour décrire l'île de Thulé, identifiée comme se rapportant à l'Islande. Notons que cette différence entre Dicuil et la *Navigatio* s'explique plus facilement si c'est l'auteur du texte littéraire qui a puisé chez le géographe, puis qui a rajouté d'autres éléments rencontrés ailleurs. Dans l'autre sens, ou dans le cas d'une source commune, il faudrait supposer que Dicuil ait jugé ces descriptions trop extraordinaires pour figurer dans son ouvrage. La possibilité de sources similaires, mais pas identiques, ou encore de sources orales en commun reste quant à elle tout aussi valide. Wooding note également

²¹⁰ « *Sed nauigatione unius diei ex illa ad boream congelatum mare inuenerunt* », Dicuil, *De mensura*, VII, 11-13.

²¹¹ Dunn, *op. cit.*, p. 450.

²¹² Cf. J. Benediktsson (ed.), *Íslendingabók : Landnámabók*, Reykjavík, Hið íslenska fornritafélag, 1968.

²¹³ Cf. R. Boyer (ed.), *Le livre de la colonisation de l'Islande : selon la version de Sturla Thordarson (Sturlubók)*, Turnhout, Brepols, 2000 (« collection Miroir du Moyen Âge »).

²¹⁴ « *En áður Ísland byggðist af Noregi, voru þar þeir menn, er Norðmenn kalla papa; þeir voru menn kristnir, og hyggja menn, að þeir hafi verið vestan um haf, því að fundust eftir þeim bækur írskar, bjöllur og baglar og enn fleiri hlutir, þeir er það mátti skilja, að þeir voru Vestmenn. Enn er og þess getið á bókum enskum, að í þann tíma var farið milli landanna.* » « Et, quand l'Islande fut atteinte depuis la Norvège, il y avait là des hommes appelés *papa*. C'étaient des chrétiens, des hommes d'église, et ils s'en allèrent, mais laissèrent derrière eux des livres irlandais, des cloches, des crucifix et encore d'autres choses, grâce auxquelles on peut les identifier comme des Irlandais. » *Landnámabók (Sturlubók)*, E. Rögnvaldssyni (ed.), *Snerpa* [en ligne], <https://www.snerpa.is/net/snorri/landnama.htm> (consulté le 14/03/2017).

²¹⁵ Wooding, « Monastic Voyaging... », *op. cit.* p. 242-243.

²¹⁶ *Ibid.*

que la suite de jours où le soleil ne se couche plus, dont il est question dans la description de Dicuil, peut être comparée à la « terre de Promission des saints » dans la *Navigatio*, dont il est dit qu'il n'y fait jamais nuit²¹⁷. Nous pouvons ajouter à cela la présence d'une mer « coagulée » dans la *Navigatio*. Si Dicuil parle plus explicitement de « mer gelée », les sources antérieures, s'appuyant sur les descriptions de Pythéas, parlent d'une « mer compacte », ce qui correspond à la description donnée dans le récit du saint.

Que ce soit dans une perspective de réalisme géographique ou non, l'île de Thulé a cependant sans doute dû traverser l'esprit de l'auteur de la *Navigatio*. En effet, un autre passage est lié à l'histoire légendaire de Thulé : l'île du monastère d'Albe. Saint Albe était, comme Brendan, connu dans la tradition pour un voyage en mer. Saint Albe se retrouve ainsi mentionné dans une œuvre du IX^{ème} siècle qui présente une compilation de saints pèlerins irlandais²¹⁸. Dans la *Vita sancti Albei*, il est raconté que le saint avait voulu partir pour Thulé afin d'y mener une vie d'anachorète, mais que son roi l'en avait empêché²¹⁹. Si l'auteur de la *Navigatio* s'est inspiré de ces textes - et cela est tout à fait probable²²⁰ - il semble d'autant plus plausible qu'il se soit également penché sur d'autres descriptions de l'île Thulé, notamment celle de Dicuil, pour construire l'imaginaire de son propre récit de voyage.

Les rapprochements entre des lieux géographiques, comme les îles Féroé ou l'Islande, et le texte de la *Navigatio* nous amènent ainsi à penser que, sans y avoir forcément une vocation géographique, certains éléments à caractère « merveilleux²²¹ » du récit latin (constructions abandonnées, multitude de moutons ou d'oiseaux, montagne qui crache du feu, absence de nuit, etc.) sont inspirés de véritables découvertes ou aventures en mer. Comme le constate enfin Jean Larmat²²², la *Navigatio* témoigne indéniablement de connaissances de l'expérience marine par son auteur (qu'il ait voyagé lui-même ou qu'il se soit inspiré d'autres récits). Sans chercher à établir une cartographie du voyage de Brendan, Larmat met en évidence tous les éléments réalistes qui concernent

²¹⁷ *Ibid.*, p. 244.

²¹⁸ Cf. K. Hughes, « On an Irish litany of pilgrim saints compiled c. 800 », *Analecta Bollandiana* 77, 1959, pp. 305–331.

²¹⁹ Cf. M. Mund-Dopchie, *Ultima Thulé. Histoire d'un lieu et genèse d'un mythe*, Genève, Droz, 2009 (Histoire des idées et critique littéraire, 449), p. 112.

²²⁰ Cf. J. O'Meara et J. M. Wooding, « The Latin Version », dans Barron et Burgess (ed.), *The voyage of Saint Brendan*, op. cit., pp. 21.

²²¹ Dans son sens premier : « qui s'éloigne du cours ordinaire des choses », *Larousse* [en ligne], <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/merveilleux/50675> (consulté le 14/03/2017).

²²² J. Larmat, « Le réel et l'imaginaire dans la Navigation de Saint Brendan », *Voyage, quête et pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévale. Actes du 1er colloque du CUER MA* (5, 6 et 7 mars 1976), Aix-en-Provence, Université de Provence, 1976 (Senefiance 2), pp. 169-182.

l'expédition en mer : les détails de construction du bateau, les descriptions du matériel, des réserves de nourriture nécessaires, la recherche d'un mouillage, ou encore la faim, la soif, le vent, l'inquiétude des marins²²³...

D'autre part, comme le montre l'exemple de l'île Thulé, imaginaire, religion et réalité restent profondément liés dans les esprits médiévaux. Ainsi, aux descriptions plausibles, comme celles similaires à celles du géographe Dicuil, viennent se mêler les traces des récits hagiographiques, comme ceux de saint Albe. Cette première partie de notre chapitre nous confirme comment l'Irlande et ses abords rocheux, qui font de l'océan comme un gouffre à la fois fascinant et effrayant, ont toujours nourri l'imaginaire celtique, tourné vers le voyage. Avec son « merveilleux réaliste », la *Navigatio* s'inscrit en effet dans cette veine celtique qui fait de l'océan un « désert maritime », lieu de découvertes, de dangers, de rencontre avec le divin ou le démoniaque. Comme le montrera la suite de notre exposé, tous les éléments repris ci-dessus, et qui sont potentiellement inspirés de phénomènes naturels, gardent dans la *Navigatio* une valeur symbolique très forte et renvoient également constamment aux textes religieux, bibliques ou apocryphes.

3. 2. La société monastique

Encore plus que la vie maritime, le réel religieux est omniprésent dans la *Navigatio*. En ce sens, nous rejoignons Jean Larmat qui affirme que « de ce point de vue [la religion], la *Navigatio* est un document²²⁴ ». Outre Brendan et ses moines, nous rencontrons dans la *Navigatio* diverses communautés monastiques, ayant chacune des pratiques particulières. La première communauté mentionnée est celle de Mernoc, au tout début du récit. Brendan rencontrera ensuite les moines de l'île d'Albe, les religieux de l'île des trois chœurs, ou encore les oiseaux parlants, dont les pratiques s'apparentent à celles de communautés monastiques médiévales. Ces diverses rencontres sont l'occasion de descriptions parfois très précises concernant les rituels liturgiques, la prise des repas ou d'autres pratiques, telles que le lavement des pieds, par exemple. Comme le note Larmat, la *Navigatio* insiste également sur la célébration des fêtes et en donne un « calendrier » intéressant. Outre la vie monastique et les pratiques de pérégrination (dont nous avons traité précédemment, au chapitre 1), la *Navigatio* est également un témoin

²²³ *Ibid.*, p. 173.

²²⁴ *Ibid.*, p.172.

important en ce qui concerne la pratique de l'érémisme. La rencontre avec Paul l'ermite, mais surtout les sentiments qu'elle inspire à Brendan, laissent transparaître une prise de position de la part de l'auteur, vraisemblablement lui-même membre d'un monastère. Pour mieux comprendre ces descriptions, il conviendra de situer le contexte dans lequel elles ont été rédigées. Pour ce faire, nous nous accorderons à la datation de la *Navigatio* vers l'an 800 (que nous avons justifiée dans le chapitre 1). Partant de là, nous explorerons brièvement les pratiques religieuses de l'époque en Irlande et les comparerons avec celles décrites dans le récit de la *Navigatio*.

Les grandes valeurs privilégiées par les moines celtiques du haut Moyen Âge sont en règle générale celles que nous retrouvons chez saint Colomban : l'obéissance, le silence, la modération alimentaire, la pauvreté, la chasteté, la récitation des psaumes, la mesure, la mortification et la perfection²²⁵. Ces valeurs sont en effet présentes tout au long de la *Navigatio*, mais sous des formes diverses. Le monachisme au VIII^{ème} siècle en Irlande est en particulier marqué par le début d'un mouvement de réforme religieuse. Ce mouvement est connu sous le nom de *Céli Dé* (« compagnon de Dieu » ou « serviteur de Dieu »²²⁶). Ce mouvement donnera naissance à plusieurs monastères, dont les plus célèbres sont ceux de Tallaght et de Finglas²²⁷. La réforme semble s'être créée en réaction aux pratiques de plus en plus « laxistes » des monastères. En effet, le monachisme celtique a toujours été réputé pour sa dureté, les pratiques de mortifications et les obligations liturgiques y étant particulièrement sévères. Peut-être sous l'impulsion de la règle bénédictine, plus modérée, l'ascétisme austère qui a marqué le monachisme celtique semble se relâcher quelque peu. Plus largement, les principaux vœux monastiques ne sont plus aussi strictement respectés. En Angleterre, Bède se plaint par exemple dans une lettre de 734 que le célibat est de moins en moins fréquent et que les religieux ne se satisfont plus de leurs biens, mais cherchent plutôt à augmenter leurs possessions²²⁸, allant à l'encontre du principe de pauvreté. Le VIII^{ème} siècle voit également l'introduction en Irlande « d'abbés laïcs²²⁹ », ce que le mouvement réformateur se veut combattre²³⁰. La

²²⁵ G. Briche, « La spiritualité celtique, règles et usages », *Chez.com* [en ligne], <http://menarpalud.chez.com/expansions1c.htm> (consulté le 17/03/2017) ; Cf. *Columbanus Hibernus : Monk's Rule*, M. Balé (ed.) et G. S. M. Walker (trad.), CELT [en ligne], University College, Cork, 2008, <http://www.ucc.ie/celt/online/T201052.html> (consulté le 18/03/2017).

²²⁶ Pour la signification du terme *Céli Dé*, cf. P. O Dwyer, *Céli Dé. Spiritual reform in Ireland 750-900*, Dublin, Tailliura, 1981, pp.16-27.

²²⁷ *Ibid.*, p. 1.

²²⁸ *Ibid.*, p. 2 ; Cf. J. P. Migne, *Patrologia Latina* 95, cols. 657-668.

²²⁹ Dwyer, *op. cit.*, p. 6.

²³⁰ *Ibid.*, p. 15-16.

réforme va chercher à remettre la prière au cœur de la vie monastique et à retourner à une application stricte des valeurs notamment mises en avant dans les règles de saint Colomban. L'obéissance, la pauvreté et la chasteté sont perçues comme essentielles²³¹. La réforme est accompagnée de la publication des canons dits *Hibernensis*, qui reprennent une liste élaborée de prescriptions et d'interdictions. Nous pouvons également observer, parallèlement à cette réforme, un nombre croissant d'anachorètes en Irlande²³², l'érémisme étant alors perçu comme l'idéal ascétique. Les principaux acteurs de la réforme sont par contre généralement opposés aux pratiques de pérégrinations en dehors de l'Irlande²³³. Il est ainsi très peu probable que l'auteur de la *Navigatio* ait lui-même été membre d'une communauté réformatrice telle que le monastère de Tallaght par exemple²³⁴. Dorothy Ann Bray, dans une étude de la *Navigatio* comme allégorie monastique, associe à l'inverse le récit au mouvement du *Céli Dé*, expliquant que le motif de la pérégrination reste acceptable en tant qu'allégorie (et non véritable voyage) et du fait que le voyage de Brendan ne l'éloigne pas tant que ça de l'Irlande²³⁵ (cf. progression cyclique du voyage, point 2.1.). Il nous semble cependant que cet argument reste assez compliqué. En effet, nous voyons mal pourquoi un auteur qui voudrait soutenir la Réforme utiliserait comme contexte allégorique de son œuvre une pratique que les réformateurs veulent justement bannir. En outre, comme nous le verrons ensuite, les pratiques monastiques de la *Navigatio* semblent plus souvent s'éloigner de celles promues par le *Céli Dé*. L'opposition Réforme – anti-réforme relève cependant sans doute d'une vue déformée de la réalité. Malgré le mouvement de réforme, les pratiques monastiques en Irlande jusqu'au IX^{ème} siècle restent globalement peu standardisées et chaque monastère propose ses propres variantes²³⁶ suivant l'autorité de son abbé.

²³¹ Briche, *op. cit.*

²³² Dwyer, *op. cit.*, p. 10.

²³³ *Ibid.*, p. 112. Dwyer cite Maelruain, fondateur de Tallaght, qui dit que tous ceux qui partent voyager en dehors de l'Irlande renient saint Patrick.

²³⁴ Swyer, *op. cit.*, p. 191.

²³⁵ D. A. Bray, « Allegory in the *Navigatio Sancti Brendani* », dans Wooding (ed.), *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature*, *op. cit.*, pp. 175-185 (publié originellement dans *Viator* 26, 1995, pp. 1-10).

²³⁶ T. O'Loughlin, « The Monastic Liturgy of the Hours in the *Navigatio sancti Brendani* : A Preliminary Investigation », *Irish Theological Quarterly* 71, 2006, p. 114.

La liturgie des heures

La liturgie des heures correspond à la planification journalière des offices monastiques et elle est centrée essentiellement sur la récitation des psaumes. Cet aspect primordial de la vie des moines est parfois appelé « œuvre de dieu » (*opus Dei*). Cette dénomination, que nous retrouvons notamment chez saint Benoît, est celle le plus souvent utilisée dans le texte de la *Navigatio*²³⁷. Dans un article de 2006, Thomas O'Loughlin étudie globalement les pratiques liturgiques rencontrées dans la *Navigatio* et il les met en regard du contexte monastique de l'époque. En ce qui concerne la liturgie des heures, gardons à l'esprit que la réforme du *Céli Dé* opère une intensification des pratiques, alors « qu'à travers l'histoire de l'Eglise, la majorité des réformateurs ont réduit, plutôt qu'amplifié, le rituel et la prière liturgique.²³⁸ »

Dans son article, O'Loughlin étudie tout d'abord les différentes communautés monastiques présentes dans la *Navigatio* et leurs pratiques respectives. Il commence ainsi avec la communauté de Mernoc²³⁹. Les moines de ce dernier se rassemblent pour manger et puis accomplir « l'œuvre de Dieu », ensuite ils se retirent dans leurs chambres « *usque ad gallorum cantus seu pulsum campane permanserunt*²⁴⁰ ». Les moines ne se rejoignent donc jamais pendant la nuit pour célébrer les offices de nuit, comme les vigiles par exemple. La communauté de Brendan semble agir de la même façon. En effet, lors de la première nuit sur l'île inhabitée, Brendan envoie ses moines au lit après le souper. Lui-même ne se réveille que parce qu'il a la vision d'un moine tenté par le diable. O'Loughlin affirme ainsi qu'un lecteur de l'époque aura dû être frappé par ces pratiques, qui ne respectent pas la liturgie traditionnelle, omettant toutes les prières nocturnes. Vient ensuite l'île des oiseaux²⁴¹. Les pratiques liturgiques des oiseaux parlants sont elles aussi surprenantes. En effet, ces derniers, au lieu de réciter des psaumes, se contentent à chaque fois de ne répéter qu'un seul verset. Ce « raccourcissement » des psaumes pourrait avoir trouvé une origine chez Cassien : « *utilius censeat breves quidem orationes sed creberrimas fieri. [...] Ideoque utilius habent decem uersus cum rationabili adsignatione*

²³⁷ O'Loughlin, *op. cit.*, p. 114.

²³⁸ Taft, *op. cit.*, p. 120.

²³⁹ O'Loughlin, *op. cit.*, p. 115-116.

²⁴⁰ P. 4, « jusqu'au chant du coq ou au son de la cloche ».

²⁴¹ O'Loughlin, *op. cit.*, p. 117

*cantari, quam totum psalmum cum confusione*²⁴². » Une liturgie « entière » est ici toutefois respectée, selon le schéma suivant : 1. Laudes, 2. Prime, 3. Tierce, 4. Sexte, 5. Nones, 6. Vêpres, 7. Complies. O'Loughlin constate notamment que le déroulement des primes correspond parfaitement à la description, dans le *De institutis coenobiorum*, des pratiques observées à Bethleem, ce qui semble pouvoir confirmer une inspiration puisée chez Cassien²⁴³. Remarquons aussi que les séjours sur l'île des oiseaux se déroulent toujours durant Pâques. O'Loughlin en déduit que la liturgie complète qui est donnée pour les oiseaux représente sans doute une forme de liturgie idéale aux yeux de l'auteur de la *Navigatio*²⁴⁴. Après les oiseaux, sont analysées les communautés d'Albe et de l'île des trois chœurs²⁴⁵. L'île d'Albe, en tant qu'elle est fournie en nourriture et en boisson par une source divine, est considérée par O'Loughlin comme une sorte de pendant au paradis d'Adam et Eve (avant qu'ils ne soient punis pour avoir goûté au fruit défendu). Les trois groupes liturgiques décrits sur l'île des trois chœurs trouvent quant à eux un écho dans une règle monastique, *Institutio sancti Angilberti*, qui décrit les pratiques franques du VIII^{ème} siècle. Le monastère qui y est décrit est divisé en trois chœurs et, lors de la récitation de prières, les versets y sont dits en alternance par des côtés opposés des chœurs²⁴⁶. L'auteur de la *Navigatio* pourrait avoir entendu parler de ces pratiques inhabituelles et s'en serait inspiré pour son « monastère mystérieux sur l'océan²⁴⁷ ». Enfin, O'Loughlin aborde la terre de Promission des saints, pour laquelle il parle de « non-liturgie²⁴⁸ ». En effet, l'île, comme forme de paradis, ne connaît pas la temporalité mortelle, le jour et la nuit ne s'y alternent pas, la prière y est éternelle et ininterrompue, représentée par la lumière du Christ. Cette découverte nous amènerait alors à constater les limites « humaines » d'une liturgie des heures.

Dans sa conclusion, O'Loughlin réaffirme que les pratiques liturgiques décrites dans la *Navigatio* ont pu trouver une source d'inspiration chez Jean Cassien²⁴⁹. Ajoutons cependant que Cassien avait déjà été repris en partie dans la règle de saint Benoît. D'autre

²⁴² Cassien, *Institutions cénobitiques*, II. 10-11. Cf. J.-C. Guy (ed.), Paris, Les éditions du Cerf, 1965, p.76. « les Pères estiment préférable de faire des prières brèves, mais très fréquentes [...] Aussi estiment-ils plus profitable de chanter dix versets avec application que de dévider tout un psaume avec l'esprit brumeux ».

²⁴³ O'Loughlin, *op. cit.*, p. 124.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 118.

²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 119-123.

²⁴⁶ O'Loughlin cite J. Dyer, « Monastic Psalmody of the Middel Ages », *Revue Bénédictine* 99. 1-2, 1989, p. 69.

²⁴⁷ O'Loughlin, *op. cit.*, p. 121.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 124.

²⁴⁹ Cassien, *Institutions cénobitiques*.

part, O'Loughlin remarque dans la *Navigatio* des liturgies simplifiées et allégées (l'exemple le plus frappant étant celui des oiseaux), mais pourtant associées à une liturgie qui tend vers le divin (et dont le point culminant est la terre de Promission des saints). Les inspirations continentales, ainsi que la tendance simplificatrice pourraient avoir été prises comme des alternatives, à contre-pied de la réforme irlandaise du *Céli Dé*²⁵⁰.

Communauté et érémitisme

Les tendances religieuses en Irlande médiévale varient entre cénobitisme et érémitisme. Dans les deux cas, la recherche d'ascétisme est au cœur des pratiques. Au sein de la communauté monastique, l'obéissance à l'abbé, vu comme un chef et un père, est primordiale²⁵¹. Dans la *Navigatio* cette obéissance est toujours accompagnée d'un grand respect et d'une grande affection. Les moines sont ainsi davantage présentés comme fidèles, plutôt que véritablement soumis. Les moines ont besoin de leur abbé et sont perdus sans lui. Ainsi, lorsque Mernoc part avec Barrindus sur la terre de Promission des saints, ses moines pleurent son absence et se décrivent comme des « brebis perdues ». De même, la toute dernière scène du récit, qui décrit le retour de Brendan après sept ans d'absence, est empreinte de sentiments affectueux et témoigne d'une grande tendresse. Alors que les moines remercient le Seigneur pour leur avoir permis de revoir une dernière fois leur abbé, Brendan commence le récit de ses aventures « *caritati eorum congratulans*²⁵² ». Déjà lors du départ, Brendan avait pris soin de consulter l'avis de sa communauté avant de se mettre en route. Ceux-ci lui avaient alors répondu qu'ils le suivraient « à la vie, à la mort » :

Abba, uoluntas tua ipsa est et nostra. Nonne parentes nostros dimisimus,
nonne hereditatem nostram despeximus et corpora nostra tradidimus in manus
tua ? Itaque parati sumus siue ad mortem siue ad uitam tecum ire²⁵³.

Cette « profession de fidélité » nous paraît particulièrement intéressante car elle dépeint véritablement le lien qui pouvait unir les moines à leur abbé. La relation n'est pas ici

²⁵⁰ O'Loughlin, *op. cit.*, p. 126.

²⁵¹ Briche, *op. cit.*

²⁵² P. 81. « les remerciant pour leur affection ».

²⁵³ P. 9-10. « Père, ta volonté est aussi la nôtre. N'avons-nous pas quitté nos parents, n'avons-nous pas renoncé à notre héritage, et n'avons-nous pas remis notre personne entre tes mains ? C'est pourquoi nous sommes prêts à aller avec toi soit vers la vie, soit vers la mort. »

présentée comme une soumission hiérarchique nécessaire, mais comme une démarche personnelle de renoncement au nom de l'amour et de la confiance voués à l'abbé. Comme le « *voluntas tua* », qui peut nous rappeler le *Notre Père*, le sentiment des moines envers leur abbé est comparé au rapport de l'homme envers Dieu. Tout comme Dieu mène Brendan sain et sauf vers la terre de Promission des saints, ce dernier à son tour est le guide et protecteur des compagnons qui s'en remettent à lui. L'obéissance des moines n'est pas pour autant parfaite. Lorsque Brendan les avertit de ne pas boire trop d'eau car elle provoque le sommeil, certains obéissent moins que d'autres et s'endorment pour plusieurs jours. De même, malgré l'avertissement du saint, un des trois moines « surnuméraires²⁵⁴ », vole un frein sur l'île abandonnée. Enfin, lorsque Brendan rassure ses compagnons au sujet des bêtes marines, certains moines restent cependant méfiants : *ceteri namque ex fratribus ascipiebant semper bestias*²⁵⁵. La supériorité de l'abbé est marquée également par ses pratiques plus ascétiques, témoignant de sa piété plus grande. Nous pouvons constater par exemple que, si Brendan autorise ses moines à consommer de la viande, lui-même reste végétarien. D'autre part, le rôle de « transmetteur du savoir » de Brendan (caractéristique de l'abbé, qui est développée dans la règle de saint Benoît notamment) est rappelé tout au long du récit. Brendan comprend les îles avant ses moines, il en devine les secrets (par exemple l'eau du sommeil, ou la présence de Paul l'ermite) et les dévoile en temps voulu (il ne révèle par exemple pas directement la vraie nature de l'île du Jasconius, pour ne pas effrayer les moines). Brendan est celui qui garde « ses brebis » sur le droit chemin, les ramenant à la confiance envers Dieu lorsque ceux-ci s'inquiètent de l'issue du voyage.

Le sentiment communautaire est également très fort chez les moines de saint Brendan, et il est renforcé par le confinement et les dangers du voyage en mer. Les moines de Brendan sont généralement représentés comme un ensemble et les sentiments exprimés (la peur, la joie, l'étonnement) sont vécus par le groupe en entier. Les frères sont également liés par une grande solidarité. Une solidarité qui semble les lier entre eux encore plus qu'ils ne sont liés à leur abbé. Ainsi, lorsque le moine qui a volé le frein avoue son crime et s'adresse à Brendan afin qu'il prie pour son âme, ce sont d'abord ses

²⁵⁴ Les trois derniers moines à rejoindre Brendan pour son voyage, et qui n'en reviendront jamais, sont ainsi désignés car ils correspondent à un topos littéraire : les « passagers surnuméraires » qui ne reviennent pas du voyage. Cf. T. Carp, « The Three Late-Coming Monks : Tradition and Invention in the *Navigatio Sancti Brendani* », *Medievalia et Humanistica* 12, 1984, pp. 127-142.

²⁵⁵ P. 58. « Mais les autres frères observaient toujours la bête. »

compagnons moines qui réagissent et se mettent à genoux « *confestim omnes simul*²⁵⁶ », pour prier le Seigneur en faveur du fautif. L'importance de la cohésion de groupe est également mise en avant à chaque rencontre avec une autre communauté. Les premiers moines décrits dans le récit, ceux de Mernoc, sont comparés à un essaim d'abeilles (« *sicut examen apum*²⁵⁷ »). Il est également dit d'eux que, malgré qu'ils logent dans des cellules distinctes : *sed tamen unanimiter illorum conuersacio in fide, spe et caritate, una refectio, et ad opus Dei semper fuit coadunata*²⁵⁸. Les vertus monastiques, le partage du repas et la pratique commune des liturgies sont mis en avant comme les éléments principaux de la cohésion entre les moines. Sur l'île d'Albe, les moines sont liés par leur silence : *non in monasterio ullam uocem aut ullum strepitum aliquis presumebat*²⁵⁹. Sur l'île des trois chœurs, l'esprit communautaire revient dans les choix des psaumes. « *Ecce, quam bonum* » renvoie à Ps. 133, 1 : « *Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum*²⁶⁰ ».

Dans la *Navigatio*, le cénobitisme est donc dominant, mais souvent marqué aussi par une forme d'isolement. Les communautés rencontrées par Brendan sur diverses îles restent coupées du monde extérieur. Comme Paul l'ermite, le monastère d'Albe est ainsi fourni en nourriture par une créature divine, ce qui leur permet de vivre en totale autonomie. D'autre part, même au sein de la communauté, les moines sont parfois répartis dans des cellules distinctes, comme sur l'île de Mernoc, ou isolés dans le silence, comme sur l'île d'Albe. L'isolement anachorétique atteint finalement son paroxysme lors de l'épisode de la rencontre avec Paul l'ermite. Ce personnage de la *Navigatio* est indubitablement inspiré de Paul de Thèbes, dont il question chez saint Jérôme dans la *Vita Pauli primi eremitae*²⁶¹. Les récits des saints fondateurs de l'érémisme, comme celui de Paul, mais aussi celui d'Antoine le Grand (ou « Antoine du désert »), ont visiblement inspiré l'auteur de la *Navigatio*. Un autre épisode, celui du démon prenant la forme d'un enfant éthiopien, semble ainsi avoir été tiré de la *Vita Antonii* d'Athanase²⁶². L'oscillation entre communauté et érémitisme est donc constante dans le récit, jusqu'à ce que Brendan lui-même admette son hésitation. En effet, lorsqu'il rencontre Paul l'ermite,

²⁵⁶ P. 16. « aussitôt tous ensemble ».

²⁵⁷ P. 4. « comme un essaim d'abeilles ».

²⁵⁸ P. 4-5. « mais cependant leur séjour était harmonieux, dans la foi, l'espoir et la charité ; un seul réfectoire ; toujours un même lieu de réunion pour les offices divines. »

²⁵⁹ P. 34. « Dans le monastère aucune voix, aucun bruit ; personne ne se mettait en avant ».

²⁶⁰ « Voici, qu'il est agréable, qu'il est doux pour des frères de demeurer ensemble »

²⁶¹ O'Meara et Wooding, « The Latin Version », *op. cit.*, p. 21.

²⁶² *Ibid.*

fonctionnant comme un symbole de la perfection ascétique, Brendan est ému d'admiration et se sent même gêné : « *Ve mihi, qui porto habitum monachicum, et sub me constituti sunt [multi] sub nomine illius ordinis*²⁶³ ». Mais Paul le rassure :

O venerabilis pater, quanta et qualia mirabilia ostendit Deus tibi que nulli sanctorum patrum manifestavit. Et tu dicis in corde tuo non esse te dignum monachicum portare habitum, cum sis maior quam monachus. [...] Ego uero miser sedeo sicut avis in ista petra, nudus exceptis meis pilis²⁶⁴.

Ce passage nous paraît tout à fait primordial, car il met dans la bouche de Paul lui-même la difficulté de sa situation d'anachorète. Le terme *miser* est particulièrement significatif et contraste avec le terme *mirabilia*, utilisé un peu plus haut. De même, la structure en chiasme « *Et tu* » - « *Ego vero* » marque la différence qui oppose les deux hommes : l'un seul sur la roche, l'autre en voyage avec sa communauté. Un autre élément frappant dans ce passage est que la description que donne Paul de sa propre situation, « *sedeo in ista petra, nudus exceptis meis pilis* », rappelle très fortement la situation de Judas Iscariote, rencontré juste avant par les moines : *inuenerunt hominem sedentem supra petram hispidum*.²⁶⁵ Dans le premier cas il s'agit d'un ascétisme délibéré, dans le deuxième cas d'une pénitence allégée accordée par Jésus dans sa miséricorde (par opposition aux peines qu'inflige le Diable). Le monachisme celtique était connu pour ses pratiques de mortification. La situation de Paul l'ermite constitue donc une forme extrême, vue par certains comme idéale, d'ascétisme. Pourtant, le discours que fait Paul lui-même à son sujet, ainsi que la comparaison indéniable avec Judas, amène à se demander si la situation de Brendan n'est finalement pas présentée comme préférable. C'est lui qui rencontre au mieux le divin au travers des « merveilles » qu'il croise (« *quanta et qualia mirabilia* »). Alors que Paul l'ermite est devenu presque immortel (remarquons le long passage où Paul fait le décompte des années passées sur l'île et en arrive à calculer son âge actuel²⁶⁶), Brendan meurt peu après son retour. Mais c'est paradoxalement Brendan qui donc en

²⁶³ P. 72. « Malheur à moi, qui porte l'habit de moine, et sous qui se sont assemblées de nombreuses personnes au nom de cet ordre ».

²⁶⁴ P. 73. « O vénérable père, combien et quelles merveilles Dieu t'a montrées, qu'il n'a manifestées à aucun des saints pères. Et tu prétends en ton cœur ne pas être digne de porter l'habit de moine, alors que tu es plus grand qu'un moine. Quant à moi, misérable, je suis assis comme un oiseau sur cette roche, nu, si ce n'est couvert par mes poils. »

²⁶⁵ P. 66. « ils rencontrèrent un homme hirsute, assis sur une pierre ».

²⁶⁶ P. 75-76.

premier « *glorioso migravit ad dominum*²⁶⁷ ». Le terme *glorioso* tranche encore une fois avec le *miser* qui qualifiait Paul. Si la pénitence de saint Paul atteint presque la perfection (elle est similaire à la pénitence imaginée par Jésus lui-même pour Judas), elle ne lui permet pas pour autant d'aller à la rencontre de Dieu mieux que Brendan. Parlant de l'opposition entre Brendan et Judas, J.S. Mackley remarque ainsi : *although the crew believe their first sight of Judas is a boat and believe his cloth is a sail, Judas's « vessel » is fixed, whereas Brendan is free to travel the seas. Judas stands naked, Brendan does not*²⁶⁸. Constatons que cette analyse s'applique tout aussi bien à Paul l'ermite. Tom Moylan note également cette tension entre isolement anachorétique et communauté, ainsi que l'oscillation qui caractérise le personnage même de Brendan. Il affirme que :

The monk's contradictory position is thus « symptomatic of the conflict which must have arisen between the established monastic communities (where brothers lived in unity) and the individual desire for the solitary life of meditation²⁶⁹ ». ²⁷⁰

Et constate pareillement que :

Tellingly, it is Brendan and not Paul, the anchorite, who takes center stage in the narrative's climatic point of arrival on the Promised land. Indeed, the newly interpellated Brendan supersedes both the figure of Paul, as the singular anchorite, *and* Judas, who as the archetypal betrayer is left out of the human circle entirely.²⁷¹

Moylan rejoint ici notre interprétation d'un Brendan héros finalement « supérieur » à Paul l'ermite. Nous reprendrons la comparaison des deux personnages au chapitre

²⁶⁷ P. 82. « il alla glorieusement vers le Seigneur ».

²⁶⁸ Mackley, *op. cit.*, p. 210. « bien que l'équipage prenne à première vue Judas pour un bateau et pense que son manteau est une voile, le « navire » de Judas demeure fixe, tandis que Brendan est libre de voyager sur l'océan. Judas est nu, Brendan ne l'est pas. »

²⁶⁹ Moylan cite D. A. Bray, « Allegory in *Navigatio Sancti Brendani* », dans Wooding (ed.), *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature*, *op. cit.*, p. 181.

²⁷⁰ T. Moylan, « Irish Voyages and Visions », *op. cit.* p. 310. « La position contradictoire du moine est ainsi symptomatique du conflit qui a dû surgir entre les différentes communautés monastiques établies (où les frères vivaient dans l'unité) et le désir individuel de vie solitaire et méditative. »

²⁷¹ T. Moylan, « Irish Voyages and Visions », *op. cit.* p. 310. « Curieusement, c'est bien Brendan, et non Paul l'ermite, qui est au centre du climax du récit, à savoir l'arrivée jusqu'à la terre Promise. En effet, Brendan, nouvellement interpellé, remplace aussi bien la figure de Paul, l'ermite solitaire, que celle de Judas, qui en tant que figure archétypique du traître est tenu en dehors du cercle humain ».

suivant, dans notre analyse du « héros brendanien » et des principes religieux qu'il représente. L'opposition entre érémitisme solitaire et cénobitisme, en tant que questionnement « symptomatique » de son époque, est quoi qu'il en soit encore un témoin de l'ancrage de la *Navigatio* dans son actualité monastique.

Globalement, nous percevons donc que le texte de la *Navigatio* n'est pas seulement un travail d'imaginaire merveilleux, il est aussi baigné des réflexions religieuses de son temps. L'auteur y fait ainsi ressortir différentes visions de l'idéal ascétique, semblant s'éloigner du renouveau d'austérité prôné par le *Céli Dé*²⁷². De même il propose une mise en contraste des modes de vie solitaire et communautaire, mettant selon nous subtilement en avant l'importance de la fraternité monastique. Des influences continentales, trouvées chez Cassien ou dans la règle de saint Benoît, peuvent avoir été à l'origine des pratiques monastiques telles qu'elles ressortent dans la *Navigatio*. Le personnage de Brendan correspond par exemple à l'idéal de l'abbé protecteur et guide que nous retrouvons dans la règle de saint Benoît. Mais, dans l'ensemble, et même si elles sont justement parfois remises en question par le texte, les pratiques décrites dans la *Navigatio* restent enracinées dans le contexte du monachisme celtique.

3. 3. Lectures médiévales : construction d'un imaginaire chrétien

Nous venons de voir que l'univers recréé dans la *Navigatio* est en partie construit sur la base de réalités, parfois certes surprenantes, mais qui permettent de créer un merveilleux « vraisemblable », voire familier. Dans son ouvrage, qui étudie le développement du « fantastique »²⁷³ dans la *Navigatio*, J.S. Mackley suppose en effet que les descriptions de phénomènes naturels (tels que l'iceberg ou les volcans) pouvaient être identifiées par le lectorat de l'époque²⁷⁴. Il en va de même pour certains aspects de la vie monastique. Enfin, une troisième catégorie d'éléments pouvait faire appel aux

²⁷² Comme nous l'avons mentionné précédemment, cette vision n'est pas partagée par tout le monde. D. A. Bray (*op. cit.*) interprète la *Navigatio* comme une allégorie monastique qui mettrait plutôt en avant les principes de la réforme.

²⁷³ Le terme est ici employé dans le sens qui lui est donné par Tzvetan Todorov, cf. Mackley, *op. cit.*, pp. 10-15.

²⁷⁴ Mackley, *op. cit.*, p. 195.

connaissances des lecteurs médiévaux²⁷⁵, créant ainsi un univers interprétable, ou tout du moins reconnaissable. En effet, pratiquement toutes les rencontres « surnaturelles » dans la *Navigatio* renvoient aux textes bibliques ou apocryphes, parfois aussi à des bestiaires, éventuellement à des sources classiques, créant une intertextualité à la fois complexe et familière au lectorat médiéval.

Créatures extraordinaires

Au Moyen Âge, un genre en vogue est celui du bestiaire. Les bestiaires médiévaux sont inspirés en grande partie d'une œuvre de l'antiquité tardive, le *Physiologus*, dont il existe différentes versions depuis le deuxième siècle PCN²⁷⁶, la version latine du texte étant quant à elle connue depuis le sixième siècle au moins, peut-être en circulation depuis la fin du quatrième siècle²⁷⁷. L'œuvre donne la description de diverses créatures (réelles ou non), à laquelle ont été ajoutés des commentaires moralisateurs. Le succès des bestiaires est en partie expliqué par l'aspect très « concret » de leurs descriptions, qui permet d'ajouter un aspect « visuel » aux valeurs morales véhiculées par le texte. En effet, cette visualisation rendait la mémorisation plus facile. Les créatures des bestiaires, par leur allure frappante ou étonnante, permettaient donc de marquer efficacement les esprits tout en éveillant la curiosité²⁷⁸.

Dans la *Navigatio*, la créature la plus marquante est celle du Jasconius, sur le dos de laquelle Brendan et ses moines célèbrent le dimanche de Pâques. Du fait de sa découverte surprenante, de sa description particulière, mais aussi du fait qu'il revient à de nombreuses reprises dans le récit, directement comme une force active ou simplement mentionné par Brendan (comme lorsqu'il est comparé aux autres bêtes marines), le Jasconius est un élément central du récit. L'origine de cette créature marine fut l'objet de nombreux débats, notamment parce qu'une créature similaire est rencontrée par le

²⁷⁵ Ces éléments entrent donc dans le « champ de la lecture » (*intentio lectoris*), mais aussi dans celui de l'auteur ou du texte (*intentio auctoris* et *intentio operis*, la distinction entre les deux n'étant pas objectivement vérifiable dans notre cas). Cf. Chr. Poslaniec, *De la lecture à la littérature*, Paris, Sorbier, 1992, p. 128.

²⁷⁶ W. Clarck et M. MacMunn (ed.), *Beast and Birds of the Middle Ages. The Bestiary and its Legacy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989 (Middle Ages Series), p. 2.

²⁷⁷ J. Borsje, *From chaos to enemy : encounters with monsters in early Irish texts. An investigation related to the process of christianization and the concept of evil*, Steenbrugis, In Abbatia S. Petri / Turnhout, Brepols Publishers, 1996 (Instrumenta Patristica 29), p. 125, cite : M. Curley, *Physiologus*, Austin/London, University of Texas Press, 1979, p. xxi.

²⁷⁸ B. Rowland dans Clarck et MacMunn (ed.), *op. cit.*, p. 12-13.

marin Sinbad dans ses aventures, laissant supposer une possible influence orientale de la *Navigatio*. Cependant, l'image d'une créature marine qui trompait les marins, car elle était confondue avec une île, était connue des bestiaires²⁷⁹ et trouve déjà des échos dans certaines œuvres encyclopédiques plus anciennes encore, comme celle de Pline l'ancien par exemple. Dans le livre IX de l'*Histoire Naturelle*, Pline aborde les grandes créatures marines et, après avoir notamment mentionné les baleines, il ajoute que certaines créatures deviennent si grosses qu'elles ne peuvent plus bouger (« *ad immobilem magnitudinem beluae adulescunt*²⁸⁰ »). Sans être associée à une île, une créature marine est également comparée à une montagne dans l'*Hexaëméron* de saint Ambroise²⁸¹. De même, dans les *Etymologiae* d'Isidore de Séville, juste après la description de la baleine, nous avons la mention suivante²⁸² :

Cete dicta τὸ κῆτος καὶ τὰ κήτη, hoc est ob inmanitatem. Sunt enim ingentia genera beluarum et aequalia montium corpora; qualis cetus exceperit Ionam, cuius alvus tantae magnitudinis fuit ut instar obtineret inferni, dicente Propheta (2, 3): « Exaudivit me de ventre inferni. »²⁸³

Encore une fois, la comparaison de la taille avec celle d'une montagne peut avoir influencé la représentation d'un « poisson-île ». Enfin, un rapprochement peut-être encore plus évident peut être établi entre la description du Jasconius et celle d'un monstre marin du *Physiologus* : l'Aspidochélon. Cet animal y est décrit comme suit :

Physiologus autem dixit de ceto quoddam, quos est in mari, nomine aspidocoleon uocatur, magnum nimis, simile insule, et plus quam harena grauis, figuram habens diabuli. Ignorantes autem naute, alligant ad eum naues sicut ad insulam, et anchoras et palos nauis configunt in eo ; et accendunt super eum ignem ad coquendum sibi aliquid ; si autem excaluerit cetus, urinat, descendens

²⁷⁹ Borsje, *op. cit.*, p. 125, renvoie à J. Runeberg, « Le conte de l'île-poisson », *Mémoires de la Société Néophilologique à Helsingfors* 3, 1902.

²⁸⁰ Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, IX, 2 ; cf. Borsje, *op.cit.*, p.121.

²⁸¹ Saint Ambroise, *Hexaëméron*, V, 11, 32 ; cf. Borsje, *op. cit.*, p. 124.

²⁸² Cf. Borsje, *op. cit.*, p. 119.

²⁸³ Isidore de Séville, *Etymologie*, XII, 6, 8. « Le monstre marin est appelé *cetus*, au pluriel *cete*, c'est en raison de sa largeur. Il s'agit en effet d'un genre d'immenses monstres marins et leur corps est de même taille qu'une montagne. C'est un monstre marin de ce genre qui avala Jonas ; son ventre était si grand qu'il ressemblait à l'enfer, comme le dit le prophète (cf. Jon. 2, 3) : « Il m'a entendu depuis le ventre infernal ».

in profundum, et demergit omnes naues. – Sic et tu, o homo, si suspendas te et aligas teipsum in spe diabuli, demergit te secum simul in gehennam ignis.²⁸⁴

Malgré son nom grec qui évoque la tortue, cette créature est reprise dans les bestiaires généralement sous l'apparence d'un poisson et plus particulièrement d'une baleine, comme y invitait déjà l'utilisation du terme *cetus* dans le texte latin ci-dessus. La correspondance avec la description du Jasconius est frappante, mais un élément primordial les distingue cependant. En effet, comme le fait judicieusement remarquer Jacqueline Borsje²⁸⁵, le Jasconius ne fait que bouger lorsque les moines allument un feu sur son dos, mais il ne replonge pas dans l'océan, laissant le temps à Brendan et à son équipage de repartir sains et saufs. L'association du Jasconius au démon est donc moins évidente que pour l'Aspidochélon. Dans le cas d'Isidore de Séville, le *cetus* est également associé au monde infernal, mais le rapprochement avec la créature qui avale Jonas empêche une interprétation trop manichéenne, puisque Jonas est recraché au bout de trois jours.

La plupart des commentateurs soulignent ainsi l'ambivalence du Jasconius. Le « monstre marin » surprend une première fois les moines, mais revient ensuite chaque année pour leur permettre de fêter Pâques sur son dos. Lors de la dernière année du voyage, c'est le Jasconius lui-même qui amène Brendan et sa troupe jusqu'à l'île des oiseaux. Si les moines en sont effrayés, saint Brendan affirme quant à lui : « *Nihil enim mali erit uobis, sed adiutorium imminet itineris*²⁸⁶ ». Plus tôt dans le récit, Brendan exhorte ses frères : « *Considerate quomodo subiugat Deus inmanissimam bestiam subtus nos sine ullo impedimento*²⁸⁷ ». Cette ambiguïté du Jasconius, créature à la fois dangereuse et surprenante, mais obéissante à Dieu, rappelle en effet le poisson qui avale Jonas dans la tradition de la Bible. Les deux créatures évoquent des symboles de

²⁸⁴ F. Carmody, « Physiologus Latinus Versio Y », *University of California Publications in Classical Philology* 12. 7, 1941, p. 125. Cf. Borsje, *op. cit.*, p. 126. « Physiologus parle d'un certain monstre marin, qui vit dans la mer, appelé Aspidochélon, extrêmement grand, comme une île, plus lourd que le sable et qui a l'aspect du diable. Les marins ignorants attachent leurs bateaux à la bête comme à une île et fixent leurs ancres et leurs poteaux sur elle ; et ils allument leur feu pour cuisiner sur elle également ; mais quand le monstre sent la brûlure, il urine, et, plongeant dans les profondeurs, coule tous les navires. – Toi aussi, ô homme, si tu te fixes et t'attaches à l'espoir du diable, celui-ci te plongera avec lui dans les flammes de l'enfer. »

²⁸⁵ Borsje, *op.cit.*, p. 126-127.

²⁸⁶ P. 77. « En effet, il ne vous arrivera rien de mal, mais il [Jasconius] sera au contraire une aide pour notre voyage ».

²⁸⁷ P. 42. « Observez comment Dieu subjugué la plus prodigieuse créature sous nos pieds sans que rien l'en empêche. »

résurrection. L'association de Jonas, retenu trois jours dans les profondeurs océanes, puis recraché par le poisson, avec la résurrection du Christ est donnée explicitement dans les évangiles²⁸⁸. Le Jasconius est quant à lui associé au dimanche de Pâques, jour de la résurrection. L'ambivalence du « monstre marin » permet également de distinguer Brendan de ses moines. Tout au long du récit, les moines restent effrayés par les créatures marines, tandis que Brendan perçoit l'œuvre de Dieu dans ces bêtes terribles, se distinguant ainsi par son savoir et sa piété et les transmettant à ses frères selon l'idéal monastique de l'abbé²⁸⁹. Si, par son association symbolique à la résurrection, le Jasconius rappelle le poisson qui avala Jonas, il peut cependant également être associé à une autre créature biblique, celle du Léviathan. Ce « monstre marin par excellence²⁹⁰ » est représenté dans la Bible et dans certains écrits apocryphes comme une créature effroyable, tantôt vaincue par Dieu²⁹¹, tantôt contrôlée par lui²⁹² avec un autre monstre, Béhémoth. En particulier, la première description que donne Brendan du Jasconius rappelle le Léviathan. Lorsque ce qu'ils croyaient être une île se met soudain à bouger, Brendan explique en effet aux moines : « *Insula non est, ubi fuimus, sed piscis, prior omnium natancium in oceano. Querit semper ut suam caudam simul iungat capiti, et non potest pre longitudine. Qui habet nomen Jasconius*²⁹³. » Dans plusieurs gloses, notamment irlandaises, des *Psaumes*, il est justement expliqué que le Léviathan encercle le monde, tenant sa queue en bouche²⁹⁴.

Tout comme l'Aspidochélon, le Léviathan, mais aussi le poisson du livre de Jonas, ont très vite été associés à des cétacés, plus particulièrement à des baleines. Le Jasconius n'est quant à lui jamais explicitement associé à la baleine. Son nom vient probablement du vieil Irlandais *iasc*, qui signifie poisson. Dans le texte latin, il est tantôt désigné par le terme *piscis*, tantôt sous l'appellation *beluam*²⁹⁵. Dans une étude consacrée au Léviathan, Michael V. Fox montre néanmoins comment le cétacé a pu inspirer l'imaginaire du Léviathan. Il précise alors que la distinction entre les cétacés, les grands poissons (comme les requins par exemple) et les monstres marins n'était pas établie à

²⁸⁸ Mt 12,40.

²⁸⁹ Cf. point précédent.

²⁹⁰ Borsje, *op. cit.*, p. 30.

²⁹¹ Cf. notamment Is. 27, 1 ; Borsje, *op. cit.*, p. 30-31.

²⁹² Cf. différents textes apocryphes comme *IV Ezra* : pour plus de détails voir Borsje, *op. cit.*, p. 32-33.

²⁹³ P. 21. « Il ne s'agit pas d'une île, là où nous avons été, mais d'un poisson, antérieur à tout ce qui nage dans l'océan. Il cherche sans cesse sa queue afin de la joindre ensemble à sa tête, mais il ne le peut pas à cause de sa longueur. Il a pour nom Jasconius. »

²⁹⁴ Borsje, *op. cit.*, p. 35-36.

²⁹⁵ Mackley, *op. cit.*, p. 111.

l'époque et que le tri entre créatures mythologiques et espèces naturelles est le fruit d'une conception moderne²⁹⁶. Enfin, il ajoute que les descriptions impossibles ou fabuleuses d'animaux « *do not prove that they are mythological, only that they were not well known*²⁹⁷. » Les réminiscences mythologiques ou bibliques dans la description du Jasconius n'excluent donc pas forcément une inspiration puisée également en mer. L'image symbolique associée à la créature est donc triplement renforcée : rendue lisible et légitime par son association aux créatures bibliques, marquante et visuelle par sa similitude avec les monstres marins des bestiaires, sans doute intrigante, voire effrayante, par son aspect potentiellement réaliste et qui l'associe aux récits maritimes.

Outre le Jasconius, Brendan et ses moines rencontrent également d'autres créatures fabuleuses durant leur périple. En particulier, deux scènes de combat font s'affronter des monstres marins, puis des monstres des airs. Dans la première scène, une immense bête poursuit soudain l'embarcation. La bête est décrite brièvement : « *illa bestia immense magnitudinis post illos a longe, que iactabat de naribus spumas et sulcabat undas uelocissimo cursu quasi ad illos deuorandos*²⁹⁸ ». Ces quelques caractéristiques (gigantisme, bouche effrayante, production de vagues, apparition à la surface de l'eau) rappellent une autre créature marine présente dans une œuvre irlandaise de l'époque, la *Vita Sancti Columbae*²⁹⁹. Jacqueline Borsje interprète les deux monstres comme des variantes l'un de l'autre, témoignant encore une fois d'un réseau complexe d'intertextualité. Dans la *Navigatio*, Brendan réagit à l'approche de la créature en invoquant le Seigneur et en comparant sa situation avec celle de David, de Daniel et enfin de Jonas libéré « *de uentre ceti magni*³⁰⁰ ». Bien qu'il ne soit ici pas comparé avec le Jasconius, le poisson du livre de Jonas est donc mentionné explicitement, invitant indirectement au rapprochement. Intervient ensuite une seconde créature marine, juste après l'invocation de Brendan. Cette dernière n'est pas véritablement décrite, si ce n'est par un détail : elle crache du feu par sa gueule. La bête cracheuse de feu tue le précédent monstre, puis s'en va. Plus tard, les moines trouveront les restes du premier monstre et s'en nourriront plusieurs jours. La seconde créature, bien que monstrueuse en apparence,

²⁹⁶ M. V. Fox, « Behemoth and Leviathan », *Biblica* 93.2, 2012, pp. 264-265 ; il cite ici J. Roman, *Whale*, London, Animal, 2006, p.16.

²⁹⁷ Fox, *op. cit.*, p. 265. « ne prouve pas qu'elles sont mythologiques, seulement qu'elles n'étaient pas bien connues ».

²⁹⁸ P. 45. « Au loin, après eux cette bête d'une immense grandeur, qui projetait de l'écume depuis ses narines et qui labourait les flots à vive allure comme pour les dévorer. »

²⁹⁹ Borsje, *op. cit.*, pp. 127-129.

³⁰⁰ P. 45. « Du ventre du grand monstre marin ».

est finalement bien un adjuvant, dont le texte sous-entend qu'il est envoyé par le Seigneur lui-même, en réponse à la prière de Brendan. La caractéristique de cracher du feu est également présente chez le Léviathan dans la Bible³⁰¹. La créature de la *Navigatio* peut donc éventuellement être interprétée comme une variante du monstre biblique, contrôlée par Dieu³⁰².

Dans la deuxième scène de combat, un oiseau défend Brendan et son équipage de l'attaque d'un griffon. L'oiseau qui vient à la rescousse des moines est le même oiseau qui leur avait apporté une grappe de fruits rouges un peu plus tôt, annonçant ainsi l'approche d'une nouvelle île particulièrement luxuriante. Cet épisode peut rappeler celui de la *Genèse*, où la colombe de Noé lui rapporte une feuille d'olivier, signe que le niveau des eaux a baissé. Notons également qu'un épisode tout à fait similaire à celui de la Bible se retrouve également dans l'épopée mésopotamienne de Gilgamesh³⁰³. Le griffon, s'il est connu des bestiaires médiévaux, connote également des influences orientales. Une description de cette créature mythique se retrouve également chez Isidore de Séville : « *Grypes vocatur, quod sit animal pinnatum et quadrupes. Hoc genus ferarum in Hyperboreis nascitur montibus. Omni parte corporis leones sunt; alis et facie aquilis similes.*³⁰⁴ » Dans la *Navigatio*, il est juste dit du griffon qu'il vole et qu'il tend ses griffes vers les moines. La comparaison n'est donc pas forcément pertinente. Cependant, l'épisode du griffon intervient également juste avant le passage au-dessus d'une mer transparente, où les moines aperçoivent une multitude de créatures marines. Ces dernières sont présentées comme des équivalents aquatiques du monde terrestre : « *Erant enim sicut greges iacentes in pascuis. Pre multitudine tali uidebantur sicut ciuitas in girum, adplicantes capita ad posteriora iacendo.*³⁰⁵ » Si une opposition en miroir du monde marin et du monde terrestre est un motif répandu au Moyen Âge (et même depuis

³⁰¹ Jb., 41, 10.

³⁰² Le Léviathan comme créature sous le contrôle de Dieu se retrouve dans différents récits apocryphes. Cf. Borsje, *op. cit.*, p. 32-33.

³⁰³ Plusieurs recherches ont été effectuées sur les rapports entre la *Navigatio* et d'autres sources orientales (notamment la légende de Sinbad le marin). Dans l'épopée de Gilgamesh, le héros découvre également une île pleine de pierres précieuses.

³⁰⁴ Isidore de Séville, *Etymologiae* XII, II, 17. « Le griffon est appelé ainsi parce qu'il s'agit d'un animal avec des plumes et quatre pattes. Ce genre de bêtes est né dans les montagnes septentrionales. Pour toutes les parties de leur corps ils sont des lions ; pour leurs ailes et leur visage ils sont semblables aux aigles. »

³⁰⁵ P. 57. « Elles étaient en effet comme des troupeaux étendus sur des pâturages. Ainsi, en raison de leur multitude, elles semblaient être comme une cité d'hommes en cercle, allongés là, la tête penchée vers leurs pieds. »

l'Antiquité)³⁰⁶, il peut être intéressant de noter qu'elle est explicitement développée chez Isidore de Séville, à l'ouverture de son chapitre sur les créatures marines³⁰⁷ (quelques lignes avant les descriptions de la baleine et du *cetus*, que nous avons comparés ci-dessus au Jasconius). L'univers du bestiaire et de l'encyclopédie animale est en tous les cas indéniablement présent dans la *Navigatio*, ce qui permettait peut-être aux lecteurs médiévaux d'associer aux descriptions du récit de nombreuses images rencontrées ailleurs.

Réminiscences bibliques et apocryphes

Outre les exemples que nous avons cités au paragraphe précédent pour montrer les inspirations bibliques et apocryphes perceptibles derrière les descriptions et la symbolique des monstres et créatures croisés par Brendan durant son voyage, la *Navigatio* regorge de références, plus ou moins explicites, aux textes bibliques. Notons premièrement les nombreuses citations de versets bibliques. Vincent Guy constate « un souci de concordance³⁰⁸ » entre le sens du verset et l'épisode de la *Navigatio* dans lequel il est introduit, ou plus globalement avec l'ensemble du récit. Certains versets reviennent ainsi à plusieurs reprises. Ps. 133. 1, « *Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum* », dont nous avons déjà parlé précédemment, est repris trois fois au total. Il insiste sur l'importance de la vie communautaire, un thème qui traverse tout le récit. Un autre verset, Ps. 64. 6, « *Exaudi nos Deus, salutaris noster, spes omnium finium terre et in mari longe*³⁰⁹ » est cité une première fois par l'oiseau parlant, puis est subtilement évoqué par les frères de Brendan, juste avant l'arrivée sur la terre de Promission des saints. Encore une fois, ce verset, qui évoque les confins de l'océan, est en accord avec le thème général de la *Navigatio*. Les trois épisodes où le plus grand nombre de versets sont chantés sont les rencontres avec les oiseaux, avec les frères de l'île d'Albe et l'île des trois chœurs.

³⁰⁶ Cf. à ce sujet J. Arrouye, « L'en-dessous et l'en-dessus de la mer », dans Connochie-Bourgne Chantal (ed.), *Mondes marins du Moyen Age. Actes du 30ème colloque du CUER MA* (3, 4 et 5 mars 2005), Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 2006 (Senefiance 52), pp. 27-42.

³⁰⁷ *De piscis* : Isidore de Séville, *Etymologie*, XII, 6, 1-7.

³⁰⁸ Guy, *op. cit.*, p. 12.

³⁰⁹ P. 28. « Ecoute nous, Dieu, notre Sauveur, espoir de tous ceux qui habitent les confins les plus reculés de la terre, et de ce qui est au loin en mer. »

Les oiseaux se présentent comme « ceux qui ne se sont pas tout à fait opposés à l'antique ennemi³¹⁰ ». Ces esprits sont ceux des « anges neutres ». « *Antiqui hostis* » renvoie bien entendu à Lucifer. Selon la version de la *Navigatio* donc, certains anges ne se seraient rangés ni du côté du Seigneur, ni de Satan³¹¹. Ils n'auraient donc pas été envoyés en enfer, mais erreraient sur terre, transformés en oiseaux lors des jours saints. Dans la description biblique du combat entre l'archange Michel (représentant de Dieu) et le dragon (représentant du Diable), certains anges se rangent du côté du dragon, d'autres du côté du Seigneur, mais les anges neutres ne sont pas mentionnés³¹². Comme l'affirme J. S. Mackley dans son ouvrage, cette version était considérée comme une hérésie et ce passage fut modifié dans de nombreuses versions ultérieures de la *Navigatio*³¹³. Une source possible peut être la légende des *nephilim*, une forme « d'anges déchus » mentionnés dans les textes bibliques. Une autre source possible serait le traité *De ordine creaturam*, utilisé notamment par Bède³¹⁴. Le premier verset cité par les anges, « *Te decet hymnus, Deus, in Syon, et tibi reddetur uotum in Jerusalem*³¹⁵ », rend grâce au Seigneur. Plus loin, c'est Brendan qui cite un extrait « *Domine, labia mea aperies*³¹⁶ », tiré du psaume 50. Nous pouvons noter que, dans la règle de saint Benoît, ce verset doit être prononcé par les frères pour officialiser le choix du lecteur de la semaine :

Qui ingrediens post missas et communionem petat ab omnibus pro se orari, ut avertat ab ipso Deus spiritum elationis ; et dicatur hic versus in oratorio tertio ab omnibus, ipso tamen incipiente : « Domine, labia mea aperies, et os meum adnuntiabit laudem tuam » ; et sic accepta benedictione ingrediatur ad legendum³¹⁷.

³¹⁰ Pp. 24-25.

³¹¹ Cf. Mackley, *op. cit.*, p. 117.

³¹² Cf. Ap. 12, 7.

³¹³ Mackley, *op. cit.*, p. 118.

³¹⁴ Mackley, *op. cit.* p. 118-119.

³¹⁵ P. 25. Cf. Ps. 64, 2. « A toi la louange est due, ô Dieu, dans Sion, et pour toi, en Jérusalem, sera acquitté le vœu. »

³¹⁶ P. 25. Cf. Ps. 50, 17. « Seigneur, tu ouvriras mes lèvres. »

³¹⁷ *Regula sancti Benedicti*, XXXVIII, 2-4, Ph. Schmitz (ed.), Turnhout, Brepols, 1987, p. 92. « Le lecteur ne manquera pas, après l'Office et la Communion, de demander à toute la communauté le secours de ses prières ; afin qu'il plaise à Dieu de le préserver de l'esprit d'élévation et de complaisance ; et pour cet effet, on dira trois fois publiquement dans l'église, en sorte que ce soit lui qui commence ce Verset : 'Seigneur, ouvre mes lèvres et ma bouche annoncera ta louange' (Ps. 50) ; et après avoir reçu la bénédiction, il entrera dans sa fonction de lecteur. »

En effet, après le verset du saint, les oiseaux poursuivront les offices, chantant chaque fois un seul verset également. Vincent Guy note que le psaume 50 est un des psaumes de pénitence et l'associe au thème des anges déchus. Les versets suivants cités par les oiseaux (dans l'ordre du texte) sont tirés des psaumes 148, 139, 46 et 132. Les versets choisis célèbrent la puissance et la sagesse du Seigneur et de ses anges. En particulier, Ps. 46. 7, « *Illumina, Domine, uultum tuum super nos et miserere nostri*³¹⁸ », évoque la miséricorde divine, qui prend tout son sens dans la bouche de ces anges neutres. Comme l'oiseau parlant l'expliquait un peu plus tôt à Brendan, s'ils ont le droit de rester sur cette île c'est que « *Deus autem noster iustus est et uerax ; per suum magnum iudicium misit nos in istum locum*³¹⁹ ».

Sur l'île d'Albe, les frères accueillent saint Brendan d'abord par une phrase non-biblique, qui serait, selon Selmer, tirée d'un hymne de procession utilisé dans les monastères irlandais³²⁰. Selmer note également que la manière dont sont accueillis Brendan et ses moines rappelle fortement ce qui est prescrit par la règle bénédictine³²¹ :

Ut ergo nuntiatus fuerit hospis, occurratur ei a priore vel a fratribus cum omni officio caritatis, et primitus orent pariter, et sic sibi socientur in pace. Quod pacis osculum non prius offeratur nisi oratione præmissa, propter illusiones diabolicas. [...] Suscepti autem hospites ducantur ad orationem et postea sedeat cum eis prior aut cui iusserit ipse [...] Aquam in manibus abbas hospitibus det ; pedes hospitibus omnibus tam abbas quam cuncta congregatio lavet³²².

Le rapprochement avec la règle de saint Benoît est encore perceptible plus loin, lorsque l'abbé d'Albe annonce à saint Brendan : « *Pate, iam tempus est ut reuertamur ad refectorium, ut omnia fiant cum luce*³²³ ». Cette phrase est l'écho de la prescription suivante dans la règle de saint Benoît : « *Sed et omni tempore siue cena siue refectionis*

³¹⁸ P. 26. « Eclaire, Seigneur, ton visage au-dessus de nous et prend pitié de nous. »

³¹⁹ P. 24. « Mais notre Dieu est juste et sincère, en vertu de sa grande justice, il nous envoya en ce lieu ».

³²⁰ Selmer, *op. cit.*, p. 87.

³²¹ Selmer, *op. cit.*, p. 87.

³²² *Regula sancti Benedicti*, LIII, 3-14. « Dès qu'un hôte aura été annoncé, le supérieur et les frères se hâteront au-devant de lui avec toutes les marques de la charité. Après avoir fait la prière ensemble, on échangera la paix. Ce baiser de paix ne se donnera qu'après la prière, pour déjouer les artifices du démon. [...] Aussitôt accueillis, les hôtes seront conduits à la prière. Puis le supérieur, ou tel autre qui en aura reçu mandat, s'assiéra en leur compagnie. [...] L'abbé versera de l'eau sur les mains des hôtes ; lui-même, aidé de sa communauté, leur lavera les pieds. »

³²³ P. 34. « Père, il est déjà temps que nous revenions au refectoire, pour que tout soit fait avec le jour ».

*hora sic temperetur, ut luce fiant omnia*³²⁴ ». La première citation biblique est chantée par l'abbé d'Albe et ses frères et renvoie à l'évangile de saint Jean : *cepit lauare pedes hospitum et cantare antiphonam « Mandatum nouum »*³²⁵. Les versets ensuite chantés par les moines durant les offices sont les suivants : Ps. 37. 23, Ps. 4. 9, Jdt. 7. 19 et Ps. 105, 6. Vincent Guy associe cette sélection à une réflexion sur « le drame de l'existence humaine »³²⁶. Quant au texte de la *Navigatio*, il précise également que les moines « *dedissent simul honorem Trinitati* »³²⁷. Il nous semble que les versets choisis peuvent être mis en parallèle avec ceux chantés par les oiseaux précédemment, dans la mesure où, à nouveau, ils célèbrent la bonté et la miséricorde divine : « *Iniuste egimus, iniquitatem fecimus. Tu, qui pius es pater, parce nobis, Domine* »³²⁸. Le message nous paraît même cette fois un peu plus développé, puisqu'au pardon vient s'ajouter également la notion d'espérance : « *...quoniam tu, Domine, singulariter in spe constituisti me* »³²⁹.

Un autre élément frappant de l'épisode de l'île d'Albe est la description de l'église qui rappelle l'arche de Noé dans l'*Exode* ou la ville sainte dans les écrits apocalyptiques de saint Jean. En effet, l'église est carrée, comme la Jérusalem sainte de l'*Apocalypse*³³⁰. Elle contient en outre « trois fois sept » cierges. Les chiffres trois et sept sont omniprésents dans le texte apocalyptique de saint Jean, mais en particulier « sept chandeliers »³³¹ sont mentionnés. Dans l'arche de l'*Exode*, « sept lampes »³³² sont accrochées également. De même, les objets de l'église sont faits de matériaux précieux ; un motif aussi bien présent pour la description de l'arche que dans l'*Apocalypse*. Enfin, « vingt-quatre sièges » entourent l'église d'Albe, rappelant les vingt-quatre sièges entourant le trône dans le ciel, dans le récit de saint Jean³³³. Notons que cette réminiscence apocalyptique se retrouve également dans la description de la colonne de cristal, croisée plus loin dans le récit. Cette dernière, outre le cristal qui la compose³³⁴, est également de forme carrée. La formulation des mesures de la colonne est indéniablement inspirée du

³²⁴ *Regula sancti Benedicti*, XLI, 9. « Et même en tout temps, on règlera l'heure du souper et du dîner, de façon que tout se fasse à la lueur du jour. »

³²⁵ P. 31. « il commença de laver les pieds des hôtes et de chanter cette antienne : 'un commandement nouveau' ». (Cf. Jn. 13, 34 : « aimez-vous les uns les autres »).

³²⁶ Guy, *op. cit.*, p. 13.

³²⁷ P. 35. « en même temps, ils rendaient honneur à la Trinité ».

³²⁸ P. 35. « Nous avons mal agi, nous avons commis l'injustice. Toi qui es notre père pieux, épargne-nous, Seigneur ».

³²⁹ P. 35. « puisque toi, Seigneur, particulièrement tu m'as établi dans l'Espérance. »

³³⁰ Cf. Ap. 21. 16.

³³¹ Cf. Ap. 1. 12-13.

³³² Cf. Ex. 25. 37.

³³³ Cf. Ap. 4. 4.

³³⁴ Cf. Ap. 21. 11.

texte biblique, mais, comme le fait remarquer Mackley dans son étude, le symbole de la colonne qui monte vers le ciel est également présent dans les récits légendaires celtiques³³⁵. Dans ces derniers, la colonne représente un lien entre le monde des vivants et celui des morts. Vu son apparition dans la *Navigatio* peu avant l'arrivée à la montagne en feu que Brendan désigne comme « l'enfer », la structure reprend donc également la fonction païenne de la colonne celtique. L'exemple de la colonne montre encore une fois le mélange complexe d'influences et d'imaginaires qui caractérise l'univers de la *Navigatio*.

L'île des trois chœurs est donc le troisième lieu, après l'île des oiseaux et l'île d'Albe, où sont cités explicitement plusieurs extraits bibliques. La description des chants des trois chœurs est d'ailleurs le passage qui contient le plus grand nombre de versets cités, tous tirés des *Psaumes*. La plupart des versets sont des louanges au Seigneur. Guy affirme qu'ils s'accordent « aux âges de la vie humaine », reprenant le groupement des trois chœurs : enfance (« *Laudate, pueri, Dominum*³³⁶ »), jeunesse et vieillesse³³⁷. Les versets chantés célèbrent en outre la vie communautaire (cf. point 3. 2.) et la piété. Encore une fois, le thème de la miséricorde, ici couplé au thème de la présence divine auprès de l'homme, est omniprésent.

Enfin, un lieu qui comprend de nombreuses connotations bibliques est la terre de Promission des saints. Comme nous l'avons déjà évoqué précédemment, la nourriture abondante et la nature fertile sans qu'elle nécessite d'être cultivée rappellent le jardin d'Eden de la *Genèse*. Mais ces caractéristiques sont récurrentes tout au long du récit et sur presque toutes les îles visitées. Sur la terre de Promission des saints, la présence de pierres précieuses³³⁸ et d'un fleuve au milieu de l'île³³⁹ évoque à nouveau la Jérusalem sainte de l'*Apocalypse*. Une étude intéressante de Mario Esposito montre également l'influence d'une version apocryphe de l'Histoire d'Énoch et Élie³⁴⁰. Si la version originale de cette histoire, qui devait se trouver dans des Actes d'Apôtres apocryphes, n'a pas été conservée, elle est cependant rapportée par Godefroi de Viterbe dans son *Pantheon* (fin du XII^{ème} siècle). Confiant en Godefroi de Viterbe, Esposito affirme que

³³⁵ Mackley, *op. cit.*, p. 182-184.

³³⁶ P. 51. Cf. Ps. 112. 1. « Louez, ô enfants, le Seigneur ».

³³⁷ Guy, *op. cit.*, p. 13.

³³⁸ Cf. Ap. 21. 19.

³³⁹ Cf. Ap. 22. 2.

³⁴⁰ M. Esposito, « An Apocryphal 'Book of Enoch and Elias' as a Possible Source of the *Navigatio Santi Brendani* », dans Wooding (ed.), *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature*, *op. cit.*, pp. 27-41 (publié originairement dans *Celtica* 5, 1960, pp. 192-206).

la version qu'il propose doit être assez fidèle à l'original, vraisemblablement daté du sixième, au plus tard septième siècle³⁴¹. Dans ce récit, deux visiteurs arrivent sur une île paradisiaque et y rencontrent deux vieillards qui s'avèrent être Énoch et Élie. Ces derniers ordonnent alors aux visiteurs de retourner chez eux, en leur donnant la permission d'emmener avec eux des pierres précieuses. La description des lieux, comme l'interaction avec Énoch et Élie, est tout à fait similaire aux deux rencontres, dans la *Navigatio*, entre d'abord Mernoc et Barrindus, ensuite Brendan, et le jeune homme du fleuve sur la terre de Promission des saints. En outre, de même que Barrindus et Mernoc, les visiteurs d'Énoch et Élie constatent à leur retour que le temps ne s'est pas déroulé de la même manière chez eux durant leur absence.

D'autres exemples d'inspirations bibliques et apocryphes pourraient sans doute être relevés. Dans tous les cas, nous comprenons que réduire la *Navigatio* à une « imitation de » (que ce soit d'un *immram*, d'une épopée classique, d'un récit oriental, d'un compte-rendu de voyage ou d'une légende biblique) serait une simplification grossière de la réalité textuelle. Les sources d'inspirations qui composent l'univers de la *Navigatio* sont nombreuses et superposées de manière complexe dans le récit. Cependant, le résultat mixte de cet assemblage nous semble pouvoir expliquer en partie le succès de l'œuvre, touchant les racines païennes aussi bien que les valeurs chrétiennes du lectorat médiéval.

3. 4. Explication d'un succès « épique »

Une légende proche du mythe

Nous l'avons vu, la *Navigatio* connut un incroyable succès au Moyen Âge et après. Le récit du voyage de saint Brendan fut ainsi repris et adapté à de nombreuses reprises et en diverses langues, mais en outre, comme l'a montré la première section de ce chapitre, les îles visitées par le saint irlandais ont continué de fasciner les lecteurs aussi bien que les voyageurs pendant plusieurs siècles. En ce sens, le succès de la *Navigatio* fait du voyage de saint Brendan une véritable « légende », qui tend vers le mythe. Une étude de Myriam White-Le Goff démontre ainsi que la légende du purgatoire de saint

³⁴¹ *Ibid.*, p. 38.

Patrick se rapproche du mythe pour trois raisons principales³⁴². Pour chacune des raisons évoquées, nous constatons qu'elles s'appliquent parfaitement à la légende de saint Brendan.

Premièrement, le mythe « est ce que l'on réitère à l'identique³⁴³ [...] Il est aussi parole qui re-dit : ainsi, l'aventure ne devient mythe que par la répétition, sinon elle demeure anecdote ». Partant de là, les très nombreuses réécritures du voyage de Brendan (comme c'est le cas pour les adaptations du purgatoire de saint Patrick étudiées par White-Le Goff) font partie de « la commémoration ou célébration du mythe³⁴⁴ ». La version du voyage de Brendan par Benedeit, datant du début du XII^{ème}, est un bon exemple. Comme l'adaptation du purgatoire par Marie de France, la réécriture de Benedeit « est un mode de répétition, d'autant plus qu'elle est traduction du latin par l'octosyllabe français, ce qui comporte de nombreuses répétitions et redondances. »

Deuxièmement, le motif de l'autre monde, auquel appartient le purgatoire, est mythique parce qu'il appartient davantage à l'imagination (au *mythos*) qu'à la raison (au *logos*)³⁴⁵. Dans le cas du voyage de saint Brendan, le motif de l'autre monde est également central. La destination du voyage est dès le départ identifiée comme étant la « terre de Promission des saints », une forme de paradis terrestre. D'autre part, le voyage de Brendan l'amène également à passer par l'enfer et par la rencontre avec des êtres identifiés comme appartenant à « l'autre monde » (des anges, Judas Iscariote, etc.). Ces rencontres s'inscrivent en outre dans un « système d'oppositions signifiantes³⁴⁶ », caractéristique du mythe ethno-religieux : le paradis et l'enfer, Dieu et Satan, les anges et les démons, la vie et la mort.

Troisièmement, la prise en charge de la légende, entre fiction et réalité, la place également du côté du mythe. Tout comme les auteurs du purgatoire s'intéressent à sa localisation terrestre, de même le voyage de Brendan s'inscrit dans un système cartographique et géographique de découverte du paradis. White-Le Goff cite dans son exposé Paul Zumthor, qui, dans *La Mesure du monde*, montre que « l'espace est créateur de mythes » et insiste sur le fait que le paradis « est un lieu, et non pas un temps, comme

³⁴² M. White-Le Goff, *Changer le monde. Réécritures d'une légende*, Paris, Honoré Champion, 2006 (Essais sur le Moyen Age 32), pp. 130-140

³⁴³ *Ibid.*, p. 131.

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.* p. 130.

³⁴⁶ Lévi-Strauss cité par P. Sellier, « Qu'est-ce qu'un mythe littéraire ? » *Littérature* 55, octobre 1984, p. 114. Cf. White-Le Goff, *op. cit.*, p. 133.

pour les païens, l'Age d'Or³⁴⁷ ». La carte d'Ebstorf, que nous avons mentionnée au point 3. 1., en est un témoin flagrant. Elle situe sur une représentation cartographique du monde aussi bien l'île visitée par Brendan que le jardin d'Eden ou la Jérusalem sainte. Dans son étude, White-Le Goff se penche sur la fosse révélée à saint Patrick. Elle qualifie cette dernière de « point d'intersection », car elle est à la fois sacrée et réelle, « de sorte que l'on ne sait plus si c'est un lieu sacré qu'on essaie d'ancrer dans le réel ou le contraire³⁴⁸ ». Le réalisme des îles visitées par Brendan et qui les situe dans l'Océan atlantique crée la même ambivalence. L'océan de Brendan – ce que nous avons démontré dans le point 3.1 – a pour particularité, exactement comme la fosse de saint Patrick, « ce mouvement de va-et-vient imperceptible dans la narration qui présente l'ensemble comme une réalité avérée³⁴⁹ ». White-Le Goff ajoute ensuite que :

Mais il faut aussi tenir compte du mouvement qui va du texte au réel et qui explique que la fosse de Lough Dergh soit un lieu de pèlerinage. La légende devient mythe au sens où on lui confère davantage de vérité qu'à un simple lieu de fiction, comme en témoignent les mouvements des hommes dans le réel.

La présence des îles de saint Brendan sur des cartes géographiques entre le XII^{ème} et le XV^{ème} siècle relève du même mouvement.

Si la légende du voyage de Brendan se rapproche ainsi du mythe, la *Navigatio* en est, quant à elle, le texte fondateur. En tant que texte qui propose la construction complexe d'un récit de voyage centré autour d'un héros religieux, saint Brendan, elle peut dès lors être pour certains points rapprochée de l'épopée. En effet, « depuis Homère, le terme *epos* (épopée) renvoie à la parole, au mot, à l'opposé de *mythos* (mythe), qui s'applique au contenu des paroles.³⁵⁰ »

³⁴⁷ P. Zumthor cité par White-Le Goff, *op. cit.* p. 135.

³⁴⁸ White-Le Goff, *op. cit.*, p. 135.

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ M. Couroucli dans N. Revel *et al.*, « ÉPOPÉE », dans *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis-edu.com.proxy.bib.ucl.ac.be:8888/encyclopedie/epopee/> (consulté le 18/04/2017).

Une oeuvre « épique³⁵¹ »

Si la *Navigatio* est le texte fondateur d'une légende presque mythique (cf. ci-dessus), il convient de se pencher sur les caractéristiques internes qui fondent son succès. Tout au long de ce chapitre, nous avons en particulier exploré la construction de l'univers de la *Navigatio*, son imaginaire et son intertextualité. La composition d'un merveilleux vraisemblable (cf. 3.1.), l'évocation subtile d'un contexte et de valeurs contemporaines (cf. 3.2.), le tissage d'une intertextualité repérable et légitimante, ainsi que la mise en place d'un imaginaire très visuel (cf. 3.3.) sont autant de stratégies qui font de l'œuvre un ouvrage à la fois fascinant et facilement mémorisable. Au travers de ces différents points, nous retrouvons curieusement en partie une définition possible de l'épopée. Sans chercher absolument à faire entrer la *Navigatio* dans le genre épique et risquer une classification forcée, nous pensons qu'il peut cependant être intéressant de repérer les caractéristiques que l'œuvre partage avec le genre. Prenons pour commencer une définition de l'épopée telle qu'elle est présentée dans l'*Encyclopédie Universalis* :

Proche du mythe, l'épopée chante l'histoire d'une tradition, *un complexe de représentations sociales, politiques, religieuses, un code moral, une esthétique*. À travers le récit des épreuves et des hauts faits d'un héros ou d'une héroïne, elle met en lumière un monde total, *une réalité vivante*, un savoir sur le monde. [...] Le chant de l'épopée instaure une *relation d'échange* intense entre le barde et son auditoire. *Le pouvoir de fixer dans le souvenir individuel et collectif* est lié au plaisir auditif (émotionnel, intellectuel et esthétique) [...] Elle [l'épopée] est à la fois divertissement, enseignement, modèle et expression d'un sentiment clanique, ethnique ou national³⁵².

Dans le cas de la *Navigatio*, les représentations présentes sont ancrées dans l'univers chrétien. Les relations sociales sont entre religieux, le code moral est celui des monastères et les tensions idéologiques sont celles qui opposent différentes visions de l'idéal ascétique. À cet univers historique est mêlé l'univers imaginaire de la Bible et des

³⁵¹ Nous mettons le terme entre guillemets car il s'agit d'une analyse comparative où nous mettons en avant les caractéristiques que la *Navigatio* partage avec le genre épique, sans vouloir prouver qu'elle est effectivement une épopée.

³⁵² N. Revel, « ÉPOPÉE », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis-edu.com.proxy.bib.ucl.ac.be:8888/encyclopedie/epopee/> (consulté le 01/04/2017). Les mises en évidence sont de nous.

bestiaires, ainsi que celui des récits de pérégrins. Le sentiment « clanique » que peut exprimer la *Navigatio* est ainsi celui du monachisme celtique, ou moins largement celui des communautés religieuses sous le patronage de saint Brendan. En un certain sens, nous pouvons dire que la *Navigatio*, d'un point de vue monastique, partage donc, par exemple, ce que l'*Énéide* représente du point de vue de la société augustéenne. C'est-à-dire que les deux récits, dans un contexte d'apparence « mythique » ou « pseudo-historique » (cf. « point d'intersection entre réalité et imaginaire » définit ci-dessus comme caractéristique du décor « mythique »), font transparaître des perspectives idéologiques d'actualité. Jacques Poucet cite ainsi plusieurs exemples de ces percées idéologiques dans l'*Enéide* :

- les conceptions religieuses ; c'est le thème surdéveloppé du *pius Aeneas* ; c'est aussi tout le problème de la religion de Virgile, en particulier de sa conception de la *pietas* ;
- ce qui permet de mettre en évidence le caractère romain de l'œuvre ; ses implications politiques ; son ancrage dans les réalités de l'époque augustéenne (importance du retour à la paix civile) ; la mise en évidence de valeurs romaines³⁵³

De la même manière que Poucet le montre ici pour l'œuvre virgilienne, le point 3.2. nous a permis d'explorer l'ancrage de la *Navigatio* dans les réalités monastiques de son époque : expression des valeurs du monachisme celtique, positionnement implicite vis-à-vis de règles monastiques (la réforme du *Céli Dé*, par exemple), expression de la piété de saint Brendan (son végétarisme, par exemple).

D'autre part, l'importance de la mémorisation³⁵⁴, soulignée dans l'extrait de l'*Encyclopédie Universalis*, cité un peu plus haut, peut également être retrouvée dans l'œuvre de la *Navigatio*. En effet, comme Beryl Rowland l'a théorisé à propos du bestiaire, l'effet de visualisation permettait de mieux mémoriser les textes et les valeurs morales associées. Les descriptions dans la *Navigatio* sont particulièrement visuelles et les animaux fantastiques, tantôt inspirés de la Bible, tantôt d'œuvres encyclopédiques ou de bestiaires, pouvaient ainsi être associés mentalement par les lecteurs aux illustrations

³⁵³ J. Poucet, « L'*Énéide* et la tradition prévirgilienne. Quelques spécificités de l'*Énéide* par rapport à la légende d'Énée antérieure à Virgile », *Folia Electronica Classica* 4 (Louvain-la-Neuve) [en ligne], juillet-décembre 2002, <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/04/tradition.html#B> (consulté le 02/04/2017).

³⁵⁴ Effet de mémorisation et de marquage de l'esprit qui, parce qu'ils permettent de mener à la répétition, font tendre l'épopée vers le mythe. Cf. paragraphes précédents qui montrent l'importance de la répétition et de la célébration du mythe.

que comportaient ce genre d'ouvrages. Le choix des lieux et des créatures révèle une véritable volonté de marquer l'esprit et l'imagination. En ce sens, la *Navigatio* crée un « merveilleux », dans le sens premier du terme : du verbe latin *mirari*, s'étonner, mais aussi admirer, contempler. L'étrange est un étrange emprunté³⁵⁵, surprenant lorsqu'il apparaît dans le texte, mais familier dans ses descriptions.

D'autre part, le récit de la *Navigatio* est également structuré par de très nombreuses répétitions, suivant ici une caractéristique de l'épopée ancienne : « le recours aux prophéties, qui jouent un grand rôle³⁵⁶. » Parlant de cet usage chez Virgile, Jacques Poucet donne ainsi comme exemple « les Troyens, lorsqu'ils quittent leur ville en flammes, ne savent pas où ils doivent aller : le but ultime de leur voyage ne leur sera découvert que progressivement, dans un jeu subtil de prophéties, qu'ils ne comprennent pas toujours correctement³⁵⁷ ». Il en va de même pour saint Brendan. Ce dernier ne découvre que petit à petit les étapes de son voyage, comment atteindre la terre de Promission des saints, ainsi que l'issue finale du périple : son retour et sa mort au monastère. La prophétie est constamment reprise, par le *procurator*, par les oiseaux, par l'abbé du monastère du silence, par Paul l'ermite, parfois simplement répétée, parfois progressivement gonflée, jusqu'à la reprise finale par le jeune homme du fleuve. Une fois revenu au monastère, le narrateur répète encore une fois : « *notauit secundum iuuenis predictum* ³⁵⁸ ... ». D'autres répétitions sont également repérables : la progression cyclique du voyage, les découpages en durées de 3, 7 ou 40 jours, les injonctions de Brendan concernant les sources, les mesures qui rappellent la Jérusalem céleste, etc.

Au niveau textuel, des formules d'ouverture et de fermeture des chapitres peuvent aussi être repérées. Nous pouvons ainsi comparer la première ligne des chapitres 4, 13 et 27 :

- Post hec **accepta benedictione**...³⁵⁹

- Transactis festiuitatibus, **accepta annona et benedictione**...³⁶⁰

³⁵⁵ Cf. D. Poiron, *Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Age*, Paris, PUF, 1982 (Que sais-je?), p. 4-5.

³⁵⁶ Poucet, *op. cit.*

³⁵⁷ Poucet, *op. cit.*

³⁵⁸ P. 81. « il indiqua selon la prédiction du jeune homme... »

³⁵⁹ P. 10. « Une fois reçue la bénédiction... »

³⁶⁰ P. 37. « Les fêtes passées, une fois les provisions reçues ainsi que la bénédiction... »

- Igitur sanctus Brendanus cum suis fratribus **accepta benedictione** uiri Dei, ceperunt nauigare contra meridiem³⁶¹.

De même nous pouvons mettre en parallèle cette première ligne du chapitre 27 avec celle des chapitres 8, 12 et 25 :

- **Igitur** fratres cum sancto Brendano uenerunt ad litus...³⁶²
- **Igitur** sanctus pater cum sua familia per oceani equora...³⁶³
- **Igitur** sanctus Brendanus cum nauigasset contra meridiem [...] apparuit illis in mare quedam formula.³⁶⁴

Notons aussi par exemple les formules d'ouverture des chapitres 9, 15, 17, 21, 22 et 24 :

- **Quadam die uiderunt** insulam non longe a se.³⁶⁵
- **Quadam uero die apparuit** illis insula a longue quasi nubes...³⁶⁶
- **Quadam uero die uiderunt** insulam longe ab illis...³⁶⁷
- **Quodam uero tempore**, cum sanctus Brendanus celebrasset Sancti Petri Apostoli festiuitatem in sua nau...³⁶⁸
- **Quadam uero die**, cum celebrassent missas...³⁶⁹
- **Altera uero die apparuit** illis mons altus in oceano contra septentrionem non longe quasi per tenues nebulas.³⁷⁰

Ou encore les débuts des chapitres 10 et 11 :

- **Cum autem** uenissent ad aliam insulam...³⁷¹

³⁶¹ P. 76. « Donc saint Brendan avec ses frères, une fois la bénédiction de l'homme de Dieu reçue, se mit à naviguer face au Sud ».

³⁶² P. 17. « Donc les frères avec Brendan vinrent au rivage... ».

³⁶³ P. 28. « Donc le saint-père avec sa famille, par les plaines de l'océan... »

³⁶⁴ P. 65. « Donc comme saint Brendan naviguait face au Sud [...] leur apparut en mer une certaine silhouette... ».

³⁶⁵ P. 17. « Un certain jour, ils virent une île non loin d'eux. »

³⁶⁶ P. 40. « Or un certain jour, leur apparut une île au loin comme un nuage... »

³⁶⁷ P. 49. « Or un certain jour, ils virent une île loin d'eux... »

³⁶⁸ P. 56. « Or, à une certaine époque, alors que Brendan avait célébré en son navire la fête de saint Pierre Apôtre... »

³⁶⁹ P. 58. « Or un certain jour, alors qu'ils avaient célébré les messes... »

³⁷⁰ P. 64. « Or le lendemain, leur apparut une montagne haute sur l'océan, face à l'étendue septentrionale, non loin, comme au milieu de minces nuages. »

³⁷¹ P. 20. « Or, comme ils arrivaient à l'autre île... »

- **Cum autem** nauigassent iuxta insulam...³⁷²

Les formules de fermetures sont moins marquées, mais nous pouvons remarquer que les chapitres se clôturent en général sur une prophétie, une bénédiction, ou sur la description de la remise à flots. Notons, par exemple, quelques similitudes entre les dernières phrases des chapitres 13, 14, 16, 21 et 22 :

- ...**tetenderunt uela** et ceperunt **nauigare** in oceanum **contra septentrionalem plagam**.³⁷³

- Tunc ceperunt simul **tendere uela** in altum et **nauigare**.³⁷⁴

- ...**uelis extensis** profecti sunt **contra septentrionalem plagam**.³⁷⁵

- Sanctus uero Brendanus **per octo dies** prospero uento et **uelis extensis**...³⁷⁶

- Sic ferebatur **per octo die naucula contra aquilonem**.³⁷⁷

À ces formules structurantes s'ajoutent encore de très nombreuses répétitions et reprises internes au texte, ainsi qu'un style globalement paratactique. Tous ces éléments rappellent les marques, trace ou imitation de l'oralité, caractéristiques des récits mythiques ou épiques. Il nous semble donc que, au niveau de la relation qu'elle entretient avec son lectorat médiéval, la *Navigatio* fonctionne bien selon certains codes du genre épique, ayant « le pouvoir de fixer dans le souvenir individuel et collectif » et qui peuvent donc en partie expliquer son succès et sa rapide diffusion, ainsi que la création d'une légende devenue « mythique ».

³⁷² P. 22. « Or, comme ils avaient navigué à côté de l'île... »

³⁷³ P. 39. « ... ils tendirent les voiles et commencèrent à naviguer dans l'océan, face à l'étendue septentrionale. »

³⁷⁴ P. 40. « Alors ils commencèrent dans le même temps à tendre les voiles sur la haute mer et à naviguer. »

³⁷⁵ P. 48. « ...une fois les voiles tendues ils partirent face à l'étendue septentrionale. »

³⁷⁶ P. 58. « D'autre part saint Brendan, durant huit jours, avec un vent favorable et les voiles tendues... »

³⁷⁷ P. 61. « Ainsi ils se laissaient porter durant huit jours face au Sud. »

CHAPITRE 4

VOYAGE INITIATIQUE ET MESSAGE ÉVANGÉLIQUE

Comme nous l'avons répété à plusieurs reprises au cours de notre exposé, la *Navigatio* a souvent été comparée aux grandes épopées classiques. Daniel Poiron parle par exemple d'une « odysée chrétienne³⁷⁸ ». Dans le chapitre 1, nous avons évoqué les quelques études qui ont approché la *Navigatio* dans son rapport avec l'*Énéide* de Virgile. Il en est ressorti qu'aucune preuve tangible ne permet d'établir un véritable lien entre les deux œuvres, si ce n'est la mention d'un vers virgilien dans l'*Immram curaig Máel Dúin*, lui-même possiblement inspiré de la *Navigatio* (si ce n'est pas l'inverse). Il paraîtrait ainsi bien vain de tenter de prouver que l'auteur de la *Navigatio* ait jamais eu le texte de l'*Énéide*, encore moins celui de l'*Odyssée*, sous les yeux pendant sa rédaction. Cependant, la présence d'un vers virgilien dans une œuvre indubitablement liée à la *Navigatio* nous montre que la comparaison existait déjà dans les esprits médiévaux et garde donc une certaine pertinence. Un rapprochement a déjà été effectué dans la conclusion du chapitre précédent, où nous avons montré que l'importance de la mémorisation, ainsi que l'ancrage à la fois dans le monde mythique, littéraire et le monde contemporain sont des caractéristiques que la *Navigatio* partage avec le genre de l'épopée et plus particulièrement avec celle de Virgile. Au niveau du récit, nous avons mentionné précédemment (au chapitre 1) les études respectives de William Flint Thrall, et de Randi Eldevik, qui rejettent toutes deux le parallèle, sous prétexte que saint Brendan, contrairement à Énée, ne connaissait pas d'évolution au cours de son voyage et ne pouvait donc être pris comme le héros d'un récit initiatique (tel que celui de l'*Énéide*). Nous avons alors émis l'hypothèse qu'une évolution du héros « brendanien » restait néanmoins possible, peut-être même nécessaire. En effet, à son arrivée sur la terre de Promission des saints, Brendan rencontre un jeune homme qui l'informe que « *Ecce terram quam quesisti per multum tempus. Ideo non potuisti statim illam inuenire quia Deus uoluit tibi ostendere diuersa sua secreta in oceano magno*³⁷⁹. » Ce passage montre que le long voyage et les aventures de Brendan étaient nécessaires à l'accession du

³⁷⁸ Poiron, *op. cit.*, p. 13.

³⁷⁹ P. 80. « Voici la terre que tu as recherchée depuis longtemps. Certes tu n'as pas pu la trouver immédiatement, parce que Dieu a voulu te montrer ses divers secrets sur le grand océan. »

« paradis terrestre ». Nous en déduisons pour le moment qu'une certaine forme d'enseignement a dû être tirée de ce voyage et a donc amené une forme d'évolution.

Dans ce chapitre, nous ne cherchons donc pas, dans une perspective philologique, à prouver une filiation directe entre le texte de la *Navigatio* et celui de l'*Énéide*. Mais nous partirons, dans un premier temps, du genre épique, et en particulier du héros virgilien, pour construire un cadre théorique original qui lancera notre analyse. Nous nous écarterons ensuite progressivement de cette comparaison pour proposer notre interprétation personnelle de l'œuvre. Pour mieux illustrer notre propos, voici tout d'abord encore une définition classique de l'épopée, telle que nous pouvons la retrouver dans un livre de théorie de la littérature :

L'épopée se caractérise d'abord au niveau de la diégèse : elle met en scène un héros ou un groupe de héros qui incarne des valeurs collectives et qui est chargé par une puissance régulatrice et transcendante – un roi, voire Dieu lui-même – d'une mission qu'il ne parviendra à réaliser qu'après avoir réussi différentes épreuves. Sa réussite permettra le salut de la communauté dont il est le représentant et passera par une succession de combats et d'exploits contre des ennemis redoutables, avec, à l'occasion, l'aide de puissances surnaturelles : dans l'épopée l'action est constante³⁸⁰.

Il nous semble que cette définition partielle peut s'appliquer à la *Navigatio*. C'est pourquoi nous présenterons premièrement Brendan comme un héros « épique », responsable d'une collectivité, qui est sa communauté monastique, et guidé dans sa mission par Dieu lui-même. Nous ajoutons à cette analyse l'évolution initiatique qui caractérise le héros virgilien. Si Brendan doit lui aussi tirer un enseignement de son périple, - nous en sommes convaincu - quel est-il ? Nous aborderons cette question via deux grands principes de la religion chrétienne : contemplation et rédemption. Enfin, nous nous pencherons sur la destination finale du voyage de Brendan. En effet, le récit ne s'achève pas sur la terre de Promission des saints. Mais les « schèmes initiatiques successifs et/ou entrecroisés permettent au héros de franchir les étapes d'une vie, d'accéder progressivement à ce modèle emblématique que le chant des épopées exhorte, et cela jusqu'à l'ultime passage : la mort³⁸¹. »

³⁸⁰ J. L. Dufays, M. Lisse, C. Meurée, *Théorie de la littérature : une introduction*, Louvain-la-Neuve, Académia, 2009, pp. 124-125.

³⁸¹ Revel, *op. cit.*

Fraternité et héroïsme

Comme nous l'avons évoqué au chapitre précédent, le personnage de saint Brendan dans la *Navigatio* figure un idéal de l'abbé, tel qu'il est décrit dans les règles monastiques de l'époque. Brendan est en ce sens un véritable guide spirituel pour sa communauté. Il est à la fois modèle et instructeur, aussi bien pour sa piété que pour sa compréhension plus approfondie du monde. D'autre part, sans être un saint guerrier, saint Brendan représente également une figure de défenseur pour ses moines. C'est auprès de lui que se réfugient les moines en cas de danger, et il est celui qui les protège des forces démoniaques. Brendan partage donc avec un héros tel qu'Énée le fait d'être responsable d'une collectivité. Tous deux sont des héros « leader », leur succès n'est pas individuel, mais dépend également de celui de leur communauté.

Le premier rôle du héros de la *Navigatio* est donc celui de guide et de modèle. En tant que tel, Brendan se doit d'être toujours au-dessus de sa communauté pour obtenir son respect et son admiration. Mais ce respect doit bien sûr toujours être mutuel, afin que la communauté lui reste fidèle. Comme nous l'avons pressenti au chapitre précédent, le lien qui unit Brendan à ses moines ne peut être simplement hiérarchique. Le titre de « saint », qui qualifie Brendan, lui confère une autorité supérieure, comparable³⁸² au statut de demi-dieu d'Énée, mais cette autorité n'est pas suffisante. Dans le cas de l'épopée antique, le héros troyen est lié à ses hommes par leur origine commune et ainsi par un sentiment de patriotisme partagé. Pour Brendan, c'est la fraternité monastique qui joue ce rôle. La relation entre Brendan et les moines qui participeront au voyage est explicitée dès le début de l'œuvre. Ainsi, avant de partir, Brendan s'adresse aux quatorze frères choisis et leur demande conseil. L'appellation utilisée par le saint, « *combellores mei amantissimi*³⁸³ », nous semble caractériser cette importante relation de Brendan au groupe : ils sont frères de combat (spirituel sans doute, mais « *combellores* » peut

³⁸² « Comparable », mais pas équivalente. Voir à ce propos le point de vue de Jacques Le Goff : « Il n'y a pas, à proprement parler, de héros dans l'imaginaire médiéval. Ce terme est propre aux civilisations païennes. Le type même du héros, en effet, est le héros antique, celui dont Homère a chanté les aventures. Les Grecs et les Romains possédaient, on le sait, une classification des personnages supérieurs : dieux, demi-dieux et héros. Or il ne peut y avoir de tels héros au Moyen Âge parce qu'aucun homme ne pouvait accéder à un rôle divin, contrairement à ce que les Grecs et les Romains imaginaient. Pas de héros, donc, mais des personnages qui peuvent réaliser mieux que d'autres les desseins de Dieu. Bien entendu, ceux qui le peuvent le mieux sont les saints. » Interview par François Busnel pour la sortie du livre *Héros et Merveilles du Moyen Âge*, le 01/05/2005, l'Express [en ligne], http://www.lexpress.fr/culture/livre/jacques-le-goff_810099.html (consulté le 05/04/2017).

³⁸³ P. 9. « Mes compagnons de combat les plus aimants ».

également renvoyer à leurs aventures futures sur l'océan), mais aussi liés par un lien affectif. Nous avons également vu, au point 3.2. du chapitre précédent, la « profession de fidélité » qu'adressent les moines choisis pour le voyage à saint Brendan, lui affirmant qu'ils ont décidé de le suivre jusqu'à la mort. Les moines rappellent alors au saint qu'ils ont quitté leurs proches et leur patrimoine pour lui. Brendan remplace donc pour eux tout lien familial ou clanique, il est la figure nécessaire à la cohésion du groupe, comme Énée est lui responsable des Troyens « rescapés » et sans patrie.

Tout au long du voyage, Brendan continue d'assumer pour sa communauté ce rôle à la fois de leader et de père spirituel. Dès les premières difficultés rencontrées, quand les moines commencent à se fatiguer, Brendan « *cepit illos confortare atque admonere*³⁸⁴ ». Le verbe *confortare* est encore utilisé lors de l'attaque du monstre marin, lorsque les forgerons lancent des pierres sur l'embarcation et lorsque les moines s'inquiètent de se déplacer sur le dos du Jasconius. Brendan, en véritable professeur, répète inlassablement à ses moines d'avoir confiance en Dieu et de ne pas craindre les dangers de l'océan :

- Fratres, **nolite formidare**. Deus enim adiutor noster est et nautor et gubernator atque gubernat.³⁸⁵
- Filioli, **nolite expauescere**. Deus enim reuelavit mihi hac nocte per uisionem sacramentum huius rei.³⁸⁶
- **Nolite expauescere**, minime fidei. Deus, qui est semper noster defensor, ipse nos liberabit de ore istius bestie et de ceteris periculis.³⁸⁷
- **Nolite timere**. Deus adiutor noster est, qui nos defendit etiam hac uice.³⁸⁸
- **Nolite formidare**. Nihil enim mali erit uobis, sed adiutorium imminet itineris.³⁸⁹

Si Brendan semble parfois presque agacé par le manque de confiance de ses moines (« *minime fidei* »), il sait aussi se montrer très honnête et admettre ses propres craintes. À l'approche de l'île des forgerons par exemple : « *Vere, fratres, angustia est mihi de*

³⁸⁴ P. 12. « il se mit à les reconforter et à les encourager ».

³⁸⁵ P. 12. « Frères, n'ayez crainte. Car Dieu est notre secours, notre nautonier et notre pilote ».

³⁸⁶ P. 21. « Mes chers fils, ne craignez rien. Car Dieu m'a révélé cette nuit, par vision, le mystère de cette chose. »

³⁸⁷ P. 45. « Ne craignez rien, hommes de peu de foi. Dieu, qui est toujours notre défenseur, lui-même nous délivrera de la gueule de cette bête et de tous les autres périls. »

³⁸⁸ P. 55. « N'ayez pas peur. Dieu est notre aide, qui nous défendra encore cette fois-ci. »

³⁸⁹ P. 77. « Ne redoutez rien. Car vous n'aurez aucun mal, mais il va nous être une aide pour notre voyage. »

*hac insula*³⁹⁰ ». Outre les encouragements, Brendan est également dispensateur d'instructions et d'injonctions : « *Nolite facere. Stultum est enim quod agitis* ». Lorsque Brendan s'adresse à ses moines, c'est ainsi pratiquement toujours à l'impératif. Par rapport à ses frères, Brendan est présenté comme le détenteur du savoir. Il comprend les îles avant eux et est instruit en visions des mystères de l'océan. Il est intéressant de remarquer aussi la façon dont Brendan s'adresse également à ses moines comme un maître, sous la forme de questions, souvent des questions rhétoriques, suivant une méthode dialectique :

- « Filioli, cognoscitis uos illam insulam ? » At illi dixerunt : « Minime. » At ille ait : « **Ego cognosco**. Ipsa est enim illa insula in qua fuimus altero anno in Cena Domini ». ³⁹¹

- « Nolite, pueri, **stulte** fatigare membra uestra. Nonne Deus omnipotens est gubernator et nautor nostre naucule ? » ³⁹²

- « Miror ualde uestram **stulticiam**. Cur timetis istas bestias et non timuistis omnium bestiarum maris deuorantem et magistrum [...] ? Ergo cur timestis istas ? Nonne Deus omnium bestiarum est Dominus noster Jhesus Christus, qui potest humiliare omnia animantia ? » ³⁹³

L'adjectif *stultus* (l'adverbe *stulte* ou le substantif *stulticia*) permet à plusieurs reprises de contraster le savoir de Brendan avec le manque de connaissances de ses moines. Ailleurs, Brendan s'inquiète même de leur ignorance : « *At sanctus pater sine intermissione deprecabatur Dominum pro fratribus suis, quod per **ignoranciam** contigit illis tale periculum* ³⁹⁴ ». Cependant, cette position de « détenteur du savoir » ne va pas d'elle-même. Elle est renforcée dans le texte par les régulières prédictions de saint Brendan. Ces prédictions doivent évidemment s'avérer vraies pour que Brendan maintienne la confiance de ses moines :

³⁹⁰ P. 61. « Voyez, frères, j'ai l'angoisse de cette île ».

³⁹¹ P. 40. « 'Fils, reconnaissez-vous cette île ?' Et ils répondirent : 'A peine'. Alors il dit : 'Moi, je la reconnais. Car c'est cette même île sur laquelle nous avons été, l'autre année, pour la Cène du Seigneur' ».

³⁹² P. 40. « Ne fatiguez pas vos membres sottement, mes enfants. Est-ce que Dieu tout puissant n'est pas le nautonier et le pilote de notre embarcation ? »

³⁹³ P. 57. « Je m'étonne grandement de votre sottise. Pourquoi craignez-vous ces bêtes et pourquoi n'avez-vous pas craint celui qui dévore toutes les bêtes de la mer et en est le maître [...] ? Aussi, pourquoi les craindre ? Est-ce que le Dieu de toutes les bêtes n'est pas notre Seigneur Jésus-Christ, qui peut rendre humbles tous les êtres vivants ? »

³⁹⁴ P. 39. « Cependant le saint-père sans arrêt implorait le Seigneur pour ses frères, parce que leur ignorance leur causait un tel péril. »

Reuersique sunt ad uirum Dei, dicentes : « Abba, sicut dixisti, ita est. »
Quibus ille ait : « Scio, filioli, quia uoluistis me probare si uerum dixissem
annon. Aliud signum dicam uobis ». ³⁹⁵

La position d'instructeur est un des éléments qui permet ainsi à Brendan de « mériter » sa supériorité vis-à-vis de ses moines.

Outre le rôle de modèle et d'instructeur, Brendan est également représenté, par rapport à ses frères, comme un protecteur prévenant. Il reste par exemple sur le bateau lors de la première rencontre avec le Jasconius, ce qui lui permet ensuite de remonter tous ses frères un par un dans le navire lorsque la créature se met soudain en mouvement. Remarquons que le rôle de défenseur surgit généralement lorsque la troupe est confrontée à des forces démoniaques. Tandis que face aux créatures de la mer, même les plus monstrueuses, Brendan reste souvent simple instructeur et révélateur de la puissance divine, face au démon, saint Brendan entre en action pour protéger ses frères. La première confrontation est celle qui oppose Brendan à l'enfant éthiopien, démon qui habitait au sein du frère voleur du frein. Directement, le frère coupable s'en remet à la protection du saint-père : « *Peccauī, pater, ignosce. Ora pro anima mea, ne pereat* ³⁹⁶ ». Brendan ne peut ici empêcher la mort du moine, mais s'assure néanmoins que son âme soit sauvée et chasse lui-même le démon. Il prend également personnellement la responsabilité d'offrir une sépulture à son frère. Sur l'île des forgerons, Brendan « s'arme » (« *pater **armauit** se dominico tropheo* ³⁹⁷ ») de son calice et de sa patène. Nous constatons à l'approche de l'enfer le développement d'un champ lexical de la guerre, présentant Brendan en vrai héros guerrier, défenseur de ses hommes contre les démons. Il s'adresse ainsi à son équipage : « *O **milites** Christi, roboramini in fide non ficta et in **armis** spiritalibus, quia sumus in confinibus infernorum. Propterea uigilate et agite **uiriliter***. ³⁹⁸ » Une nouvelle confrontation directe avec le démon intervient lorsque Brendan prend la défense de Judas Iscariote. L'altercation prend la forme d'un dialogue. Les démons essayent de déstabiliser Brendan en confondant son autorité avec de l'orgueil, mais Brendan ne faiblit pas :

³⁹⁵ P. 48. « Et ils revinrent auprès de l'homme de Dieu, disant : 'Père, il est arrivé ce que vous avez dit.' Il leur répondit : 'Je sais, fils, que vous avez voulu me mettre à l'épreuve pour savoir si j'avais dit vrai ou non. Je vous dirai un autre signe.' »

³⁹⁶ P. 16. « J'ai péché, Père, pardonne moi. Prie pour mon âme, afin qu'elle ne périsse point. »

³⁹⁷ P. 62. « le père s'arma du trophée du Seigneur ».

³⁹⁸ P. 63. « Ô soldats du Christ, prenez appui dans la vraie foi et dans les armes spirituelles, puisque nous sommes aux confins des enfers. C'est pourquoi soyez vigilants et agissez courageusement. »

« Numquid Dominus es omnium, ut tuis sermonibus obediamus ? »
Quibus uir Dei ait : « Seruus tuus sum, et quicquid in tuo nomine precipiam,
inde habeo ministerium de quibus ille mihi concedit. »³⁹⁹

À nouveau, la scène est suivie d'une évocation militaire : « *Brendanus cum suis commilitonibus*⁴⁰⁰ ». Vincent Guy note, dans l'introduction de son édition, une progression dans la dénomination des compagnons de Brendan : « de simples suivants à des soldats unis et aimés⁴⁰¹ ». Il nous semble en effet que l'expression de la relation entre l'abbé et ses moines se trouve amplifiée dans les épreuves, comme lors de l'attaque des forgerons. Cependant, dès avant le départ, Brendan considérait ses hommes « *combellatores mei amantissimi*⁴⁰² ».

Si Brendan est bien le héros, modèle et protecteur, de ses moines, il est paradoxalement lui-même en position d'apprenant par rapport aux autres personnages rencontrés tout au long du voyage. En effet, la connaissance de Brendan, si elle est supérieure à celle de ses frères, a pourtant des limites. Brendan s'avère pouvoir comprendre les îles lorsqu'il s'en approche et prédit ainsi chaque fois les événements qui suivront directement, mais ses prophéties ne vont jamais plus loin. Le cours du voyage lui est ainsi progressivement prédit par des figures externes : le *procurator*, les oiseaux, l'abbé de saint Albe, etc. Face à ces personnages, Brendan apparaît généralement comme ignorant. Il commet des erreurs que les différents personnages prophètes doivent alors corriger. Sur l'île des moutons Brendan affirme par exemple : « *Fili, Dominus noster Jhesus Christus proponit nobis locum, ubi celebrare possimus sanctam suam resurrectionem*⁴⁰³ ». Mais l'homme de l'île le corrige alors : « *Pater, hic celebrabitur istud sabbatum sanctum. Vigiliis uero et missas cras in illa insula quam uos uidetis proposuit uobis Deus celebrare sue resurrectionis.* »⁴⁰⁴

³⁹⁹ P. 70. « 'Es-tu le Seigneur de tout pour que nous obéissions à tes paroles ?' L'homme de Dieu leur dit : 'Je suis son serviteur et tout ce que je prescris en son nom arrive vraiment, j'ai le ministère de ce qu'il me concède' ».

⁴⁰⁰ P. 70. « Brendan avec ses compagnons de combat ».

⁴⁰¹ Guy, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁰² « Mes compagnons de combat les plus aimants ».

⁴⁰³ P. 19. « Fils, c'est notre Seigneur Jésus-Christ qui nous offre un lieu où nous puissions célébrer sa Sainte Résurrection. »

⁴⁰⁴ P. 19. « Père, vous célébrerez ici le Samedi Saint. Mais demain, c'est dans cette île que vous voyez là-bas que Dieu a décidé que vous célébreriez vigiles et messes de la Résurrection. »

Son ignorance l'inquiète d'ailleurs grandement. Lorsqu'il observe, par exemple, pour la première fois les oiseaux, Brendan se rend compte qu'il ne peut expliquer un tel rassemblement de volatiles. Ce constat le met dans un véritable état de détresse :

Ac de hoc tantum sibi erat tedium ut **effunderet lacrimas** preuolutis genibus ac deprecaretur Deum, dicens : « Deus, cognitor incognitorum et reuelator absconditorum omnium, tu scis **angustiam** cordis mei. Deprecor tuam maiestatem ut mihi peccatori digneris par tuam magnam misericordiam reuelare tuum secretum, quod modo pre oculis meis uideo. Non de meritis meis aut dignitate sed de immensa clemencia tua presumo. »⁴⁰⁵

Ainsi, à chaque rencontre, Brendan pose toujours une multitude de questions pour mieux comprendre les différentes découvertes, témoignant de sa connaissance imparfaite, mais surtout de sa soif de comprendre (les moines ne posent en comparaison que très peu de questions). Nous retrouvons à certains endroits la méthode dialectique repérée plus haut, mais cette fois inversée : Brendan ne prend plus la position d'instructeur, mais celle d'élève interrogé. Comme par exemple aux abords de la terre de Promission des saints, le *procurator* instruit ainsi Brendan :

Procurator autem ait sancto Brendano : « Scitis que est ista caligo ? »
Sanctus Brendanus ait : « Que est ? » Tunc ait ille : « Ista caligo circuit illam insulam quam queritis per septem annos. »⁴⁰⁶

Sur l'île d'Albe, l'ignorance de Brendan est mise en évidence, presque présentée avec une certaine ironie. En effet, lorsqu'il rencontre pour la première fois l'abbé du monastère d'Albe, Brendan s'empresse de lui poser une foule de questions : « *Cuius est istud monasterium aut quis preest illi, uel unde sunt qui commorantur hic ?* » *Itaque sanctus pater diuersis sermonibus interrogabat*⁴⁰⁷. Le vieillard ne lui répond pourtant jamais, et

⁴⁰⁵ P. 23. « A ce sujet, sa lassitude devint si grande qu'il fondit en larmes, s'humiliant à genoux, et qu'il implorait Dieu, disant : 'Dieu, toi qui connais l'inconnaissable et qui révéles toute chose obscure, tu sais l'angoisse de mon cœur. J'implore ta majesté pour que tu me juges digne, moi pécheur, au nom de ta grande miséricorde, de révéler ton secret, ainsi placé devant mes yeux. Ce n'est pas de ma dignité ou de mon mérite que je présume, mais de ta clémence.' »

⁴⁰⁶ P. 79. « Alors l'intendant dit à saint Brendan : 'Savez-vous ce qu'est cette obscurité ?' Saint Brendan dit : 'Qu'est-ce ?' Alors il dit : 'Cette obscurité entoure l'île que vous recherchez depuis sept ans.' »

⁴⁰⁷ P. 30. « 'A qui appartient ce monastère ? Qui le dirige ? D'où viennent ceux qui y séjournent ?' Et c'est ainsi que le saint-père questionnait par diverses paroles. »

c'est seulement alors que Brendan comprend que l'homme a fait vœu de silence. Plus loin, lorsqu'apparaît la flèche enflammée qui illumine les cierges sans les consumer, Brendan ne comprend pas le phénomène : « *Quomodo potest in corporali creatura lumen incorporale corporaliter ardere ?*⁴⁰⁸ » Le vieil abbé s'étonne de son raisonnement : « *Nonne legisti rubum ardentem in monte Sinai ?*⁴⁰⁹ » L'ignorance de Brendan quant à la destinée de son voyage est encore plus frappante, presque tournée en dérision par la surprise du vieil abbé :

Sanctus Brendanus ait : « *Licet nobis nunc hic esse annon ?* » Qui ait :
« *Non licet, quia non est Dei uoluntas. Cur me interrogas, pater ? Nonne reuelauit tibi Deus que te oportet facere, antequam huc uenisses ad nos ?* »⁴¹⁰

En effet, un lecteur attentif se souviendra que l'oiseau avait déjà prédit à saint Brendan qu'il lui restait encore six ans de voyage en mer, puis qu'il découvrirait la terre de Promission des saints. Dans son admiration des moines de l'île d'Albe, Brendan semble ici avoir oublié sa mission première. Après que le vieil abbé a donc corrigé son erreur, Brendan s'empresse de demander s'il peut reprendre la route. À nouveau, l'abbé d'Albe se doit de le corriger : « *Non, pater. Tu debes nobiscum celebrare Natiuitatem Domini usque ad octauas Epiphanie*⁴¹¹. » Encore une fois, la question de Brendan pourra surprendre le lecteur qui se souvient que cela avait déjà été prédit à Brendan peu avant par l'oiseau (« *ibi celebrabitis Natiuitatem Domini*⁴¹² »).

Le portrait que nous avons essayé de dresser ci-dessus nous révèle un héros méritant et admiré par sa communauté, mais pas pour autant sans failles. Les quelques maladresses et les nombreuses questions de Brendan face aux habitants des îles témoignent de ses faiblesses et donc de la nécessité de ces nombreuses découvertes avant de pouvoir atteindre la terre recherchée. Il nous semble d'autre part qu'une faiblesse du saint homme peut être en partie représentée par les trois moines surnuméraires. Ces

⁴⁰⁸ P. 37. « Comment se peut-il que dans une chose créée corporelle, une lumière incorporelle, corporellement brûle ? »

⁴⁰⁹ P. 37. « N'as-tu pas lu le buisson ardent sur le Mont Sinaï ? »

⁴¹⁰ P. 36. « Saint Brendan dit : 'Est-ce qu'il nous est permis de rester ici maintenant ?' Il lui dit : 'Ce n'est pas permis, parce que ce n'est pas la volonté de Dieu. Pourquoi m'interrogas-tu, père ? Est-ce que Dieu ne t'a pas révélé ce qu'il te faut faire avant que tu viennes ici vers nous ?' »

⁴¹¹ P. 37. « Non, père. Tu dois célébrer avec nous la Nativité du Seigneur, jusqu'à l'octave de l'Épiphanie. »

⁴¹² P. 28. « Là vous célébrerez la Nativité du Seigneur ».

derniers n'atteignent jamais la destination finale et peuvent donc être interprétés comme trois formes d'échec pour Brendan, qui est responsable de sa communauté. Le premier des trois moines, malgré les avertissements répétés et les prières de son abbé, est convaincu par le démon de voler un frein et décède sur l'île. Brendan, s'il parvient à sauver l'âme du moine, s'est donc montré incapable de garder son frère sur le droit chemin face à la tentation de Satan. De même aux abords de l'enfer, Brendan regarde impuissant l'enlèvement d'un des moines par les démons : *At uero uenerabilis pater cum suis sociis aspiciebat quomodo ducebatur ille infelix a multitudine demonum ad tormenta at quomodo incendebatur inter illos*⁴¹³. Quant au moine qui reste sur l'île des trois chœurs, il semble certes avoir un destin heureux, mais il n'atteindra cependant jamais non plus la destination finale. Il peut donc selon nous représenter l'hésitation dont Brendan a lui-même témoigné sur l'île d'Albe, lorsqu'il a demandé au vieillard pour rester sur l'île, oublieux de sa mission première.

À ces deux catégories de « failles », méconnaissance des mystères de l'océan (de la part des moines tout d'abord, mais aussi de Brendan lui-même) et incapacité d'aller à l'encontre de la destinée des frères surnuméraires, nous paraissent répondre deux grands enseignements omniprésents dans la *Navigatio* : contemplation et rédemption.

Contemplation

Depuis l'Antiquité déjà, notamment chez Platon et Aristote, existe le débat sur la prééminence de la vie contemplative sur la vie active. Chez les philosophes antiques, la vie contemplative est considérée comme supérieure. Avec l'arrivée du christianisme, la question se complexifie. Dans le Nouveau Testament, vie active et vie contemplative sont toutes deux présentes, représentées notamment par la dualité entre Marie et Marthe⁴¹⁴. En effet, « l'enseignement du Christ contient ce double aspect : le premier commandement est l'amour de Dieu, et le second, qui lui est semblable, l'amour du prochain, qui est le meilleur de la vie active⁴¹⁵. » S'opposent alors contemplation et prédication, vie solitaire et vie tournée vers les autres, ou encore entre « désert et

⁴¹³ P. 64. « Alors le vénérable père et ses compagnons regardaient comment le malheureux était emmené par une multitude de démons vers les tourments, et comment il était brûlé au milieu d'eux. »

⁴¹⁴ Cf. Luc 10, 38-42.

⁴¹⁵ A. Dufour, « *Vie active et vie contemplative au Moyen Age et au seuil de la Renaissance* (Collection de l'Ecole française de Rome, 423) par Christian Trotman » [compte rendu], *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 72. 3, 2010, pp. 720.

ville⁴¹⁶ ». En tant que « désert maritime » (cf. point 1.3.), l'océan de la *Navigatio* devient le lieu symbolique de la contemplation. La rencontre avec le divin y est dès lors représentée très concrètement par les « merveilles » croisées en chemin.

Dans la *Navigatio*, le premier modèle « idéal » de vie contemplative peut être trouvé dans la communauté d'Albe. L'épisode de la première visite de saint Brendan sur cette île est le plus long de toute la *Navigatio* (147 lignes chez Selmer). La vie des moines de l'île d'Albe y est décrite en détails et, comme nous l'avons vu précédemment, suscite de nombreuses interrogations chez Brendan. Comparé au vieil abbé d'Albe, Brendan apparaît comme maladroit et imparfait dans sa compréhension du mystère et de la volonté divine. Sur l'île d'Albe, tout semble permettre aux moines de se consacrer entièrement à la méditation. Les moines se nourrissent ainsi de pains miraculeusement apportés là : « *Sed tamen notum est nobis quod ex Dei magna elemosina ministrantur seruis suis per aliquam subiectam creaturam*⁴¹⁷. » Une autre caractéristique miraculeuse de l'île est qu'une flèche enflammée y allume les torches sans les consumer. Les mêmes cierges sont ainsi utilisés par les moines depuis leur arrivée sur l'île, sans que jamais ils ne diminuent. Enfin, les moines ne subissent aucune souffrance liée à leur corporalité humaine. Ni la chaleur, ni le froid ne les touchent et ils ne connaissent pratiquement pas la vieillesse : « *Attamen senectus aut languor in membris nostris minime amplificatur. In hac insula nihil ad comedendum indigemus quod igni paratur. Neque frigus aut estus superat nos umquam*⁴¹⁸. » La volonté de contemplation est encore renforcée par l'isolement de la communauté dans l'océan et par le vœu de silence que respectent les moines. Cet état de contemplation silencieuse semble si parfait que saint Brendan se demande comment il est possible : *Interrogavit uero sanctus Brendanus sanctum patrem de illorum silencio et conuersacione, quomodo ita possent esse in humana carne*⁴¹⁹. Ce à quoi l'abbé d'Albe répond :

« Abba, coram Christo meo fateor : Octoginta anni sunt postquam uenimus in hanc insulam. Nullam uocem humanam audiuius excepto quando

⁴¹⁶ Dufour, *op. cit.*, p. 720.

⁴¹⁷ P. 32. « Cependant nous savons que, selon la grande aumône de Dieu, ils sont servis à ses serviteurs par quelque créature soumise. »

⁴¹⁸ P. 32. « Cependant la vieillesse ou la langueur se sont dans nos membres très peu propagées. Dans cette île, nous n'avons besoin de rien pour manger qui soit apprêté par le feu. Ni le froid ni la chaleur ne nous abattent jamais. »

⁴¹⁹ P. 35. « Alors le bienheureux Brendan interrogea le saint-père sur leur silence et leur vie, comment ils pouvaient être ainsi dans une chair humaine. »

cantamus Deo laudes. [...] nullus ex nobis sustinuit infirmitatem carnis aut spirituum qui uagantur circa humanum genus, postquam uenimus in istum locu⁴²⁰. »

Comme le soulignait O'Loughlin (cf. point 3.2.), cette description rappelle en partie celle du paradis terrestre, où Adam et Ève ont tout à leur disposition sans devoir souffrir du travail de la terre. Ainsi fournis par Dieu en eau (une source pure et une source d'eau chaude leur permettent de boire et de se laver) et en nourriture, les moines d'Albe peuvent consacrer leur vie entièrement à la prière et à la méditation. Leur vie n'est pratiquement plus corporelle, mais presque entièrement spirituelle, comme la lumière qui les éclaire.

Le second modèle de vie consacrée à la contemplation est celui de Paul l'ermite. Cet idéal anachorétique vit en effet seul sur une île avec pour seul moyen de subsistance l'eau d'une source et la protection de grottes. Comme les moines d'Albe, Paul était tout d'abord fourni en nourriture par une créature envoyée par Dieu. La créature est ici associée à une loutre, qui apportait à l'ermite du poisson et de quoi faire du feu. Le rapprochement avec l'Eden peut à nouveau être établi, d'autant plus que Paul l'ermite est dépourvu de vêtement, uniquement couvert de ses poils et cheveux. L'île de Paul n'est pour autant pas présentée comme un équivalent du paradis terrestre. Au contraire, la vie contemplative s'associe ici à une recherche d'extrême ascétisme. Comme nous l'avions déjà remarqué, l'ascèse de Paul s'apparente ainsi d'avantage au châtiment de Judas qu'à la découverte de la luxuriante et fertile terre de Promission des saints. Paul l'ermite partage aussi avec les moines d'Albe le fait de ne pas souffrir de la vieillesse. Lors de la rencontre avec Brendan, il a atteint l'âge de 140 ans, dont 90 ans passés sur l'île.

Avant d'aborder sur l'île de l'ermite, saint Brendan décrit ainsi à ses frères la vie spirituelle de l'anachorète : « *Namque modo uidebitis Paulum heremitam **spiritalem**, in hac insula sine ullo uictu corporali commorantem per LX annos*⁴²¹. » Paul, quant à lui, insiste cependant sur sa corporalité, rappelant le fait qu'il doit attendre le jour du jugement dans « cette chair » (*ista carne*). Comme nous l'avons évoqué au chapitre précédent, Brendan a d'abord honte de lui-même face à l'idéal que représente à ses yeux

⁴²⁰ P. 35-36. « Abbé, en présence du Christ bien aimé, je te l'avoue ; voilà quatre-vingt ans que nous vînmes sur cette île. Nous n'entendons aucune voix humaine, excepté quand nous chantons des louanges à Dieu [...] aucun de nous n'a subi la faiblesse de la chair ou des esprits qui errent autour du genre humain, après que nous sommes venus en ce lieu. »

⁴²¹ P. 71. « Et pourtant vous verrez Paul l'Ermite spirituel, habitant cette île sans aucune nourriture corporelle, depuis soixante années. »

Paul l'ermite (cf. point 3.2.). Le même sentiment était apparu lorsque Brendan comparait les pratiques de sa communauté à celle d'Albe : *fratres suos admonebat, dicens : « Custodite ora uestra a locucionibus, ne polluantur isti fratres per uestram scurrilitatem »*⁴²². Le terme *scurrilitas*⁴²³, employé par Brendan pour désigner le comportement de ses frères, est particulièrement péjoratif. Dans le cas de Paul l'ermite, la comparaison ne se fait plus avec la communauté, mais c'est de lui-même que Brendan rougit. C'est toute sa vie communautaire qu'il regrette face à la vie solitaire de l'anachorète : « *Ve mihi, qui porto habitum monachicum, et sub me constituti sunt multi sub nomine illius ordinis, cum uideo modo in angelico statu hominem in carne adhuc sedentem inslesum a uiciis corporis.* »⁴²⁴ » Brendan avait déjà voulu rejoindre la communauté d'Albe, mais le vieil abbé avait dû lui rappeler que ce n'était pas la volonté du Seigneur. De même ici, Paul doit pointer à Brendan son erreur : « *Monachus uero labore manuum suarum utitur et uestitur. Deus autem de suis secretis per septem annos pascit te cum tua familia et induit.* »⁴²⁵ » En effet, comme Paul le met ici en évidence, Brendan et sa troupe ont eux aussi toujours été fournis par Dieu en nourriture et en boisson tout au long de leur périple : des pains apparus de nulle part sur la première île, le corps du monstre marin échoué morceau par morceau, les vivres régulièrement fournis par le *procurator* tout au long du récit, etc.

C'est ainsi tout le voyage qui peut être considéré comme tourné vers la contemplation, par la découverte des « *qualia mirabilia* »⁴²⁶ de la création divine, que met en avant Paul l'ermite. De même, une fois arrivé sur la terre de Promission des saints, le jeune homme du fleuve explique à Brendan que s'il n'a pas pu atteindre l'île directement, c'est que Dieu voulait d'abord lui montrer ses divers secrets. Parmi les « merveilles » rencontrées par Brendan, la plus emblématique est sans doute la créature Jasconius, dont nous avons étudié les inspirations diverses au chapitre précédent. Cette créature, malgré le piège de « la fausse île » et malgré son apparence monstrueuse, obéit au Seigneur et témoigne de la puissance divine. Brendan rappelle ainsi constamment à

⁴²² P. 30. « il avertissait ses frères, disant : 'gardez vos bouches exemptes de toutes paroles, afin que ces frères ne soient pas souillés par vos attitudes ridicules' ».

⁴²³ Bouffonneries ; attitude ridicule, risible.

⁴²⁴ P. 72-73. « Malheur à moi car je porte l'habit de moine, et sous moi sont assemblés bien des gens au nom de cet ordre alors que nous voyons, dans un état angélique, un homme de chair, siégeant jusqu'à présent sans être blessé par les vices corporels. »

⁴²⁵ P. 73. « Or un moine se sert et se revêt du labeur de ses mains. Mais Dieu, de ses secrets, te nourrit et te revêt toi et ta famille depuis sept ans. »

⁴²⁶ P. 73. « quelles merveilles ».

ses moines de s'émerveiller de l'obéissance du monstre : « *O filioli [...] considerate quomodo subiugat Deus inmanissimam bestiam subtus nos sine ullo impedimento*⁴²⁷ ». L'épreuve du Jasconius, comme l'attaque de l'autre monstre marin et celle du griffon, permet d'éprouver la confiance des hommes en Dieu. Ces créatures mortelles (dont le Jasconius est le plus important représentant : *omnium bestitarum maris deuoratore et magistrum*⁴²⁸), comme le poisson de Jonas, sont présentées comme des créatures de Dieu. En effet, outre sa connotation mortelle, le Jasconius est également le lieu où est célébrée la résurrection (cf. point 3. 3.). Le danger que représente la pérégrination maritime, et qui est symbolisé par les créatures monstrueuses, crée une proximité accrue avec la mort, qui s'insère dans un calendrier centré autour de Pâques. Parlant des récits de navigation de saint Malo (disciple de saint Brendan), Bernard Merdrignac écrit que :

Récupérés dans un premier temps par la littérature ecclésiastique, les éléments du mythe celtique de l'Autre Monde⁴²⁹ sont subvertis pour exprimer sur le mode symbolique l'idéal contemplatif de la pérégrination monastique en insérant celle-ci dans une méditation sur le mystère pascal⁴³⁰.

La même conclusion peut être tirée pour la *Navigatio*. Comme nous l'avons mentionné au chapitre 2, la progression cyclique de la *Navigatio* s'organise ainsi par la répétition des célébrations pascales. Si la célébration de la Nativité est également mentionnée, elle a comparativement moins d'importance ; les détails de la célébration ne sont pas donnés et, bien qu'il soit dit que Brendan doit la célébrer chaque année sur l'île d'Albe, l'épisode n'est décrit qu'une seule fois. Au contraire, les célébrations pascales sont données en détails : samedi saint avec le « *procurator* », dimanche sur le dos du Jasconius, du lundi de Pâques jusqu'à l'octave de Pentecôte sur l'île des oiseaux. La méditation sur le mystère pascal se traduit également par une réflexion sur la mort tout au long de l'œuvre. Les symboles qui matérialisent cette réflexion sont croissants. Après les rencontres de créatures mortelles, viennent en effet les visites de l'enfer, puis du paradis terrestre en fin

⁴²⁷ P. 42. « ô chers fils, considérez comment Dieu subjugué la très monstrueuse bête sous nos pieds, sans que rien ne l'en empêche. »

⁴²⁸ P. 57. « qui dévore toutes les créatures de la mer et en est le maître ».

⁴²⁹ Pour l'influence des récits celtiques, notamment *immrama* et *echtrae*, sur la *Navigatio*, cf. point 1.4. Mackley, *op. cit.*, p. 181, montre par exemple les influences celtiques dans la « colonne de cristal », comme signe d'un lien entre monde terrestre et céleste, et qui annonce ainsi la proximité avec le paradis.

⁴³⁰ B. Merdrignac, *Les saints bretons entre légendes et histoire : Le glaive à deux tranchants*, nouvelle édition [en ligne], Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008 (généré le 26 juin 2015), <http://books.openedition.org/pur/3618> (consulté le 05/04/2017).

de récit. Les destins variés des personnages trahissent aussi cette attention portée à la mort et au destin de l'homme après la sienne. Si les personnages de l'île d'Albe et Paul l'ermite ne connaissent pas la vieillesse, saint Brendan décèdera lui peu après son retour, selon la prédiction du jeune homme du fleuve. Quant aux trois moines surnuméraires, deux d'entre eux décèdent au cours du voyage. Le premier, le voleur de frein, a son corps mis en terre sur l'île inhabitée tandis que son âme est « emmenée par des anges », après qu'il s'est repenti pour son crime. Le deuxième est lui par contre emmené par les démons (« corps et âme ») directement en enfer. Cette méditation sur les destins mortels et sur la puissance divine, avec le mystère pascal en son cœur, nous semble représenter une piste d'évolution certaine pour Brendan. Nous l'explorerons davantage au point suivant.

Pour en revenir à l'opposition entre vie contemplative et vie active, rappelons que Brendan se différencie de l'idéal contemplatif, représenté notamment par Paul l'ermite, du fait qu'il est responsable de sa communauté. De même, ce qui le différencie de l'abbé d'Albe est la parole qu'il adresse à ses frères. Si nous reprenons la description de saint Brendan « héros leader » que nous avons faite précédemment, nous constatons que Brendan ne se consacre pas uniquement à la vie contemplative. Son enseignement le place en effet du côté de la vie active. Si la recherche du « désert maritime » témoigne d'une volonté contemplative, le retour auprès de sa communauté pour raconter et transmettre ses découvertes ramène finalement Brendan du côté de la prédication. L'opposition entre érémitisme et cénobitisme, que nous avons étudiée au point 3.3., indiquait déjà cette ambiguïté. Comme nous l'avions suggéré, le dialogue entre Brendan et Paul plaçait Brendan dans une position plus favorable, tandis que la situation de Paul était finalement comparable au châtement de Judas. Outre la communauté monastique, deux différences majeures distinguent encore Brendan de Paul : il découvre la terre de Promission des saints, mais surtout, il revient pour le raconter, faisant dès lors œuvre d'apostolat. Le modèle de la *Navigatio* nous semble ainsi en fin de compte plutôt mixte, cherchant un équilibre entre contemplation et prédication.

Justice divine et Rédemption

Nous avons commencé à le percevoir en abordant le thème de la contemplation, la *Navigatio* semble ouvrir une réflexion sur la mort, en tous cas sur le destin humain. Ce destin premièrement mortel se poursuit ensuite jusqu'au jour du Jugement dernier, grâce à l'annonce de la résurrection. Le mystère pascal, donc le sacrifice et la résurrection du Christ, est important dans le récit, comme nous l'avons montré. L'Apocalypse de saint Jean est également présente en travers du décor, comme nous l'avons détaillé au chapitre précédent (point 3. 3.). Ces différents thèmes ouvrent donc une réflexion sur le destin humain entre les deux étapes de la mort et du Jugement dernier. Ancrée dans ce questionnement, la *Navigatio* semble tout d'abord reprendre l'opposition première du Christianisme entre enfer et paradis. En effet, nous pouvons par exemple contraster la mort du premier frère surnuméraire, emmené par des anges, ou même la mort de Brendan, qui va « glorieusement » vers le Seigneur, avec celle du moine emmené en enfer par des démons et brûlé au milieu d'eux. J. S. Mackley constate notamment le contraste fort entre l'épisode de la colonne de cristal et, juste après, l'arrivée aux confins des enfers⁴³¹. La première est en effet une structure qui pointe vers le ciel (« plus haute que l'air ») et dont la description connote le calme, la limpidité, la clarté et la géométrie. À l'opposé, la montagne en feu crache, fume et a la couleur du charbon. Autour d'elle la mer bouillonne et les moines entendent des hurlements et sentent une immense puanteur (« *ad aures eorum attingebat adhuc ululatus habitantium in illa atque ad nares ingens fetor*⁴³² »).

Cependant, cet antagonisme n'est pas aussi évident tout au long du voyage. En effet, les trois destins des trois moines surnuméraires ont rapidement été interprétés par certains auteurs comme l'expression d'une pensée tripartite au lieu d'antagoniste, laissant supposer l'évocation d'un destin « intermédiaire ». Comme le montre Jacques Le Goff, dans son ouvrage sur la naissance du purgatoire, c'est justement l'apparition d'une pensée de l'intermédiaire qui donnera progressivement naissance au purgatoire⁴³³. Sans elle en effet : « l'humanité est tiraillée entre ces deux pouvoirs qui ne connaissent ni compromis ni rencontres : un acte est bon, il relève de dieu ; un autre est mauvais, il vient du Diable. Au jour du Jugement il y a des bons qui iront au paradis, des méchants qui seront jetés en

⁴³¹ Mackley, *op. cit.*, p. 195-196.

⁴³² P. 63. « même jusque là le hurlement des habitants arrivait à leurs oreilles et une immense puanteur pénétrait leur narines ».

⁴³³ J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, pp. 1-27.

enfer⁴³⁴. » Si la conception d'un jugement moins manichéen apparaît chez certains auteurs chrétiens, notamment chez saint Augustin, le lieu dit du purgatoire n'apparaît quant à lui qu'au XII^{ème} siècle. Le Goff montre l'importance de cette invention en tant que « lieu » : « c'est en tant que troisième lieu que le Purgatoire s'est imposé⁴³⁵ ». La *Navigatio* est justement structurée en unités de lieu que sont les îles⁴³⁶. Les trois moines en question sont donc liés à trois îles différentes. Il convient dès lors de se demander si la *Navigatio* présente déjà un « lieu intermédiaire », préfigurant ainsi celui du purgatoire, et si non, dans quelle mesure alors elle développe une pensée de l'intermédiaire. Le thème de la rédemption guidera notre exploration. En effet, si le mystère pascal est au cœur de la *Navigatio*, l'est donc aussi celui de la Rédemption, le rachat de l'humanité par le sacrifice du Christ, et qui permet l'espoir du Jugement dernier évoqué précédemment. D'autre part, la rédemption est également le rachat par l'homme de ses propres péchés. Elle est donc étroitement liée à la pensée du purgatoire. La notion de rédemption suppose aussi la miséricorde divine. Or, comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent (point. 3.3.), cette miséricorde est célébrée tout au long du récit, au travers des différents versets énoncés. Deux épisodes en particulier évoquent explicitement la miséricorde de Dieu : l'île des oiseaux et la rencontre avec Judas.

Le cas des trois moines surnuméraires est assez particulier. En effet, si certains auteurs y ont vu une préfiguration du purgatoire, leurs interprétations ne sont pas pour autant concordantes. Nous pouvons premièrement citer Jean Larmat, par exemple, qui perçoit dans la *Navigatio* qu'il y a « un Paradis, un Enfer, et, sans doute, un Purgatoire⁴³⁷ » et qui en donne ensuite comme argument la mort du premier moine, le voleur de frein dont l'âme est sauvée par les prières de Brendan. Nous ne rejoignons pas cette interprétation. En effet, le moine a commis un crime, il a cédé à la tentation du diable et a volé le frein malgré les avertissements de Brendan. Cependant, après sa mort, son âme est emmenée par « *angelis luci*⁴³⁸ », donc des envoyés de Dieu, ce que Brendan lui-même contraste avec le destin du dernier moine : « *En frater tuus, qui uenit tecum de monasterio nostro, in inferno habet locum sepulture*⁴³⁹ ». L'opposition explicite entre les deux frères tend bien vers une représentation antagoniste, qui place le premier au paradis

⁴³⁴ J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, Flammarion, 2008 (1^{ère} ed. 1982), p. 135.

⁴³⁵ Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, *op. cit.*, p. 10.

⁴³⁶ Cf. Cavagna, *op. cit.*

⁴³⁷ Larmat, *op. cit.*, p. 177.

⁴³⁸ P. 16. « anges de lumière ».

⁴³⁹ P. 16. « Mais ton frère, qui t'accompagna depuis notre monastère, a son lieu de sépulture en enfer ».

et le second en enfer. D'autre part, si le premier frère est repentí pour son crime, c'est bien de son vivant. Confronté par Brendan, le frère reconnaít son péché et demande pardon. Or, le purgatoire est le lieu qui permet d'expier ses fautes après la mort, afin d'accéder ensuite au paradis. Dans ce cas-ci, le principe en jeu est bien celui de la rédemption, du rachat des erreurs, mais du vivant du moine. Une deuxième hypothèse est d'associer le premier moine au paradis et alors le second, celui de l'île des trois chœurs, au purgatoire. Vincent Guy affirme par exemple que « l'île des trois chœurs fait penser au purgatoire⁴⁴⁰ ». Mattia Cavagna, sans l'associer au purgatoire, note l'ambivalence de cette île. En effet, il rappelle que Brendan avait annoncé aux trois frères que deux d'entre eux allaient subir un destin tragique. Or, le premier moine (le voleur de frein), comme nous l'avons répété, est emmené par des anges et « son âme est sauvée *in extremis*⁴⁴¹ ». Cela laisse donc supposer que l'île des trois chœurs, où doit demeurer le deuxième moine, serait un lieu symboliquement négatif, ce que ne laisse pourtant pas transparaître le texte. Cavagna résume : « il s'agit en somme d'une région visiblement située hors du monde et du temps ordinaires, mais qui est pourtant dépourvue des caractéristiques traditionnelles du Paradis ». Si l'île n'est ni l'enfer, ni le paradis, mais qu'elle est située dans « l'autre monde », alors certes elle peut faire penser au lieu intermédiaire du purgatoire. Cependant, le moine qui y est emmené n'est pas décrit comme ayant commis une faute ou un crime particulier. En outre, Brendan présente le destin du moine comme particulièrement heureux : « *Bona hora concepit te mater tua, quia meruisti habitare cum tali congregacione*⁴⁴² ». L'utilisation du verbe *merere* (mériter), bien qu'il puisse aussi prendre un sens négatif, semble ici suggérer que le frère est récompensé pour ses bonnes actions, et non laissé là pour se repentir des mauvaises. Enfin, bien que mystérieux, ce passage n'évoque jamais la mort du moine. Or le purgatoire est bien un lieu intermédiaire se situant après la mort corporelle. Il nous semble donc que les destins des trois moines, s'ils témoignent d'une réflexion sur la mort et sur le destin humain, ne permettent pas de déceler les prémices du purgatoire. D'autre part, la mort du premier moine reste particulièrement intéressante, car elle dévoile une importance accordée à la rédemption. Cette rédemption salvatrice intervient cependant avant la mort du chrétien. L'épisode des oiseaux parlants et celui de la rencontre avec Judas explorent quant à eux une forme de rédemption en dehors de la vie humaine.

⁴⁴⁰ Guy, *op. cit.*, p. 14.

⁴⁴¹ Cavagna, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁴² P. 52. « Heure faste à laquelle ta mère t'a conçu, car tu as mérité d'habiter avec une telle congrégation ».

L'île des oiseaux est un des épisodes les plus intrigants de la *Navigatio*. En effet, cette île est présentée explicitement avec une connotation très positive (« *paradysus auium*⁴⁴³ »). Pourtant, ses habitants sont de graves fautifs. Les anges neutres, même s'ils n'ont pas défendu Satan, ont renié le parti de Dieu. Comme le souligne Mackley, la Bible présente l'indifférence ou l'apathie comme un péché tout aussi grave que la haine⁴⁴⁴. S'ils ne font pas vraiment partie des traîtres, ils sont néanmoins une forme d'anges déchus qui ne sont plus auprès de Dieu. Leur statut est donc intermédiaire. S'ils ne sont plus auprès de Dieu, ils ne sont pas non plus en enfer avec les autres anges déchus. L'oiseau explique « *vagamur per diuersas partes aeris et firmamenti et terrarum, sicut alii spiritus qui mittuntur*⁴⁴⁵ ». Cette situation des oiseaux suppose ainsi un espace intermédiaire entre le royaume des damnés et celui du Seigneur. Avec cet espace, l'auteur de la *Navigatio* imagine donc bien une forme de purgatoire, lieu intermédiaire destiné à la rédemption des fautes, mais un purgatoire qui ne semble a priori pas destiné aux hommes. Les anges sont effectivement d'abord des créatures divines, le mouvement effectué par ces anges neutres est donc du haut vers le bas, du ciel vers la terre : mouvement inverse à celui auquel aspire le chrétien. En effet, l'espace intermédiaire entre enfer et paradis qui est accordé à ces anges déchus, c'est la terre, sur laquelle ils ont été envoyés et sur laquelle leur esprit peut s'incarner sous la forme d'un oiseau durant les fêtes du calendrier liturgique. Ainsi, si elle ne concerne pas directement les hommes, la situation intermédiaire des anges permet cependant d'introduire explicitement le concept de justice divine : « *Per suum magnum iudicium*⁴⁴⁶ ». Ce jugement de Dieu, que mentionne l'oiseau parlant, n'est pas simplement dichotomique, mais admet la conception de pêchés « entre-deux ». La pensée « intermédiaire », qui caractérise l'invention du purgatoire, nous semble ici bien perceptible et en outre « localisée » sur l'océan, bien qu'encore non conceptualisée pour l'homme, mais ici pour des anges.

Un dernier épisode de la *Navigatio* fait encore intervenir la justice divine et met l'accent sur la miséricorde du Seigneur : la rencontre avec Judas Iscariote. Ce passage est véritablement original, car il propose une vision tout à fait particulière de celui qui a

⁴⁴³ P. 19. « le paradis des oiseaux ».

⁴⁴⁴ Mackley, *op. cit.*, p. 117. Mackley cite « *Scio opera tua : quia neque frigidus es, neque calidus : utinam frigidus esses, aut calidus ! Sed qua tepidus es, et nec frigidus, nec calidus, incipiam te euomere ex ore meo* », Ap. 3. 15-16.

⁴⁴⁵ P. 24. « Nous errons à travers les différentes parties de l'air, du firmament et des terres, comme les autres esprits qui sont envoyés ».

⁴⁴⁶ P. 24. « par sa grande justice ».

vendu Jésus-Christ pour trente deniers. Paull Franklin Baum consacre notamment un article à l'originalité de cet extrait de la *Navigatio* et note l'incroyable succès de cet épisode, qui, malgré les accusations d'hérésie, semble avoir traversé le temps mieux que les autres : « *if time is a test, then certainly the conception of Judas freed for a moment from the pangs of everlasting torment was a work of real creative imagination*⁴⁴⁷. » En effet, si la conception de jours de répit accordés aux damnés trouve ses sources dans la religion juive, prenant la forme d'un Sabbat pour les morts, et s'était déjà développée chez certains auteurs chrétiens, comme saint Augustin, son application à Judas est par contre propre à la légende de saint Brendan⁴⁴⁸. Dans la *Navigatio*, possiblement la première version de l'épisode, Judas explique à Brendan que sa situation n'est pas un châtement, mais bien une faveur accordée par Jésus-Christ dans sa miséricorde. Le choix de Judas pour témoigner de la compassion divine n'est en effet pas anodin. Comme le remarque également Baum⁴⁴⁹, l'auteur devait être conscient de la particularité de cette scène, en témoigne la discussion qui suit entre Brendan et les démons :

Quibus ait uir Dei : « Non ego defendo, sed Dominus Jhesus Christus concessit sibi istam noctem hic esse usque mane. » Cui aiunt demones : « Quomodo inuocas nomen domini super illum, cum sit ipse traditor Domini ? »⁴⁵⁰

En outre, l'auteur prend soin de justifier le traitement accordé à Judas. Devant lui est ainsi pendu un manteau, accroché sur deux fourches. Judas explique qu'il avait donné le manteau à un lépreux lorsqu'il était disciple du Christ, c'est pourquoi le tissu le protège de certaines vagues. Cependant, le manteau ne lui appartenait pas et ce n'était donc pas à lui d'en faire don au lépreux, ce qui justifie que le manteau soit en fait à la fois bénédiction et malédiction, venant parfois fouetter Judas au visage. Les fourches sont celles que Judas a données aux prêtres du temple pour suspendre des chaudrons. Enfin, la pierre sur laquelle repose le traître est une de celles qu'il a posées sur la voie publique avant de rencontrer le Christ. Ces trois éléments, le manteau, les fourches et la pierre, ne sont pas

⁴⁴⁷ P. F. Baum, « Judas'Sunday Rest », *The Modern Language Review* 18. 2, avril 1923, p. 176. « Si le temps en est un test, alors certainement la conception d'un Judas libéré un instant des souffrances de l'éternel tourment fut l'œuvre d'une imagination très créative ».

⁴⁴⁸ Baum, *op. cit.*, pp. 179-180.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 180.

⁴⁵⁰ P. 68. « L'homme de Dieu leur dit : 'Je ne le défends pas, mais le Seigneur Jésus-Christ lui a accordé d'être ici cette nuit, jusqu'au matin.' Les démons lui répondent : 'Comment invoques-tu le nom du Seigneur au-dessus de lui, alors qu'il est celui-là même qui a trahi le Seigneur ?' »

issus de la Bible et n'apparaissent au départ que dans la *Navigatio*⁴⁵¹. Selon Baum, ces détails ont pu être inventés par l'auteur dans un souci de témoigner de la justice divine, qui récompense chaque bonne action et punit toute mauvaise⁴⁵². Les bonnes actions de Judas, bien qu'il ait commis un crime terrible, justifient ce châtement « intermédiaire ». Mackley note également la position liminaire de Judas, à la limite des enfers, et la compare avec la définition du purgatoire chez Jacques Le Goff⁴⁵³ que nous avons utilisée plus haut. En effet, la situation de Judas est ce qui se rapproche le plus du purgatoire. Il s'agit bien cette fois d'une pénitence accordée par le Rédempteur après la mort du fautif. L'idée d'une rédemption « post-mortem » est donc bien présente. Cependant, nous ne pouvons pas non plus parler de « purgatoire » à proprement parler, car Judas n'est pas là pour purger ses fautes. La situation intermédiaire de Judas n'est pas une alternative à l'enfer, elle lui est accordée comme un répit provisoire du tourment infernal, qui est sa sentence première. Judas n'évoque ainsi jamais l'espoir de voir sa peine levée un jour, mais il remercie Dieu pour son jugement clément. Le Seigneur a en effet tenu compte des bons côtés de Judas, malgré son acte de trahison. Si l'opposition binaire entre paradis et enfer demeure, et si Judas est clairement condamné au second, nous observons par contre un élargissement du jugement divin, la miséricorde pouvant s'appliquer même au pire criminel. Le concept de justice divine s'inscrit dès lors dans une pensée nuancée, qui n'oppose pas systématiquement les bons et les mauvais, mais qui conçoit des comportements « mixtes ».

Le point commun entre Judas Iscariote et les anges neutres, comme le note Mackley, est qu'ils ont remis en cause la puissance divine⁴⁵⁴, faisant preuve d'un manque de confiance en Dieu. Cependant, ils sont aussi ensuite tous conscients de leurs péchés. Les anges neutres admettent leur tort et louent le jugement divin, tandis que Judas se présente comme le « *negociator pessimus*⁴⁵⁵ » et remercie la miséricorde de Jésus. Aussi, tant qu'ils sont désormais conscients que le Seigneur est bien le Rédempteur, ils obtiennent sa clémence⁴⁵⁶. Brendan, embrassant cette miséricorde divine, interfère auprès des démons pour accorder une journée de répit en plus à Judas. L'altercation qui s'ensuit entre Brendan et les démons met à l'épreuve sa confiance en la puissance de Dieu.

⁴⁵¹ Baum, *op. cit.*, p. 180.

⁴⁵² *Ibid.*, pp. 180-182.

⁴⁵³ Mackley, *op. cit.*, pp. 210-211.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 214.

⁴⁵⁵ P. 66. « le pire négociant ».

⁴⁵⁶ Mackley, *op. cit.*, p. 114.

Comme nous l'avons vu, Brendan ne cède pas et obtient que les démons se tiennent un instant à l'écart. Comme pour le voleur de frein repent, nous constatons « qu'il suffit de demander » pour obtenir la miséricorde divine. La rédemption nous semble apparaître dans l'œuvre non pas, comme c'est le cas pour l'imaginaire du purgatoire, comme un ensemble de peines à subir en vue de laver ses fautes, mais comme une attitude à avoir, une confiance à garder. La Rédemption est bien un des messages centraux de l'œuvre, n'étant possible que si l'on célèbre le sacrifice et la Résurrection du Christ, symbolisés par les fêtes de Pâques qui organisent tout le récit. Autrement dit, si Jésus a permis la Rédemption de l'homme, le rachat de ses fautes par Dieu, il reste à l'homme lui-même d'accomplir sa rédemption en ayant la foi, c'est-à-dire en accordant librement toute sa confiance à Dieu. La contemplation de la puissance divine sur l'océan ou la confrontation avec les monstres marins constituaient ainsi les premières étapes de cette profession de foi qu'est finalement la pérégrination de Brendan selon nous. L'ultime « combat » de saint Brendan contre les démons en faveur de Judas, le « pire » criminel imaginable, finit d'éprouver sa confiance en le jugement et en la miséricorde divine.

Revenir pour partager son aventure

Pour en revenir enfin à la comparaison que nous avons ouverte entre la *Navigatio* et l'*Enéide*, il nous paraît désormais légitime de parler de « voyage initiatique » aussi pour qualifier le périple de Brendan. Ce dernier, héros « leader », mais imparfait, est ainsi, avec sa communauté, progressivement amené à rencontrer la puissance et la miséricorde divine, ouvrant une réflexion sur le jugement de Dieu et célébrant la Rédemption permise par la mort et la résurrection du Christ. Tout comme les héros épiques, Brendan, au terme de son aventure, est également amené à rencontrer son destin. Pour reprendre à nouveau la citation que nous avons utilisée à l'ouverture de ce chapitre : « les schèmes initiatiques successifs et/ou entrecroisés permettent au héros de franchir les étapes d'une vie, d'accéder progressivement à ce modèle emblématique que le chant des épopées exhorte, et cela jusqu'à l'ultime passage : la mort⁴⁵⁷. » En effet, la *Navigatio* prend soin de se clore sur la mort du héros. La destination finale du voyage est donc le paradis céleste auquel Brendan accède « glorieusement ». En outre, le texte insiste sur le fait que Brendan meurt entouré des siens. Ainsi, son destin n'était pas de mourir en mer,

⁴⁵⁷ Revel, *op. cit.*

ou de finir ses jours sur une île, comme Paul l'ermite ou comme les moines d'Albe, mais bien de rentrer raconter ses découvertes et, comme nous l'avons déjà dit, de faire œuvre d'apostolat. Comme Enée doit renoncer à Didon pour accomplir sa destinée, Brendan renonce au désir d'érémisme pour emmener sa communauté jusqu'à la terre de Promission des saints et pour ensuite rentrer chez lui. Cet élément est sans doute la principale évolution de Brendan, qui se montrait hésitant et maladroit face aux figures de Paul l'ermite ou de l'abbé d'Albe. Comme nous l'avons en effet montré, tout au long du voyage, le dénouement précis du périple reste un des seuls éléments que Brendan ne semble pas véritablement maîtriser. Comme pour Enée, ce sont ainsi des prophéties récurrentes qui annoncent progressivement à Brendan l'issue du voyage et ce que ces prophéties finissent par lui dévoiler finalement est qu'il doit rentrer chez lui.

Le passage par la terre de Promission des saints ne révèle en effet quant à lui que peu de choses à Brendan ou aux lecteurs. L'existence de l'île n'avait pas été contestée et la description de l'endroit est tout à fait similaire à celle déjà donnée par Barrindus au début de l'œuvre. Comme pour Barrindus et Mernoc, le jeune homme du fleuve n'apparaît à Brendan que pour lui dire de faire demi-tour. La seule différence entre les deux épisodes, celui raconté par Barrindus et celui vécu par Brendan, est la phrase du jeune homme qui affirme que Dieu a d'abord voulu montrer à Brendan les mystères de l'Océan. La terre de Promission des saints, qui, en tant que destination finale annoncée, permettait de créer une certaine attente et tension tout au long du récit, invite alors, par l'effet de symétrie avec le début de l'œuvre et par l'annonce du jeune homme du fleuve, à porter un regard rétrospectif sur les aventures précédentes. Ce recommencement est également impliqué par le fait que Brendan est dit raconter son périple à ses disciples. Le texte de la *Navigatio*, en tant que récit de ces aventures, crée alors implicitement son propre écho, dans un effet subtil de mise en abîme. Cette importance de la transmission des découvertes de Brendan à la fin d'un récit qui justement les rapporte crée selon nous une structure que nous pourrions rapprocher de celle des évangiles. En effet, la vision du jugement divin, la découverte d'un paradis terrestre et la promesse d'un paradis céleste sont ici ancrées dans un récit de transmission, et ce dès l'ouverture même de l'œuvre avec le récit de Barrindus et Brendan qui le remercie pour ce partage. Aussi, la contemplation du divin ne prend sens que si elle est transmise, et donc comme dans l'évangile, couplée à la vie active. Le récit semble ainsi en partie pouvoir remplacer cette contemplation qu'il évoque, la réflexion sur le mystère pascal se faisant par le biais de la lecture, devenant

dès lors allégorie, comme le supposaient plusieurs commentateurs de la *Navigatio*⁴⁵⁸. De même la Rédemption ne peut prendre sens que si l'homme l'accepte, c'est-à-dire s'il a foi en le jugement divin et s'il demande lui-même pardon pour ses péchés, comme le premier moine surnuméraire. La fête de Pâques, concrètement organisée par les personnages de la *Navigatio* et célébrée par le récit tout entier, représente selon nous la foi chrétienne en la promesse de la Résurrection, connotée en outre par le Jasconius, par les évocations apocalyptiques et par l'annonce d'un retour à la terre de Promission des saints : « *Post multa uero curricula temporum declarabitur ista terra successoribus uestris*⁴⁵⁹ ». La *Navigatio* n'est donc finalement pas le récit d'une découverte, que serait la terre de Promission des saints, mais bien le récit de sa transmission (de Barrindus à Brendan, de Brendan à ses frères, du texte au lecteur). À l'issue de son voyage, Brendan transmet donc à ses moines une part de l'espoir chrétien, ou encore il leur témoigne à sa manière de « la Bonne Nouvelle » (*euangélion*). L'œuvre peut ainsi selon nous être interprétée à la fois comme récit initiatique, pour Brendan et ses moines qui découvrent leur destin « apostolique », et comme récit didactique, qui transmet le message brendanien au lecteur attentif.

⁴⁵⁸ Voir par exemple l'analyse de T. Moylan, *op. cit.*

⁴⁵⁹ P. 80. « Au retour de bien des années, cette terre sera révélée à vos successeurs ».

CONCLUSION

La difficulté d'aborder un texte comme celui de la *Navigatio* tient au fait que, comme nous avons pu le constater, et malgré un succès indiscutable, l'interprétation de l'œuvre reste très débattue. À l'instar de beaucoup de grands textes à succès, la *Navigatio* a pu susciter des réactions ou des analyses parfois tout à fait contradictoires. Si de nombreux articles explorent en détails un aspect précis de l'œuvre, nous avons quant à nous voulu rendre compte de la multiplicité des influences et des échos qui traversent le récit de la *Navigatio*, considérant que ces facettes multiples font partie de ce qui peut faire de l'œuvre un joyau littéraire. Écrite dans un contexte religieux, mais teintée de réminiscences celtiques, la *Navigatio* a tantôt été diffusée dans les milieux chrétiens, tantôt critiquée d'hérésie. Voyage légendaire ou voyage en mer, elle a donné lieu aussi bien à des poèmes qu'à des traversées sur l'océan. Allégorie monastique réformatrice ou non, elle semble mêler l'austérité du monachisme irlandais à des inspirations plus continentales puisées notamment chez saint Benoît. Ce mélange fascinant de merveilleux maritime et d'imprégnation religieuse a amené de nombreux auteurs à comparer la *Navigatio* à une forme « d'épopée monastique ». Nous avons ainsi tout au long de notre exposé tenté de montrer, de manière transversale, comment cette dénomination se justifiait ou non.

Le premier chapitre, faisant notamment état des conclusions historiques aujourd'hui acceptées pour délimiter le contexte de rédaction de l'œuvre, nous a permis de montrer que, si un lien d'influence entre la *Navigatio* et les grandes épopées classiques, telles l'*Odyssée* ou l'*Enéide*, est tout à fait envisageable, il n'implique pas pour autant une inspiration délibérée puisée directement dans les œuvres antiques. Aussi, les études visant à prouver l'utilisation des épopées classiques dans la *Navigatio* ont généralement été critiquées par leurs successeurs. Néanmoins, la comparaison entre la *Navigatio* et le genre de l'épopée s'est avérée quant à elle plus concluante, comme nous avons voulu le montrer à la fin de notre troisième chapitre. En effet, il nous a semblé que la réponse à cette comparaison résidait dans la construction d'un imaginaire très particulier, et qui fonde le succès de l'œuvre. La *Navigatio* est en effet une œuvre originale où est construit un univers à la fois réaliste, mythologico-celtique et religieux. Le récit s'ancre ainsi, à la manière des œuvres épiques, dans la tradition d'une culture bien particulière, celle du monachisme celtique. Le développement et la diffusion de la légende de saint Brendan,

créant une relation d'influences mutuelles entre le monde de l'œuvre et celui de la réalité, renforce encore cette puissance mythique de la *Navigatio*. Si elle ne relève pas du genre épique à proprement parler (la *Navigatio* ne prend notamment pas la forme d'un chant ou d'un poème), elle mêle cependant subtilement récit de voyage et allégorie monastique, faisant donc entrer le mythique dans le réel et inversement. Le succès « épique » de la *Navigatio*, comme nous avons essayé de le montrer, tient également de la relation que crée cet imaginaire d'influences mixtes entre l'œuvre et son lectorat. Le réalisme maritime augmenté par les emprunts celtiques et bibliques crée un univers aussi mystérieux et frappant que soumettable à une forme d'exégèse. Ce décor savant, amené dans une langue relativement simple et dans un style qui imite un peu celui de l'oral (répétitions, formules d'ouverture et de clôture, etc.) suscite des effets similaires à ceux produits par un poème épique : mémorisation facile, tension narrative, appel aux références collectives, etc.

Dans le dernier chapitre, nous avons voulu proposer notre interprétation personnelle de l'œuvre comme voyage initiatique, tout en tentant de rétablir la comparaison, qui avait été rejetée par d'autres auteurs, entre Brendan et Enée. Pour ce faire, nous avons montré en quoi Brendan nous apparaissait être, comme Enée, un héros à deux facettes : modèle infailible et guide responsable de sa communauté, mais héros incertain, imparfait et en évolution dans sa quête interne d'une réconciliation entre cénobitisme et érémitisme ou entre vie contemplative et vie active. La tension interne au héros se fait en effet, aussi bien chez Enée que chez Brendan, entre une responsabilité personnelle et une responsabilité collective. Comme Enée brise sa promesse envers Didon pour embrasser son rôle de leader envers ses hommes en quête d'une nouvelle patrie, Brendan renonce à la vie spirituelle incarnée par Paul l'ermite pour revenir partager l'enseignement de sa pérégrination avec sa communauté monastique.

Outre cette comparaison transversale avec l'épopée, plus particulièrement avec l'Enéide, notre analyse plurielle de l'imaginaire du voyage dans la *Navigatio* nous a amené à découvrir une déclinaison incroyable de ce thème du voyage. Voyage maritime, voyage légendaire, voyage merveilleux, voyage religieux, voyage spirituel, voyage allégorique, voyage initiatique : la *Navigatio* est tout à la fois. En tant que voyage allégorique monastique, la *Navigatio* nous apparaît comme une réflexion qui cherche à dépasser, sans s'y opposer explicitement, le mouvement de la Réforme qui apparaît à l'époque de sa rédaction. Ainsi, des références au monachisme celtique sont mêlées à des

inspirations plus continentales. En ce sens, l'auteur nous paraît presque novateur dans sa manière de promouvoir un cénobitisme « colombano-bénédictin » et de rejeter subtilement, sans la critiquer, l'austérité érémitique, notamment via la présentation presque auto-dérisoire de Paul l'ermite. Le modèle de monachisme « brendanien » semble ainsi se souder autour d'une figure emblématique de l'abbé, plutôt que grâce à une recherche extrême d'ascétisme. Dans ce modèle, la vie contemplative est célébrée, comme en témoigne le choix de la pérégrination dans le « désert maritime », mais réconciliée avec la vie active qu'impliquent le partage communautaire et la prédication.

Mais la *Navigatio* est donc aussi un voyage spirituel qui s'organise selon nous autour d'une réflexion sur le mystère pascal. Le message que nous dégageons de la *Navigatio* nous paraît ainsi très proche de celui du Nouveau Testament. Tout en s'ancrant, via l'imaginaire et les citations, dans la tradition de l'Ancien Testament, la *Navigatio* célèbre un Dieu miséricordieux, une promesse de résurrection et un espoir chrétien de rédemption. Cette promesse du mystère pascal, cette « Bonne Nouvelle », se doit d'être partagée, c'est pourquoi la *Navigatio* est avant tout un voyage vers les autres. Une fois parti sur l'océan, Brendan découvrira que son destin est de revenir auprès des siens pour leur transmettre ses aventures. C'est seulement là que Brendan pourra mourir confiant et glorieux, prêt à rejoindre le Seigneur.

Si notre analyse plus approfondie du récit comme voyage initiatique nous a mené à une réflexion sur le message néotestamentaire, ce n'était pas spécialement ce à quoi nous nous attendions au départ de notre étude. Ainsi, de découvertes en découvertes, nous avons essayé de résumer nos constatations et nos interprétations, mais nous pensons que le rapport que la *Navigatio* entretient avec les évangiles pourrait être développé davantage. Si une influence du Nouveau Testament apparaît comme indéniable, la question d'un rapprochement particulier avec les écrits évangéliques mériterait d'être étudiée plus en profondeur, aussi bien au niveau des valeurs contenues dans la *Navigatio*, que des références textuelles implicites et explicites, des séquences narratives empruntées, ou du style d'écriture simple et paratactique. Ouverte sur une comparaison épique, fermée sur une comparaison évangélique, notre analyse en éventail nous aura en tous cas permis d'entamer ce voyage dans l'imaginaire médiéval, auquel la *Navigatio* invite et dont elle témoigne des richesses.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

Navigatio sancti Brendani abbatis

GUY, Vincent (ed.), *La navigation de saint Brendan*, Edition Carâcara [en ligne], <http://www.utqueant.org> (consulté le 10 janvier 2016).

JUBINAL, Achille (ed.), *La légende latine de s. Brandaines, avec une traduction inédite en prose et en poésie romanes*, Paris, Techener, 1836.

MORAN, Patrick F. (ed.), *Acta Sancti Brendani: Original Latin Documents connected with the Life of St. Brendan, Patron of Kerry and Clonfert*, Dublin, Kelly, 1872.

ORLANDI, Giovanni, *La Navigatio Sancti Bendani. 1. Introduzione*, Milan, Istituto editoriale cisalpino, 1968 (Testi e documenti per lo studio dell'antichità, 38).

ORLANDI, Giovanni et GUGLIELMETTI, Rossana E. (ed.), *Navigatio sancti Brendani : alla scoperta dei segreti meravigliosi del mondo*, Firenze, Ed. del Galluzzo, 2014 (Per verba, testi mediolatini con traduzione, 30).

SCHRÖDER, Carl (ed.), *Sanct Brandan. Ein lateinischer und drei deutsche Texte*, Erlangen, 1871.

SELMER, Carl (ed.), *Navigatio Sancti Brendani Abbatis*, Indiana, University of Notre Dame Press, 1959 (publication in Mediaeval Studies, The University of Notre Dame 16).

Autres

BENEDIKTSSON, Jakób (ed.), *Íslendingabók : Landnámabók*, Reykjavík, Hið íslenska fornritafélag, 1968.

BOYER, Régis (ed.), *Le livre de la colonisation de l'Islande : selon la version de Sturla Thordarson (Sturlubók)*, Turnhout, Brepols, 2000 (« collection Miroir du Moyen Âge »).

CARMODY, Francis J. (ed.), « Physiologus Latinus Versio Y », *University of California Publications in Classical Philology* 12. 7, 1941.

CASSIEN, *Institution cénobitiques*, J.-C. GUY (ed.), Paris, Les éditions du Cerf, 1965.

DICUIL, *Liber de Mensura. Orbis terrae*, J.J. TIERNEY (ed.), Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1967.

GROSJEAN, Paul (ed.), « Vita S. Brendani », *Analecta Bollandania* 48, 1930.

HEIST, William W. (ed.), *Vitae Sanctorum Hiberniae*, Bruxelles, 1965 (Subsidia Hagiographica, 28), pp. 56-78 (S1, « Vita et Navigatio ») ; pp. 324-331 (S2, « Vita altera »).

HORSTMANN, Carl (ed.), *Nova legenda Anglie : As collected by John of Tynemouth, John Capgrave and others, and printed, with new lives, by Wynkyn de Worde, A. D. mdxvi*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1901, vol. 1 pp. 136-153.

ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologies* XII, Jacques ANDRÉ (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 1986.

JONAS, *Vita Columbani*, B. KRUSCH (ed.), Hanover / Leipzig, MGH SRG 37, 1905.

MAC MATHUNA, Seamus (ed.), *Immram Brain: Bran's journey to the Land of the Women*, BZCP 2, Tübingen, Niemeyer, 1985.

MORAN, Patrice F. (ed.), *Acti Sancti Brendani : Original Latin Documents connected with the Life of Saint Brendan, Patron of Kerry and Clonfert*, Dublin, Kelly, 1872, pp. 1-26.

PLINE L'ANCIEN, *Histoire Naturelle* IX, Eugène De SAINT-DENIS (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 1955.

PLUMMER, Charles (ed.), *Vitae Sanctorum Hiberniae*, 2 vols, Oxford, University Press, 1910, vol. 1, pp. 98-151.

SCHMITZ, Phillibert (ed.), *Règle de saint Benoît*, Turnhout, Brepols, 1987 (5^{ème} ed. revue).

VIRGILE, *Géorgiques*, Henri GOELZER (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 1926.

VIRGILE, *Enéide*, Jacques PERRET (ed.), Paris, Les Belles Lettres, 1981 (2^{ème} ed. revue et corr.).

Sources secondaires

ANDERSON, John D., « The *Navigatio Brendani*: a Medieval Best Seller », *The Classical Journal* 83.4, Avril - Mai 1988, pp. 315-322.

ARROUYE, Jean, « L'en-dessous et l'en-dessus de la mer », dans Connochie-Bourgne Chantal (ed.), *Mondes marins du Moyen Âge. Actes du 30^{ème} colloque du CUER MA* (3, 4 et 5 mars 2005), Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 2006 (Senefiance 52), pp. 27-42.

BABCOCK, William H., *Legendary Islands of the Atlantic*, New York, American Geographical Society, 1922

BARRON, W.R.J. et **BURGESS**, Glyn S. (ed.), *The voyage of Saint Brendan. Representative versions of the legend in English translation with indexes of themes and motifs from the storie*, 2^e ed., Exeter, University of Exeter Press, 2005 (Exeter medieval texts and studies).

BAUM, Paul Franklin, « Judas' Sunday Rest », *The Modern Language Review* 18.2, 1923, pp. 168-182.

BIELER, Ludwig, « Two Observations Concerning the *Navigatio Brendani* », dans WOODING Jonathan M. (ed.), *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism*, Dublin, Fourt Court Press, 2000, pp. 89-93 (publié originellement dans *Celtica* 9, 1976, pp. 15-17).

BORSJE, Jacqueline, *From chaos to enemy : encounters with monsters in early Irish texts. An investigation related to the process of christianization and the concept of evil*, Steenbrugis, In Abbatia S. Petri / Turnhout, Brepols Publishers, 1996 (Instrumenta Patristica 29).

BOUET, Pierre, *Le fantastique dans la littérature latine du Moyen-Age*. La Navigation de saint Brendan, Caen, Centre de publication de l'université de Caen, 1986 (CERLA).

BRAY, Dorothy Ann, « Allegory in the *Navigatio Sancti Brendani* », dans WOODING Jonathan M. (ed.), *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism*, Dublin, Fourt Court Press, 2000, pp. 175-186 (publié originairement dans *Viator* 26, 1995, pp. 1-10).

BRAY, Dorothy Ann, « The Vita Prima of St. Brigit: a preliminary analysis of its composition », dans ESKA Joseph F. (ed.), *Narrative in Celtic tradition: essays in honor of Edgar M. Slotkin*, New York: Colgate University Press, 2011 (CSANA Yearbook 8, 9), pp. 1–15.

BRENT, Miles, *Heroic Saga and Classical Epic in Medieval Ireland*, Martlesham / Rochester, Boydell & Brewer, 2011 (Studies in Celtic History 30).

BRICHE, George, « La spiritualité celtique, règles et usages », *Chez.com* [en ligne], <http://menarpalud.chez.com/expansions1c.htm> (consulté le 17/03/2017).

BRUGESS, Glyn S. et **STRIJBOSCH**, Clara, *The legend of St Brendan : a critical bibliography*, Dublin, Royal Irish Academy, 2000.

BRUGESS, Glyn S. et **STRIJBOSCH**, Clara, *The Brendan Legend : Texts and Versions*, Leiden, Brill, 2006 (The Northern World 24).

CAREY, John, « The Location of the Otherworld in Irish Tradition » dans WOODING Jonathan M. (ed.), *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism*, Dublin, Fourt Court Press, 2000, pp. 111-119 (publié originairement dans *Eigse* 19, 1982-3, pp. 36-43).

CARMODY, Francis J., « Physiologus Latinus Versio Y », *University of California Publications in Classical Philology* 12. 7, 1941, pp. 95-134.

CARNEY, James, « Review of *Navigatio Sancti Brendani abbatis* », dans WOODING Jonathan M. (ed.), *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism*, Dublin, Fourt Court Press, 2000, pp. 42-51 (publié originairement dans *Medium Aevum* 32, 1963, pp. 37-44).

CARP, Teresa, « The Three Late-Coming Monks : Tradition and Invention in the *Navigatio Sancti Brendani* », *Medievalia et Humanistica* 12, 1984, pp. 127-142.

CHARLES-EDWARDS, Thomas M., « The Social Background to Irish Peregrinatio », dans WOODING Jonathan M. (ed.), *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism*, Dublin, Fourt Court Press, 2000, pp. 94-108 (publié originairement dans *Celtica* 11, 1976, pp. 43-59).

CHARLES-EDWARDS, Thomas.M., *Early Christian Ireland*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

CLANCY, Thomas Owen, « Subversion at Sea: Structure, Style and Intent in the Immrama », dans WOODING Jonathan M. (ed.), *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism*, Dublin, Fourt Court Press, 2000, pp 194-203.

CLARCK, Willene B. et **MCMUNN**, Meradith T. (eds.), *Beast and Birds of the Middle Ages. The Bestiary and its Legacy*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1989 (Middle Ages Series).

CONNOCHIE-BOURGNE, Chantal (ed.), *Mondes marins du Moyen Âge. Actes du 30ème colloque du CUER MA* (3, 4 et 5 mars 2005), Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 2006 (Senefiance 52).

DALY, Dominick, « The Legend of St. Brendan », *The Celtic Review* 1.2, Octobre 1904, pp. 135-147.

DOAN, James E., « The Voyage of St. Brendan: Celtic Otherworld Tale, Christian Apologia, or Medieval Travelog? », *CAHSS Faculty Articles* 83, 2000, pp. 79-83.

DOUCHET, Sébastien, « Dans le ventre du grand poisson : mer et parole prophétique dans le livre de Jonas et son iconographie », dans CONNOCHIE-BOURGNE Chantal (ed.), *Mondes marins du Moyen Âge. Actes du 30ème colloque du CUER MA* (3, 4 et 5 mars 2005), Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 2006 (Senefiance 52), pp. 115-130.

DUCHESNE, Leopold, « La vie de St Malo. Etude critique », *Revue celtique* 1, 1890, pp. 1-22.

DUFAYS, Jean-Louis, **LISSE**, Michel et **MEUREE**, Christophe, *Théorie de la littérature : une introduction*, Louvain-la-Neuve, Académia, 2009, pp. 124-125.

DUMVILLE, David N., « Echtrae and Immram: Some Problems of Definition », *Eriu* 27, 1976, pp. 73-94.

DUMEVILLE, David N., « Two Approaches to the Dating of *Navigatio Sancti Brendani* », dans WOODING Jonathan M. (ed.), *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism*, Dublin, Fourt Court Press, 2000, pp. 120-132 (publié originairement dans *Studi Medievali* 29, 1988, pp. 87-102).

DUNN, Joseph, « The Brendan Problem », *The Catholic Historical Review* 6.4, Janvier 1921, pp.395-477.

EDEL, Doris, « De Ierse achtergronden van de Reis van Sint Brandaan », *Nederlandse letterkunde* 2, 1997, pp. 365-373.

ELDEVIK, Randi, « A Vergilian Model for the Immrama? », *Proceeding of the Harvard Celtic Colloquium* 4, 1984, pp. 1-8.

ESPOSITO, Mario, « An Apocryphal Book of Enoch and Elias as a Possible Source of the *Navigatio Sancti Brendani* », dans WOODING Jonathan M. (ed.), *The Otherworld*

Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism, Dublin, Fourt Court Press, 2000, pp. 27-41 (publié originairement dans *Celtica* 5, 1960, pp. 192-206).

FOX, Michael V., « Behemoth and Leviathan », *Biblica* 93.2, 2012, pp. 261-267.

HERREN, Michael W., « Classical and secular learning among the Irish before the Carolingian Renaissance », *Florilegium* 3, 1981, pp. 118-157.

HILLERS, Barbara, « Voyages between Heaven and Hell: Navigating the Eraly Irish *Immram* Tales », *Proceedings of the Harvard Celtic Colloquium* 13, 1993, pp. 66-81.

HUGHES, Kathleen, « On an Irish litany of pilgrim saints compiled c. 800 », *Analecta Bollandiana* 77, 1959, pp. 305-331.

JOHNSTON, Elva, « Exile from the Edge? The Irish Contexts of peregrinatio », non publié, [en ligne] https://www.academia.edu/19495269/_Exiles_from_the_edge_The_Irish_contexts_of_peregrinatio_ (téléchargé le 09 septembre 2016).

LARMAT, Jean, « Le réel et l'imaginaire dans la *Navigation de Saint Brendan* », *Voyage, quête et pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévale. Actes du 1^{er} colloque du CUER MA* (5, 6 et 7 mars 1976), Aix-en-Provence, Université de Provence, 1976 (Senefiance 2), pp. 169-182.

LAWYER, John E., « Three Celtic Voyages: Brendan, Lewis, and Buechner », *Anglican Theological Review* 84.2, 2002, pp. 319-343.

LECLERCQ, Jean, *Aux sources de la civilisation occidentale*, Paris, Les éditions du Cerf, 1964.

LECLERCQ, Jean, **VANDENBROUCKE**, François et **BOUYER**, Louis, *Histoire de la spiritualité chrétienne. T. 2. La spiritualité du Moyen-Age*, Paris, Aubier-Montaigne, 1961.

LECLERCQ-MARX, Jacqueline, « L'idée d'un monde marin parallèle du monde terrestre : émergence et développements », dans CONNOCHIE-BOURGNE Chantal (ed.), *Mondes marins du Moyen Âge. Actes du 30^{ème} colloque du CUER MA* (3, 4 et 5 mars 2005), Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 2006 (Senefiance 52), pp. 259-272.

LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981 (Bibliothèque des histoires).

LE GOFF, Jacques, *L'imaginaire médiéval. Essais*, Paris, Gallimard, 1985 (Bibliothèque des histoires).

LE GOFF, Jacques, *Un autre Moyen-Age*, Paris, Gallimard, 1999 (Collection Quarto).

LESTER, Toby, *La quatrième partie du monde*, Paris, JC Lattès, 2012.

MACCONE, Kim, *Pagan past and Christian present in early Irish literature*, Maynooth, An Sagart, 1991 (Maynooth Monographs).

MACKLEY, Jude S., *A Comparative Study of the Latin and Anglo-Norman Versions*, Leiden / Boston, Brill, 2008 (« The Northern World »).

- MERDRIGNAC**, Bernard, *Les saints bretons entre légendes et histoire : Le glaive à deux tranchants*, nouvelle édition [en ligne], Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008 (généré le 26 juin 2015), <http://books.openedition.org/pur/3618> (consulté le 05/04/2017).
- MOYLAN**, Tom, « Irish Voyages and Visions: Pre-figuring, Re-configuring Utopia », *Utopian Studies* 18.3, 2007, pp. 299-323.
- MUND-DOPCHIE**, Monique, *Ultima Thulé. Histoire d'un lieu et genèse d'un mythe*, Genève, Droz, 2009 (Histoire des idées et critique littéraire, 449).
- NGUYEN**, H. D. « THULÉ », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis.fr/encyclopedie/thule/> (consulté le 14/03/2017).
- NÍ BHROLCHÁIN**, Muireann, *An Introduction to Early Irish Literature*, Dublin / Portland, Four Court Press, 2009.
- O'DWYER**, Peter, *Céili Dé. Spiritual reform in Ireland 750-900*, Dublin, Tailliura, 1981.
- O'LOUGHLIN**, Thomas, « The Monastic Liturgy of the Hours in the *Navigatio sancti Brendani*: a Preliminary Investigation », *Irish Theological Quarterly* 71, 2006, pp. 113-126.
- O'MEARA**, J.J., « In the Wake of the Saint: *The Brendan Voyage*, an Epic Crossing of the Atlantic by Leather Boat », dans WOODING Jonathan M. (ed.), *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism*, Dublin, Fourt Court Press, 2000, pp. 109-112 (publié originairement dans *Times Literary Supplement*, 14 Juillet 1978).
- PLUMMER**, Charles, « Some New Light on the Brendan Legend », dans WOODING Jonathan M. (ed.), *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism*, Dublin, Fourt Court Press, 2000, pp. 1-14 (publié originairement dans *ZCP* 5, 1905, pp. 124-141).
- PLUMMER**, Charles, *Live of Irish Saints*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press, 1922, vol. 1, p. xviii.
- POIRON**, Daniel, *Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1982 (Que sais-je?).
- POSSAMAI**, Marylène, « Monstres marins dans la littérature médiévale: mythologies et allégories », dans CONNOCHIE-BOURGNE Chantal (ed.), *Mondes marins du Moyen Âge. Actes du 30^{ème} colloque du CUER MA* (3, 4 et 5 mars 2005), Aix-en-Provence, Publication de l'Université de Provence, 2006 (Senefiance 52), pp. 389-404.
- RENAUD**, J. M., « revue de Monique Mund-Dopchie, *Ultima Thulé. Histoire d'un lieu et genèse d'un mythe* », *kernos* [en ligne], <http://kernos.revues.org/1661> (consulté le 14/03/2017).
- REVEL**, Nicole *et al.*, « ÉPOPÉE », dans *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis-edu.com.proxy.bib.ucl.ac.be:8888/encyclopedie/epopee/> (consulté le 18/04/2017).

- SHARPE**, Richard, *Medieval Irish Saints' Lives*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- STRIJBOSH**, Clara, *The Seafaring Saint. Source and Analogues of the Twelfth-century Voyage of Saint Brendan*, Dublin / Portland, Fourt Court Press, 2000.
- TAFT**, Robert, *La Liturgie des Heures en Orient et en Occident*, traduction de George PASSELECQ, Turnhout, Brepols, 1991 (édition originale : *The Liturgy of the Hours in East and West. The Origine of the Divine Office and its meaning for today*, Collegeville, 1986).
- THRALL**, William Flint, « Vergil's *Aeneid* and the Irish *Imrama*: Zimmer's Theory », *Modern Philology* 15.8, 1917, pp. 449-474.
- THRALL**, William Flint, « Clerical Sea Pilgrimages and the *Imrama* », dans WOODING Jonathan M. (ed.), *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism*, Dublin, Fourt Court Press, 2000, pp. 15-21 (publié originairement dans *The Manly Anniversary Studies in Language and Literature*, Chicago, 1923, pp. 276-283).
- WHITE-LE GOFF**, Myriam, *Changer le monde. Réécritures d'une légende*, Paris, Honoré Champion, 2006 (Essais sur le Moyen Âge 32).
- WOODING**, Jonathan M. (ed.), *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism*, Dublin, Fourt Court Press, 2000.
- WOODING**, Jonathan M., « Monastic Voyaging and the Navigatio », dans WOODING Jonathan M. (ed.), *The Otherworld Voyage in Early Irish Literature. An Anthology of Criticism*, Dublin, Fourt Court Press, 2000, pp. 226-245.
- YODER**, Emily K., « The Monk's Paradise in *The Land of Cokaygne* and the *Navigatio Sancti Brendani* », *PLL* 19, 1983, pp. 227-238.
- ZAENHER**, Karl A., « Book-Burning: The St. Brendan Story in the Light of Christian Tradition », *Fifteenth-Century Studies* 32, 2007, pp. 209-221.

