

PIERRE GALLAIS

80/38

**GENÈSE DU ROMAN
OCCIDENTAL.** *essais sur*

**TRISTAN
ET ISEUT**

et son modèle persan



tête de feuilles

sirac

PIERRE BOUTIER
GENÈVE
TRISTAN ET ISEUT

et son modèle persan

15029

8° y2

95418

(1)

SIRAC
DL-21 5 1975-1067C

TRISTAN ET ISOLDE

et ses motifs

DU MÊME AUTEUR

Perceval et l'Initiation. Essais sur le dernier roman de Chrétien de Troyes, ses correspondances « orientales » et sa signification anthropologique. Éditions du Sirac, 1972.

A paraître

Le Lotus du Récit. Recherches sur la structure hexagonale et spiralee du récit médiéval.

Édition et traduction du *Conte del Graal* de Chrétien de Troyes (avec bibliographie critique, notes, répertoires des thèmes et des motifs, vocabulaire statistique, etc...). Tomes I et II du *Corpus du Graal* publié sous le patronage de l'Association l'Agrafe d'Or.

Genèse du roman occidental II : *Du conte d'aventures au roman* (Étude de la première continuation du *Conte du Graal*).

84-08
11100
(1)

11481-011 6 115-36

PIERRE GALLAIS

GENÈSE DU

ROMAN OCCIDENTAL

ESSAIS SUR

TRISTAN ET ISEUT

ET SON MODÈLE

PERSAN



TÊTE DE FEUILLES

SIRAC

PIERRE GALAIS

GENÈSE DU

ROMAN OCCIDENTAL

ESSAIS SUR

TRISTAN ET ISOLDE



PERRAN

Éditions Tête de Feuilles et Éditions du Sirac
12 rue Saint-Merri 75004 Paris 1974

TÊTE DE FEUILLES

© Éditions Tête de Feuilles et Éditions du Sirac
12 rue Saint-Merri 75004 Paris 1974

Une certaine paresse

La « littérature » – faut-il s'en plaindre ? – n'a plus aussi bonne presse que jadis. Et la critique et l'histoire littéraires encore moins. Nous éprouvons – ou nous devrions éprouver – un sentiment d'échec, et c'est peut-être tant mieux. Ce n'est pas que nous puissions faire un constat d'échec, bien net, patent et formel. On ne saurait s'y attendre en matière de « sciences » humaines ou esthétiques, surtout pas en matière de littérature médiévale : ce serait croire que la vérité existe dans ces domaines, nette, patente et formelle. Ce n'est pas le cas, et qui le soutient a tort. Il y a plusieurs vérités, ou, mieux, plusieurs approximations d'une réalité complexe et multiforme. Toute explication simple risque d'être simpliste, si peu que le problème à résoudre soit complexe. Et il faut savoir le sentir comme tel – complexe. Nos disciplines ne sont point à deux dimensions, ni à trois, mais à une infinité : fils qui se croisent, plans qui se superposent ou se coupent, nébuleuses qui n'ont pas fini d'accoucher de leurs étoiles. Il faut cependant continuer à chercher, et ne pas se décourager, et ne pas céder à la tentation de la facilité, qui, à l'heure actuelle, est de se borner à préparer la pâture des ordinateurs et de feindre de croire que, non seulement l'Homme est mort, mais que l'homme – Chrétien de Troyes par exemple – n'a jamais existé. Cette bizarre philosophie (!) de la démission est un piège à alouettes : ne pas se laisser prendre à ses lacs gluants. Elle est aussi peu faite par l'homme occidental qu'une philosophie de l'action ou du progrès le serait pour un moine bouddhiste. Ce qui ne veut pas dire qu'elle vaudrait quelque chose pour un moine bouddhiste. Bref, cela friserait le canular si ce n'était si triste.

Chercher, donc, et toujours, et de plus en plus loin. C'est de moins en moins facile, car ce qui était facile a déjà été trouvé, mais ce qui reste est le plus important. Ce qui reste, c'est souvent le noyau, et c'est dans le noyau qu'est le mystère. Le mystère de la vie, de la création, de la vie qui s'exprime par la création. Nos érudites recherches tournent bien souvent en rond autour de l'éternelle question de la poule ou de l'œuf. Nous nous rendons souvent ridicules, nous nous faisons taper sur les doigts, mais nous continuons. Parce que nous y croyons. Est-ce faire preuve d'un humanisme vieillot que de chercher à savoir pourquoi et comment Chrétien de Troyes a écrit ses romans, et d'où vient *Tristan* ?

Plus tard je tenterai de justifier cette dernière question. Il est, disais-je, de plus en plus difficile de chercher. De chercher à attaquer le solide, l'irréductible noyau. Directement, on s'y brise les dents. Il faut le prendre de loin. Il faut reprendre toute l'œuvre – y compris ce qui était facile à trouver, ou le semblait – de plus loin, et mieux armé. Il faudrait être beaucoup plus savant que Gaston Paris et Joseph Bédier, qui étaient énormément savants. Il faudrait au chercheur une culture encyclopédique – et il l'a de moins en moins. Le *Tristan* – et pas seulement son noyau, mais toute cette structure foisonnante, toute cette masse de textes – l'œil le plus méticuleux ne suffit plus à le discerner, ni le microscope par quoi on se perd dans les détails ; le bistouri l'écorcherait, le laser le tuerait. Il y faut dix, vingt projecteurs, différents par la position, l'intensité et la nature même de leur lumière. « Chercheur » ne devrait plus s'employer au singulier : il faut des équipes. Je réclame pour étudier le *Tristan* les spécialités suivantes :

- 1 un historien de la littérature française médiévale
(mettons que ce soit moi) ;
- 2 un philologue roman
(il paraît que les deux sont inséparables ; – il ne serait pas mauvais, cependant, qu'il ne soit que spécialiste de la langue, des mots et de leurs significations) ;
- 3 un « comparatiste »
(qui lise dans le texte aussi bien Gottfried que frère Robert, *Noisé et Derdriu* que le *Tristan* serbe du XIV^e s.) ; pour ne pas le tuer, je demanderai aussi :
- 4 un orientaliste
(qui connaisse l'arabe, le pehlevi, l'arménien, le géorgien, voire le sanscrit) ;
- 5 un historien des idées – occidentales
(il y en a) ;
- 6 un historien des idées – orientales
(il y en a déjà moins ; encore ceux-ci s'imaginent-ils trop souvent que les Orientaux ne pensent point) ;
- 7 un philosophe
(différent d'un historien de la philosophie ; j'entends par philosophe quelqu'un dont le métier soit de manier les idées – les siennes – et de les édifier en un système ; – je suis décidément trop exigeant) ;
- 8 un psychologue
(et non un technicien des tests ; disons – pour ne pas être taxé d'inflationnisme – qu'il devra avoir quelque teinture de « psychologie des profondeurs ») ;
- 9 un historien, tout bonnement « événementiel »
(évidemment, toujours), et je dirais même aussi :
- 10 un géographe, climatologue et cartographe
(dont, trois fois sur quatre, l'historien comme le critique littéraire devraient bien s'assurer les services) ;
- 11 un historien des institutions
(qui puisse traiter de celles de tous les pays dont nous parlerons) ;

- 12 un historien de l'art
(même remarque que pour le géographe) ;
- 13 un spécialiste de la littérature latine médiévale
(rare et indispensable) ;
- 14 un bon latiniste-helléniste
(pour éviter de prendre des souvenirs flous de rhétorique pour des vérités indiscutables) ;
- 15 un hagiographe
(indispensable pour toute recherche sur la littérature médiévale) ;
- 16 un folkloriste – domaine occidental
(continental et celtique) ;
- 17 un spécialiste du conte populaire
(dans la lignée de Propp ; – il y a des gens qui, bien qu'affublés de l'étiquette « structuraliste », font des choses assez sensationnelles dans ce domaine) ;
- 18 un historien des religions ;
- 19 un ethnologue
(c'est la mode) ;
- 20 un critique littéraire ;
- 21 un romancier.

Si l'un ou l'autre de ces spécialistes me fait l'honneur de lire ce livre, il comprendra vite les raisons que j'avais de souhaiter sa présence dans mon équipe idéale. Il voudra bien réaliser que les n^{os} 2 à 21 de ma liste étaient tout aussi absents que lui.

Mais peut-être me leurré-je ? Peut-être tout ce monde rassemblé ferait-il une belle cacophonie, et produirait-il un gros volume d'actes, je veux dire une collection hétérogène de monographies dont nul n'oserait tenter la synthèse. Peut-être même chacun rentrerait-il chez soi avec son petit butin et les vingt essais seraient-ils publiés dans vingt revues ou Mélanges différents (il y a souvent un peu de charognard dans l'érudit). Mais je n'ai pas ces soucis à me faire : une entreprise de ce genre, qui ne s'occupe ni de pétrole ni de fusées, ne mettra les finances d'aucun Ministère en difficultés. Chacun restera donc bien sagement chez soi. Et pourtant !...

Que ces *Essais* restent des essais. Et davantage des essais de poser des questions que de les résoudre. J'aurai souvent l'air de parler au mode indicatif, voir impératif : que le lecteur veuille bien replacer tout cela au mode dubitatif et hypothétique. Si un de mes raisonnements le convainc, qu'il commence par douter de sa conviction. Mais si une de mes déclarations l'inquiète, qu'il creuse cette inquiétude.

Le jeu, je crois, en vaut la chandelle.

Isolés, donc, nous n'y arriverons pas, quelque effort que nous fassions. Et encore, avons-nous toujours fait sincèrement effort ? Ne sommes-nous pas, au fond, un peu paresseux ? D'une paresse qui friserait la malhonnêteté ? Car n'est-ce pas, à la limite, de la malhonnêteté, que de rester confiné dans sa spécialité sans vouloir lever les yeux et regarder là où l'on vous suggère de le faire ? Le nez dans ses

tiroirs et ses fichiers et n'ayant qu'une peur : celle d'être obligé de les déclasser. « Cela est impossible, voyons ! », répond-on à qui veut vous faire chercher ailleurs que dans vos sentiers familiers – ce qui signifie en clair : « Cela bouleverserait complètement mes idées et mes fiches ».

Car enfin, voici plus d'un siècle que les orientalistes ont attiré l'attention des romanistes sur les étranges ressemblances que présente le poème persan de Gurgānī, *Wis et Rāmīn*, et nos romans de *Tristan*. Résultat ? Quasi nul. Sur vingt ouvrages, sur cent articles qui traitent de *Tristan*, en long, en large ou en détail, il y en a à peine un où soit cité – même sous la forme d'une rapide allusion, même caché honteusement dans une petite note infrapaginale – le roman de Gurgānī. Pourquoi ? Parce que c'est dérangeant. Les orientalistes, eux, ont d'autres chats à fouetter : ils se contentent de tendre la perche ; les romanistes ne s'empressent point à la saisir. De temps à autre, l'un d'entre eux, un peu plus hardi que les autres, relance l'affaire : il ne suscite que haussements d'épaules. « Hypothèse fort discutable », va-t-on répétant, en se gardant bien de la discuter. Et l'on continue à disserter sur l'origine celtique, à s'efforcer d'étayer sa fragilité ; et ceux qui ont la sagesse de n'en plus parler feignent de considérer *Tristan* comme un pur produit de l'imagination créatrice d'un Occidental des années 1150.

Bien sûr, la masse d'écrits jetés sur *Tristan* est telle que, pour y retrouver l'infime proportion de ceux où l'hypothèse persane est mentionnée, il faut vraiment écarquiller les yeux. Aussi assiste-t-on à des phénomènes surprenants : d'aucuns trouvent dans *Tristan* du néoplatonisme, du manichéisme, ou bien discutent à son propos des origines « arabes » de la *fin' amors*, sans s'apercevoir que derrière tout cela, au fond, il y a la Perse, la Perse arabisée et la Perse pré-islamique. Denis de Rougemont – pour ne citer que lui – a écrit une page où il montre « comment le mythe de Tristan... participe du climat spirituel iranien et trouve en lui ses origines archétypales ¹ » (nous y reviendrons), et il ne souffle mot de *Wis et Rāmīn*, parce qu'aucun des livres, aucun des articles que l'essayiste suisse a lus n'en souffle mot.

Et même, voici un autre phénomène, non moins surprenant. Il y a une autre œuvre médiévale tout aussi mystérieuse, tout aussi inquiétante : c'est *Perceval*, ou plus exactement le cycle des romans du Graal (le *Perceval* de Chrétien et ses suites, le *Parzival* de Wolfram, le *Joseph d'Arimathie* de Robert, le grand *Lancelot-Graal* en prose, etc.). Et là aussi on cherche des origines orientales ; là aussi on invoque – et Wolfram le premier – les « Arabes » ; là aussi on parle beaucoup des cathares ; là aussi, même, on regarde du côté de la Perse. Mais je n'ai jamais rencontré – il est vrai que je n'ai pas tout lu, Dieu soit loué ! – d'ouvrage ou d'article érudit où, à propos de l'hypothèse orientale du *Graal*, on évoque celle du *Tristan*. Non : il y a les spécialistes du *Graal*, et même les spécialistes spécialisés dans un genre de recherche sur les origines du *Graal*, et puis il y a les spécialistes du *Tristan*. Et ceux qui s'occupent des deux ont bien garde de se perdre dans les déserts du Khorasān. On les comprend un peu. Mais quand même. Les deux recherches auraient, l'une autant que l'autre, intérêt à s'associer.

Le « black-out » est d'ailleurs de règle ici comme là. L'important ouvrage de Lars-Ivar Ringbom, *Graltempel und Paradies, Beziehungen zwischen Iran und Europa im Mittelalter*², a sombré dans la plus parfaite indifférence : en dix ans, il n'a fait l'objet, à ma connaissance, que d'un seul compte rendu – défavorable évidemment³ ; de cet énorme travail de plus de 500 pages, où sont abordés de multiples aspects de la civilisation et de la mentalité iraniennes, on retient seulement que le Temple du Feu de Šiz (Takht-i-Suleiman) ne comportait que 22 arcades, alors que, d'après le *Jüngere Titurel* d'Albrecht von Scharfenberg (vers 1270), celui du Graal en compte 72. Ergo. La thèse de Ringbom a été courageusement reprise par A. v. Pope, dont l'article n'a pas recueilli davantage d'échos⁴. Tel écrira un article sur l'hypothèse égyptienne, qui refusera de jeter les yeux sur la Mésopotamie ; tel autre, sur l'hypothèse indienne, en affectant d'ignorer ce qui se passe de ce côté-ci de l'Indus.

Après les ébauches de quelques chercheurs, comme I. Pizzi, E. Levi, la première comparaison systématique entre *Tristan et Iseut* et *Wis et Rāmin* a été entreprise par R. Zenker en 1911 : le savant allemand a abouti à la conclusion que le roman persan était la source principale du roman français⁵. Quelques érudits se sont rangés à son avis⁶, mais la grande majorité des critiques – et surtout des spécialistes de la « matière de Bretagne » – l'ont complètement négligé. Un article récent de Fr. R. Schröder⁷ vient d'attirer encore une fois l'attention sur cette hypothèse, en l'appuyant d'idées nouvelles – notamment celle de la contamination du roman persan, au stade oral de sa transmission, par des récits populaires arabes du genre de *Kais et Lobna*⁸. La contribution de Schröder est en passe d'être aussi proprement étouffée que celle de ses prédécesseurs. Pourquoi cette conspiration du silence ? Sans doute parce que l'acceptation de l'hypothèse de l'origine persane de *Tristan* serait gênante, dérangerait nos théories traditionnelles et nous obligerait à remettre pas mal de choses en question. J'aime à croire, pour l'honneur des érudits, qu'ils ne sont pas poussés par des raisons moins avouables. Bien sûr, rares sont ceux d'entre nous qui puissent avoir un accès direct aux œuvres orientales. Ne nous croyons pas obligés, cependant, à apprendre l'arabe ou le persan avant de nous placer en face de la réalité, car celle-ci est, au demeurant, assez simple.

1. D. de ROUGEMONT, *Les mythes de l'amour* (nouv. éd., Paris, 1967, coll. « Idées »), p. 253.

2. Paru à Stockholm en 1951.

3. Par E. HERZOG, dans « Anzeiger f. deut. Altertum », LXV, 1952, p. 110-115.

4. A. V. POPE, *Persia and the Holy Grail*, dans « The Literary Review », I, 1957, p. 57-71.

5. R. ZENKER, *Die Tristansage und das persische Epos von Wis und Rāmin* (dans « Romanische Forschungen », XXIX, p. 322-369) ; – voir aussi, du même, *Zur Ursprung der Tristansage* (« Zeitschr. f. roman. Philologie », XXXV, 1911, p. 715-731).

6. On en trouvera la liste dans l'article de SCHROEDER (cf. note suivante).

7. Fr. R. SCHROEDER, *Die Tristansage und das persische Epos « Wis und Rāmin »*, dans « German.-roman. Monatsschrift », XLII, 1961, p. 1-44.

8. Cette hypothèse-ci avait déjà été émise par S. SINGER dans son article *Arabische und europäische Poesie im Mittelalter* (« Abhandl. d. preuss. Akad. d. Wiss. », phil.-hist. Kl., XIII, 1918, p. 3-29).

Occident et Orient (Action ou contemplation)

Cette dernière décade a vu la ruée du « grand public » – cultivé ou mystifié – vers l'Orient. On y va chercher un tas de choses, entre autres l'amour. Le livre de Denis de Rougemont, qui paraissait juste avant guerre et dont le titre était insolite et prophétique¹, y a, pour sa part, contribué.

Nos Hippies ne veulent qu'aimer et vont en pèlerinage en Inde. Le monde s'est élargi, et, en bien plus grand nombre, les Occidentaux prennent conscience de leur qualité, de leur spécificité d'Occidentaux. Le cinéma, la télévision, le tourisme et l'ethnographie nous confirment dans cette intuition qu'il y a plusieurs façons d'aimer, et que la nôtre nous est particulière. Oui, si l'on veut, l'Homme est mort : l'homme d'Aristote, de Thomas d'Aquin, de Descartes et de Kant. L'homme universel, abstrait, réglé comme du papier à musique. Mais celui de Socrate vivra longtemps encore. Et surtout celui des pré-socratiques, qui ne dédaignaient pas de discuter avec les « mages » – les Persans² – tandis qu'Aristote, lui, formera si bien son disciple que celui-ci ira faire la guerre aux mêmes Persans. Et là, stupéfaits, les Grecs découvriront que les Persans, eux, savent aimer, du moins si l'on en juge par les histoires d'amour qu'ils racontent. Dans ce domaine, comme dans bien d'autres, la Perse devait conquérir son vainqueur, et sans *Zariadrès et Odatis* – dont nous parlerons bientôt – nous n'aurions peut-être pas *Daphnis et Chloé*, ni les *Éthiopiennes* ; nous n'aurions sans doute pas *Wis et Rāmin* et donc ni *Tristan*, ni *Lancelot*.

Notre façon d'aimer, à nous autres Occidentaux, nous est particulière. Parce que, avant tout, notre façon de vivre, notre rythme de vie, nos idéaux et nos impératifs – ou ce que nous prenons pour des impératifs – nous sont particuliers. On pourrait remonter jusqu'à Énée sacrifiant Didon à sa mission, et même jusqu'à Ulysse et à son vol fou sur la mer (*de remi facemmo ali al folle volo*, Inf., XXVI, 125) ; contentons-nous de remonter jusqu'au XII^e siècle : c'est alors que commence véritablement le genre littéraire appelé « roman », qui ne manque pas de souligner cette particularité. Car le roman est par excellence le mode d'expression de la particularité.

Le problème, au fond, que le roman soulève dès le XII^e siècle et qui est loin d'être résolu au XX^e, c'est de trouver l'équilibre entre l'amour et l'action, et ce problème, les Occidentaux et les Orientaux le résolvent de façon différente, presque opposée. C'est une vérité première que les Occidentaux sont plus actifs et les Orientaux plus contemplatifs : les progrès différents de la technique, ici et là, n'en sont qu'une des preuves, la plus saillante il est vrai. Brûler sa vie dans l'action, tel a été l'idéal de maint Occidental ; la consumer dans la contemplation, tel est celui de la plupart des systèmes philosophico-mystiques de l'Orient. Une « philosophie de l'action », une « morale de l'action » (Blondel et autres) : voilà des « syntagmes » qui sonnent bizarrement à l'oreille d'un Oriental. Depuis des millénaires, peut-être, l'Oriental se complait à entendre la même simple mélodie d'une flûte, alors qu'en quelque quatre siècles la musique occidentale, à bords de géant, a abouti à une complexité telle qu'elle ne peut plus que se détruire elle-même ; notre musique en est arrivée, au XIX^e et au XX^e siècles, à être bien autre chose que la musique, que l'art d'enchaîner ou de combiner des sons agréables à l'oreille. Toujours plus grand, toujours plus puissant, toujours plus complexe, perfectionné, recherché : l'oreille ne suit pas. Elle n'a qu'à suivre ? Non, elle résiste. Un Oriental ne serait même pas émerveillé devant un de ces orgues colossaux comme on en a construit à l'époque romantique (et depuis) : il aurait fui en se bouchant les oreilles. A quoi riment cette puissance et cette complexité ? Que, dans l'ordre des techniques, l'Occidental veuille dominer la matière et explorer le monde : l'Oriental ne le suit pas du tout, mais il le suivra encore moins dans le domaine artistique.

Je viens de réécouter l'*Alleluia* et l'*Amen* du *Messie*. Non : le peuple qui a produit – j'ai envie de dire « manufacturé » – cela n'est pas le même que celui qui a produit, qui a imaginé l'histoire que nous conte le *Tristan*. Cette musique est une œuvre de laborieux. Si belle, si éclatante qu'elle soit, elle est laborieuse. Et c'est une œuvre, ce n'est pas un chant. *Tristan* est encore un chant, comme *Wis et Ramin*. *Érec* est déjà une œuvre. La joie, chez nous autres, Occidentaux, se conquiert par l'action. La volonté est mue puissamment par le désir, et c'est un désir de faire, non un désir de jouir. Même dans la *Jolie de connaître*, il s'agit moins de contempler que de faire agir, avec plénitude, toutes les facultés intellectuelles, d'analyser, de constater, et tout cela avec une lucidité incessante. Aucun abandon. On ahane. « *Painne et travail* », tel est le sort du héros du Graal, du héros occidental. Cette puissante respiration de Haendel, de Bach, de Beethoven est celle du coureur. Ou du guerrier, ou du bûcheron. De l'homme qui ne s'en remet à personne, ni au Destin, ni à Jupiter. « Aide-toi, et le ciel t'aidera ».

1. Denis de ROUGEMONT, *L'amour et l'Occident* (paru en 1939 ; réimpr. Paris, Plon, 1962, coll. 10/18).

2. Je me demande même si Socrate ne pratiquait pas le yoga. On racontait dans l'antiquité comment le philosophe restait souvent immobile, debout, pendant vingt-quatre heures de suite, « sans faire un seul mouvement... aussi droit qu'un tronc d'arbre... sans remuer les paupières, les yeux fixes, comme si son esprit s'était séparé de son corps » (Aulu-Gelle, trad. NISARD, Paris, 1875, p. 456).

Le progrès industriel est non seulement toléré, il est justifié, il est nécessaire. Le progrès, la marche en avant. La marche, le rythme simple. Pas d'action sans rythme simple. Et ce rythme simple a permis, a produit la musique occidentale, si soigneusement mesurée, sans exception ni fantaisie. Comme un canal, endigué, net et efficace – rentable. L'imagination orientale épouse les méandres de la rivière : l'occidentale creuse des canaux, et les combine en réseaux. Les mélodies simples se superposent, se combinent en polyphonies. L'harmonie naît, rationnelle, issue de la mathématique. Et le rythme ne perd jamais un pouce de terrain. Au terme d'un progrès incessant, d'un effort soutenu, on a l'*Hymne à la Joie*, mais Beethoven ne conquiert pas la Joie pour l'Humanité autrement qu'Érec ne conquerrait la *Joie de la Cour* : celui-là est tout entier en germe dans celui-ci.

Et dans le domaine amoureux ? Pour l'Oriental, si l'action n'est qu'une illusion – « une des plus grandes illusions de la nature humaine » –, l'individu en est une autre. Il n'est qu'une apparence trompeuse de la Réalité indistincte et une : il convient de le dépasser, de l'abolir pour atteindre le Tout indifférencié. Si la notion de Moi n'a aucun sens, celle de Toi n'en a pas davantage. « Faute de protagonistes bien réels, ces problèmes [ceux de l'amour] ne sauraient avoir lieu (ou du moins être pris au sérieux). L'amour même est évacué... Il ne peut être, pour l'esprit, qu'indifférent. »³ Cela n'empêche le désir de s'exprimer, physiologique, bien réel apparemment et peu disposé à se laisser abolir ; il n'est pas mauvais en soi, puisqu'il est une manifestation de la nature (inférieure), mais il est gênant, il constitue un obstacle au progrès spirituel, à la Connaissance, comme tout attachement pour les êtres ou les choses. Le plus simple, pour qui n'est pas capable de le dépasser, est de le contenter, car le pire serait de le prolonger, de l'exacerber. Le plaisir, lui, n'est pas mauvais, il n'est pas condamnable ; il faut l'accueillir, mais ne pas s'y attacher, ne pas le rechercher ; le plaisir est bon, qui libère l'esprit du désir et lui permet de continuer son progrès ; le plaisir sexuel peut même constituer une voie pour la connaissance, une étape pour l'Illumination. Le Plaisir érotique peut-être divinisé (Kâma) ; le désir, certes non.

Si tout roman est, comme le veut René Girard, l'histoire d'un désir excessif, surfait, non spontané, généralement emprunté et imité – ce qu'il appelle le « désir métaphysique »⁴ – on comprendra que le roman véritable, le roman « psychologique », ne se soit jamais dégagé en Orient de l'épopée, du conte populaire, du récit allégorique, de l'hagiographie, de la biographie romancée. Le roman ne peut naître que dans une civilisation qui exalte l'être individuel, dont la philosophie mette l'accent sur la personne, et la religion, sur le salut personnel. Ces deux éléments ne se sont jamais rencontrés ni en Orient, ni même en Occident pendant l'antiquité. Les Égyptiens, les Hébreux et les Persans manquèrent d'une philosophie dégagée de la théologie ; les Grecs et les Romains manquèrent d'une religion véritable, et ce n'est que sous l'influence des « religions du salut » qu'ils purent concevoir, entre le 1^{er} et le 14^e siècle de notre ère, quelque chose qui se rapproche du roman. Le véritable roman est devenu possible lorsqu'une véritable pensée philosophique, rationnelle et complète

— héritée des Grecs — s'est conciliée (ou plutôt a tenté de se concilier) avec une véritable religion du salut individuel (islamisme, christianisme), c'est-à-dire à partir du IX^e siècle en pays d'Islam (al-Kindī, al-Fārābī), du XI^e siècle en terre de chrétienté (Anselme de Cantorbéry, Abélard). D'autres facteurs — politiques, économiques, sociaux — fort importants, certes, vont jouer pour favoriser ou compromettre la naissance du roman : mais, à eux seuls, ils n'auraient pas pu la provoquer dans un milieu qui ne croyait pas à la personne, à la pensée personnelle et au salut personnel, à l'action personnelle issue de cette pensée et dirigée vers ce salut, et enfin à l'amour d'un individu pour un autre individu.

Amour, roman. Je passe sans cesse de l'un à l'autre. Mais c'est que les deux sont indissociables : le premier est le ferment du second, le second est la forme rêvée du premier. Le peuple ne s'y trompe pas, ni les habiles qui l'abreuvent, et l'abreueront encore longtemps de romans, illustrés ou non, sonorisés pour le récepteur, ou animés pour le grand ou le petit écran. A vrai dire, à l'heure actuelle, il y a deux sortes de romans — et pas plus de deux : tout le reste relève de la chronique plus ou moins enjolivée (sociale, familiale, autobiographique, etc.) — à savoir le roman d'amour et le roman d'aventures (policier, espionnage, etc.) Avec des « passerelles » bien sûr. Il n'y a guère de « roman d'amour » sans aventure (sans action, sans « quête »), et guère de « roman d'aventure » sans amour (du moins sans sexe, ou fesse). A part la Série Noire et les récits d'espionnage (qui, au fond, ne sont que des épopées larvées et honteuses), et quelques anti-romans où il ne se passe rien et où l'on n'aime point (même si on fait l'amour à longueur de temps), l'individualisme occidental se manifeste à la fois sur le plan de l'aventure (ou de l'action) et sur celui de l'amour.

Encore une fois, c'est là qu'est le problème spécifique de l'Occidental. Se réaliser et par le sentiment (l'amour) et par l'emprise, la domination sur les êtres et les choses. Conquérir, d'une part une femme — ou la Femme si l'on est Don Juan —, d'autre part le monde. Trouver sa place et s'y rendre indispensable — en amour aussi, et cette volonté d'être indispensable à une femme (ou pour une femme à un homme) signifie que l'on veut être aimé, plus que l'on ne veut aimer. (Je crois que cette dernière idée est importante et que c'est une des clés de l'homme occidental — de l'homme qu'il rêve d'être, depuis huit siècles, lorsqu'il écrit des romans : cela commence avec *Érec* et *Yvain*, et tous les autres). Ambitieux, l'Occidental l'est pour l'amour comme pour l'action : cette ambition cause sa grandeur et provoquera sa perte.

Depuis le héros chevaleresque du XII^e siècle, non seulement les deux plans coexistent, mais ils sont intimement liés par une incessante dialectique. C'est pour la femme que l'on aime — plus exactement pour la femme dont on veut être aimé — que l'on se couvre de gloire : c'est parce que l'on s'est couvert de gloire qu'on attire le cœur des belles. « Nul ne peut combattre s'il n'a une amie de qui il puisse porter les couleurs », tel est

3. D. de ROUGEMONT, *Les mythes de l'amour* p. 255.

4. R. GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (Paris, Grasset, 1961).

l'axiome de la chevalerie courtoise⁵, et lorsqu'Érec, subitement, demande au bon vavasseur la permission d'emmenner Énide pour « challenger » l'épervier, il a déjà décidé de l'épouser. Il a tout confondu, et il devra en prendre conscience, d'où le premier roman de notre littérature. Il faut trouver l'équilibre, il faut que la dialectique soit constante : action pure = amour négligé, amour pur = action négligée (recréantise), cela ne va pas, la politique de bascule n'arrange rien ; mais action à cause de l'amour, pour confirmer cet amour ; puis, au-delà de l'amour mais sans cesse soutenue par lui, action dans un domaine de plus en plus large, pour le bien des autres et, finalement, pour la Joie de la communauté entière. R. Bezzola a admirablement souligné cette dialectique⁶, que Chrétien reprend, en inversant les données initiales, dans son *Yvain*.

Contre tout cela, *Tristan* s'inscrit en faux. Car *Tristan*, au fond, n'est pas un roman, n'est pas encore un roman. Et, si représentatif qu'il soit de la « mentalité occidentale », ce n'est pas l'Occident qui lui a donné naissance : il en était absolument incapable.

L'Occidental est convaincu que ce monde existe, mais il n'y est pas à son aise ; l'Oriental se persuade que ce monde n'existe pas, et il s'y trouve tout à fait à son aise. L'Occidental n'arrive pas à exister totalement dans ce monde, qu'il croit réel et exclusivement matériel ; l'Oriental ne parvient pas à ne pas exister dans ce monde, qu'il juge une pure illusion. Aussi le second a-t-il beaucoup plus de chances de véritablement vivre... puisque rien de ce qui pourrait l'empêcher de le faire n'a de véritable réalité : l'Occidental est un optimiste-pessimiste ; l'Oriental, un pessimiste-optimiste. Le premier se figure qu'il va tout avaler, et crève à côté du tas ; le second, persuadé qu'il n'y a rien qui vaille la peine, est émerveillé de découvrir une petite violette. Ce n'est pas que le premier n'aime pas la violette : il l'aime tellement qu'il commence par la tuer, et puis après il est déçu... ce qui serait drôle si ce n'était ignoble. De drôleries en ignominies, le seul art que l'Occidental ait vraiment réussi à développer de façon magistrale, c'est celui de tuer. Mais non, hélas ! celui de mourir.

Dans quatre chapitres remarquables, placés en tête de l'*Histoire des littératures* de l'Encyclopédie de la Pléiade⁷, Raymond Schwab tente de nous introduire au « domaine oriental ». Il ne peut le faire, évidemment, de façon discursive : nous n'y entendrions rien, nos « catégories » n'étant pas faites pour cela ; il n'y parvient que par la poésie, par la métaphore et le symbole, qui ne sont pas de la raison, mais de l'imagination. Essayons de le suivre, et nous n'aurons pas perdu notre temps (peut-être même commencerons-nous à le sauver), même pour la compréhension de la littérature médiévale.

Car au XII^e siècle le divorce n'était pas encore accompli. La poésie — cette seule forme littéraire, au fond, que connaisse l'Orient — régnait encore en maîtresse. Le roman commençait tout juste de se poser en face de l'épopée : il était en vers comme elle, il restait souvent tout aussi anonyme qu'elle, et parfois si proche de ses procédés et de son esprit que maint critique se refuse à le considérer comme un véritable

genre littéraire — « épopée chevaleresque » ou « courtoise » disent les Allemands. En tout cas, il venait tout juste de se détacher du chant (les poésies des troubadours étaient indissociables de leur mélodie, les chansons de geste et les premières vies de saints étaient psalmodiées), et de ses principes fondamentaux qui sont la répétition, la symétrie, le martèlement : ce « roman poétique » ou ce « poème romanesque » possédait encore une vertu incantatoire qui a disparu avec l'avènement, au XIII^e siècle, d'une prose qui n'est que prose. C'est aussi le roman qui souligne et accélère la division entre l'art profane et l'art sacré, en ce siècle qui avait déjà puissamment amorcé celle de la philosophie et de la théologie — les deux toujours indistinctes en Orient. L'alliance du texte et de l'image — l'enluminure — restera cependant très forte pendant tout notre moyen âge (en Chine la peinture pure s'appelle une « poésie sans parole ») et le copiste occidental n'était dépourvu ni d'amour pour les beaux graphismes ni de prétentions littéraires. La syntaxe n'avait pas encore atteint cette perfection dans la logique qui fera les délices du classicisme et à laquelle toutes les langues orientales se montreront toujours parfaitement indifférentes ; l'intonation et la mimique du jongleur ou du conteur y suppléaient fort bien, car n'oublions pas que la récitation était encore le seul mode de diffusion des œuvres (au cas, exceptionnel, où quelqu'un lisait égoïstement, dans la solitude, *in angello cum libello*, il le faisait à haute voix). Il est facile de déduire que la mémoire était une faculté fort exercée : la catastrophe intellectuelle et spirituelle due, selon Platon, à l'invention de l'écriture n'était pas encore consommée.

Il existait encore une société, et le plaisir d'être ensemble, pour écouter de merveilleuses histoires. Presque toujours les mêmes, d'ailleurs : fables, contes traditionnels, anecdotes, grands exploits ; on ne s'en fatiguait pas, à croire que les oreilles savent rester plus longtemps jeunes que les yeux (la musique que le discours, le sentiment que la raison). Les formes, surtout, ne changeaient pas, ni les ornements dont on les surchargeait⁵ — autres traits qui apparaissent caractéristiques des littératures d'Orient. Parmi lesquels toute la série des métaphores, depuis la simple comparaison (qui vaut autant, après tout, que la raison, et s'allie en outre au rythme puisqu'elle « exige un arrangement de phrases par paires symétriques⁹ ») et la personnification (autrement vivante et

5. Cela avait commencé, une génération plus tôt au moins, par la formule. « Nul n'est digne d'avoir une amie s'il ne se soit montré vaillant au combat » (cf. Geoffrey of Monmouth, *Historia regum Britanniae*, ch. 157 de l'éd. Faral), et les poètes « arabes » semblent n'avoir guère dépassé ce stade : « Nul n'est capable de respectueux amour s'il n'est capable de courage et de chevalerie », écrivait Ibn Hazm. Il s'agissait de mériter l'amour par l'action chevaleresque). La vaillance était la condition *sine qua non* de l'amour, tandis qu'au niveau de Chrétien et d'André le Chapelain, c'est l'amour qui devient la condition *sine qua non* de la vaillance.

6. R. R. BEZZOLA, *Le sens de l'aventure et de l'amour* (Paris, 1947 ; réimpr. Champion, 1968).

7. Tome I, Paris, 1967, p. 103-219.

8. Voir le récent et excellent ouvrage de P. ZUMTHOR, *Essai de poétique médiévale* (Paris, Seuil, 1972).

9. R. SCHWAB, *op. cit.*, p. 141.

résonnante que les individualisations exactes selon le genre et l'espèce), jusqu'au symbole, sur lequel nous aurons si souvent l'occasion de revenir. En un mot, la ligne droite n'apparaissait pas encore comme le fin du fin, et l'imagination se complaisait toujours dans le méandre – le méandre de la vie – et aimait circonvoler et séduire, afin de mieux épouser un réel qui était encore à la mesure humaine, au « tempo » humain (ou, plus exactement, dont l'homme n'avait pas encore contrarié le tempo).

« Le monde ne consistant pas dans des fixités de solides, mais dans des mouvements de fluides, on l'atteint moins par des définitions stables qu'en imitant son propre mouvement, en rivalisant avec ses secrets par des subterfuges, en poursuivant ses dérobades par des allusions¹⁰. »

Art encore collectif jusqu'au début du XII^e siècle, épique ou dépendant de l'épique, ou bien didactique et sapientiel, les deux se rejoignent d'ailleurs pour répondre à l'éternelle question humaine. Roland, Guillaume, Vivien, non moins que

« ... Râma, Roustem, Antar, sont l'individu hors série dans lequel l'individu de série remet son droit à tout avoir souffert, goûté et surmonté, et sa conviction de ne jamais devenir un mort¹¹. »

Tout à l'heure va naître le roman, qui s'ingéniera à « propager les petites secousses des carrières personnelles, de l'amour et de l'ambition¹² », et, à certaines périodes, la Perse, la Chine, le Japon, connaîtront aussi « de ces mélancolies expérimentales qui alimentent élégie, plainte, mémorial d'amour¹³ » ; mais en Orient ces moments de faiblesse ne durent pas, et l'épique et le sapientiel reprennent le dessus, l'un qui « arrête la mort à l'entrée d'aventures prodigieuses », l'autre qui s'emploie à « transmuter les conditions de la terre¹⁴. » Une telle littérature est quelque chose de sérieux, qui ne vise à rien moins qu'à tisser les liens « entre l'accidentel et le permanent », et s'il arrive, en fin de compte, qu'il n'y a rien à trouver, du moins l'exercice a-t-il été salutaire (rien de plus opposé à l'esprit oriental – comme, dans une certaine mesure, à l'esprit médiéval – que la notion de « rentabilité ») : les mots et les choses y ont retrouvé, par la magie du verbe, l'éclat de leur naissance. Et le récit, souple et sinueux, capricieux et divers, a, une fois de plus, conjuré la pression du temps. Non pas en lui résistant, mais en l'épousant, en imitant sa traction « pour s'en soulager¹⁵. »

Dans cette immense littérature orientale, qui, pour R. Schwab, s'étend de l'Égypte et de la Judée jusqu'au Japon, la Perse joue le rôle d'intermédiaire, de grand « médiateur ». De la même façon que notre « moyen âge », comme son nom l'indique, entre la Grèce et nous. Aussi la difficulté était-elle moindre à ce qu'une belle histoire passât, à l'aube du XII^e siècle, de l'Iran à la France – elle-même médiatrice, à ce moment-là, entre la « clergie » issue de la Grèce et de Rome (voir le prologue de *Cligès*), la poésie andalouse et le folklore celtique. Sans doute un récit purement arabe ou chinois n'aurait-il eu aucune chance de survivre à cette longue traversée, pas plus que la traduction de *Wis et Râmin* par

Henri Massé, en 1959, n'aura aucune chance d'inspirer le moindre auteur occidental.

« *Persia capta ferum victorem capiet* ». Le mot est d'Henri Massé, et il est joli. Cela s'est souvent passé ainsi, dans le temps. Notre stupide époque de guerres d'extermination et d'impérialisme économique honteux a toujours de la peine à comprendre ce phénomène, devenu rare depuis que les hordes ferrées de Pizarre et autres soudards ont détruit les civilisations amérindiennes. Il est vrai que, dans le temps, c'étaient les « Barbares » qui gagnaient, et que, maintenant, ce sont les « civilisés »... Comme disait Montaigne ! Les Romains étaient un peu civilisés, c'est-à-dire un peu bornés, mais pas au point de refuser de se mettre à l'école de leurs vaincus. Les Arabes se mirent à l'école des Perses, comme, des siècles plus tôt, les Macédoniens d'Alexandre. Deux siècles auparavant encore, les Perses de Cambyse, eux, s'étaient mis à l'école de l'Égypte vaincue. Qui dira tout ce que durent la Perse et l'Égypte à la Mésopotamie, voire à ce petit peuple perpétuellement captif qui s'obstinait à croire en un seul Dieu nommé Iahvé ? Les Arabes imposèrent leur langue aux Persans, parce que c'était celle du livre dont la lecture était chaudement recommandée ; ils reçurent d'eux tout le reste : l'administration et jusqu'à l'idée même d'État, la faculté de penser en d'autres termes que ceux de la tribu et que ceux du Coran, la possibilité d'avoir un droit, une philosophie, une théologie, une spiritualité qui décollât du texte du Livre, et même une ouverture d'esprit qui leur permit de mieux comprendre ledit Livre.

Cette suprématie de la Perse dans tous les domaines, les Arabes eux-mêmes l'ont cent fois reconnue. A la fin du xiv^e siècle, le grand Ibn Khaldūn (m. 1406) – un Maghrébin – faisait ainsi le point de l'apport persan dans le domaine culturel :

« Les premiers maîtres dans l'art de la grammaire furent Sibawaih (m. v. 792), d'abord, puis Zadjdjadji (m. 949) et ensuite Farisi (m. 987). Il en fut encore ainsi des personnes qui savaient par cœur les traditions sacrées et qui les avaient conservées dans leur mémoire, au grand profit des musulmans. La plupart d'entre eux appartenaient à la race persane ou s'étaient assimilés aux Persans par le langage et l'éducation. Tous les grands savants qui ont traité des principes fondamentaux de la jurisprudence, tous ceux qui se sont distingués dans la théologie dogmatique, et la plupart de ceux qui ont cultivé l'exégèse coranique, étaient des Persans. Il n'y eut alors que des hommes de cette race pour se dévouer à la conservation des connaissances et à la tâche de les mettre par écrit. Passons aux sciences intellectuelles. Elles ne parurent chez les musulmans qu'après l'époque où les savants et les auteurs de traités scientifiques eurent

10. R. SCHWAB, *op. cit.*, p. 192.

11. *Ibid.*, p. 181.

12. *Ibid.*, p. 155.

13. *Ibid.*, p. 181.

14. *Ibid.*, p. 182.

15. *Ibid.*, p. 138.

commencé à former une classe distincte. L'enseignement de toutes les sciences devint alors un art spécial aux Persans, étant tout à fait négligé par les Arabes ».

Le regretté G. Wiet, à qui j'emprunte ce texte ¹⁶, s'empresse de souligner que tout cela « n'est vrai qu'en apparence, car cette hégémonie des penseurs d'origine persane sur le monde islamique se développera en langue arabe ». Ce n'est pas ce que dit Ibn Khaldūn lorsqu'il parle d'assimilation *par le langage* et l'éducation. Il est certain qu'Ibn Khaldūn exagère – il faudrait replacer ce surprenant éloge de la Perse dans son contexte... que j'ignore – et qu'il y a eu de grands grammairiens, jurisconsultes, exégètes et théologiens, de langue et de race arabe, qui n'ont jamais vu le ciel d'Isphahan ou de Fars et n'ont point compté de Persans parmi leurs ancêtres naturels. Je précise « naturels », car, en ce qui regarde leurs ancêtres « spirituels », ceux-ci furent les Grecs, ou les chrétiens, parfois les Indiens, et surtout les Persans qui, en plus de leur propre héritage, étaient le mieux à même de transmettre les héritages grec, chrétien et indien, ou au moins d'en permettre l'approche.

G. Wiet cite une phrase de Louis Massignon, où l'éminent spécialiste de la religion et de la civilisation musulmanes affirmait que « la plupart [des grands penseurs musulmans dont les noms témoignent de leur origine persane] n'ont pensé et écrit qu'en arabe, et... ne se différencient pas plus du monde islamique que Lucaïn de Cordoue et Augustin de Tagaste du monde romain ¹⁷ ». Il serait bien outrecuidant de ma part de contredire l'illustre disparu. Mais le sectaire Ibn Dāwūd n'était n'était pas moins persan que sa victime, le grand mystique al-Hallāj, que Massignon connaissait si bien : tous deux écrivaient en arabe, mais pensaient-ils tous deux en Arabes ? Le grand Averroès était de Cordoue, et il n'alla jamais plus loin que Marrakech : sa plus grande joie fut de rencontrer le jeune Ibn 'Arabī, et sa plus grande angoisse, peut-être, de constater qu'un monde les séparait l'un de l'autre ; Ibn 'Arabī quitta son Espagne natale pour l'Orient, mais ses pieds ne foulèrent jamais le sol de Perse ; le premier a si bien assimilé Aristote que la « philosophie arabe » n'y a point survécu ; le second a si bien relancé Platon que la « théosophie » iranienne est toujours vivace aujourd'hui ¹⁸. Si différents, si opposés qu'ils furent, ils écrivirent tous deux en arabe, et c'est, pour les Arabes, le plus beau titre de gloire : avoir donné à tant d'esprits une langue qui leur permit de travailler à bien penser et à bien dire. Plus qu'une comparaison avec l'Empire romain du I^{er} ou du IV^e siècle, c'est une comparaison avec la latinité médiévale qui me semblerait juste : celle qui créa une communauté de langue entre Arnaldo da Brescia, Otton von Freising, Geoffrey of Monmouth, Gérard de Tolède, Hildegard de Bingen, saint Bernard, Adelard of Bath ; tous ces gens parlaient latin mais ne pensaient pas nécessairement en Romains. Quelque importante que soit l'influence exercée par une langue commune, elle ne saurait abolir les différences que les traditions et les structures mentales propres à chaque groupe ethnique ont créées entre les esprits.

Je crois superflu d'insister sur tout ce que nous devons à l'Orient, sur tout ce que la civilisation médiévale lui a emprunté, et, plus qu'à toute autre époque peut-être, précisément dans ce siècle (1050-1150) – le siècle de l'art roman et de la naissance de notre littérature. De cette influence, l'Islam n'a été que le véhicule, le prétexte. Ce ne sont pas les Arabes qui ont inventé la coupole, ni l'arc polylobé, ni la palmette décorative, ni cent détails architecturaux, ornementaux ou iconographiques, tous issus, en dernier ressort, du Proche et du Moyen Orient, et en majeure partie, sans doute, de l'Iran arsacide et sassanide¹⁹. Ils n'ont sans doute pas davantage inventé leur littérature narrative d'imagination que la philosophie d'Aristote. Si la tradition écrite nous permet d'attribuer une origine « orientale » – c'est-à-dire indo-iranienne – à la grande majorité des thèmes qui courent dans l'abondante littérature hagiographique et didactique du moyen âge, une analyse approfondie des *Mille et une nuits*, par exemple, fait apparaître, de la même façon, la dette énorme contractée par la compilation « arabe » envers les folklores persan et indien. Les Arabes ont demandé aux Persans de leur apprendre à administrer leur immense empire, et les Persans leur ont, par surcroît, appris à vivre, à jouir de la vie, à orner la vie. Le *Sirat 'Antar* remonte peut-être directement aux récits que se faisaient les guerriers bédouins sous leurs tentes en peaux de chèvres – encore que l'influence persane y soit fort sensible – mais ce n'est pas le *Sirat 'Antar* qui a donné naissance au roman de Tristan : c'est *Wis et Râmin*, qui, lui, s'inscrit dans une tradition romanesque dont s'enchaînaient les sujets des Darius et des Xerxès, des Mithridate et des Chosroès.

Devrai-je attirer brièvement l'attention sur les similitudes frappantes qui existent entre la monarchie féodale sassanide et les royaumes de l'Europe occidentale, médiévale et même post-médiévale ? Une dynastie héréditaire obligée de ménager un clergé et une aristocratie fort puissants et fort riches – les sept « grandes familles », issues des compagnons de Darius, qui s'étaient taillé d'immenses fiefs dans le territoire iranien, ne sont pas sans évoquer les grands duchés ou comtés de la France capétienne. La haute aristocratie détenait les plus importantes charges de l'État, et toute la noblesse était spécialisée dans la guerre (cavalerie et archerie montée). Pour contrebalancer la prépondérance de la classe aristocratique, le Roi des rois faisait entrer, toujours plus nombreux, les hobereaux et les notables dans son administration²⁰. Celle-ci était d'une perfection que ne connaîtra pas la féodalité occidentale. De même la somptuosité de la cour royale et du train de vie du monarque fait bien plutôt penser au Versailles de Louis XIV qu'au Paris de Philippe-Auguste et de Philippe le Bel. On sait – mais on a trop tendance à l'oublier – que tout cela passera aux Arabes et que les califes abbassides de

16. Dans son *Introduction à la littérature arabe* (Paris, 1966), p. 81-82.

17. *Ibid.*, p. 82.

18. Voir les travaux, que nous citerons plus d'une fois, de M. Henry CORBIN.

19. Voir les beaux ouvrages de R. GHIRSHMAN, notamment *Iran. Parthes et Sassanides* (Paris, 1962, coll. « L'Univers des formes »).

20. Cf. A. CHRISTENSEN, *L'Iran sous les Sassanides* (Copenhague, 1936).

Bagdad emprunteront aux rois sassanides tout ce qui leur permettra de tenir en main leur immense empire, et ce avec un maximum de faste dont le pauvre Mahomet n'aurait même pu concevoir l'idée.

Faste des réceptions, luxe des banquets, pompe de la royale chasse au sanglier que le souverain donnait en l'honneur d'un hôte de marque, munificence des cadeaux – robes, manteaux, fourrures, tentes, pièces d'orfèvrerie qu'il distribuait à ses grands vassaux ou à ses visiteurs illustres : nous sommes loin de la cour de Louis VII ou de Henri II Plantagenêt, plus loin encore de celle d'un roitelet breton, mais singulièrement proches de la cour arthurienne telle que l'imaginera, après Geoffrey et Wace, un Chrétien de Troyes²¹. Que notre grand romancier ait nourri son imagination de récits « orientaux », rien n'est plus certain. Ce n'est pas le faste de Néron ou de Caracalla qui l'inspire, mais celui des despotes byzantins, « turcs », espagnols ou africains, c'est-à-dire, en dernier ressort, celui du Roi des rois. Il ne n'y trompait pas, d'ailleurs, pas plus que ses contemporains – auteurs de chansons de geste ou de romans – qui citent si souvent la Perse et *Babiloine*. Derrière l'Arabe on sentait le Persan. Avec la lecture des auteurs grecs nous avons découvert les Guerres Médiques, mais le moyen âge lisait fort les historiens romains et n'ignorait ni les désastres subis par Crassus et Valérien, ni les campagnes plus heureuses de Corbulon, de Trajan, d'Antonin le Pieux et de Septime-Sévère ; le souvenir de Justinien et de Bélisaire n'était pas estompé, et les récentes Croisades ne faisaient que raviver celui de la prise de Jérusalem par Chosroès II (en 614) et de sa reprise par *li empereres Eracles* (Héraclius). On avait confusément conscience de la vérité historique, trop souvent altérée par les historiens partisans : à savoir que, pendant plus d'un millénaire, la Perse avait dominé la moitié du monde connu, et souvent même plus de la moitié.

Entre l'Orient et l'Occident, le grand empire iranien a longuement rempli la fonction de « moyen terme ». Ceci est non moins vrai en littérature que dans les autres domaines. Littérature savante (écrite) et littérature populaire (orale) : la communication entre les deux est incessante. Il y a un siècle et davantage, on était porté à considérer l'Orient comme le grand réservoir du « folklore » et à y chercher la source de la plupart des thèmes et des motifs qui courent dans nos littératures médiévales. Il a fallu, à la suite des travaux de J. Bédier, en rabattre, mais on en a sans doute trop rabattu. Car on avait trop regardé du côté de l'Orient islamique ou bouddhique, et pas assez de celui de l'Iran qui, pour avoir subi l'une et l'autre influence, n'en a pas moins conservé son génie propre. Et ce génie présente avec le nôtre un certain nombre de traits communs, sur lesquels je reviendrai ça et là, mais dont je veux donner dès maintenant une illustration.

Prenons, par exemple, le motif de l'aventure rencontrée par le prince au cours d'une partie de chasse. Ce motif, si fréquent dans nos romans, est au moins aussi souvent attesté dans la littérature persane que dans les récits les plus romanesques de l'épopée irlandaise (cycle de Finn).

Qu'on relise par exemple dans le *Shāh-nāmēh* (le grand *Livre des Rois*) l'histoire du règne de Bahrām Gōr (Vahram V, 421-439), où ce motif est systématiquement employé et tourne même au procédé : 1) Aventure de Bahrām Gōr avec Lembek le porteur d'eau (« Il arriva qu'un jour Bahrām alla à la chasse aux lions... ») ; - 2) Aventure de Bahrām avec Mirh Bendad (« Bahrām se leva et résolut d'aller chasser... ») ; - 3) Aventure de Bahrām au bourg inhospitalier (« Un autre jour le roi alla... de grand matin dans la plaine pour chasser... ») ; - 4) Aventure de Bahrām et des quatre sœurs (« Une autre semaine, le roi du monde partit pour la chasse... ») ; - 5) Bahrām trouve le trésor de Djemschid (« Une autre semaine, Bahrām alla à la chasse... ») ; - 6) Aventure de Bahrām avec un marchand et son apprenti (« La semaine suivante, le roi alla de nouveau à la chasse... ») ; - 7) Bahrām tue un dragon ; son aventure avec la femme du jardinier (« Le roi, avide de chasse, partit pour le Touran... ») ; - 8) Bahrām va à la chasse et épouse les filles du Dihkan Berzin ; - 9) Bahrām montre son habileté à la chasse et épouse la fille du joaillier, etc. ²² Je sais que Bahrām est un excellent chasseur (son surnom, Gor, « l'onagre » indique suffisamment quel est son « objet » de prédilection), mais c'est aussi un excellent Roi des rois, un modèle de sagesse, de justice et de générosité. Pourquoi perd-il son temps à la chasse ? Pourquoi cherche-t-il l'aventure ? En fait, il ne cherche pas l'aventure et ne perd nullement son temps en chassant. Ce qu'il cherche, c'est la connaissance, et la chasse n'est que la modalité de cette recherche. Son principal devoir de souverain est de connaître et son royaume et ses sujets, ce que la pompe de sa cour l'empêche de faire, même lorsqu'il se déplace en tournée officielle. Il n'a qu'une seule possibilité pour un contact direct : sortir et être seul, s'écarter de ses compagnons, être pris pour un simple particulier – et, en fait, le devenir.

Tout lecteur des *Mille et une Nuits* se souviendra de la volonté comparable que manifeste régulièrement le bon calife Harūn ar-Rashīd. Mais ce dernier n'explore guère ainsi que les bas-fonds de sa capitale. Ce que Bahrām veut connaître, c'est toutes les variétés et conditions de ses sujets : le modeste laboureur aussi bien que le chef de village, le meunier aussi bien que le porteur d'eau ou le joaillier, – et aussi les jolies filles des uns et des autres, qui le changent des princesses et des demoiselles de grandes familles qu'on adresse très officiellement à son gynécée. Harūn ar-Rashīd joue au touriste, tandis que Bahrām explore, quête, et s'engage – et quel engagement peut être plus total que la chasse ? L'un s'ennuie et veut être diverti, l'autre veut tout connaître et éprouver par lui-même. Le premier est un grand seigneur fastueux, hautain et cynique, qui demande à l'encanaïlement de raviver ses sensations émoussées ; le second est un homme qui a la responsabilité de tous les autres hommes et qui doit connaître toutes ses responsabilités de façon à

21. On se rapprocherait de celle de Frédéric II, telle qu'elle apparaîtra un demi-siècle plus tard, mais Frédéric II était, de ce point de vue, un véritable Oriental.

22. *Livre du Roi*, trad. J. MOHL, t. V, p. 449, 459, 466, 472, 477, 483, 487, 494, 502, etc.

remplir son contrat de souverain. Il y a là deux mondes différents, deux mentalités opposées. S'en étonnera-t-on, lorsqu'on se souviendra de la force avec laquelle les mazdéens ont insisté sur la nécessité de la *connaissance*, aussi bien celle de la nature que celle de Dieu, et lorsqu'on se rappellera que c'est peut-être là le point fondamental sur lequel ils s'opposent – eux et leurs descendants spirituels, les shi'ites et un grand nombre de soufis – aux musulmans orthodoxes et agnostiques²³.

Ils ne s'opposaient pas moins, sur ce chef, à leurs cousins de l'Inde et aux Extrême-Orientaux, pour qui la Connaissance n'est nullement un objectif privilégié de l'activité humaine. Cependant, à côté de la recherche de la connaissance, les Iraniens ont toujours conservé le goût et le désir de l'expérience directe, immédiate et intuitive, alliés à un – et corollaires d'un – amour et d'un respect profond de la vie sous toutes ses formes. Ils ont « rationalisé » le plus qu'ils pouvaient le faire, mais jusqu'au point-limite où la raison l'eût emporté sur la vie, la forme sur la force. Les Bahrām et les Chosroès – et Rāmīn aussi – régulariseront le cours des rivières et lanceront des routes rectilignes, mais ils ne manqueront jamais de planter des cyprès, des roses et des tulipes. Loin d'asservir la nature et la vie, ils chercheront par tous les moyens à les promouvoir, car tel était l'ordre impératif du Seigneur Sage et la meilleure façon de contribuer au bon combat. Le caractère « militant » du pieux Iranien ne le détourne jamais de la joie de vivre : nous aurons l'occasion d'y revenir.

23. Entre mille témoignages, celui du *Škand-Gumānik Vicār*, apologétique mazdéenne du IX^e s. : « La science la plus haute, la plus fondamentale et la plus spirituelle est la connaissance de Dieu. L'homme pour qui cette connaissance n'est pas la souveraine des sciences, les autres sciences ne sont pour lui d'aucun secours » (trad. P.J. de MENASCE, Fribourg, 1945, p. 65). – Voir aussi chap. XVI.

Mythe, roman ou poème ?

Pour certains – comme Denis de Rougemont – *Tristan* n'est pas un roman, mais un mythe. Je ne crois pas que cette idée soit entièrement juste. Au XII^e siècle, *Tristan* n'est pas un mythe, cela veut être un roman, mais la nouveauté, la beauté et la simplicité de cette histoire d'amour vont lui conférer des qualités d'universalité, d'exemplarité, analogues à celles du mythe.

Les arguments avancés par Rougemont n'étaient pas toujours solides ou portaient à faux. On ne connaît pas d'auteur au roman de *Tristan* : pas d'auteur occidental, c'est vrai, mais un auteur oriental : Gurgānī. Et si Gurgānī n'a pas inventé *Wīs et Rāmin*, il y a eu, quatre, cinq, ou dix siècles avant lui, quelqu'un qui l'a fait. L'élément sacré dans le *Tristan*, il faut vraiment bien chercher pour le trouver ; en tout cas, il ne consiste pas du tout dans son esprit chevaleresque (la Chevalerie, huitième sacrement ; les Ordres militaires et leurs rites ésotériques, etc.), puisqu'il n'y a pas d'esprit chevaleresque dans *Tristan*. Quant à l'obscurité du *Tristan*, c'est encore une autre vue de l'esprit ; exprimer, tout en le voilant, « le fait obscur et inexprimable que la passion est liée à la mort et qu'elle entraîne la destruction pour ceux qui s'y abandonnent de toutes leurs forces¹ » : si telle est, selon Rougemont, la fonction de notre « mythe », il faut donc réduire le *Tristan* à un « roman d'amour et de mort » – ce que fait évidemment Rougemont, mais ce à quoi je ne souscris point.

Le mythe est une « histoire exemplaire », mais parce qu'il est une histoire réelle, une histoire du réel, une explication de la réalité par un archétype. Dans la société primitive ou traditionnelle, le mythe est une histoire vraie, par opposition aux fables et aux contes profanes qui sont des histoires fausses². Le mythe, écrit M. Eliade, « raconte une histoire sacrée ; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des commencements... Il raconte comment, grâce aux exploits des Êtres Surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le Cosmos, ou seulement un fragment : une île, une

1. D. de ROUGEMONT, *L'amour et l'Occident*, p. 16.

2. Cf. M. ELIADE, *Aspects du mythe* (Paris, Gallimard, 1963), p. 18 et ss.

espèce végétale, un comportement humain, une institution. C'est donc toujours le récit d'une *création* : on rapporte comment quelque chose a été produit, a commencé à *être*. Le mythe ne parle que de ce qui est arrivé *réellement*, de ce qui s'est pleinement manifesté... Le mythe est considéré comme une histoire sacrée, et donc une *histoire vraie*, parce qu'il se réfère toujours à des *réalités*. Le mythe cosmogonique est *vrai* parce que l'existence du monde est là pour le prouver [etc.]... La fonction maîtresse du mythe est de révéler le modèle exemplaire de tous les rites et de toutes les activités humaines significatives : aussi bien l'alimentation ou le mariage, que le travail, l'éducation, l'art ou la sagesse³.

A prendre le mythe dans ce sens restreint, l'impossibilité d'accoler ce mot au *Tristan* saute aux yeux. Au *Tristan* dans son ensemble. Le philtre ou la mort simultanée des amants peuvent être des thèmes mythiques, mais non pas la vie de ruses et de mensonges qu'ils mènent pour défendre leur amour adultère. Ou alors il faudrait supposer que, vers 1140-1150, l'adultère était une réalité dont on entreprenait d'imaginer l'origine archétypale, due aux dieux, comme le retour du printemps ou la germination du maïs. Que l'adultère était une « activité humaine significative », comme la confection des armes, la cuisson des aliments, tel rite sexuel ou matrimonial. Le mythe d'Ouranos n'a pas été inventé pour expliquer la coutume qu'auraient eue les benjamins de châtrer leur père. Aphrodite ne couche pas avec Arès au nez et à la barbe d'Héphaïstos pour expliquer pourquoi les maris sont trompés. Le conflit éternel de Zeus et d'Héra ne consacre pas l'impossibilité d'être heureux en ménage. Ce sont d'autres réalités qui sont visées.

Au fond, *Tristan* est plus proche de cet autre sens du mot *mythe* : « chose si rare qu'elle en paraît fabuleuse, sans existence réelle » ; ainsi disons-nous qu'en dépit de nos frontons républicains, la Liberté, l'Égalité et la Fraternité sont des mythes. Comme la fidélité en amour ? Et surtout comme la « mort par amour » ? Ne confondons pas « mythe » avec « idéal », ni avec « symbole ». Il y a de nos jours une « mythologie » de la voiture ou de la maison de campagne, mais parce que l'une et l'autre existent – du moins pour certains, les autres caressant l'espoir et cultivant le désir (savamment attisé par ceux qui ont intérêt à le faire) de les acquérir. Il y a eu le mythe du poète maudit et de l'artiste « damné », parce que l'un et l'autre existaient : il y a aussi le mythe de l'« avant-garde » et de l'« élite » – dont chacun aimerait bien faire partie. Ne pas confondre non plus « mythe » et « fétichisme », snobisme et astucieux bourrage de crâne.

Tristan n'était pas un mythe : il l'est devenu. Denis de Rougemont a raison, dans un certain sens, de le considérer comme un mythe : *Tristan* a été « reçu » comme tel, à partir du XII^e siècle, peut-être, et jusqu'à Wagner et Cocteau, mais il n'a pas été conçu comme tel. D'abord parce qu'il n'a pas été conçu du tout – il n'a jamais eu de « premier auteur » – ou, plus exactement, lorsqu'il a été conçu (pas chez nous), il signifiait exactement le contraire de ce qu'on lui a fait dire (chez nous).

Un mythe est essentiellement explicatif. Or il n'y avait pas à expliquer, dans l'Occident des années 1150, comment on pouvait tromper un époux excellent : on le trompait, voilà tout. Ni à expliquer comment on pouvait mourir d'amour, puisque personne n'avait l'idée de mourir d'amour. Ce qu'on pouvait avoir besoin d'expliquer, c'était comment un homme et une femme étaient capables de s'aimer aussi fort : on l'a expliqué par le philtre, « la poison ». Mais cet amour était la donnée même de l'histoire : le processus mythifiant a joué à l'intérieur de la littérature. Et il n'a rien expliqué du tout, car une opération de sorcellerie plus une erreur de flacon ne sont pas des explications. Aussi Thomas érigea-t-il en symbole ledit flacon, qui pourrait tout aussi bien être vide. Ce qu'on pouvait, surtout, avoir besoin d'expliquer, dans les années 1150, c'était comment deux êtres jeunes, beaux, sains, de famille royale, étaient conduits à mener une vie indigne d'eux, à gâcher toutes leurs chances. Il n'y avait qu'une explication : ils avaient été empoisonnés. Mais de tels phénomènes – amour-plus-fort-que-la-mort, et surtout que l'honneur, etc. – apparaissaient-ils si couramment, si inéluctablement, qu'il leur chercher une explication ? Et en admettant qu'ils existaient, que croyait-on pouvoir faire en récitant – c'est-à-dire en répétant – le mythe exemplaire ? En assurer la continuité ? Non, sans doute. Alors, les conjurer ? Mais la meilleure façon de conjurer le lamentable sort des héros tristesques c'était de recommander aux mamans de mettre une grande étiquette rouge sur le flacon de poison, et de commencer par ne pas brasser de poison du tout.

Le *Tristan* de la « version primitive », et encore ceux d'Eilhart et de Bérout, n'étaient pas des mythes, puisqu'aussitôt on les a imités, démarqués, édulcorés, corrigés. On ne corrige pas un mythe ; on ne ramène pas Eurydice sur terre, on n'empêche pas Icare de tomber dans les flots, on n'adoucit pas le supplice de Prométhée, ni celui de Tantale, d'Ixion ou de Sisyphe.

C'est d'abord aux sens détournés du mot que *Tristan* est apparu comme un mythe : on a considéré l'histoire soit comme un idéal inaccessible (les poètes), soit comme une erreur (Chrétien), soit enfin comme un symbole (Thomas, dans l'esprit de qui *Tristan* était un « signe de reconnaissance » pour tous les amants malheureux). Et ce n'est que plus tard, lorsque l'amour-passion a débordé de la littérature dans la vie, qu'on en a cherché l'explication et qu'on l'a trouvée dans le *Tristan*. Non pas dans tel épisode du « roman » – le philtre, l'erreur – mais dans le fait même du *Tristan*. Puisque cette histoire existait et qu'on ne cessait de la raconter, on pouvait la considérer comme l'archétype des comportements qui allaient se généralisant... sous son influence ! Puisque cela avait lieu – que des amants fissent passer leur amour avant leur gloire, leur dignité et leur confort – il fallait bien que cela se fût produit une première fois, et comme on ne pouvait remonter plus haut que les amants de Cornouailles, *Tristan* devenait le mythe, au sens fort du mot.

D'autant plus que, comme pour tout mythe qui se respecte, on ne lui connaissait pas d'auteur. Et on ne lui en connaissait pas, parce qu'il

Pierre Gallais enseigne depuis plusieurs années la littérature médiévale à l'Université de Poitiers. Outre de nombreux articles dans les revues spécialisées, son *Perceval et l'Initiation* (essais sur le dernier roman de Chrétien de Troyes, ses correspondances « orientales » et sa signification anthropologique), paru aux Éditions du Sirac, et sous le patronage de *l'Agrafe d'or*, en 1972, l'a signalé à l'attention de tous les médiévistes, à l'attention aussi de tous ceux qui s'intéressent aux origines du roman occidental.

Avec ses nouveaux essais – sur *Tristan et Iseut et son modèle persan* – Gallais affirme, à la suite de G. Paris, qu'il est impossible que le récit des amours adultères et tragiques de Tristan et Iseut ait été produit par l'imagination d'un conteur français du XII^e siècle. Le « premier auteur » a eu un modèle : seulement celui-ci n'était pas celtique, comme on s'obstine à le répéter, mais oriental.

Le véritable modèle de *Tristan* est le grand poème romanesque de Gurgānī, *Wis et Rāmīn* (milieu du XI^e siècle), qui racontait les amours mouvementées de la (jeune) reine et du (jeune) frère du roi d'Iran. Ces amours – adultères mais prévues par la destinée – débouchaient sur la vie : le règne long et prospère de Rāmīn et de Wis. Les transmetteurs arabes ont dû commencer à inverser le *sens* de l'histoire en la contaminant avec leurs propres récits d'amours tragiques, et une seconde contamination, moins importante, s'est effectuée en Grande-Bretagne avec certains récits celtiques qui présentaient la même coloration tragique (mort par amour).

L'auteur traite d'abord des prétendus « prototypes celtiques » du *Tristan* et de l'accord beaucoup plus large du roman avec le récit iranien (« triangles » superposables, actants similaires, thèmes et motifs comparables). Puis il aborde la question de la possibilité de la transmission et consacre deux importants chapitres à la tradition romanesque iranienne et à l'optimisme iranien. Il étudie ensuite le problème de l'amour et de la mort chez les Arabes et celui des « romans » des poètes arabes. Il conclut en analysant les facteurs de la « barbarisation » de *l'estoire*, telle que Béroül et Eilhart la racontent (Thomas, par contre, en voulant la rendre plus « courtoise », et Chrétien de Troyes dans son *Cligès* retrouveront souvent la teneur et le ton du roman iranien).

Le livre de Pierre Gallais prendra sans doute place parmi les études fondamentales consacrées à *Tristan* (celles de Bédier, de Schoepperle, de D. de Rougemont). Bouleversant les idées reçues, il veut attirer l'attention sur l'importance – toujours contestée ou volontairement négligée – de l'influence exercée au Moyen-Âge par l'Orient musulman sur l'Occident chrétien.

Participant d'une démarche de transmission de fictions ou de savoirs rendus difficiles d'accès par le temps, cette édition numérique redonne vie à une œuvre existant jusqu'alors uniquement sur un support imprimé, conformément à la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012 relative à l'exploitation des Livres Indisponibles du XX^e siècle.

Cette édition numérique a été réalisée à partir d'un support physique parfois ancien conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal. Elle peut donc reproduire, au-delà du texte lui-même, des éléments propres à l'exemplaire qui a servi à la numérisation.

Cette édition numérique a été fabriquée par la société FeniXX au format PDF.

La couverture reproduit celle du livre original conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal.

*

La société FeniXX diffuse cette édition numérique en vertu d'une licence confiée par la Sofia – Société Française des Intérêts des Auteurs de l'Écrit – dans le cadre de la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012.

Avec le soutien du

